AYAT AL-QUR'AN MENGENAI HAK ASASI MANUSIA: KAJIAN ANALISIS TERHADAP PENTAFSIRAN GOLONGAN MUSLIM LIBERAL DI INDONESIA

EDWARD MAOFUR

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2017

University of Malaya

AYAT AL-QUR'AN MENGENAI HAK ASASI MANUSIA: KAJIAN ANALISIS TERHADAP PENTAFSIRAN GOLONGAN MUSLIM LIBERAL DI INDONESIA

EDWARD MAOFUR

TESIS INI DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH

AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR

2017

University of Malaya

UNIVERSITI MALAYA

PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN

Nama: EDWARD MAOFUR (No. K.P/Paspor [redacted])

No. Pendaftaran/Matrik: IHA 070106

Nama Ijazah: DOKTOR FALSAFAH

Tajuk Kertas Projek/Laporan Penyelidikan/Disertasi/Tesis ("Hasil Kerja ini"):
AYAT AL-QUR'AN MENGENAI HAK ASASI MANUSIA : KAJIAN ANALISIS TERHADAP PENTAFSIRAN GOLONGAN MUSLIM LIBERAL DI INDONESIA

Bidang Penyelidikan:

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

(1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
(2) Hasil Kerja ini adalah asli;
(3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan sejelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
(4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
(5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya ("UM") yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
(6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon [redacted] Tarikh 6/2/2017

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi [redacted] Tarikh 6/2/2017

Nama: PROFESOR DATO' DR MOHD YAKUB @ ZULKIFLI MOHD YUSOFF
Jawatan: Pengarah
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya

University of Malaya

Abstrak

Anggapan bahawa Hak Asasi Manusia dan pengamalannya menjadi sebuah penanda aras bagi kejayaan dan kegagalan sesebuah kehidupan bermasyarakat adalah tidak tepat, melainkan setelah dibuat penilaian terlebih dahulu terhadap konsep Hak Asasi Manusia yang diyakini menjadi piawaiannya. Seseorang muslim semestinya lebih mempercayai al-Qur'an yang memiliki konsep tersendiri mengenai Hak Asasi Manusia dibandingkan dengan mengambil sumber lain yang dibuat oleh manusia. Oleh yang demikian, dakwaan bahawa telah berlakunya pencabulan terhadap Hak Asasi Manusia tidak selalunya benar, apabila pada kenyataannya konsep Hak Asasi Manusia yang digunakan untuk menilainya tidak menepati konsep Hak Asasi Manusia yang diajarkan oleh al-Qur'an. Penelitian ini bertujuan untuk mengenal pasti konsep Hak Asasi Manusia yang dicungkil daripada al-Qur'an dan pentafsiran ayat-ayatnya yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia oleh segolongan muslim di Indonesia yang berfahaman liberal, khususnya pentafsiran yang berkaitan dengan isu kesetaraan gender dan kebebasan beragama yang diambil sebagai contoh. Pentafsiran ini selanjutnya dibandingkan dan dikontraskan dengan pentafsiran para mufasir. Penelitian ini menggunakan metode induktif-analisis dan perbandingan untuk menentukan sama ada metodologi yang diterapkan oleh golongan ini menepati piawaian metodologi pentafsiran al-Qur'an yang telah diguna pakai ataupun sebaliknya. Penelitian ini telah menemukan bahawa pentafsiran golongan Muslim liberal Indonesia menjurus kepada pentafsiran Barat dengan perspektif liberalnya yang cukup ketara telah mempengaruhi cara mereka memahami konsep Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an. Golongan ini kemudian menggunakan kekeliruan pentafsiran mereka terhadap al-Qur'an ini untuk menjustifikasi pandangan sedia ada mengenai Hak Asasi Manusia.

University of Malaya

Abstract

The belief that the application of human rights is the standard measurement for the success or decay of any living society is inaccurate unless that standard has been assessed and one finds it convincing. A Muslim should deeply believe more in the al-Qur'an which possesses its own concept of human rights compared to other humanly formulated conceptions of human rights. With this, assertions of human rights' violations are normally untrue if its conception is contrary to the Qur'anic conception of what constitutes human rights. This research seeks to identify the Qur'anic concept of human rights and its interpretation by the Indonesian Liberal Muslim community, especially regarding the issue of gender equality and religious freedom as example. This interpretation is then compared and contrasted against the views of Qur'anic interpreters. The research adopts inductive-analysis and comparative methods to ensure whether the method of interpretation applied by this community complies with the established standards for interpreting the Qur'an. The study has discovered that the interpretation of the Indonesian Liberal Muslim community is western oriented. This is due to western liberalism strongly influencing their understanding of the al-Qur'an's conception of human rights. This group then draws on their erroneous interpretation of the al-Qur'an to justify their existing opinions on human rights.

University of Malaya

Moto dan Dedikasi

Allah SWT berfirman:

وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dan bahawa sesungguhnya inilah jalanKu yang betul lurus, maka hendaklah kamu menurutnya; dan janganlah kamu menurut jalan-jalan (yang lain dari Islam), maka jalan-jalan itu akan mencerai-beraikan kamu dari jalan Allah. Dengan yang demikian itulah Allah perintahkan kamu, supaya kamu bertaqwa. (al-An'ām 6:153).

Tesis ini penulis dedikasikan untuk:

Dua insan yang paling disayangi dan dicintai oleh penulis; ayahanda Abdul Madjid dan ibunda Siti Rahayu. Penulis tidak mungkin dapat melupakan segala jasa dan pengorbanan mereka berdua, demikian pula doa yang dimunajatkan sepanjang masa untuk kebahagiaan dan kejayaan penulis....

Insan paling istimewa, isteriku tercinta Sovie Soraya yang tidak dapat penulis bayangkan segala kesabarannya dan pengorbanannya selama mendampingi penulis dan sepanjang menyelesaikan perkuliahan.

Ketiga-tiga belahan jiwa penulis, semua putra putri penulis: Maufur Abdul Aziz, Syamil Abdul Karim dan Hanina Nouzha Kareema yang telah menghibur dan menyulut semangat penulis.....

University of Malaya

Penghargaan

Dengan nama Allah yang Maha pemurah lagi Maha penyanyang.

Segala puja dan puji hanya milik Allah SWT, Tuhan yang telah menurunkan dan mengajarkan al-Qur'an kepada umat manusia sebagai petunjuk dan cara hidup yang serba lengkap. Solawat beserta salam yang mencurah-curah ke atas Nabi Muhammad SAW yang diutus untuk menjelaskan al-Qur'an dan menjadi *Qudwah* dalam berakhlak dengan al-Qur'an, serta ke atas seluruh keluarga dan para sahabat beliau yang menjadi ikutan bagi seluruh umat dalam mengamalkan ajaran al-Qur'an.

'Ammā Ba'du, Tiada perkataan dan perasaan yang sepatutnya penulis utarakan setelah menyelesaikan penelitian ini selain rasa kesyukuran kepada Allah SWT dan rakaman setinggi-tingginya penghargaan yang tulus ikhlas kepada semua pihak yang telah terlibat membantu penulis dalam menyelesaikan penelitian ini sama ada berupa sumbangan fikiran, kewangan dan jasa yang tidak mungkin penulis boleh lupakan.

Secara khususnya penghargaan tersebut ingin penulis sampaikan kepada:

1. Profesor Dato' Dr Mohd Yakub @ Zulkifli bin Haji Mohd Yusoff selaku penyelia tesis ini yang telah banyak membantu penulis dengan tunjuk ajar yang sangat berguna dan bimbingan yang amat bernilai sepanjang menyiapkan penelitian. Demikian sokongan beliau yang tidak henti-henti dalam menyulut semangat kepada penulis sehingga tesis ini dapat diselesaikan. Penulis mengucapkan ribuan terimakasih dan berdoa untuk beliau *jazāḥullāh khayrāl jazā'* semoga Allah SWT membalas dengan pahala yang sebesar-besarnya atas ilmu dan segala kebaikannya.
2. Ketua Jabatan al-Quran dan al-Hadith Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Dr Monika @ Munirah binti Abdul Razzak dan semua pensyarah di

University of Malaya

jabatan al-Qur'an dan al-Hadith yang telah menyumbang fikiran dan saranan, termasuklah penulis sangat berterimakasih kepada seluruh kaki tangan pentadbiran di jabatan al-Quran dan al-Hadith yang telah memudahkan segala urusan penulisan sehingga tesis ini selesai.

3. K.H Aceng Zakaria, Ketua Umum Persatuan Islam Indonesia sekaligus guru yang penulis banyak menimba ilmu-ilmu yang sangat berharga.
4. Profesor. Datin. Dr. Raihanah Abdullah selaku internal examiner yang banyak memberikan masukan yang sangat berharga kepada penelitian ini, juga kepada Profesor Dr. H.Yunahar Ilyas dan Profesor Madya Dr. Muhammad Aziz Sabjan selaku external examiner. Selanjutnya kepada Profesor Madya Dr. Fauzi Bin Hamat Timbalan Pengarah Ijazah Tinggi APUIM dan juga kepada Profesor Madya Dr. Sohirin Muhammad Solihin, pensyarah di Jabatan Qur'an dan Sunnah Fakulti Ilmu Wahyu dan Warisan Islam Universiti Islam Antara Bangsa Malaysia.
5. Dr Abdul Rouf (UIN Jakarta), Dr Henri Shalahuddin dan Ubaidillah al-Anshary yang banyak membantu penulis dalam mengumpulkan literatur dan data-data penting yang berkaitan dengan penelitian.
6. Majelis-majelis Taklim kaum ibu antaranya al-Ummahāt (Shah Alam), al-Zahrā (Damansara) al-Ikhlas (Putrajaya) dan Abang Zaini Bin Mohd Salleh yang telah banyak meluangkan masa untuk bertukar fikiran dan membantu penulis dalam penulisan secara teknikal.

Penulis sangat sedar dan mengakui bahawa tanpa bantuan, sokongan juga kerjasama semua pihak sama ada yang penulis senaraikan di atas mahupun tidak, penelitian ini tidak akan diselesaikan dengan baik. Oleh yang demikian, penulis mengucapkan ribuan terimakasih dan berdoa semoga segala kebaikan semua yang terlibat digantikan dengan pahala yang berlipat ganda oleh Allah SWT. *Allahumma Amin*...

University of Malaya

Isi Kandungan

		Halaman
Tajuk Penelitian		i
Perakuan Keaslian Penulisan		ii
Abstrak (Melayu)		iii
Abstract (Inggeris)		iv
Moto dan Dedikasi		v
Penghargaan		vi
Isi Kandungan		viii
Pendahuluan		1
i.	Pengenalan	1
ii.	Latar Belakang Masalah	4
iii.	Pernyataan Masalah	13
iv.	Objektif Penelitian	14
v.	Kepentingan dan Relevan Penelitan	16
vi.	Skop dan Batasan Penelitian	18
vii.	Hipotesis Penelitian	19
viii.	Ulasan Penelitian Lepas	20
ix.	Metodologi Penelitian	27
x.	Susunan Sistematika Penulisan	32
BAB I Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia Dan Konsepnya		34
1.1.	Pendahuluan	34
1.2.	Pengertian Istilah "Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia"	35
1.3.	Pandangan Ulama Terhadap Ayat Al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia	42

University of Malaya

1.4. Hak Asasi Manusia Dalam Al-Qur'an 46

1.4.1. Asas dan Prinsip Hak Asasi Manusia 50

1.4.1.1. Kemuliaan Manusia Sebagai Asas Hak Asasi Manusia 51

1.4.1.2. Prinsip-Prinsip Hak Asasi Manusia 62

1.4.2.1.1. Keadilan (al-'Adālah) 64

1.4.2.1.2. Kesetaraan (al-Musāwah) 65

1.4.2.1.3. Kebebasan (al-Ḥurriyyah) 66

1.4.2.1.4. Kemaslahatan (al-Maṣlaḥah) 68

1.4.2.1.4.1. Memelihara Agama 68

1.4.2.1.4.2. Memelihara Jiwa 69

1.4.2.1.4.3. Memelihara Akal 71

1.4.2.1.4.4. Memelihara Kehormatan dan Keturunan 72

1.4.2.1.4.5. Memelihara Harta 74

1.4.2. Konsep Hak Asasi Manusia 76

1.5. Hak-Hak Asasi Manusia Dalam Al-Qur'an 82

1.6. Hak Asasi Manusia PBB 1948 Menurut Perspektif Al-Qur'an 94

BAB II Pentafsiran Liberal Dalam Pengajian Al-Qur'an di Indonesia 102

2.1. Pendahuluan 102

2.2. Sejarah Masuknya Pemikiran Liberal Ke Dalam Pengajian Al-Qur'an dan Tokohnya di Indonesia 103

2.2.1. Liberalisasi Pengajian Al-Qur'an Pasca Kemerdekaan 104

2.2.2. Liberalisasi Pengajian Al-Qur'an Pada Zaman Orde Baru 114

2.2.3. Liberalisasi Pengajian Al-Qur'an Pada Zaman Reformasi Sehingga Sekarang 127

2.3. Pengaruh Liberalisme Terhadap Pengajian Al-Qur'an di Indonesia 132

University of Malaya

2.3.1. Kesejagatan dan Sumber Hukum Al-Qur'an 133
2.3.2. Keaselian Al-Qur'an dan Kesuciannya 137
2.3.3. Konsep Wahyu dan Pewahyuan 140
2.3.4. Kaedah Pentafsiran Al-Qur'an 144
2.3.5. Seruan Orientasi Pengajian Al-Qur'an Ke Barat 147

2.4. Analisis Terhadap Liberalisasi Pengajian Al-Qur'an di Indonesia 149

Bab III Pentafsiran Golongan Muslim Liberal Terhadap Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia 164

3.1. Pendahuluan 164

3.2. Pandangan Mengenai Ayat Al-Qur'an Tentang Hak Asasi Manusia 165

3.2.1. Al-Qur'an dan Halatuju Pentafsirannya 166

3.2.2. Kedudukan Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia 171

3.2.3. Pandangan Terhadap Pentafsiran Ayat al-Qur'an Berkaitan Hak Asasi Manusia 174

3.3. Isu-Isu Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia 178

3.4. Metodologi Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia 182

3.4.1. Kepentingan Hermeneutik Dalam Pentafsiran Al-Qur'an Berkaitan Hak Asasi Manusia 183

3.4.2. Kaedah-Kaedah Asas (Ḍawābiṭ) Pentafsiran Al-Qur'an 189

3.4.2.1. Maqāṣid Shari'ah Sebagai Rujukan Utama 189

3.4.2.2.Pendapat Umum (al-'Aql al-Mujtam'a) Sebagai Rujukan Tafsir 194

3.4.2.3. Pentafsiran dan Metodologinya Bersifat Relatif 195

3.4.2.4. Kemestian Pentafsiran Secara Kontekstual 197

3.4.3. Metode Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia 203

3.4.3.1. Mentafsirkan Dengan Ayat Al-Qur'an 203

3.4.3.2. Mentafsirkan Dengan Hadis Nabi SAW 208

3.4.3.3. Mentafsirkan Dengan Āthār Para Sahabat 213

3.4.3.4. Mengambil Pandangan Para Mufasir Terdahulu 216

3.4.3.5. Mengutip Pandangan Para Mufasir Kontemporari 220

University of Malaya

3.4.3.6. Mentafsirkan Dengan Pandangan Golongan Muslim Moden 224
3.4.3.7. Mentafsirkan Dengan Bantuan ‘Ulūm al-Qur’ān 227
3.4.3.8. Mentafsirkan Dengan Kaedah Uṣūl Fiqh 232
3.4.3.9. Merujuk Kepada Pengertian Dalam Bahasa Arab 237
3.4.3.10. Mentafsirkan Ayat Dengan Menggunakan Kaedah Bahasa Arab 241
3.4.3.11. Mentafsirkan Dengan Menggunakan Logika Akal 245

3.5. Analisis Terhadap Pentafsiran Ayat Al-Qur’an Mengenai Hak Asasi Manusia dan Metodologinya 249

BAB IV Analisis Terhadap Pentafsiran Golongan Muslim Liberal di Indonesia 267

4.1. Pendahuluan 267

4.2. Hak Asasi Manusia Mengenai Kesetaraan Gender dan Kebebasan Beragama 268

4.2.1. Kesetaraan Gender di Indonesia 269
4.2.2. Al-Qur’an dan Kesetaraan Gender 284
4.2.3. Kebebasan Beragama di Indonesia 291
4.2.4. Al-Qur’an dan Kebebasan Beragama 296

4.3. Pentafsiran Ayat Al-Qur’an Mengenai Kesetaraan Gender 311

4.4. Pentafsiran Ayat Al-Qur’an Mengenai Kebebebasan Beragama 334

4.5. Analisis Terhadap Pentafsiran Ayat Mengenai Kesetaraan Gender 342

4.6. Analisis Terhadap Pentafsiran Ayat Mengenai Kebebasan Beragama 359

Bab V Penutup 374

5.1. Pendahuluan 374

5.2. Rumusan Hasil Penelitian 374

5.3. Cadangan Penelitian 381

Bibliografi 383

University of Malaya

Lampiran-Lampiran 393

Lampiran I : Isu Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia oleh Golongan Muslim Liberal 393

Lampiran II : Perisytiharan Hak-Hak Asasi Manusia Sejagat 395

University of Malaya

Pendahuluan

i. Pengenalan

Perbahasan tentang Hak Asasi Manusia boleh dikatakan suatu isu yang sentiasa hangat di sepanjang masa. Sebab segala tragedi yang menimpa umat manusia seperti peperangan, pembunuhan, kebuluran, kerosakan moral termasuklah pelbagai bencana alam pada hakikatnya tidak terlepas daripada masalah Hak Asasi Manusia. Al-Qur'an telah menjelaskan mengenainya dengan mengatakan bahawa punca segala kerosakan di daratan mahupun di lautan ialah perbuatan tangan-tangan jahat manusia.[1]

Oleh hal yang demikian, tidaklah salah apabila tahap kemajuan tamadun sesebuah negara ataupun keterbelakangannya boleh diukur berdasarkan kepada pencapaiannya terhadap pengamalan hak-hak asasi manusia.[2] Suatu petunjuk bahawa Hak Asasi Manusia sebagai isu dan permasalahan yang tidak pernah berkesudahan sehingga ke hari ini, ialah munculnya pelbagai tuntutan hak daripada golongan manusia yang merasa tidak mendapatkan keadilan sewajarnya. Tuntutan ini kemudian disambut secara positif oleh segelintir pihak melalui sikap keprihatinan yang ditunjukan bukan sahaja dengan sokongan moral tetapi juga dengan usaha menginstitusikan Hak Asasi Manusia agar lebih bermartabat dan terpelihara.

Ironisnya, sekalipun Hak Asasi Manusia sudah diperundangkan bahkan telah menjadi projek global yang mesti diterima oleh semua negara di dunia ini, pelanggaran

---

[1]Surah al-Rūm ayat yang ke-41. Imam Ibn 'Āshūr dalam kitab tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ketika mengulas ayat ini, khususnya bagi perkataan "al-Nās" yang dinyatakan secara ẓāhir (tidak dalam bentuk *ḍamīr*) untuk menegaskan bahawa segala permasalahan kemanusiaan sememangnya berpunca daripada manusia sendiri. Lihat Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984), 21:109.

[2]Amīr Mūsā, *Ḥuqūq al-Insān Madkhal Ilā Wa'y Ḥuqūqī* (Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1994),15. Lihat juga Mohd Fauzi Hamat, "Hak Asasi Manusia Menurut Perspektif Islam: Beberapa Isu Cabaran Penegakannya di Malaysia," *Seminar Nasional Hak Asasi Manusia Dan Penerapan Syari'ah Dalam Konteks Demokratisasi di Indonesia* (Malang-Indonesia, 2009),1. Lihat juga oleh penulis yang sama dalam "*Hak Asasi Manusia Menurut Syarak*" *Jurnal Penyelidikan Islam*, bil 20, (Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, 2007),46.

University of Malaya

terhadap hak-hak asasi manusia masih tidak berkurangan bahkan semakin membimbangkan. Pelbagai masalah kemanusiaan semakin kompleks muncul mutakhir ini seolah-olah Hak Asasi Manusia sebagai suatu ajaran yang memelihara kemuliaan manusia (*human dignity*) tidak lagi diambil berat.[3] Hak hidup dan keselamatan nyawa umpamanya, telah menjadi perkara yang tidak bernilai lagi dalam peperangan yang mengorbankan ramai mangsa di kalangan masyarakat awam yang terdiri daripada orang-orang tua lanjut usia, wanita termasuk juga kanak-kanak walaupun di antara matlamat peperangan ini kononnya atas nama Hak Asasi Manusia.[4] Demikian pula dengan hak kemuliaan dan harga diri yang sangat mudah sekali tercemar disebabkan terlalu rapuhnya aspek spiritual yang menjadi perisai dan pengawal hawa nafsu. Maka wujudlah pelacuran, homoseksual, seks luar tabi‘i ataupun eksploitasi kecantikan tubuh wanita yang semakin berleluasa dan mendapat tempat, bahkan semakin susah untuk dibenteras kerana beberapa pihak mempertahankannya atas nama Hak Asasi Manusia. Sementara hak kebebasan berpendapat yang pada mulanya diperundangkan untuk menuntut hak bersuara yang telah dirampas tetapi menjadi hilang kawalan dan tidak lagi mempertimbangkan sensitiviti hak orang lain dan kesemua itu pun atas alasan Hak Asasi Manusia!.[5] Oleh hal yang demikian, piagam, deklarasi, perlembagaan, dan undang-undang tidak dapat menjamin amalan hak asasi manusia berjaya dilaksanakan.[6]

---

[3]Mengenai kemuliaan manusia (*human dignity*) sebagai asas kepada hak-hak asasi ini. Lihat "Mukadimah Persiytiharan Sejagat Hak Asasi Manusia 1948."

[4]Beberapa peperangan yang mengatasnamakan Hak Asasi Manusia dan menyaksikan bagaimana tahanan peperangan yang disiksa secara tidak berprikemanusiaan oleh tentara Amerika di Guantanamo, Bagram, Kandahar, Afghanistan dan Iraq setelah dokumen ketentaraan berhasil diakses oleh The American Civil Liberties Union dan beberapa kelompok Hak Asasi Manusia. Lihat Ashley Barr "Human Rights Advocates in the Post-9/11 Era" dalam *Human Right in Crisis*, Alice Bullard ed. (England: Ashgate Publishing Limited, 2008), 25. Lihat juga Conor Gearty, *Can Human Right Survive?* (New York: cambridge University Press, 2006), 142.

[5]Lihat Micheline R. Ishay, *The History of The Human Right From Ancient Times to The Globalization Era* (London: University of California Press Ltd, 2004),8. Lihat juga Muddathir ‘Abd al-Rahim, *Human Rights And The World's Major Religions, Volume 3: The Islamic Tradition*, ed. William H.Brackney (USA: Praeger Publisher, 2005),xxxiv. Lihat juga Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, Terj. M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Penerbit al-Qalam, 1996), 357.

[6]Mohd Azizuddin Mohd Sani, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat* (Pahang: PTS Publications & Distributor Sdn.Bhd, 2002),6.

University of Malaya

Di satu sisi, nampak bahawa telah berlaku kecelaruan mengenai Hak Asasi Manusia yang pada matlamat asalnya wujud untuk berkhidmat kepada kemanusiaan tetapi dalam perjalanannya telah menjadi punca permasalahan kemanusiaan. Apabila dikenal pasti secara lebih mendalam, muncul dugaan bahawa punca permaslahan kemanusiaan disebabkan juga oleh Hak Asasi Manusia yang secara konsep masih susah untuk diimplementasikan terutamanya bagi mereka yang menganggap bahawa Hak Asasi Manusia tidak lebih merupakan rumusan nilai-nilai kehidupan dan budaya Barat dengan segala ideologinya yang cuba disejagatkan.[7] Bagi umat Islam yang memiliki kitab suci al-Qur'an sudah sewajarnya untuk menilai Hak Asasi Manusia yang telah menjadi projek global tersebut berdasarkan perspektif al-Qur'an dan tidak perlu menolaknya begitu sahaja semata-mata disebabkan ianya berasal daripada Barat sekalipun diakui terdapat beberapa doktrin dalam Perisytiharan Sejagat Hak Asasi Manusia tersebut yang bercanggah dengan ajaran al-Qur'an.[8]

Walau bagaimanapun al-Qur'an mengakui bahawa manusia memilki sejumlah hak asasinya yang perlu dihormati dan sudah sewajarnya apabila wawasan al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia sangat penting dicungkil untuk menemukan konsepnya tersendiri. Usaha ini tentunya memerlukan pembacaan secara lebih intensif terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan Hak Asasi Manusia dan menjadikannya suatu kajian khusus dalam bidang *Tafsīr al-Qur'ān*. Maka atas dasar prinsip kemaslahatan

---

[7]Mohd Fauzi Hamat, "Hak Asasi Manusia Menurut Perspektif Islam: Beberapa Isu Cabaran Penegakannya di Malaysia," *Seminar Nasional Hak Asasi Manusia Dan Penerapan Syari'ah Dalam Konteks Demokratisasi di Indonesia*,3-4. Lihat juga Muḥammad 'Abdul Mālik al-Mutawakkil, "al-Islām wa Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān al-'Arabī* (Bayrūt: Maktabah Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Araby, 1999),93. Hakikat manusia (*human being*) sebagai tuan pemilik hak-hak asasi manusia tersebut dalam Hak Asasi Manusia juga menjadi salah satu penyumbang ketidak pastian konsep hak asasi. Hal demikian diakui oleh Jack Donelly seorang pengkaji Hak Asasi Manusia Barat sendiri dan para pengkaji lain. Lihat Jack Donelly, *Universal Human Right in Theory and Practice* (Itacha and London: Cornell University Press, 1989), 22-23.Lihat juga Kasule Umar Mukasa, *Islam and Human Rights: A Critique of Contemporary Muslim Approaches*. (Tesis Kedoktoran, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia, 2005), 36. Lihat juga Aḥmad Raysūnī, " Insāniyyah al-Insān Qabl Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī'ah* (Qaṭar: Wizārah al-Awqāf, 2002),41.

[8]Antaranya perkara ke- 2 dalam perisytiharan tersebut mengenai kesetaraan ataupun persamaan hak yang harus dijadikan ketentuan tanpa perbezaan. Kedua, perkara ke-16(2) mengenai keluarga dan perkahwinan yang tidak membatasi dengan sesiapa sahaja boleh berkahwin. Ketiga perkara ke-18 berkenaan dengan kebebasan beragama.

University of Malaya

yang menjadi misi diturunkannya al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*), kajian Hak Asasi Manusia dalam perspektif al-Qur'an penting untuk diketengahkan.

ii. Latar Belakang Masalah

Kehidupan beragama umat Islam di Indonesia tidak pernah berhenti daripada dilanda krisis. Ia bermula daripada penjajahan Portugis dan Belanda pada permulaan abad ke-16 yang bukan sahaja bermatlamatkan penguasaan politik dan ekonomi, tetapi juga turut membonceng misi keagamaan, iaitu menyekat perkembangan agama Islam dan ajarannya di kawasan nusantara.[9] Maka, dasar-dasar politik yang merugikan seperti *Politik Islam Hindia Belanda* ataupun *Asosiasi* yang dicadangkan oleh Christian Snouck Hurgonje (1857-1936) seorang orientalis Belanda dan penasihat urusan peribumi (*Advesoor Voor Indlansche Zaken*) telah memberi kesan negatif yang signifikan kepada kehidupan beragama umat Islam di Indonesia.[10]

Setelah Indonesia memasuki alam kemerdekaan bersamaan dengan berakhirnya pendudukan Jepun pada tahun 1945, krisis agama yang menimpa umat Islam belum berakhir. Pada kali ini penyebabnya bukan sahaja peninggalan dasar-dasar penjajah, melainkan muncul penyambung agenda penjajah daripada anak bangsa sendiri yang menamakan diri mereka para pemikir Islam progresif ataupun pejuang pembaharuan pemikiran Islam[11]

---

[9]Hamid Algadri, *C.Snouck Hurgronje Politik Belanda Terhadap Islam dan Keturunan Arab* (Jakarta: Sinar Agape Press, 1984), 77. Lihat Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, terj. Daniel Dhakidae (Bandung PT Tarate, 1985), 28.

[10]Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta:LP3S, 1985), 2. Lihat Juga Sukron Kamil et al., *Syariah Islam dan HAM* (Jakarta: Center for Study of Religion and Culture UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 98-105. Lihat Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, 50.

[11]Lihat Budhy Munawar Rachman "Pendahuluan" dalam *Membela Kebabasan Beragama*, ed. Budhy Munawar Rachman (t.tp: The Asia Foundation, 2016), xxxvii. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, "Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid dan Isu-isu Gender" dalam *Titik-Temu* Jurnal dialog Peradaban, vol.1, no.1, 2008, 165. Lihat juga Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, Terj Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, Pustaka Antara dan The Ford Foundation, 1999), 5.

University of Malaya

Deretan nama seperti Sukarno, Harun Nasution, Nurcholish Madjid, Abdurahman Wahid (Gusdur) dan para pengikutnya, termasuklah golongan akademisi muda yang terhimpun dalam Jaringan Islam Liberal yang paling mutakhir, telah datang silih berganti menawarkan gagasan pembaharuan Islam dengan pelbagai istilah seperti: "Rethinking of Islam,"[12] "Sekularisasi"[13], "Islam Rasional"[14] "Pribumisasi Islam"[15], "Reaktualisasi"[16], "Islam Inklusif"[17], "Islam yang Membebaskan"[18] dan pelbagai cogan kata yang menambat hati umat Islam yang pada hakikatnya adalah usaha untuk

---

[12]Rethinking of Islam ialah cogan kata yang digunakan oleh Soekarno untuk menolak segala kejumudan dalam memahami ajaran Islam dengan menggunakan kebebasan nalar akal seratus peratus dan sains. Lihat Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi* (Djakarta: Gunung Agung, 1965), 384. Lihat juga *Pembaharuan Faham Islam di Indonesia: Dialog Bung Karno-A. Hassan* ed. M Thalib dan Haris Fajar (Yogyakarta: Penerbit Sumber Ilmu),21.

[13]Sekularisasi ialah istilah pembaharuan yang ditawarkan oleh Nurcholish Madjid pada tahun 70 an untuk membezakan mana urusan dunia dan urusan yang bersifat ketuhanan ataupun menyahsucikan segala sesuatu selain yang bersifat ilahiyah. Istilah ini membangkitkan polemik kerana dianggap sebagai usaha menyebarkan sekularisme yang bercanggah dengan Islam. Ide sekularisasi ini menurut Ugi Suharto dan Amin Fauzi, telah dikutip oleh Nurcholish daripada pandangan pemikir Barat bernama Harvey Cox dan Robert N. Bellah. Lihat Ugi Suharto, *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral* (Selangor: Dewan Pustaka Fajar, 2007), 4. Lihat juga Amin Fauzi, *Intelectual Muslim Responses to The Ideas of Feminsism in The Post-Suharto Era* (Tesis Kedoktoran International Islamic University Malaysia, 2014), 148.

[14]Islam Rasional ialah istilah yang dikenalkan oleh Harun Nasution yang mengajak umat Islam untuk lebih mengutamakan berfikir secara nalar akal. Lihat gagasan rasionalisme ini dalam bukunya, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1997).

[15]Pribumisasi Islam ialah rekonsiliasi ataupun usaha mensepadukan antara budaya dengan agama bagi menghargai budaya tempatan (keindonesiaan). Ide pembaharuan ini telah diperkenalkan oleh Abdurahman Wahid. Pribumisasi Islam boleh juga dikatakan sebagai kontekstualisasi ajaran agama Islam terhadap budaya tempatan. Salah satu contoh pribumisasi ajaran Islam ialah keperluan menukarkan ucapan "*Assalāmuylaikum Wa Raḥmah Allāh Wa Barakātuh*" kepada "selamat pagi". Lihat Abdurahman Wahid "Pribumisasi Islam" dalam *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta:P3M,1989),89. Juga bukunya *Muslim Di Tengah Pergumulan* (Jakarta: LAPPENAS, 1981),56. Lihat juga Abdul Qodir M.Ag, *Jejak Langkah Pembaharuan Islam di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia,2005), 98.

[16]Reaktualisasi ialah gagasan pembaharuan bagi menyesuaikan atau memodifikasi hukum-hakam Islam yang dianggap tidak relevan dengan konteks semasa ataupun budaya bangsa Indonesia. Gagasan ini ditawarkan oleh Munawir Sadjali sewaktu menjawat sebagai menteri Agama. Salah satu gagasan reaktualisasi antaranya menilai kembali pandangan hukum faedah ataupun bunga bank. Demikian pula dalam pembahagian harta pusaka dalam al-Qur'an yang dianggap tidak memberikan keadilan kepada kaum wanita mengikut budaya. Lihat Munawir Sadjali, "Reaktualisasi Ajaran Islam " dalam *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Roskarya, 1991),83. Atau bukunya, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997),27.

[17]Islam Inklusif merupakan gagasan yang dimunculkan oleh Alwi Shihab sebagai usaha untuk menyikapi kepelbagaian agama dan menghindari konflik antara umat beragama di Indonesia. Menurut beliau melalui sikap beragama yang terbuka kepada kebenaran agama dan keyakinan lain akan membawa kerukunan dalam hidup beragama. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), 78-79.

[18]Islam Yang Membebaskan atau Islam Liberal ialah cogan kata yang digunakan oleh kelompok Jaringan Islam Liberal untuk mentakrifkan pembebasan kaum muslim di Indonesia daripada cara-cara berfikir dan berprilaku yang menghambat kemajuan. Lihat Luthfi Assyaukani, *Islam Benar Versus Islam Salah* (Depok: KataKita, 2007),61.

University of Malaya

mendangkalkan akidah umat Islam dan menjauhkan mereka daripada syariat dan akhlak serta pemikiran keislaman dengan berkiblat ke Barat yang sekular.[19]

Bukti pendangkalan akidah dan syariat ini dapat disaksikan secara nyata, salah satunya, ialah dengan munculnya penolakan terhadap rukun Iman yang keenam, iaitu *qaḍā'* dan *qadar* yang dianggap sebagai punca kemunduran umat Islam di Indonesia.[20] Demikian pula tersebarnya fahaman pluralisme dan kebebasan beragama, pernikahan antara penganut yang berbeza agama, penolakan syariat poligami, usaha penghalalan arak dan judi, penolakan aturan pewarisan mengikut al-Qur'an,[21] termasuklah pendangkalan dalam aspek akhlak dengan munculnya sekelompok umat Islam yang menyokong perbuatan tidak bermoral seperti homoseksual, lesbian ataupun transgender.[22]

Gagasan-gagasan pembaharuan Islam ini diasaskan kepada perlunya umat Islam Indonesia meninjau kembali ajaran agamanya agar sentiasa dinamik dan selari dengan perkembangan zaman sekalipun hakikatnya menggugat hukum-hakam Allah SWT yang telah *qaṭ'ī* dalam al-Qur'an; sama ada yang berkaitan dengan akidah, syariat, mahupun akhlak. Menurut para pejuang pembaharuan, matlamat pembaharuan ini semata-mata

---

[19]Lihat Anis Malik Thoha, "Menangani Islam Liberal: Pengalaman Indonesia" dalam *Islam Liberal: Isu dan Cabaran* (Selangor: Persatuan Ulama Malaysia, 2009),104-106. Lihat juga Adian Husaini, *Liberalisasi di Indonesia: Fakta dan Data* (Jakarta: DDII, 2007), 11. Bandingkan dengan Khalif Muammar, *Atas Nama Kebenaran: Tanggapan Kritis Terhadap Wacana Islam Liberal* (Selangor: Akademi kajian Ketamadunan, 2006), 271.

[20]Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, 115.

[21]Lihat tulisan golongan ini mengenai pluralisme, kebebasan agama dan pernikahan antara agama dalam buku Fikih Lintas Agama (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004). Mengenai penolakan perkahwinan poligami, lihat Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaruan Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), 367 atau Alimatul Qibtiyyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori dan Praktik* (Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, 2006), 193-194. Manakala usaha menghalalkan perjudian dan minuman keras oleh golongan ini boleh dirujuk dalam buku Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: DBP, 1982), 111 dan Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya JIL dan FLA* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), 90. Adapun penolakan aturan hukum waris yang dianggap tidak memberikan keadilan, lihat Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam "dalam *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan*, 83-93.

[22]Lihat tulisan-tulisan oleh beberapa tokoh Muslim Liberal seperti Siti Musdah Mulia, Guntur Ramli dan Nong Darol Mahmada yang menyokong prilaku seks yang dilarang dalam syariat Islam seperti homoseks dan lesbian dalam *Jurnal Perempuan*,58 edisi *Seksualitas Lesbian* (Maret 2008) (Jakarta: Penebar Swadaya, 2008), 75-92, 122-127 dan 137- 145.

University of Malaya

untuk membebaskan umat Islam daripada pemikiran para ulamanya yang telah menyebabkan umat Islam tidak menikmati sebahagian hak asasi mereka.[23] Oleh yang demikian, golongan ini berpandangan bahawa tanggapan para ulama ataupun ahli akademik di Indonesia terhadapai isu-isu yang dibangkitkan oleh golongan ini bukan sahaja tidak membawa apa-apa perubahan terhadap masalah Hak Asasi Manusia di Indonesia tetapi sebaliknya merupakan penentangan dan perlawanan.[24]

Bagaimanapun golongan ini terpaksa menempuh jalan sukar yang membawa kepada cara-cara berfikir liberal terhadap sumber ajaran Islam, iaitu al-Qur'an untuk mendepani isu-isu yang mereka sifatkan sebagai pelanggaran terhadap Hak Asasi Manusia, selanjutnya memaksakan suatu metode tafsir tertentu untuk diaplikasikan terhadap ayat-ayatnya agar seiring dengan prinsip-prinsip liberal.[25] Salah satu contoh pentafsiran tersebut ialah pentafsiran ayat ke-256 surah al-Baqarah yang berkaitan kebebasan beragama. Menurut golongan ini ayat tersebut menjadi asas kepada kebebasan beragama secara mutlak, iaitu jaminan kepada orang lain untuk tidak menerima paksaan daripada sesiapapun ataupun jaminan agar seseorang tidak dipaksa dalam beragama.[26] Golongan ini juga meluaskan makna "tidak ada paksaan dalam beragama" kepada kebebasan memilih agama dan menjalankan ibadah sesuai dengan kepercayaannya, kebebasan menyebarkan agama, kebebasan bertukar agama atau tidak

---

[23]Kautsar Azhari Noer, "Menampilkan Agama Berwajah Ramah" dalam *Titik-Temu* Jurnal dialog Peradaban, vol.1, no.1, 2008, 83-91. Lihat juga Husein Muhammad, "Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis" dalam Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* , xiii. Lihat juga Husein dalam bukunya yang lain *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*, terj.Norhayati Haji Kaprawi dan Zaitun Mohamed Kasim (Selangor: Micom Sdn. Bhd, 2004) 43-44.

[24]Husein Muhammad, "Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis,"xv.

[25]Prinsip-prinsip liberal ini seperti yang disebutkan oleh golongan Jaringan Islam Liberal (JIL), iaitu: membuka dimensi ijtihad dan penalaran rasional pada semua dimensi Islam; mengutamakan semangat religio etik dan bukan literal teks; kebenaran agama sebagai nisbi atau relatif terbuka dan plural; memihak kepada yang tertindas dan golongan minoriti yang merangkumi agama, etnik, budaya, jentina dan sebagainya; meyakini kebebasan agama yang harus dilindungi; dan memisahkan antara otoriti dunia dan ukhrawi, iaitu bahwa agama bersifat peribadi. Lihat "Tentang Jaringan Islam Liberal" laman sesawang *Jaringan Islam Liberal*, dicapai 25 Mac 2009, http/ Islamlib.com/id/halaman/tentang-jil. Lihat juga prinsip-prinsip yang sama seperti yang disebutkan oleh Greg Barton yang menjadi acuan pentafsiran golongan ini. Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, xxi.

[26]Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 219.

University of Malaya

beragama, kebebasan berkahwin dengan mana-mana penganut agama, kebebasan mempelajari mana-mana agama di institusi pendidikan, kebebasan memberikan ruang pada ajaran agama tertentu ataupun agama baru.[27] Demikian pula kebebasan untuk menganut mana-mana fahaman dengan mengatasnamakan Islam. Oleh hal yang demikian, menurut golongan ini, fahaman Syiah, Aḥmadiyah, al-Qiyādah al-Islāmiyah yang memiliki perbezaan dengan ajaran Islam dalam perkara-perkara yang pokok (aqīdah) mesti diberikan perlindungan atas dasar kebebasan beragama dan tidak boleh dituduh sebagai mencabuli agama Islam.[28]

Contoh lain pentafsiran golongan ini terhadap isu yang melibatkan Hak Asasi Manusia, ialah pentafsiran ayat ke-10 daripada surah al-Mumtaḥanah yang menolak larangan seorang wanita muslimah berkhawin dengan lelaki bukan muslim kerana dianggap tidak adil. Menurut golongan ini, ayat tersebut bersifat kontekstual dan tidak dapat lagi diamalkan pada masa sekarang. Menurut Siti Musdah Mulia, larangan tersebut sangat wajar, mengingat kaum Quraisy sangat memusuhi Nabi SAW dan para pengikutnya. Kontekspada waktu itu ialah peperangan antara kaum mukminin dengan golongan kafir. Larangan tersebut bertujuan mengenal pasti siapa lawan dan kawan. Namun apabila kondisi peperangan itu tidak ada lagi, maka larangan tersebut tercabut dengan sendirinya.[29] Sementara menurut kumpulan penulis buku *Fiqih Lintas Agama*, pentafsiran mengenai ayat larangan perkahwinan tersebut lebih kepada kepentingan konteks dakwah Islam pada masa itu, iaitu jumlah bilangan umat Islam tidak seramai seperti sekarang sehingga pernikahan wanita Muslimah dengan penganut agama lain bukanlah sesuatu yang dilarang pada masa sekarang.[30] Demikian juga pentafsiran ayat mengenai aturan pembahagian harta pusaka yang disebutkan dalam surah al-Nisā' ayat

---

[27]Siti Musdah Mulia, "Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia," dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan, 2007),229. Lihat juga Aksin Wijaya, *Hidup Beragama dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah*, 17-18.

[28]Saidiman Ahmad, "Argumen Islam untuk Kebebasan" laman sesawang *Koran Tempo*, dicapai 7 April 2014, Koran.Tempo.co/konten/2011/04/15/233073/Argumen-Islam-untuk-Kebebasan.

[29]Siti Musdah, *Muslimah Reformis* (Bandung: Mizan, 2005),45.

[30]Zainul Kamal et.al, *Fiqh Lintas Agama*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004), 167.

University of Malaya

yang ke-11 sehingga ke-12 yang dianggap tidak memberikan keadilan sepenuhnya kepada masyarakat Islam Indonesia sehingga perlu disesuaikan (reaktualisasi). Menurut Munawir Sadjali (1925-2004) mantan Menteri Agama Republik Indonesia (1983-1993), reaktualisasi bukan menolak al-Qur'an dan penyimpangan daripada *farāiḍ* itu tidak selalu disebabkan kerana lemahnya keislaman seseorang, tetapi juga dapat disebabkan oleh pertimbangan budaya dan struktur sosial sehingga pelaksanaan *farāiḍ* secara sempurna kurang dapat diterima oleh rasa keadilan.[31] Beliau menawarkan konsep *naskh* yang diakui oleh al-Qur'an dan hadis sendiri serta membandingkannya dengan pembatalan (naskh) arah kiblat sebagaimana yang disebutkan oleh aya ke-106 surah al-Baqarah. Kemudian beliau menyebutkan pandangan para mufasir yang menyokong kekuatan hujah *naskh*. Munawir mengklasifikasikan ayat mengenai waris sebagai ayat berkaitan mu'āmalah dunyāwiyah dan menganalogikan persoalan waris kepada persoalan penghambaan (perbudakan) dalam al-Qur'an, iaitu sebagai syariat yang belum sempurna dan dalam proses ke arah keadilan.[32]

Beberapa tanggapan terhadap tafsiran dan cara-cara mentafsirkan golongan ini muncul terutamanya daripada kalangan akademisi yang *concern* terhadap perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, sekalipun ulasan dan analisis daripada sudut ilmu tafsir dan para pakarnya sejauh yang pengkaji ketahui belum begitu ramai.[33] Salah seorangnya ialah Sohirin Muhammad Solihin seorang pensyarah di Universiti Islam Antara Bangsa Malaysia yang memberi analisis awalan terhadap pentafsiran golongan ini dengan mengatakan bahawa pentafsiran golongan ini tidak mengambil kira kaedah bahasa Arab dan tidak mengikuti aturan yang biasa digunakan dalam bidang ilmu tafsir. Menurutnya juga pentafsiran golongan ini cenderung menggunakan cara-

[31]Munawir Sadjali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," 87.
[32]Ibid., 87-90.
[33]Mereka antaranya HM Rasjidi, Abdul Qadir Jailani, Endang Saefuddin Anshari, Rifyal Ka'bah, Daud Rasyid, Huzaemah Tahido Yanggo, Anis Malik Toha dan akademisi muda seperti Adian Husaini, Syamsuddin Arif, Hamid Fahmi Zarkasy, Ugi Suharto dan lain-lain. Lihat antaranya dalam Fachry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (*Bandung*: Mizan, 1992), 135.

University of Malaya

cara para orientalis.[34] Pentafsiran-pentafsiran oleh golongan ini, terutamanya yang oleh kelompok yang menamakan sebagai Jaringan Islam Liberal (JIL) lebih merupakan "kenakalan intelektual" dibandingkan sebagai usaha serius merekonstruksi pemikiran Islam yang berjejaring dengan kenyataan. Sebaliknya ia terlalu memaksakan kebebasan tafsir agar lebih kontektual dan relevan dengan semangat zamannya hanya berhenti di wilayah Hermeneutik.[35]

Sementara pentafsiran mengenai ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia oleh para mufasir dalam karya-karya tafsir dalam pandangan golongan Musli liberal dianggap tidak lagi relevan bagi dinamik kemanusiaan masa kini. Hal yang demikian menurut golongan ini disebabkan kegagalan para mufasir sendiri mengesan visi sebenar kemanusiaan dalam al-Qur'an dan lemahnya metodologi pentafsiran yang tidak komprehensif dalam memandang isu kemanusiaan. Selain perkara di atas, budaya tidak kondusif (*bias*) dan tidak berpihak kepada kemanusiaan mempengaruhi para mufasir. demikian pula dengan faktor kesengajaan para mufasir yang menciptakan masalah kemanusiaan.[36]

Pentafsiran-pentafsiran baru oleh golongan ini bukan sekadar wacana ataupun isu di peringkat perdebatan, melainkan telah menjadi tuntutan dan agenda yang melahirkan kebimbangan majoriti umat Islam di Indonesia, sama ada dalam kalangan ulama mahupun akademisi dan NGO-NGO Islam, termasuklah dalam kalangan

---

[34]Sohirin Muhammad Solihin, *al-Islām wa al-Fikr al-Librālī Fī Indūnīsiyā al-Nasḥ'ah Wa al-Taṭawwur*, (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010), 77 dan 102.

[35]Abdul Dubbun Hakim, "Pertikaian di Wilayah Tafsir" dalam *Bayang-Bayang Fanatisme Esai-Esai Mengenang Nurcholish Madjid*,293 dan 294.

[36]Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 86. Lihat juga Siti Ruhaini Dzuhayatin," Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 13. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007). 50-51. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender* (Jakarta: Paramadina, 2001), 285.

University of Malaya

masyarakat awam.[37] Bagi masyarakat awam tuntutan ini mengelirukan kerana mendapat kewajaran ataupun sokongan daripada ayat-ayat al-Qur'an, iaitu perkara yang menjadi keutamaan dalam penelitian ini untuk mendapatkan jawapan sama ada ianya bertepatan ataupun sekadar mencari pembenaran (*justification*). Oleh hal yang demikian, pengkaji perlu mencungkil konsep Hak Asasi Manusia menurut perspektif al-Qur'an untuk menilai konsep hak asasi yang dijadikan paradigma dalam mentafsirkan sebagaimana perlu mengenal pasti metodologi pentafsiran yang digunakan oleh golongan ini dalam mentafsirkan ayat-ayat yang melibatkan isu Hak Asasi Manusia yang dibangkitkan.

Namun demikian, sebagaimana yang dikemukakan di atas, matlamat golongan ini bukan setakat mengubah wacana melalui pentafsiran semula ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia tetapi merealisasikan tuntutan-tuntutan tersebut dalam kehidupan umat Islam dengan cara menginstitusikannya secara rasmi dalam undang-undang Negara Indonesia. Hal ini sebagaimana pernah dilakukan oleh golongan ini dalam tuntutan kesetaraan gender ataupun kebebasan berkhahwin dengan penganut agama yang

[37]Kebimbangan tersebut ditunjukkan dengan munculnya pelbagai respon untuk menghalang pandangan-pandangan golongan ini terus tersebar dalam masyarakat ataupun diinstitusikan dalam undang-undang negara. Daripada kalangan ulama antaranya ulama seluruh kepulauan Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur telah menerbitkan deklarasi ataupun "Penyataan Bersama" di Bandung bertempat di sekretariat Forum Ulama Umat Indonesia (FUUI) pada tanggal 2 Desember 2002. Para ulama menuntut agar pemerintah Indonesia menghalang golongan Muslim liberal melakukan penghinaan terhadap Allah SWT, Nabi SAW, umat Islam dan para ulama. Majelis Ulama Indonesia yang merupakan wadah bernaungnya NGO-NGO Islam juga mengeluarkan keputusan yang mengharamkan pandangan-pandangan golongan ini dengan terbitnya sebelas fatwa berkaitan dengan fahaman liberalisme, pluralisme dan sekularisme dalam Musyawarah Nasional pada tanggal 26-29 Julai 2005. Sementara dalam kalangan akademisi Islam munculnya kelompok-kelompok terpelajar yang *concern* dengan perkembangan pemikiran liberal, salah satunya, ialah " Institute for Islamic Thought and Civilization" (INSIST) pada tahun 2002. Manakala dalam kalangan masyarakat awam telah muncul suara-suara kerisauan daripada para orang tua terhadap generasi muda yang terpengaruhi oleh pemikiran golongan ini. Adian Husaini memaparkan laporan jawatan kuasa Litbang (Penelitian dan Pengembangan) jabatan Kementerian Agama Indonesia pada tanggal 14 November 2006 mengenai perkembangan fahaman liberal di Indonesia, khususnya di kota Yogyakarta dan lingkungan Universiti Islam Negeri (UIN) yang mendapati bahawa al-Qur'an tidak lagi dianggap sebagai wahyu suci daripada Allah SWT dan pentafsiran al-Qur'an ataupun Hadis dilakukan secara liberal. Bahkan kebimbangan ini juga sangat diambil berat oleh para ulama di Malaysia daripada merebak lebih luas dan berkembang ke rantau ini antaranya dengan menerbitkan sebuah buku bertajuk *Islam Liberal: Isu dan Cabaran.* Lihat Hartono Ahmad Jaiz, *Menangkal Bahaya JIL dan FLA* (Jaringan Islam Liberal dan Fikih Lintas Agama) (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004),5. Lihat juga Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2008),116. Lihat juga Anis Malik Thoha, "Menangani Islam Liberal: Pengalaman Indonesia" dalam *Islam Liberal: Isu dan Cabaran,*108. Lihat Adian Husaini, " Virus Abu Zayd di Indonesia" dalam Henri Shalahudin, *al-Qur'an Dihujat* (Jakarta: Gema Insani, 2007), xiii. Lihat juga "Kata-kata Aluan Pengerusi Lajnah Penerbitan Persatuan Ulama Malaysia" dalam *Islam Liberal: Isu dan Cabaran,* x.

University of Malaya

berbeza melalui rancangan undang-undang (RUU) untuk menggubal undang-undang Perkahwinan tahun 1974.[38] Demikian pula rancangan undang-undang (RUU) Kompilasi Hukum Islam Tandingan (*Counter Legal Draft- KHI*) untuk mengkaji semula undang-undang sedia ada mengenai perkahwinan, pewarisan dan perwakafan.[39]

Usaha untuk mentafsirkan al-Qur'an secara liberal semestinya dihalang daripada seawal mungkin. Selain akan menggugat hukum-hakam yang sudah *qaṭ'ī* dalam al-Qur'an (dekonstruksi), ianya juga secara pasti akan mengenepikan metodologi pentafsiran yang telah dibina secara mapan sebagai metode ilmiah. Namun perkara yang paling membimbangkan berlaku kepada umat Islam Indonesia daripada seluruh gelombang pembaharuan ini, ialah penolakan umat Islam terhadap al-Qur'an sebagai sumber hukum utama.

---

[38]Dalam undang-undang tersebut menurut golongan ini paling tidak terdapat tujuh isu penting yang perlu direvisi; *Pertama,* Mengenai definisi perkahwinan yang terlalu merujuk kepada pengertian perkahwinan mengikut ajaran agama Islam. *Kedua,* Sahnya perkhawinan yang dilakukan mengikut hukum dan kepercayaan masing-masing agama. Ketentuan ini dalam praktiknya hanya boleh dilaksanakan bagi calon pengantin yang mempunyai kepercayaan yang sama dan tidak memudahkan perkahwinan berbeza agama. Akibatnya, sering kali berlaku pindah agama tanpa kerelaan. *Ketiga,* Mengenai had minima usiacalon pengantin perempuan yang lebih rendah, iaitu usia 16 tahun berbanding dengan lelaki yang berusia 21 tahun. Hal ini semakin mengukuhkan penguasaan kaum lelaki terhadap kaum wanita, kerana suami mesti lebih tua, lebih berpendidikan, lebih tinggi kedudukan sosialnya dan lebih kuat fizikalnya dibandingkan isteri. *Keempat,* Perekodan ataupun pencatatan perkhawinan yang tidak diatur secara tegas sebagai sesuatu yang wajib dan menjadi syarat sahnya pernikahan. Perkara ini telah memberi ruang kepada perkhawinan *sirrī* yang akan merugikan kaum wanita kerana tidak dianggap sebagai isteri yang sah disebabkan tidak memiliki bukti hukum yang asli. Akibatnya isteri dan anak tidak mendapatkan nafkah ataupun harta puasaka apabila suami meninggal dunia. *Kelima,* Undang-undang Perkahwinan mengesahkan praktik poligami. Sementara alasan dibenarkan berpoligami hanya dilihat daripada perspektif kepentingan suami tanpa mempertimbangkan keadaan seorang isteri. *Keenam,* Mengenai fasal ke-31 yang mengatur kedudukan suami isteri dalam keluarga yang tidak setara, iaitu bahawa suami ialah kepala keluarga dan isteri ialah ibu rumah tangga. *Ketujuh,* Mengenai hak dan kewajiban suami dan isteri yang diatur dalam fasal yang ke-34 yang mengindikasikan pengukuhan pembahagian peranan kaum wanita berdasarkan jantina dan usaha mengurung kaum wanita dalam rumah. RUU ini tidak diluluskan oleh sidang palimen dan mendapatkan kritikan daripada kalangan ulama. Lihat Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), 362-373. Lihat juga Amak. F.Z, *Proses Undang-Undang Perkawinan* (Bandung: PT Al-Maarif, 1976), 22-25. Lihat juga Sukron Kamil et al., *Syariah Islam dan HAM* (Jakarta: Center for Study of Religion and Culture UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 105.

[39]Draf undang-undang Kompilasi Hukum Islam tandingan ini berisi Rancangan Undang-Undang (RUU) Hukum Perkahwinan Islam sebanyak 116 fasal, RUU Hukum Perwarisan Islam sebanyak 42 fasal dan RUU Hukum Perwakafan Islam sebanyak 20 fasal. Tim Penyususunan RUU ini terdiri daripada sepuluh orang. Mereka adalah Marzuki Wahid, Abdul Moqsith, K.H Achmad Mubarok, Abdurrahman Abdullah, Anik Farida, Marzani Anwar, Achmad Suaedy, Saleh Partaonan, Amirsyah dan Siti Musdah Mulia. Lihat Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 398.

University of Malaya

Pengkaji tidak menafikan bahawa munculnya pelbagai gagasan yang melibatkan pentafsiran al-Qur'an mengenai ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia oleh golongan Muslim liberal pada satu sisi telah mematangkan dan mendewasakan umat Islam terutamanya intelektual-intelektual muslim yang berada di barisan hadapan dalam menjaga ketulenan ajaran Islam. Namun seperti kaedah fiqh yang mengatakan *Dar'u al-Mafāsid Muqaddamun 'alā Jalb al-Maṣalih* bahawa sudah semestinya menghalang berlakunya kerosakan lebih diutamakan daripada mengambil kebaikan daripada sesuatu perkara tersebut.

iii. Pernyataan Masalah

Wujudnya ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an tidak dinafikan para pengamal Hak Asasi Manusia; sama ada oleh para pakar undang-undang daripada Barat mahupun Islam. Namun diakui bahawa kedudukan ayat-ayat ini tidak serta merta diterima sebagai paradigma Hak Asasi Manusia satu-satunya oleh para pengamal Hak Asasi Manusia, termasuklah oleh sesetengah kalangan orang Islam sendiri yang menerima juga Hak Asasi Manusia PBB tahun 1948. Bagi kalangan ini, kedudukan ayat-ayat tersebut sebagai alat pembenaran ataupun pengesahan bahawa al-Qur'an mengakui hak-hak asasi yang terdapat dalam perisytiharan ini.[40]

Daripada tajuk penelitian ini yang mengandungi dua variable, iaitu *Ayat al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia* dan *Analisis Terhadap Pentafsiran Golongan Muslim Liberal di Indonesia* dapatlah dikenal pasti bahawa permasalahan yang cuba dirungkai dalam penelitian ini ialah perspektif al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia yang dicungkil daripada ayat-ayatnya untuk diperolehi gagasan umum ataupun konsep

[40]Sebagai contoh beberapa pengamal Hak Asasi Manusia daripada kalangan Muslim yang mengakui bahawa hak-hak asasi manusia dalam persisytiharan PBB bersesuaian dengan al-Qur'an kecuali beberapa hak tertentu, mereka ialah Baharuddin Lopa dalam bukunya *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: PT Dana Bakti Prima Yasa, 1996) dan Aḥmad Ḥāfiẓ Najm dalam bukunya *Ḥuqūq al-Insān Bayn al-Qur'ān wa al-'Ilān* (Dār al-Fikr al-'Arabī li al-Ṭabā'ah, t.t).

University of Malaya

mengenainya. Selanjutnya konsep ini akan digunakan untuk menilai paradigma Hak Asasi Manusia yang dijadikan kayu ukur oleh golongan Muslim liberal di Indonesia dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia. Bagaimanapun dua contoh pentafsiran, iaitu ayat al-Qur'an berkaitan kebebasan beragama dan kesetaraan gender sebagai dua isu yang paling sering dibangkitkan oleh golongan Muslim liberal, akan diketengahkan sebagai bahan analisis untuk memperolehi natijah daripada hipotesis di atas, termasuklah menganalisis metodologi tafsir yang diterapkan terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan dua isu tersebut. Secara ringkasnya penelitian ini ditumpukan untuk menjawap beberapa soalan seperti yang berikut:

1. Bagaimanakah kepedulian al-Qur'an terhadap Hak Asasi Manusia?.
2. Apakah konsep al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia?.
3. Apakah metodologi yang digunakan oleh golongan Muslim Liberal di Indonesia dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia?.
4. Bagaimanakah fahaman liberal telah mempengaruhi pengajian al-Qur'an dan pentafsirannya, khasnya mengenai ayat berkaitan Hak Asasi Manusia?.

iv. Objektif Penelitian

Tumpuan penelitian ini ialah ayat-ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia dan analisis terhadap pentafsiran golongan Muslim Liberal di Indonesia mengenainya dengan mengambil dua contoh isu pentafsiran, iaitu kebebasan beragama dan kesetaraan gender. Objektif utama daripada penelitian ini ialah mengenal pasti ayat-ayat dalam al-Qur'an yang membicarakan Hak Asasi Manusia dan pandangan al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia berdasarkan perspektif ayat-ayatnya. Pandangan al-Qur'an tersebut bagaimanapun akan digunakan untuk menilai isu-isu Hak Asasi Manusia yang

University of Malaya

dibangkitkan oleh golongan Muslim Liberal di Indonesia yang melibatkan pentafsiran ayat al-Qur'an sehingga diketahui secara pasti *istidlāl* (penghujahan) ayat-ayat tersebut dalam setiap isu.

Melalui analisis terhadap pentafsiran ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia oleh golongan Muslim Liberal, penelitian ini juga diharapkan dapat mengenal secara pasti pendekatan ataupun metode yang digunakan dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an barkaitan Hak Asasi Manusia yang diduga menjadi punca munculnya pentafsiran-pentafsiran yang terkeluar daripada pandangan jumhūr *mufassirīn*. Secara lebih spesifiknya, objektif penyelidikan ini merangkumi beberapa hal seperti yang berikut:

1. Mengetahui kepedulian al-Qur'an terhadap Hak Asasi Manusia.
2. Mengenal pasti konsep Hak Asasi Manusia mengikut perspektif al-Qur'an.
3. Mengetahui metodologi yang digunakan oleh golongan Muslim Liberal di Indonesia dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia.
4. Mengetahui bagaimana fahaman liberal telah mempengaruhi golongan Muslim liberal dalam mentafsirkan al-Qur'an, khasnya mengenai ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia.
5. Membandingkan antara pentafsiran golongan Muslim liberal Indonesia dengan para mufasir *mu'tabar* yang klasik ataupun kontemporari mengenai ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia.

University of Malaya

v. Kepentingan dan Relevan Penelitan

Hak Asasi Manusia merupakan topik yang sentiasa diperbincangkan dalam kalangan masyarakat mana pun sebab ia melibatkan hak-hak terpenting yang diperlukan setiap manusia. Ketiadaannya menyebabkan kehidupan manusia tergendala ataupun tidak normal yang ditandai dengan munculnya pelbagai tuntutan untuk memenuhi hak-hak tersebut.

Isu-isu Hak Asasi Manusia mendapat perhatian lebih dalam kalangan masyarakat Indonesia terutamanya selepas berakhirnya zaman pemerintahan "Orde Baru" tahun 1998 dengan munculnya pelbagai tuntutan hak asasi yang selama ini kurang mendapatkan layanan sewajarnya.[41] Tuntutan ini disuarakan oleh sekelompok orang Islam yang berlatarkan pendidikan tinggi melalui pendekatan yang menggunakan unsur-unsur agama terutamanya bagi tuntutan yang melibatkan hak-hak asasi orang Islam. Tuntutan tersebut antaranya kebebasan beragama yang membolehkan pemurtadan secara sukarela ataupun hak untuk tidak beragama, hak dibenarkan berkahwinan antara penganut agama yang berbeza, hak kebebasan memilih kumpulan (firqah) dalam agama Islam, hak keadilan dan kesetaraan gender yang mencakupi hak kepemimpinan dalam rumah tangga, hak kesetaraan dalam aturan pembahagian harta pusaka, hak kuasa mentalak dan lain-lain. Demikian pula tuntutan memperoleh hak kebebasan dalam orientasi seksual seperti homoseksual, lesbian dan transgender.[42]

Pengkaji melihat, penelitian mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia dan pentafsirannya oleh golongan Muslim liberal penting untuk dikaji kerana beberapa alasan seperti yang berikut:

---

[41]Nurcholish Madjid memberikan contoh tuntutan mengenai kebebasan beragama pada masa Orde Baru yang tidak dapat disuarakan yang beliau ibaratkan bagaikan api dalam sekam. Lihat Nurcholish Madjid, "Saresehan Sehari Antar Umat Beragama: Perlu Tingkatkan Dialog," Surat Kabar Harian Kompas, 6 Desember 1996, 10.

[42]Pengkaji telah mengenal pasti sebanyak 16 isu Hak Asasi Manusia yang dibangkitkan oleh golongan Muslim liberal yang melibatkan pentafsiran ayat al-Qur'an sebagaimana yang akan disenaraikan dalam Bab ketiga.

University of Malaya

Pertama, Semenjak akhir-akhir ini ataupun seawal tahun 2000 golongan Muslim liberal di Indonesia telah mengambil perhatian masyarakat Indonesia, khasnya umat Islam sama ada daripada kalangan ulama dan NGO-NGO Islam, para akademisi dan masyarakat awam, kerana telah membangkitan isu-isu Hak Asasi Manusia yang melibatkan agama yang terkeluar daripada arus perdana. Isu-isu ini telah menjadi trend pemikiran Islam di Indonesia dan menarik ramai intlektual-intelektual Islam muda.

Kedua, Isu-isu Hak Asasi Manusia yang dibangkitkan oleh golongan Muslim liberal disokong oleh dalil-dalil daripada ayat al-Qur'an dan dihuraikan dengan menggunakan metode pentafsiran yang biasa yang digunakan oleh para mufasir. Dalam hal ini sangat penting untuk mengetahui konsep Hak Asasi Manusia yang dijadikan rujukan oleh golongan ini dalam mentafsirkan dan mendalami cara-cara golongan ini memahami ayat-ayat tersebut.

Ketiga, Semenjak golongan Muslim liberal mencetuskan isu-isu yang berkaitan dengan Hak Asasi Manusia telah melahirkan kritikan dan bantahan bukan sahaja daripada kalangan intelektual Islam atau organisasi-organisasi masyarakat Islam (NGO), termasuklah institusi para ulama Islam yang berwibawa di Indonesia, iaitu Majelis Ulama Indonesia yang telah menilainya dalam keputusan fatwa mereka sebagai pandangan sesat dan menyesatkan. Satu perkara yang mesti diberi perhatian serius dan dianggap sebagai amaran oleh seluruh umat Islam di Indonesia.[43]

Keempat, Kajian mengenai pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia dalam perspektif pemikiran liberal merupakan sumbangan kepada bidang Tafsīr dan

[43]Majelis Ulama Indonesia ialah institusi yang menaungi NGO-NGO Islam dan wadah para ulama, zuama serta cendikiawan Muslim di seluruh Indonesia. MUI didirikan pada tahun 1975 sebagai lembaga yang cukup representatif dan *legitimate*. Lihat fatwa Majelis Ulama Indonesia, no 7/MUNAS VII/ MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme. Laman sesawang MUI, *Penjelasan Tentang Fatwa Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme*, dicapai 7 November 2016, mui.or.id/index.php/2014/05/22/penjelasan-tentang-fatwa-pluralisme-liberalisme-dan-sekualrisme-agama/. Lihat juga Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*,118.

University of Malaya

‘Ulūm al-Qurān dan dianggap masih bidang baru yang belum banyak mendapat perhatian selama ini dalam kalangan ahli-ahli akedemik.

vi. Skop dan Batasan Penelitian

Merujuk tajuk kajian di atas, dapatlah diketahui bahawa penelitan yang akan dijalankan ialah suatu kajian tafsir tematik (mawḍū‘ī) mengenai ayat al-Qur’an yang berkaitan Hak Asasi Manusia dan analisis terhadap isu-isu pentafsiran ayat tersebut oleh golongan Muslim liberal di Indonesia.

Ayat al-Qur’an mengenai Hak Asasi Manusia yang dimaksudkan dalam kajian ini ialah keseluruhan ayat dalam al-Qur’an yang secara khusus membicarakan mengenai hak-hak yang sepatutnya diperolehi oleh manusia dan ketiadaan hak-hak ini akan menyebabkan kehidupan manusia tergendala.[44] Ayat-ayat ini tidaklah terhad kepada ayat-ayat yang digunapakai oleh sesetengah ilmuwan Islam untuk mencari pertalian antara al-Qur’an dengan Pengisytiharan Hak Asasi Manusia sejagat yang diundang-undangnkan oleh Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu pada tahun 1948, tetapi ianya ayat-ayat al-Qur’an yang membicarakan hak-hak paling penting yang semestinya diperolehi oleh manusia yang dicungkil secara langsung daripada al-Qur’an. Oleh sebab itu, tidak semestinya wujud kesamaan antara hak-hak yang dibincangkan oleh al-Qur’an dengan hak-hak yang terdapat dalam Pengisytiharan Hak Asasi Manusia Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu.

[44]Ibn ‘Āshūr telah mengkategorikan ayat-ayat yang membicarakan hak-hak paling penting bagi manusia sebagai ayat-ayat maqāṣid al-Qur’ān atau maqāṣid al-Sharī‘ah. Beliau menegaskan bahawa hak-hak ini merupakan hak yang paling pokok dan sesiapa pun, sama ada perseorangan ataupun berkumpulan sangat memerlukannya kerana kehilangannya akan menyebabkan terjadinya sistem kehidupan manusia yang tidak teratur, menuju ke arah kerosakan dan kehancuran. Lihat Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī (al-Urdun: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2001), 300.

University of Malaya

Penelitian ini juga hanya membataskan kepada pentafsiran-pentafsiran ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia oleh golongan Muslim liberal di Indonesia dan hanya mengambil dua contoh isu pentafsiran yang paling sering dibangkitkan oleh golongan ini, iaitu kebebasan beragama dan kesetaraan gender sebagai bahan analisis kajian.

vii. Hipotesis Penelitian

Seperti yang dijelaskan sebelum ini, pentafsiran golongan Muslim liberal terhadap ayat-ayat al-Qur'an berkaitan isu-isu Hak Asasi Manusia telah melahirkan kritikan daripada kalangan intelektual Muslim di Indonesia. Demikian pula dalam kalangan yang secara khusus menggeluti bidang pentafsiran al-Qur'an kerana dianggap sebagai pentafsiran yang telah terkeluar daripada pandangan arus perdana ataupun Ijma Umat Islam selama ini. Manakala kesan pentafsiran golongan ini semakin signifikan apabila muncul kebimbangan dalam masyarakat muslim di Indonesia yang tidak sahaja menyaksikan pentafsiran ayat-ayat dalam isu-isu yang dibangkitkan sekadar perdebatan wacana tetapi juga telah mengarah kepada usaha menginstitusikan serta pengamalannya dalam kehidupan masyarakat Indonesia.[45]

Munculnya pelbagai kritikan dan kebimbangan terhadap pentafsiran golongan Muslim Liberal yang terkeluar daripada pandangan *Jumhūr mufassirīn* sejauh ini diduga kuat oleh pengkaji kerana golongan ini tidak mengikuti cara-cara ataupun piawaian yang diguna pakai oleh para mufasir dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Demikian pula dengan pengaruh fahaman liberal dan konsep Hak Asasi Manusia yang tidak mengikuti cara pandang al-Qur'an telah menjadi kendali kepada seluruh proses

[45]Salah satu contoh gagasan golongan ini yang telah dipraktikkan, ialah perkahwinan berbeza agama antara Ahmad Nurcholish (Muslim) dengan Ang Mei Yong (Konfusius) di Yayasan Paramadina Jakarta yang melibatkan dan dihadiri oleh beberapa tokoh golongan Muslim liberal seperti Kautsar Ashari Noer dan Ulil Absar Abdalla. Lihat Hartono Ahmad Jaiz, *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*, 87-89.

University of Malaya

pentafsiran ayat-ayat ini. Hipotesis ini mengarah kepada jangkaan sementara kesimpulan penelitian ini bahawa Hak Asasi Manusia yang menjadi acuan oleh golongan ini terkeluar daripada perspektif al-Qur'an sementara pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia tidak lebih daripada usaha menjustifikasi ataupun mengesahkan pandangan golongan ini yang sedia ada.

viii. Ulasan Penelitian Lepas

Kajian secara khusus mengenai pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia sebagai kajian tematik masih kurang mendapat perhatian sepatutnya di kalangan ahli tafsir sekalipun isu-isu Hak Asasi Manusia selalu muncul dan memerlukan jawapan daripada sudut pandang al-Qur'an. Hal yang demikian dapat disaksikan daripada kurangnya kajian dan sumber bacaan mengenai isu Hak Asasi Manusia yang dikaji berdasarkan perspektif al-Qur'an ataupun sebagai bidang kajian tafsir tematik, walaupun tidak dinafikan telah banyak juga kajian yang dilakukan oleh para pakar undang-undang Islam mengenai isu Hak Asasi Manusia yang ditinjau daripada pelbagai sudut pandang Islam secara am. Justeru kajian ini diketengahkan dengan harapan bukan sahaja mengisi ruang kosong kajian tematik tersebut tetapi juga agar dapat memperlihatkan sejauh mana kepedulian al-Qur'an terhadap Hak Asasi Manusia dan isunya, juga pada masa yang sama dapat membuktikan bahawa konsep Hak Asasi Manusia bukanlah hal yang baru dalam al-Qur'an.

Dapat disimpulkan di sini bahawa literatur mengenai kajian Hak Asasi Manusia daripada perspektif al-Qur'an terbagi kepada dua kategori, iaitu kajian murni (tulen) sebagai bidang kajian tafsir tematik berkaitan dengan Hak Asasi Manusia dan kajian umum, iaitu Hak Asasi Manusia yang ditinjau daripada perspektif yang lebih luas dan di dalamnya melibatkan juga pentafsiran al-Qur'an. Kedua-dua kategori ini pengkaji

University of Malaya

anggap sangat sesuai untuk diulas bagi menjelaskan kedudukan penelitian ini daripada penelitian-penelitian pentafsiran al-Qur'an dan Hak Asasi Manusia yang sedia ada.

Salah satu kajian yang membahas Hak Asasi Manusia daripada perspektif al-Qur'an ialah buku *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia* yang ditulis oleh Baharuddin Lopa.[46] Dalam buku ini, penulis menyokong pandangan bahawa al-Qur'an merupakan sumber Hak Asasi Manusia dan mengesahkan sebahagian besar hak dalam perisytiharan Hak Asasi Manusia PBB wujud dan diakui oleh al-Qur'an. Dalam usaha penulis mengaitkan hak-hak asasi dengan ayat al-Qur'an masih bersifat deskripsi ataupun kurang mendalam sehingga konsep Hak Asasi Manusia mengikut al-Qur'an nampak tidak tercungkil secara sempurna. Hal yang demikian menurut pengkaji disebabkan metode penyajian penulis yang menjadikan Hak Asasi Manusia PBB sebagai objek utama perbahasan sehingga kedudukan ayat-ayat al-Qur'an sekadar menjustifikasi hak-hak asasi yang terdapat dalam Perisytiharan. Hal ini akan berlaku sebaliknya sekiranya perbahasan dimulakan dengan menggali konsep Hak Asasi Manusia daripada ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia sehingga alur perbahasan tidak terhad mengikut hak-hak yang dinyatakan dalam Perisytiharan akhirnya kedudukan ayat al-Qur'an bukan menjadi objek yang ditafsirkan untuk diperolehi gagasannya.

Sebuah Tesis Kedoktoran daripada Universiti Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta bertajuk *Konsep Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an* yang ditulis oleh Achmad merupakan kajian ilmiah yang mengupas Hak Asasi Manusia daripada sudut pandang al-Qur'an.[47] Tesis ini menegaskan wujudnya hak-hak asasi dalam al-Qur'an kerana terbukti ayat-ayatnya sangat mengambil berat manusia sebagai *mustakhlaf* dan *musta'mir* yang memiliki hak-hak politik dan kewenangan di muka bumi. Penulis

[46]Baharuddin Lopa, *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: PT Dana Bakti Prima Yasa, 1996).

[47]Achmad, "Konsep Hak-Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an" (tesis kedoktoran, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2005).

University of Malaya

berusaha mencungkil konsep Hak Asasi Manusia menurut persepktif al-Qur'an melalui empat contoh hak dalam al-Qur'an yang dijadikan bahan penyelidikan, iaitu hak hidup, hak memiliki, hak kemerdekaan beragama dan hak kebebasan. Huraian yang menggunakan metode tematik diakui sangat mendalam dan mengungkap seluruh aspek yang berkaitan dengan hak-hak tersebut. Namun kajian ini yang hanya membatasi pentafsiran kepada empat hak asasi yang disebutkan di atas menjadikan konsep Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an tidak diungkapkan secara lengkap walaupun sebahagian besarnya telah dikemukakan dalam kajian ini.

Buku *Ḥuqūq al-Insān fī Sūrah al-Nisā*' yang ditulis oleh 'Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz ialah buku yang keseluruhannya membicarakan Hak Asasi Manusia dan pentafsirannya dari awal sehingga akhir.[48] Diakui melalui ketelitian penulis yang membahagikan kandungan surah ini kepada tujuh perbahasan yang saling berkaitan memberi persepsi seolah-olah surah *al-Nisā*' sengaja diturunkan untuk menjawap segala permasalahan berkaitan Hak Asasi Manusia. Namun yang demikian, sekalipun hampir keseluruhan buku ini memuat pentafsiran, tetapi ianya terikat oleh perbahasan ayat demi ayat mengikut tertibnya menyebabkan huraian setiap permasalah kurang mendalam.

Apabila 'Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz yang sekadar merasa cukup dengan surah *al-Nisā*' bagi menjawap segala permasalahan berkaitan Hak Asasi Manusia, Zaynab 'Abd al-Salām Abū al-Faḍl meluaskan kajian mengenai Hak Asasi Manusia kepada seluruh surah al-Qur'an dalam Tesis kedoktorannya yang telah diterbitkan menjadi sebuah buku yang bertajuk '*Ināyah al-Qur'ān bi Ḥuqūq al-Insān: Dirāsah Mawḍū'iyyah wa Fiqhiyyah.*[49] Dalam buku ini, penulis telah mentafsirkan setiap ayat al-Qur'an yang berkait dengan hak-hak asasi secara teliti dan mendalam kecuali penulis tidak

[48]'Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz, *Ḥuqūq al-Insān fī Sūrah al-Nisā*' (Bayrūt: Dār al-Shāmiyyah, 1993).
[49]Zaynab 'Abd al-Salām Abū al-Faḍl, '*Ināyah al-Qur'ān bi Ḥuqūq al-Insān : Dirāsah Mawḍū'iyyah wa Fiqhiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2008).

University of Malaya

mengemukakan konsep Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an sebagai kesimpulan daripada kajiannya.

Ḥuqūq al-Insān fī Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah sebuah buku yang ditulis oleh Yusrī al-Sayyid Muḥammad yang mengandungi pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia.[50] Penulis berusaha menonjolkan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai dua sumber dalam agama Islam yang mengandungi pelbagai Hak Asasi Manusia yang saling menjelaskan. Dalam hemat pengkaji, sekalipun banyak maklumat mengenai hak-hak asasi diperoleh dalam buku ini, namun pentafsiran terhadap ayat-ayat berkaitan Hak Asasi masih bersifat *ijmālī.* Di samping itu, masih banyak perbahasan yang tidak selesai dibincangkan sehingga meninggalkan ketidakjelasan mengenai maksud ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia.

Karya tulis yang mengulas Hak Asasi Manusia daripada persepektif al-Qur'an juga ialah buku yang bertajuk *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah* yang ditulis oleh Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah.[51] Buku ini mengkaji beberapa konsep hak asasi dalam al-Qur'an, iaitu hak kebebasan beragama, hak kebebasan menyuarakan pandangan, hak mengamalkan syura, hak *Amr al-Ma'rūf* dan *Nahyi al-Munkar*, hak persamaan dan hak keadilan dan menjelaskan betapa pentingnya peran hak-hak tersebut dalam pembangunan sesebuah masyarakat. Dalam huraian setiap konsep hak asasi tersebut, penulis hanya mengehadkan kepada mentafsirkan ayat-ayat utama secara singkat, disamping tidak mengetengahkan ayat-ayat penting lain yang masih ada kaitannya untuk memperkaya setiap konsep hak asasi yang dibahasnya. Bagaimanapun menurut hemat pengkaji huraian penulis yang tidak begitu spesifik, sedikit sebanyak telah dipengaruhi oleh bentuk penyelidikan yang

[50] Yusrī al-Sayyid Muḥammad, *Ḥuqūq al-Insān fī Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2006).

[51] Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah* ('Ammān: Dār al-Ḥāmid li al-Nashr wa al-Tawzī', 2008).

University of Malaya

secara khas untuk kegunaan menilai sejauh mana kesan keenam Hak Asasi Manusia di dalam al-Qur'an tersebut ke atas pembangunan sosial masyarakat Kerajaan Jordan sebagaimana hasilnya dipaparkan secara statistik di akhir bahagian buku ini.

Demikianlah beberapa literatur mengenai Hak Asasi Manusia yang merupakan kajian tematik berasaskan kepada al-Qur'an dan pentafsirannya semata-mata. Adapun kajian-kajian Hak Asasi Manusia secara umum yang melibatkan di dalamnya pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an, pengkaji telah memperoleh beberapa kajian sebagaimana yang akan diulas di bawah ini.

Salah satu kajian Hak Asasi Manusia yang melibatkan pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an adalah buku yang bertajuk *Ḥuqūq al-Insān Bayn al-Qur'ān wa al-'Ilān* yang ditulis oleh Aḥmad Ḥāfiẓ Najm.[52] Buku ini merupakan perbandingan antara hak-hak asasi yang terdapat dalam perisytiharan PBB tahun 1948 dan hak-hak asasi yang terdapat dalam al-Qur'an yang menurut penulisnya semua hak asasi yang terdapat di dalam perisytiharan telah dimuatkan dalam al-Qur'an bahkan terdapat hak-hak asasi dalam al-Qur'an yang tidak tersenarai dalam perisytiharan. Dalam huraiannya terhadap hak-hak yang ada dalam al-Qur'an masih kurang mendalam dan cenderung deskripsi.

Buku *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām* yang ditulis oleh 'Alī 'Abd al-Wāḥid al-Wāfī juga telah banyak memuatkan huraian ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia.[53] Buku ini menegaskan prinsip-prinsip hak asasi manusia dalam Islam yang meliputi kesamaan, keadilan, kebebasan dan kemaslahatan yang dirangkumkan oleh penulisnya dalam *kulliyyāt al-Khams*, iaitu hak kebebasan beragama, hak kehidupan, hak terpelihara harta juga hak kehormatan dan keturunan. Buku ini mengandungi

[52]Aḥmad Ḥāfiẓ Najm, *Ḥuqūq al-Insān Bayn al-Qur'ān wa al-'Ilān* (Dār al-Fikr al-'Arabī li al-Ṭabā'ah, t.t).
[53]'Alī 'Abd al-Wāḥid al-Wāfī, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām* (al-Qāhirah: Dār Nahḍah Miṣr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1979).

University of Malaya

banyak maklumat penting mengenai prinsip-prinsip hak asasi meskipun ia diulas secara ringkas dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur'an.

Buku *Ḥuqūq al-Insān fī Sharī'ah al-Islām: al-Naḍariyyah wa al-Taṭbīq* yang ditulis oleh Muḥammad 'Abd al-Salām Kāmil Abū Khazīm ialah sebuah buku yang mirip ensiklopedia yang mengandungi pelbagai hak asasi termasuklah hak asasi yang dicungkil daripada al-Qur'an.[54] Hak-hak tersebut telah disenaraikan secara lengkap dengan huraian daripada ayat al-Qur'an. Menurut pengkaji, tafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan hak-hak tersebut masih terlalu ringkas, walaupun diakui bahawa penulis telah mampu membuktikan setiap hak yang disebutkan buku ini memiliki asas daripada al-Qur'an.

Sementara Muḥammad al-Zuhaylī dalam bukunya *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām wa Dirāsah Muqāranah ma'a al-'Ilān al-ĀIamī wa al-'Ilān al-Islāmī li Ḥuqūq al-Insān* selain menonjolkan kajiannya pada aspek mengungkap kemuliaan manusia (*human dignity*) sebagai pemilik hak, juga menemukan titik pertalian antara konsep Hak Asasi Manusia dan ajaran Islam secara keseluruhan melalui teori maqāṣid sharī'ah.[55] Maqāṣid sharī'ah ataupun tujuan-tujuan syariat yang terdiri daripada kuliyat al-Khams merupakan rangkuman daripada seluruh hak-hak paling penting yang berkaitan manusia. Dalam huraiannya terhadap hak-hak tersebut, penulis menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dan melakukan perbandingan dengan hak-hak yang terdapat dalam perisytiharan PBB sekalipun pada bahagian pentafsiran terhadap ayat-ayatnya masih *ijmālī,* padahal kajian yang diharapkan bersifat analisis mendalam kepada setiap ayat yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia.

Sementara buku bertajuk *Hak-Hak Asasi Manusia Dalam Islam* yang ditulis oleh Abul A'la Maududi lebih kepada penegasan dan pengakuan bahawa semua manusia

---

[54]Muḥammad 'Abd al-Salām Kāmil Abū Khazīm, *Ḥuqūq al-Insān fī Sharī'ah al-Islām: al-Naḍariyyah wa al-Taṭbīq* (al-Qāhirah: Dār al-Yusr, 2009).
[55]Muḥammad al-Zuhaylī, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām*, (Bayrūt: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1997).

University of Malaya

tidak mengira bangsa, negara ataupun keturunan sama-sama memiliki hak-hak fundamental pada dirinya yang tidak boleh dicabul oleh sesiapa pun.[56] Demikian pula berkaitan hak-hak seseorang sebagai warga negara dalam negara Islam yang terjamin dan dilindungi. Meskipun buku ini memuat huraian penulis mengenai ayat-ayat yang berkaitan dengan hak-hak fundamental (hak asasi) tetapi penyajiannya masih bersifat deskripsi.

Human Right and The World's Major Religions Volume 3: The Islamic Tradition oleh Muddathir ‘Abd al-Rahim merupakan buku yang menjelaskan mengenai kedudukan manusia dan kemuliaannya juga karakteristik Hak Asasi Manusia dalam Islam, sama ada daripada sudut sumbernya, iaitu al-Qur’an dan al-Sunnah, prinsip dan ajaran-ajaran dasarnya. Penulis telah memberi gambaran yang sangat terang mengenai perbezaan Hak Asasi Manusia dalam Islam dengan hak asasi yang diinspirasikan oleh para ahli palsafah Barat.[57] Meskipun buku ini tidak menghuraikan panjang lebar mengenai pentafsiran ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia, namun buku ini akan dijadikan salah satu rujukan ketika menghuraikan mengenai konsep dan prinsip Hak Asasi Manusia menurut al-Qur’an.

Kajian-kajian dan sumber-sumber yang dikemukakan di atas menurut pengkaji dianggap mewakili literatur lain yang mengkaji Hak Asasi Manusia, sama ada sebagai kajian tematik ataupun kajian umum yang melibatkan pentafsiran ayat al-Qur’an. Namun perbahasan dan huraian para penulis seperti yang diulas di atas kebanyakannya masih bersifat deskripsi dan kurang mendalam terutamanya bagi mencungkil konsep hak asasi dalam al-Qur’an. Pengkaji juga mengamati kajian-kajian lepas mengenai Hak Asasi Manusia yang melibatkan al-Qur’an dan pentafsirannya masih sedikit yang

[56] Maulana Abul A'la Maududi, *Hak-Hak Asasi Manusia Dalam Islam*, Terj. Bambang Iriana Djajaatmaja (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2014).

[57] Muddathir ‘Abd al-Rahim, *Human Rights And The World's Major Religions, Volume 3: The Islamic Tradition*, ed. William H.Brackney (USA: Praeger Publisher, 2005).

University of Malaya

menjadikan pandangan para mufasir sebagai rujukan. Dengan yang demikian, penelitian ini diharapkan tidak merupakan pengulangan kepada kajian-kajian yang sedia ada, kerana ia merupakan kajian al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia yang secara khusus menganalisis pentafsiran golongan Muslim Liberal di Indonesia.

ix. Metodologi Penelitian

Penelitian mengenai ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an ini merupakan penyelidikan asas atau *pure research* yang menggunakan bentuk penyelidikan perpustakaan sepenuhnya. Sementara reka bentuk kajian ini berupa kualitatif mengenai masalah munculnya pelbagai pandangan serius daripada sekelompok muslim yang berfikiran liberal di Indonesia berkaitan kondisi yang dialami masyarakat muslim dan bukan muslim di Indonesia yang dianggap tidak menikmati Hak Asasi Manusia sepenuhnya disebabkan pandangan agama arus perdana, khususnya pentafsiran al-Qur'an berkaitan ayat-ayat Hak Asasi Manusia. Penggunaan reka bentuk penelitian kualitatif dipilih kerana data penelitian tidak dapat diperolehi melalui cara yang digunakan oleh kaedah kuantitatif. Kaedah ini juga membolehkan data yang masih kompleks dapat difahami dengan jelas dan mendalam satu demi satu (*one by one*) ataupun secara induktif.[58] Dalam konteks penelitian ini kaedah kualitatif ialah untuk menemukan konsep Hak Asasi Manusia daripada al-Qur'an dan konsep yang menjadi rujukan oleh golongan Muslim liberal dalam mentafsirkan ayat berkaitan Hak Asasi manusia. *Kedua*, menemukan metodologi pentafsiran yang digunakan oleh golongan Muslim liberal untuk mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia agar dapat dibandingkan dengan metodologi (Manhaj) yang digunakan oleh para mufasir. *Ketiga*, menemukan hubungan kait antara konsep Hak Asasi Manusia dan pengaruh pemikiran liberal golongan ini dengan pentafsiran ayat berkaitan Hak Asasi Manusia.

[58]Sugiyono, *Memahami Penelitian Kuantitatif* (Bandung:Alfabeta, 2008), 10.

University of Malaya

Keempat, melalui kaedah ini juga dapat ditemukan pola, perbezaan, hipotesis dan teori daripada situasi masalah penelitian ini.

Sebagaimana yang disebut di atas, objek kajian dalam penelitian ini meliputi ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap relevan untuk dikategorikan sebagai ayat berkaitan Hak Asasi Manusia dan pentafsiran golongan Muslim Liberal di Indonesia mengenainya. Dua objek penelitian ini memastikan bahawa al-Qur'an lebih khususnya ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia dan pentafsiran ayat-ayat ini oleh golongan Muslim liberal sebagai sumber primer dalam penelitian ini. Sementara untuk keperluan menganalisis data primer tersebut, sumber-sumber yang bersifat sekunder diperlukan, antaranya: (1) Kitab-kitab tafsir, sama ada yang klasik ataupun kontemporari yang relevan dengan permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini walaupun pengkaji tidak menemukan sehingga sekarang kitab tafsir yang secara khusus dan lengkap mentafsirkan ayat al-Qur'an daripada sudut pandang Hak Asasi Manusia kecuali karya 'Abd al-Ḥamīd Maḥmūd Ṭahmāz, iaitu *Ḥuqūq al-Insān fī Surah al-Nisā'* yang mengupas Hak Asasi Manusia dalam surah al-Nisā' dengan menggunakan metode pentafsiran *Ijmālī* yang dimuat dalam 200 halaman sebagaimana yang telah diulas.[59] (2) Kitab-kitab 'Ulūm al-Qur'ān yang mengandungi pelbagai pengetahuan al-Qur'an yang menyokong kepada permasalahan yang sedang diteliti. (3) Kitab-kitab Uṣūl Fiqh, khasnya bidang maqāṣid al-Sharī'ah yang mengupas mengenai pelbagai hak dan kemaslahatan yang sepatutnya diperolehi manusia. (4) Buku-buku yang berkaitan dengan Hak Asasi Manusia yang dikupas daripada sudut pandang al-Qur'an ataupun secara umum serta sumber-sumber daripada artikel, kertas kerja dan sumber daripada internet.

Bentuk data dalam penelitian ini berupa maklumat, fakta, pernyataan ataupun tanggapan yang menjelaskan sesuatu yang berkenaan dengan konsep Hak Asasi

[59] 'Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz, *Ḥuqūq al-Insān fī Sūrah al-Nisā*' (Bayrūt: Dār al-Shāmiyyah, 1993).

University of Malaya

Manusia dan pentafsiran berkaitan ayat-ayatnya daripada sumber primer dan sekunder. Sementara teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara dokumentasi, iaitu pengumpulan data mengikut keperluan dan terarah sesuai tema kajian yang dijalankan (*purposive*) dan data dikumpulkan terus menerus sepanjang penelitian ini dijalankan (*snowball*) sampai ke tahap jenuh (*redundancy*). Data-data tersebut diteliti dengan menggunakan teknik pengamatan, mula-mula secara deskripsi, iaitu dengan menjelajah data yang masih umum dan merekodnya, kemudian menyempitkan pengamatan kepada masalah-masalah yang diteliti sahaja dan masih belum terstuktur. Sedangkan langkah seterusnya ialah memilih dengan menganalisis data untuk ditemukan karakteristik, perbezaan-perbezaan, kontras ataupun hubungan antara kategori.[60] Analisis data secara umumnya dilakukan agar data mudah difahami dan diarahkan untuk menjawab pernyataan masalah kajian atau menguji hipotesis. Analisis ini bersifat induktif di kembangkan untuk mendapatkan hipotesis ataupun teori.

Supaya data-data kredibel ataupun dinilai sebagai data yang memiliki kebolehpercayaan, data-data tersebut diperolehi sedapat mungkin daripada sumber-sumber yang menguasai dan memahami dalam bidang penelitian ataupun daripada sumber yang masih berkecimpung dan terlibat dalam bidang penelitian. Antaranya data untuk pentafsiran ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia oleh golongan Muslim liberal diperolehi daripada sumber-sumber yang menggeluti bidang tafsir seperti Nasaruddin Umar, Abdul Moqsith Ghazali, Taufik Adnan Amal, Luthfi Syaukani, dan Ulil Absar Abdalla.[61] Untuk memperoleh data yang berkaitan Hak Asasi Manusia dan konsepnya sumber-sumber yang menggeluti bidang ilmu sosial dan al-Qur'an dijadikan pilihan antaranya seperti Amin Abdullah, Aksin Wijaya, Syafik Hasyim, ataupun Budhy Munawar Rachman. Sedangkan dalam mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan

[60]Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif Analisis Data* (Jakarta: Rajawali Press, 2012),85.
[61]Luthfi Assyaukanie dan Ulil Absar Abdalla sekalipun bukan berlatar bidang tafsir tetapi kedua-duanya menulis bersama-sama mengenai metodologi tafsir dalam buku mereka Metodologi Studi al-Qur'an.

University of Malaya

isu-isu hak asasi yang dibangkitkan oleh golongan ini diambil daripada tokoh-tokoh yang sudah dikenal sebagai pemikir-pemikir berhaluan liberal seperti Siti Musdah Mulia, Husein Muhammad dan beberapa tokoh penting di antara 50 tokoh Muslim liberal di Indonesia.[62] Demikian pula dengan sumber-sumber data untuk mengulas dan membandingkan isu-isu Hak Asasi Manusia dan pentafsiran yang dibangkitkan oleh golongan Muslim liberal.[63]

Beberapa metode penelitian yang dianggap bersesuaian dengan kajian ini akan digunakan. Metode-metode tersebut ialah sebagai yang berikut:

1. Metode Induktif (*al-Manhaj al-Istiqrāī*) untuk menghurai dan memecahkan masalah penelitian satu persatu dalam setiap bab sehingga masalah penelitian menjadi jelas keseluruhannya. Metode ini juga digunakan untuk menganalisis isi (*content analysis*) ataupun menelusuri gagasan-gagasan yang terkandung dalam data primer, iaitu ayat al-Qur'an yang masih bersifat deskripsi sama ada melalui kosa kata, frasa ataupun klausa bagi memperolehi pengetahuan mengenai konsep Hak Asasi Manusia menurut al-Qur'an sebagaimana digunakan untuk menganalisis konsep hak asasi dan pentafsiran serta metodologi yang digunakan oleh golongan Muslim liberal.

2. Metode Kesejarahan (historis), iaitu metode yang digunakan untuk menganalisis data historis yang berupa gejala-gejala ataupun peristiwa dan situasi yang berlaku pada masa lalu yang mempunyai kaitan dengan situasi sekarang.[64] Dalam penelitian ini metode kesejarahan akan digunakan untuk mencari latar

---

[62]Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta:Hujjah Press, 2007).

[63]Antaranya dalam bidang Tafsir dan Maqāṣid seperti Ibn 'Āshūr, Yūsuf al-Qarḍāwī, Wahbah al-Zuhaylī, Ramaḍān al-Būṭī, 'Alī al-Ṣābūnī, ataupun bidang Tafsir yang bercorak kemasyarakatan seperti Sayyid Quṭb, Rashīd Riḍā, al-Shaʿrāwī. Dalam bidang Maqāṣid antaranya pandangan Imam Shāṭibī, Aḥmad al-Raysūnī, Ibn 'Āshūr ataupun daripada beberapa tokoh pemikir kontra liberal seperti Syed Naquib al-Attas, HM Rasjidi, Huzaemah Tahido Yanggo, Adian Husaini, Ugi Suharto dan para akademisi kelompok INSIST.

[64]Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Riset Sosial* (Bandung:Mandar Maju, 1996), 243. Lihat juga Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta:RajaGrafindo, 1998),16.

University of Malaya

belakang pemikiran liberal dan tokoh-tokohnya serta pengaruhnya terhadap pengajian al-Qur'an di Indonesia, khususnya mengenai pentafsiran ayat al-Qur'an yang melibatkan isu Hak Asasi Manusia yang dihubungkan dengan fenomena kehidupan beragama di Indonesia secara am.

3. Metode Komparatif, ialah metode yang akan digunakan untuk menganalisis setiap persamaan dan perbezaan antara konsep Hak Asasi Manusia menurut al-Qur'an dan konsep hak asasi yang menjadi rujukan pentafsiran oleh golongan Muslim liberal. Metode ini juga akan digunakan untuk membandingkan antara pentafsiran ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia oleh golongan Muslim liberal dengan para mufasir sama ada yang klasik ataupun kontemporari termasuklah membandingkan daripada sudut metodologi.

4. Metode Analisis Kritik (*al-Manhaj al-Taḥlīlī al-Naqdī*), ialah metode yang digunakan untuk menganalisis pandangan ataupun konsep Hak Asasi Manusia yang menjadi rujukan oleh golongan Muslim liberal dalam mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Konsep yang dianalisis ini diperoleh daripada sumber-sumber data, sama ada berupa pandangan golongan ini mengenai Hak Asasi Manusia ataupun daripada pentafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Selanjutnya konsep ini dianalisis dan dinilai mengikut perspektif konsep Hak Asasi Manusia al-Qur'an. Metode ini juga digunakan untuk menganalisis metodologi pentafsiran yang menjadi prinsip-prinsip umum pentafsiran al-Qur'an (Ḍawābiṭ) dan kaedah-kaedah pentafsiran terapan yang tidak berbeza dengan metode yang digunakan oleh para mufasir. Hasil analisis ini akan dinilai berdasarkan piawaian metodologi tafsir (Manāhij al-Tafsīr) dalam bidang ilmu Tafsir. Metode analisis kritik juga akan digunakan untuk menganalisis dua contoh pentafsiran golongan Muslim

liberal yang berkaitan dengan isu kebebasan beragama dan kesetaraan gender. Analisis akan dilakukan dari dua sudut; *pertama*, pandangan golongan ini mengenai kebebasan beragama dan kesetaraan gender; *kedua*, metode terapan yang digunakan dalam mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan kedua-dua isu di atas. Selanjutnya metode ini juga akan digunakan untuk mengkaji faktor yang menyebabkan pentafsiran golongan ini terkeluar daripada ijma ataupun pentafsiran arus perdana.

x. Susunan Sistematika Penulisan

Penelitian ini mengandungi lima bab perbahasan. Bab pertama akan menghuraikan pandangan al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia yang dimulakan dengan penjelasan beberapa kata kunci dan istilah yang berkaitan dengan topik penelitian. Kewujudan dan kedudukan ayat berkenaan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an juga konsepnya yang dicungkil secara langsung daripada al-Qur'an. Bab pertama ini akan diakhiri dengan pandangan al-Qur'an terhadap Hak Asasi Manusia dalam Perisytiharan Sejagat Hak Asasi Manusia PBB.

Dalam bab kedua akan dihuraikan mengenai sejarah kemasukan fahaman liberal terhadap pengajian al-Qur'an di Indonesia, para tokohnya serta semua wacana yang telah dipengaruhi oleh fahaman liberal.

Bab ketiga penelitian ini akan mendiskusikan mengenai teori pentafsiran ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia oleh golongan Muslim liberal yang dimulakan dengan pendedahan pandangan golongan ini terhadap ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia dan kedudukannya dalam al-Qur'an juga pandangan mereka mengenai pentafsiran ayat-ayat ini oleh para mufasir. Isu-isu pentafsiran ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia oleh golongan ini juga akan disenaraikan. Manakala gagasan baru yang

University of Malaya

menjadi paradigma dalam mentafsirkan al-Qur'an seperti pertukaran hala tuju pentafsiran kepada yang berperspektif kemanusiaan, prinsip-prinsip asas (Ḍawābiṭ) dan Hermeneutik sebagai kaedah baru yang menggantikan ilmu tafsir akan dijelaskan dalam sub perbahasan bab. Bab ini akan diakhiri dengan menjelaskan metode-metode pentafsiran ayat berkaitan Hak Asasi Manusia dan analisis pengkaji mengenainya.

Bab keempat akan memaparkan analisis pentafsiran ayat berkaitan Hak Asasi Manusia yang mengambil dua contoh isu pentafsiran, iaitu kesetaraan gender dan kebebasan beragama. Sedangkan bab kelima berisi kesimpulan penelitian yang terdiri daripada rumusan hasil penelitian dan cadangan.

University of Malaya

BAB I

Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia dan Konsepnya

1.1 Pendahuluan

Bab ini akan menjelaskan mengenai beberapa kata kunci dan istilah yang berkaitan dengan topik utama keseluruhan penelitian ini yang dihimpunkan dalam tajuk bab di atas. Untuk memperkenalkan bidang dan skop penelitian ini, pada bahagian pertama perbahasan akan menumpukan kepada istilah penelitian iaitu "Ayat al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia" sebagai sebuah istilah kajian tematik dalam bidang Tafsīr juga pandangan para ulama mengenai kedudukan ayat-ayat ini dalam al-Qur'an. Selanjutnya perbahasan akan difokuskan kepada persoalan kewujudan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an dan pandangan al-Qur'an mengenainya yang akan didiskusikan dalam beberapa sub perbahasan; *pertama*, mengenai kemuliaan manusia sebagai asas kepada Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an yang merupakan alasan munasabah bagi manusia memperoleh semua haknya, *kedua*, mengenai prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an. Manakala Hak Asasi Manusia sebagai sebuah konsep yang dicungkil daripada al-Qur'an akan dibahaskan selepasnya. Dalam bab ini juga akan dipaparkan pelbagai hak asasi dalam al-Qur'an mengikut rumusan ataupun pembahagian hak asasi yang digunakan oleh para pengamal Hak Asasi Manusia. Selanjutnya pada perbahasan akhir akan diketengahkan Hak Asasi Manusia PBB 1948 menurut perspektif al-Qur'an.

University of Malaya

1.2 Pengertian Istilah "Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia"

Ayat al-Qur'an adalah sekumpulan perkataan yang terdiri daripada permulaan (maṭla') dan penutup (maqṭa') pada setiap surah al-Qur'an.[1] Mengikut susunan muṣḥaf (tartīb al Muṣḥaf), ayat al-Qur'an ialah seluruh ayat yang terdapat dalam al-Qur'an yang dimulakan daripada surah al-Fātiḥah sehingga surah al-Nās. Seluruh ayat al-Qur'an tersebut telah dipersetujui oleh para pakar undang-undang Islam dan pengamal Hak Asasi Manusia Islam sebagai sumber pertama bagi Hak Asasi Manusia dalam Islam.[2] Namun demikian, bukanlah perkara mudah untuk mengenal pasti sesebuah ayat dalam al-Qur'an tergolong sebagai ayat yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia. Hal yang demikian kerana terlalu sedikitnya bilangan ayat dalam al-Qur'an yang dianggap sebagai pernyataan secara langsung mengenai Hak Asasi Manusia, umpamanya seperti ayat al-Qur'an yang menegaskan larangan Allah SWT kepada Banī Isrāīl agar tidak melakukan pembunuhan ke atas umat manusia dan melakukan kerosakan di muka bumi atas dasar kemanusiaan (al-Māidah 5:32) ataupun ayat al-Qur'an mengenai pelaksanaan hukuman *Qiṣāṣ* sebagai perlindungan terhadap hak hidup dan keselamatan nyawa manusia (al-Baqarah 2:179).

Demikian pula dengan cara mengenal pasti melalui kata kunci seperti perkataan *ḥaq* dalam al-Qur'an yang disebutkan sebanyak 283 kali dengan pelbagai bentuk kata terbitan (*derivasi*) tidak dapat juga dijadikan cara yang pasti untuk menggolongkan sesebuah ayat berkaitan Hak Asasi Manusia.[3] Sebab perkataan *ḥaq* dalam al-Qur'an tidak selalunya dikaitkan dengan hak yang mesti diperolehi oleh manusia (hak positif).

---

[1] al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān* (t.tp: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā' ih, t.t), 1:339. Lihat juga al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī Ulūm al-Qur'ān* (Miṣr: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kutub, 1974),

[2] Mohd Azizuddin Mohd Sani, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat* (Pahang: PTS Publications & Distributor Sdn.Bhd, 2002), 50. Lihat juga Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?*(The Hague: Kluwer Law International, 2000)

[3] Mengenai jumlah bilangan perkataan "ḥaqq" lihat Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān* (t.tp: Dār al-Fikr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 264-269.

University of Malaya

Sebaliknya perkataan *ḥaq* dalam al-Qur'an lebih dominan digunakan untuk maksud kewajipan (*ḥaqq 'alā*).

Perkataan "Hak" diambil daripada bahasa Arab yang berasal daripada akar perkataan ح ق ق. Perkataan ini disebutkan dalam al-Qur'an dalam 33 bentuk perkataan yang berbeza-beza, antaranya dalam bentuk kata kerja lampau (māḍī) iaitu *ḥaqqa* sebanyak 12 kali, *ḥaqqat* sebanyak 5 kali, *ḥuqqat* sebanyak 1 kali, *istaḥaqqa* sebanyak 1 kali, *istaḥaqqā* sebanyak 1 kali. Atau dalam bentuk kata kerja sekarang dan masa hadapan (muḍāri'), iaitu dengan perkataan *yuḥiqq* disebutkan sebanyak 5 kali. Manakala penyebutan perkataan dengan dalam bentuk kata benda (ism), iaitu *ḥaqq* sebanyak 49 kali, *al-Ḥaqq* sebanyak 114 kali, *ḥaqīq* sebanyak 1 kali, *al-Ḥāqqah* sebanyak 3 kali dan *aḥaqq* sebanyak 10 kali.[4]

Perkataan ini yang juga diertikan *right* dalam bahasa Inggerisnya yang bermaksud fakta yang nyata ataupun lawan perkataan (*antonim*) bagi perkataan *bāṭil* (salah).[5] Sementara penyebutan perkataan ini dalam al-Qur'an digunakan bagi erti yang berbeza-beza antara lainnya untuk menyebut salah satu daripada nama Allah SWT yang baik (al-Asmā' al-Ḥusnā) seperti yang dinyatakan dalam surah al-An'ām ayat yang ke-62 dan surah al-Ḥajj ayat yang ke-6 ataupun bagi maksud yang sama erti (*sinonim*) dengan perkataan "wajip" seperti yang dimaksud dalam ayat yang ke-31 surah al-'Arāf ataupun bermakna "ketetapan" (*al-Thubūt*) sebagaimana yang ditunjukkan dalam surah Yūnus ayat yang ke-82. Di tempat lain pula perkataan ini membawa maksud "benar dan yakin" (*al-Ṣidq wa al-Yaqīn*) seperti yang terkandung dalam maksud surah Yūnus ayat yang ke-35 dan surah al-Mu'minūn ayat yang ke-90 ataupun juga bermakna

---

[4] Lihat Muḥammad Zakī Muḥammad Khidr, *Mu'jam Kalimāt al-Qur'ān* (t.tp,2005) 8:8. Lihat juga *Fatḥ al-Raḥmān li Ṭālib al-Qur'ān* (Indonesia: Maktabah Dahlān, t.t), 108-111.

[5] Perkataan "right" yang dipadankan dengan perkataan "for" bererti hak-hak yang diperolehi oleh seseorang individu ataupun kelompok. Sedangkan perkataan "right" yang dipadankan dengan perkataan "again" bermakna kewajipan. Lihat Saad Abu Elgasim Saad, *The Concept of Right (Haqq): A Critical Analysis* (tesis master, Kuliyah Undang-Undang Ahmad Ibrahim Universiti Islam Antarabangsa Malaysia, 2004),14.

University of Malaya

"kepemilikan" (*al-Ikhtiṣāṣ*) seperti yang dimaksudkan oleh ayat yang ke-26 dalam surah al-Isrā'.

Di antara lima pengertian perkataan *ḥaq* yang digunakan oleh al-Qur'an di atas, penggunaan perkataan *ḥaq* dengan erti kepemilikan (al-Ikhtiṣāṣ) adalah yang paling sesuai untuk digunakan dalam mencari tema ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an.[6] Hal yang demikian bersesuaian dengan pandangan para pakar undang-undang Islam yang bersetuju bahawa daripada sudut objektifnya hak ialah kemaslahatan yang dimiliki oleh individu ataupun golongan yang ditetapkan oleh penggubal undang-undang.[7] Beberapa contoh ayat al-Qur'an yang menggunakan perkataan *ḥaq* dengan erti *al-Ikhtiṣāṣ* di bawah ini akan lebih memperjelaskan dan menguatkan pandangan ini. Perkataan *ḥaq* yang terdapat dalam ayat yang ke-19 daripada surah al-Dzāriyāt yang bermaksud hak yang sepatutnya diperolehi oleh setiap individu yang miskin sama ada yang meminta ataupun yang menahan diri untuk mendapatkan sebahagian harta orang kaya. Allah SWT berfirman,

﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ١٩ ﴾

al-Dzāriyāt 51:19.

> Terjemahan: Dan pada harta-harta mereka, terdapat hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang menahan diri (daripada meminta).

Demikian pula perkataan *ḥaq* yang terdapat di dalam surah al-An'ām ayat yang ke-141 di bawah ini yang bermaksud hak orang miskin untuk mendapatkan bahagian pada harta tanaman (zakat) semasa datang musim menuai.

---

[6] Ibid., 13.

[7] Lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Dimashq: Dār al-Fikr),4:366. Lihat juga Hānī Sulaymān al-Ṭa'imāt, *Ḥuqūq al-Insān wa Ḥuriyyatuh al-Asāsiyyah* ('Ammān: Dār al-Shurūq, 2001), 22-27. Lihat juga Muḥammad Fatḥī Uthmān, *Ḥuqūq al-Insān Bayn al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa al-Fikr al-Qānūn al-Gharbī* (Miṣr: Dār al-Shurūq, 1982), 29.

University of Malaya

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا
أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ
أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾ ﴾

al-An‘ām 6: 141.

Terjemahan: Dan Dia lah (Allah) yang menjadikan kebun-kebun yang menjalar tanamannya dan yang tidak menjalar; dan pohon-pohon tamar (kurma) dan tanaman-tanaman yang berlainan rasanya; dan buah zaiton dan delima, yang bersamaan dan tidak bersamaan. Makanlah dari buahnya ketika ia berbuah, dan keluarkanlah haknya pada hari memetik atau menuainya; dan janganlah kamu melampau; Sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang melampau.

Selain kata kunci *ḥaq*, perkataan *nās* dalam al-Qur’an yang bermaksud "manusia-manusia" juga boleh dijadikan salah satu cara untuk menggolongkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur’an. Perkataan *nās* disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak 240 kali termasuk perkataan *insān*, iaitu dalam bentuk tunggal (*mufrad*) yang disebutkan sebanyak 65 kali. Demikian juga istilah *bashar* sebanyak 37 kali ataupun *banī Ādam* sebanyak 8 kali juga *dhuriyat Ādam* satu kali yang digunakan al-Qur’an untuk menunjukan pengertian manusia.[8]

Bagaimanapun usaha mengenal pasti ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan Hak Asasi Manusia dengan hanya berpandukan kepada kata kunci ataupun faktor linguistik sepertimana yang dibahaskan di atas, menurut hemat pengkaji tidak dapat dijadikan sebagai satu-satunya cara yang tepat, sebab adakalanya ayat-ayat tersebut secara makna tidak menunjukan permasalahan yang berkaitan langsung dengan Hak Asasi Manusia. Begitu pula penggolongan ayat berdasarkan unsur linguistik semata-mata akan menafikan ayat-ayat al-Qur’an yang secara zahirnya tidak menyebutkan perkataan *ḥaq*,

[8] Semua bilangan perkataan-perkataan ini berdasarkan perkiraan yang terdapat dalam kitab *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur’ān* karya Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī; Untuk perkataan *nās* lihat halaman 895-899, perkataan *insān* halaman 119-120, perkataan *bashar* halaman 153-154, perkataan *banī Ādam* halaman 174-175, sedangkan perkataan *dhurriyāt Ādam* halaman 343.

University of Malaya

nās, insān ataupun yang lainnya namun secara makna sangat berkaitan dengan permasalahan Hak Asasi Manusia. Oleh yang demikian, penggolongan ayat dengan menitik beratkan kepada topik ayat atau sebagaimana yang dikenali dalam metode tafsir tematik (mawḍūʻī) adalah sebagai cara lebih mudah untuk mengesan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia.

Ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia adakalanya dengan mudah ditemukan dalam al-Qur'an kerana secara langsung mengisyaratkan kepada masalah Hak Asasi Manusia seperti ayat mengenai penegakan hukuman *qiṣāṣ* ataupun ayat mengenai larangan membunuh manusia bagi melindungi hak hidup dan keselamatan nyawa. Al-Qur'an menyatakan hal ini secara teranga dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-179 dan al-Māidah ayat yang ke-32,

﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾

al-Baqarah 2:179.

Terjemahan: Dan di dalam hukuman Qiṣāṣ itu ada jaminan hidup bagi kamu, wahai orang-orang yang berakal fikiran, supaya kamu bertaqwa.

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ٣٢ ﴾

al-Māidah 5: 32.

Terjemahan: Dengan sebab (kisah pembunuhan kejam) yang demikian itu Kami tetapkan atas Bani Israil, bahawasanya sesiapa yang membunuh seorang manusia dengan tiada alasan yang membolehkan membunuh orang itu, atau (kerana) melakukan kerosakan di muka

University of Malaya

> bumi, maka seolah-olah dia telah membunuh manusia semuanya; dan sesiapa yang menjaga keselamatan hidup seorang manusia, maka seolah-olah dia telah menjaga keselamatan hidup manusia semuanya. dan demi sesungguhnya, telah datang kepada mereka Rasul-rasul Kami dengan membawa keterangan yang cukup terang; Kemudian, sesungguhnya kebanyakan dari mereka sesudah itu, sungguh-sungguh menjadi orang-orang yang melampaui batas (melakukan kerosakan) di muka bumi.

Adakalanya ayat-ayat ini juga tidak dinyatakan secara langsung kerana al-Qur'an menggunakan *uslūb* (cara penyampaian) tertentu seperti ajakan, nasihat, pengajaran ataupun melalui pemaparan sejarah namun pada masa yang sama ia mensyariatkan sesuatu ajaran ataupun hukum tertentu berkaitan Hak Asasi Manusia.

Secara umumnya dapat dipastikan bahawa ayat-ayat al-Qur'an yang digolongkan sebagai ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia ialah ayat-ayat yang membincangkan hal ehwal manusia ataupun ayat-ayat antropologi dalam al-Qur'an. Tetapi secara lebih khususnya, sebagaimana yang disimpulkan daripada salah satu contoh ayat di atas, bahawa yang dimaksudkan dengan ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi manusia ialah ayat-ayat dalam al-Qur'an yang secara khusus membincangkan mengenai hak-hak paling penting yang sepatutnya diperolehi oleh manusia dan ketiadaannya menyebabkan kehidupan manusia tergendala.[9]

Penggolongan ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia kepada ayat-ayat antropologi berdasarkan kepada pembahagian topik besar ayat dalam al-Qur'an yang merangkumi tiga bahagian; *pertama*, ayat-ayat al-Qur'an yang membincangkan masalah ketuhanan dan selok beloknya ataupun dikenali sebagai ayat-ayat *teosentri*; *kedua*, ayat-ayat yang berkaitan hal ehwal kemanusian ataupun ayat *antropologi* dan *ketiga*, ialah

[9] Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī (al-Urdun: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī', 2001), 300.

University of Malaya

ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan ciptaan ataupun alam raya yang disebut sebagai ayat-ayat *kosmologi*.[10]

Sekalipun ayat-ayat yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah ayat-ayat yang berkaitan hal ehwal manusia, namun ianya tidak bererti semua ayat ini terkeluar daripada dimensi teologinya, kerana tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang membincangkan hal ehwal kemanusian tanpa dikaitkan dengan aspek ketuhanan (Penciptanya). Oleh yang demikian, telah menjadi ciri tersendiri bahawa perbahasan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an selalunya dikaitkan dengan pandangan ketundukkan manusia kepada Allah SWT dan bukan semata-mata memenuhi hak kemanusiaan sebagai matlamat utama. Hal yang demikian, kerana al-Qur'an memandang manusia sebagai wakil Allah SWT (*khilāfah*) yang memikul tanggung jawap untuk mengimarahkan bumi dan isinya (al-Baqarah 2:30).

Penting untuk diketahui, bahawa ayat-ayat al-Qur'an yang digolongkan ke dalam ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia tidak terbatas kepada ayat-ayat yang diguna pakai oleh sesetengah ilmuwan Islam untuk mencari pertalian antara al-Qur'an dengan perisytiharan Hak Asasi Manusia PBB tahun 1948, kerana pembatasan ini akan menimbulkan salah faham seolah-olah wujudnya pengakuan al-Qur'an secara mutlak terhadap perisytiharan tersebut. Selain itu juga akan mengehadkan ayat-ayat al-Qur'an kepada hak-hak yang terdapat dalam perisytiharan tersebut sehingga mengelirukan terminologi penelitian ini, iaitu "Ayat al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia" oleh kerana ianya tidak berdasarkan perspektif al-Qur'an sendiri. Oleh yang demikian, ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia ialah ayat-ayat al-Qur'an yang memperkatakan hak-hak paling penting bagi manusia yang dicungkil secara langsung daripada al-

[10]Adalah Nasaruddin Umar yang telah membahagikan tema besar al-Qur'an kepada tiga pembahagian seperti di atas. Lihat Nasarudin Umar, *Teologi Jender Antara Mitos dan Teks Kitab Suci* (Jakarta: Pustaka Cicero, 2003), 4.

University of Malaya

Qur'an. Maka tidak semestinya wujud kesamaan antara hak-hak yang dibincangkan oleh al-Qur'an dengan hak-hak yang terdapat dalam perisytiharan PBB.

Beberapa contoh ayat al-Qur'an yang digolongkan sebagai ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia seperti yang disenaraikan oleh Mohd Sani Mohd Azizudin antaranya 20 ayat yang membincangkan kemuliaan manusia dan kewajipan memelihara kehidupan tanpa mengira agama ataupun kepercayaan, termasuklah 70 ayat yang berkaitan larangan menghilangkan nyawa manusia. Selain itu terdapat 320 ayat yang melarang pelbagai macam bentuk kezaliman dan sebanyak 54 ayat yang menyuruh berlaku adil terhadap sesama manusia. Begitu pula 40 ayat yang melarang pemaksaan dan 10 ayat di antaranya ialah larangan pemaksaan menganut kepercayaan tertentu ataupun kebebasan berfikir.[11]

1.3 Pandangan Ulama Terhadap Ayat al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia

Sekalipun Hak Asasi Manusia merupakan istilah baru dalam bidang keilmuan Islam tetapi pengkaji menemukan para mufasir dan ulama *uṣūl fiqh* ataupun *Fuqahā'* telah meyakini bahawa Hak Asasi Manusia merupakan mesej yang dibawa oleh al-Qur'an untuk manusia semenjak pertama kali diturunkan. Kewujudan ayat-ayat ini dalam al-Qur'an yang tidak dilatarbelakangi oleh sesuatu konflik antara golongan manusia seperti yang berlaku kepada hampir semua kelahiran Hak Asasi Manusia di Barat membuktikan bahawa Hak Asasi merupakan ajaran tulen al-Qur'an yang sengaja disyariatkan untuk kemaslahatan manusia dan menjadi bidang ilmu tersendiri seperti bidang-bidang ilmu Islam yang lainnya.

Hak Asasi Manusia dalam perspektif al-Qur'an bermaksud hak-hak paling utama dan penting yang mesti wujud pada setiap manusia sama ada secara individu

[11]Mohd Sani Mohd Azizudin, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*, 51.

University of Malaya

ataupun masyarakat, sebab tanpa hak-hak tersebut kelangsungan hidup manusia di dunia ataupun kebahagiaannya di akhirat akan tergendala.[12]

Bagi sesetengah ulama, ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an memiliki kedudukan yang istimewa kerana ia dikategorikan kepada matlamat utama penurunan al-Qur'an secara keseluruhan. Ayat-ayat tersebut dalam pandangan *Mufassirūn* digolongkan sebagai *māqāṣid al-Qur'ān*. Muḥamad Rashīd Riḍā, penulis kitab *Tafsīr al-Manār* telah mengklasifikasikan ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia yang membicarakan hak kemaslahatan sosial dan politik sebagai salah satu daripada *māqāṣid al-Qur'an*. Demikian juga mengenai hak-hak kaum wanita dan hak beragama serta hak kewarganegaraan, termasuklah hak kebebasan daripada perhambaan.[13]

Sementara Ibn 'Āshūr dalam kitab tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* secara lebih terperinci menjelaskan bahawa ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia merupakan tujuan utama penurunan al-Qur'an (maqāṣid al-Qur'ān), iaitu pensyariatan hukum-hakam sama ada yang khusus ataupun umum bagi kemaslahatan manusia dalam ketiga-tiga aspek kehidupannya, iaitu sebagai individu, anggota masyarakat dan dalam sistem kehidupan manusia yang lebih luas.[14] Bahkan Yūsuf al-Qarḍāwī dalam bukunya yang berjudul *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm* secara lebih khusus menyebutkan bahawa memuliakan manusia dan mengakui semua haknya sebagai asas kepada Hak Asasi Manusia merupakan salah satu daripada *māqāṣid al-Qur'ān.*[15]

---

[12]Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 300.

[13]Muḥammad Rashīd Ibn 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (t.tp: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb,1990), 11:210 dan 232 juga 236. Lihat juga Mawlāy 'Umar Ibn Ḥammād, "Uṣūl al-Tafsīr wa Maqāṣid al-Qur'ān" dalam *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*. ed Muḥammad Salīm al-'Awwā (London: Muassasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī, 2016), 255.

[14]Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984), 1:38. Lihat juga Mawlāy 'Umar Ibn Ḥammād, "Uṣūl al-Tafsīr wa Maqāṣid al-Qur'ān" dalam *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 256.

[15]Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm* (al-Qāhirah:Dār al-Shurūq, 2007),78.

University of Malaya

Bagi ulama *uṣūl fiqh*, ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia ialah ayat yang membicarakan tujuan-tujuan syariat bagi kemaslahatan manusia yang dikenali dengan *māqāṣid al-Sharī'ah* yang terangkum dalam lima kemaslahatan paling utama atau yang lebih dikenali dengan *ḍarūriyyāt al-Khams*, iaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan atau kehormatan dan harta manusia. Ibn 'Āshūr menyebutkan kesemua hak di atas merupakan kemaslahatan umum (*maṣlaḥah 'āmmah*) sebab ia yang paling pokok dan siapapun baik secara perseorangan ataupun berkumpulan sangat memerlukannya kerana kehilangannya akan menyebabkan terjadinya sistem kehidupan manusia yang tidak teratur, sebagaimana ketiadaannya juga akan menyebabkan umat manusia menuju ke arah kerosakan dan kehancuran.[16] Muḥammad Zuhaylī telah mengkategorikan lima kemaslahatan utama tersebut sebagai asas kepada seluruh Hak manusia dan sekaligus hak manusia yang paling utama.[17] Hak-hak tersebut juga dikenali oleh para *Fuqahā'* sebagai *ḥuqūq Allāh* yang peranannya sangat penting kerana berkait dengan kemaslahatan awam.[18]

Pandangan *Mufassirūn* dan *Uṣuliyyūn* ataupun *Fuqahā'* mengenai ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia menjadi hujah bahawa ayat-ayat ini tidak hanya dilihat untuk membuktikan wujudnya Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an tetapi telah merobah nilai hak-hak asasi yang disebutkan dalam al-Qur'an menjadi "kewajipan agama" ataupun menjadi *ḥuqūq* Allah (Hak-hak Allah atas manusia) yang tidak dapat digugurkan. Bahkan seperti dinyatakan oleh Muḥammad 'Imārah ia bukan lagi setakat tuntutan ataupun hak peribadi dan golongan yang boleh digugurkan tetapi sebaliknya ia adalah kemestian bagi kemanusiaan secara global. Manakala bagi orang Islam mengamalkan hak-hak ini menjadi bukti identiti seseorang yang benar-benar beragama

[16]Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 300.
[17]Muḥamad Zuḥaylī, "Maqāṣid al-Sharī'ah Asās li Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī'ah* (Qaṭar: Wizārah al-Awqāf, 2002), 80.
[18]Lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*,4:370.

dan pengakuan kewujudan iman dalam dirinya.[19] Lebih khusus lagi ‘Umar ‘Abīd Ḥasnah menegaskan bahawa Hak Asasi Manusia merupakan sebahagian *‘aqīdah* ataupun inti *‘aqīdah* itu sendiri, sementara menegakannya adalah ibadah yang mendatangkan pahala.[20] Wujudnya ayat-ayat al-Qur’an yang menyuarakan Hak Asasi Manusia dengan pengertian di atas diakui juga oleh Imam Shāṭibī dan menurutnya sesiapa sahaja akan menemukannya jika mencarinya dalam al-Qur’an.[21]

Selain pandangan para ulama di atas, pengkaji melihat ada keperluan untuk menjelaskan secara ringkas pandangan golongan Muslim liberal mengenai ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia sebagai perbandingan dengan pandangan para ulama sebelum ia dijelaskan secara lebih terperinci dalam bab ketiga. Hal yang demikian atas pertimbangan bahawa penelitian ini menganalisis pandangan dan pentafsiran golongan ini terhadap ayat-ayat al-Qur’an berkaitan Hak Asasi Manusia.

Menurut golongan Muslim liberal, ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur’an mempunyai kedudukan tinggi dan istimewa jika dibandingkan ayat-ayat lainnya. Hal yang demikian disebabkan ayat-ayat ini mengandungi nilai-nilai kemanusiaan kesejagatan yang bersifat kekal bagi semua situasi dan keadaan.[22] Ayat-ayat ini dinamakan sebagai *al-Āyāt ‘alā Qīmah* atau *al-Āyāt Uṣūliyyāt* atau *Uṣūl al-Qur’an.* Pengkategorian ini didasarkan kepada pembahagian al-Qur’an sendiri yang mengklasifikasikan ayat-ayatnya kepada *muḥkamāt* dan *mutashabihāt* berdasarkan kepada paradigma nilai.[23]

---

[19]Muḥammad ‘Imārah, *al-Islām wa Ḥuqūq al-Insān*: *Ḍarūrāt Lā Ḥuqūq* (al-Miṣr: Dār al-Shurūq, 2006), 15-16. Bandingkan dengan tulisannya juga "al-Islām wa al-Gharb wa Ḥuqūq al-Insān," Majalah Shahriyyah al-Jāmi‘ah al-Azhar, Tahun 2001 (Muḥarram 1422 H), 49.

[20]‘Umar ‘Abīd Ḥasnah, "Taqdīm" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 22.

[21]al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, ed. Abū ‘Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan ‘Alī Salmān (t.tp: Dār Ibn Affān,1997), 4:144. Bandingkan dengan Nūr al-Dīn Ibn Mukhtār al-Khādimī, ‘*Ilm al-Maqāṣid al-Shar‘iyyah* (t.tp: Dār al-Abikān, 2001), 31 atau dengan Muḥammad Sa‘ad Ibn Aḥmad bin Mas‘ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar‘iyyah* (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘udiyyah: Dār Ibn al-Jawzī, 1429 H), 453.

[22]Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur’an* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009), 164.

[23]Ibid.

University of Malaya

Bagaimanapun perbezaan pandangan antara golongan ini dengan para ulama sama ada Mufassirūn dan Uṣuliyūn ataupun Fuqahā adalah daripada sudut pengakuan golongan ini terhadap ayat-ayat ini yang semata-mata mengandungi mesej-mesej kemanusiaan sejagat dan bukanlah kerana ia merupakan sebahagian daripada ayat al-Qur'an yang menjadi sumber utama kepada Hak Asasi Manusia. Sebab menurut golongan ini secara hirarkinya, nilai-nilai kemanusiaan sejagat atau yang diistilahkan sebagai "māqāṣid al-Sharī'ah" merupakan sumber hukum yang paling tinggi kedudukannya dibandingkan al-Qur'an dan al-Sunnah.[24] Perbezaan lainnya ialah daripada sudut paradigma ataupun acuan dalam menilai substansi nilai-nilai kemanusiaan sejagat tersebut yang mana para ulama menilainya berdasarkan al-Qur'an sedangkan golongan ini cenderung kepada perspektif Barat.

Bagaimanapun pandangan golongan ini mengenai ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an sangat memberi kesan terhadap cara-cara pentafsiran sepertimana yang akan dijelaskan dalam bab ketiga dan keempat.

1.4 Hak Asasi Manusia Dalam al-Qur'an

Hak Asasi Manusia merupakan sebuah terminologi baru yang muncul dalam tamadun kemanusiaan dan mula diperkenalkan pada awal abad ke-18 selepas kematian raja Louis XIV (1638-1715) bersamaan dengan tercetusnya gerakan *Enlightment* dalam revolusi Perancis.[25] Kelahiran Hak Asasi Manusia dilatarbelakangi oleh kesepakatan manusia untuk menghapuskan segala bentuk ketidakadilan, sama ada yang berpunca daripada kuasa raja, ahli agama ataupun golongan aristrokrat. Sekalipun Hak Asasi Manusia pada

---

[24]Golongan ini mengatakan: " Bertolak dari itu, sebuah gagasan perihal hirarki sumber hukum dalam Islam perlu ditawarkan; bahwa *Maqāṣid Sharī'ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam, baru kemudian diikuti secara beriringan al-Qur'an dan al-Sunnah. Lihat Ibid., 150.

[25] Lihat Micheline R. Ishay, *The History of The Human Right From Ancient Times to The Globalization Era* (London: University of California Press Ltd, 2004),78-79. Lihat juga Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Right* (USA: Westview Press, 2013).27.

University of Malaya

saat itu telah sampai ke peringkat perundangan, namun pengamalannya belum terlaksana secara optimal. Terbukti dalam sejarah di tempat kelahirannya sendiri, iaitu negara Prancis pelanggaran terhadap hak asasi masih terus berlaku. Pelbagai bentuk kezaliman terhadap golongan lemah masih wujud, bahkan bangsa ini dan negara Barat lainnya masih terus mengekalkan amalan penjajahan terhadap bangsa lain di Asia dan Afrika, termasuklah negara Amerika yang menjadi tempat diisytiharkannya Hak Asasi Manusia Tahun 1948 yang mengekalkan sistem diskriminasi warna kulit terhadap rakyatnya dan baru diakhiri tahun 1953.[26] Oleh yang demikian, bukanlah suatu jaminan bagi Hak Asasi Manusia akan terlaksana secara sempurna sekalipun hak-hak ini telah diinstitusikan dalam bentuk undang-undang mahupun piagam. Hak Asasi Manusia hanya boleh terealisasi secara optimal jika disertai sikap sukarela individu untuk mengamalkannya.[27]

Hak Asasi Manusia sebagai undang-undang secara rasmi dapat ditelusuri sejarahnya bermula daripada diterbitkannya *Magna Charta* atau Piagam Agung (1215), *Bill of Rights* (1689), *The American Declaration of Independence* (1776), *The French Declaration* (1789), *The Four Freedoms* (1941) sehingga *Universal Declaration of Human Right* (1948).[28]

Sekalipun diakui bahawa negara-negara berpenduduk majoriti muslim terlambat menginstitusikan Hak Asasi Manusia dan ianya baru muncul bersamaan dengan

---

[26]Lihat Micheline R. Ishay, *The History of The Human Right From Ancient Times to The Globalization Era*,8.

[27]Mohd Azizuddin Mohd Sani, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*, 6.

[28]Piagam *Magna Charta* terbit bagi mengurangkan kuasa raja sehingga kedudukan mereka sama di hadapan undang-undang (*equal before law*) dan boleh dipertanggungjawapkan di hadapan parlimen. *Bill Rights* ialah Undang-undang hak yang diperoleh parlimen daripada pemerintahan Raja James II. *The American Declaration* ialah pengisytiharan oleh rakyat Amerikan bahawa setiap manusia berhak memperoleh kemerdekaan semenjak daripada perut ibunya. *The French Declaration* ialah perisytiharan berisi hak-hak kewarganegaraan bagi rakyat Prancis. *The Four Freedoms* ialah perisytiharan oleh Presiden Amerikan Roosevelt mengenai empat kebebasan, iaitu (1) kebebasan berbicara dan berpendapat (2) kebebasan beragama dan menjalankan agamanya. (3) kebebasan daripada kemiskinan (4) kebebasan daripada ketakutan. Lihat Micheline R. Ishay, *The History of The Human Right From Ancient Times to The Globalization Era*,78-94. Lihat juga James Griffin, *On Human Rights* (New York: Oxford University Press, 2008),12-13.

University of Malaya

termaterainya deklarasi Islam mengenai Hak Asasi Manusia pada Tahun 1980 di London, namun Hak Asasi Manusia sebagai sebuah konsep dan ajaran yang diamalkan secara sesungguhnya oleh manusia diyakini telah wujud bersamaan dengan kedatangan Islam dan kitab sucinya al-Qur'an. Pandangan ini diakui oleh sebilangan cendekiawan Islam seperti Muḥammad Ghazālī, Muḥammad 'Imārah dan Ramaḍān al-Būṭī.[29] Bahkan menurut salah seorang pakar dalam bidang Undang-undang dan hukum Islam, Muḥammad Zuḥaylī, Islam dan al-Qur'an telah mendahului semua gerakan Hak Asasi Manusia di dunia,

> Hak Asasi Manusia tidak pernah diakui begitu sempurna dalam makna sesungguhnya dan dalam realiti amali kecuali setelah kedatangan Islam dengan dakwah kemanusiaannya yang sejagat dan juga kerana isi kandungan al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW yang memuliakan dan mengutamakan manusia atas makhluk yang lain dan ditundukannya segala apa yang di langit dan di bumi untuk manusia.[30]

Menurut al-Qur'an, manusia merupakan makhluk yang sangat istimewa di sisi Allah SWT. Ia bukan sahaja diciptakan dengan kesempurnaan bentuk dan rupa tetapi juga dianugerahkan dengan pelbagai kemuliaan yang tiada tolok bandingnya. Bahkan seperti yang ditegaskan dalam surah Fuṣilat ayat yang ke-53 bahawa bukti dan segala tanda kebesaran Allah SWT tersimpan dalam diri manusia.

Apabila *taṣawwur* al-Qur'an mengenai manusia sedemikian sempurnanya, maka sangatlah bertepatan jika al-Qur'an dipenuhi dengan pelbagai ayat yang mengambil berat tentang manusia dan hak-haknya. Apatah lagi diakui bahawa matlamat

---

[29]Muḥammad al-Ghazālī mengatakan bahawa " Agama Islam adalah yang pertama kali meletakan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia dalam bentuk yang paling sempurna dan dalam skop perbincangan yang lebih luas. Dan sesungguhnya umat Islam di zaman Rasūlullāh SAW dan Khulafā' Rāshidīn mereka adalah orang-orang yang terawal mengamalkan prinsip-prinsip tersebut." Lihat Muḥammad al-Ghazālī, *Ḥuqūq al-Insān Bayn Ta'ālīm al-Islām wa I'lān al-Umam al-Muttaḥidah* (Miṣr: Nahḍah Miṣr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2005),7. Lihat juga Muḥammad 'Imārah dalam artikelnya mengatakan:" Sesungguhnya apa yang dikenali dalam pemikiran peradaban Barat sekarang mengenai Hak Asasi Manusia adalah perkara yang telah dikenali dalam pemikiran peradaban Arab Islam, bahkan ia telah diamalkan semenjak empat belas Abad dahulu. Ia tidak sekadar sebagai "hak-hak" tetapi sebagai kefarduan ilāhī dan kewajipan agama. Lihat Muḥammad 'Imārah, "al-Islām wa al-Gharb wa Ḥuqūq al-Insān", 49. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramḍān al-Būṭī, *Allāh am al-Insān : Ayyuhumā Aqdar 'alā Ri'āyah Huqūq al-Insān* (Dimashq: Dār al-Fikr, 1998), 8.

[30]Muḥammad Zuḥaylī, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām*, 103.

University of Malaya

utama penurunan al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*) ialah mengembalikan manusia kepada kedudukan mulia, iaitu dengan mengeluarkan mereka daripada kehinaan kerana mempertuhankan manusia dan segala sistemnya kepada petunjuk yang terang benderang dengan menghambakan kepada Allah SWT (al-Ḥadīd 57:9 dan Ibrahīm 14: 1).

Matlamat tersebut mengisyaratkan bahawa segala bencana kemanusiaan termasuklah pelanggaran terhadap Hak Asasi Manusia pada hakikatnya berpunca daripada penguasaan manusia (*tasalluṭ*) terhadap manusia lain dalam pelbagai bentuk dan caranya. Maka ajakan al-Qur'an kepada *tawḥīd* dengan menghapuskan segala bentuk *tasalluṭ* terhadap manusia sepertimana yang disebutkan berulang kali dalam ayat-ayatnya hakikatnya mengajak manusia untuk menegakan Hak Asasi Manusia. Sebab akidah *tawḥīd* menuntut kesamaan kedudukan semua manusia juga kebebasan daripada sebarang perhambaan terhadap manusia lain. Oleh yang demikian, asas Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an sangat kukuh kerana ia bukan sahaja berkenaan dengan akidah tetapi juga merupakan *taṣawwur* mengenai hakikat manusia. Maka selanjutnya dapat disimpulkan apabila al-Qur'an membincangkan segala isu kemanusiaan seperti kebebasan, keadilan, kesamaan ataupun persaudaraan akan dikaitkan dengan nilai-nilai keimanan (*aqīdah*) ataupun dalam konteks memelihara kemuliaan manusia. Namun begitu, seperti apakah *taṣawwur* al-Qur'an mengenai manusia sehingga ia menjadi asas kepada munculnya semua hak asasi dalam al-Qur'an?. Secara khusus pengkaji akan membahaskan faktor-faktor kemuliaan tersebut sehingga diperolehi konsep yang sempurna mengenai Hak Asasi Manusia menurut al-Qur'an.

University of Malaya

1.4.1 Asas dan Prinsip Hak Asasi Manusia

Dalam kebanyakan kajian mengenai Hak Asasi Manusia, pengkaji mendapati para peneliti selalunya lebih menumpukan kepada perbahasan mengenai hak-hak yang diperolehi manusia berbanding dengan memulakan pendedahan mengenai manusia sebagai pemilik hak-hak asasi tersebut.[31] Walhalnya kewujudan hak-hak tersebut dicetuskan oleh tuntutan untuk menghargai manusia (*human dignity*). Kecenderungan ini menurut Aḥmad Raysūnī melahirkan sekurang-kurangnya dua kekeliruan; *Pertama*, mengabaikan segala sisi kewajipan yang mesti dilakukan oleh manusia, sebaliknya manusia diingatkan supaya terus-menerus menuntut setiap hak yang mereka ingini. *Kedua*, Hak Asasi Manusia hanya akan bermatlamatkan memuaskan manusia sebagai makhluk yang mementingkan diri sendiri dibandingkan dengan makhluk yang mengutamakan kemaslahatan bersama.[32] Hal yang demikian berbeza dengan cara al-Qur'an membincangkan mengenai Hak Asasi Manusia. Selain menjelaskan pelbagai hak bagi manusia, al-Qur'an juga memberikan *taṣawwur* terlebih dahulu mengenai hakikat manusia bagi memastikan sejauh mana pentingnya kewujudan hak-hak tersebut bagi manusia, ataupun bahaya kehilangannya yang akan menjejaskan ciri kemanusiaannya. Oleh yang demikian *taṣawwur* mengenai manusia menjadi asas utama kepada Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an. Selain asas yang jelas, Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an juga memiliki prinsip-prinsipnya tersendiri yang menggambarkan kepastian matlamatnya yang hendak dicapai, iaitu kemaslahatan manusia yang merangkumi keseluruhan aspek kehidupannya. Oleh itu pada sub ini pengkaji akan menjelaskan mengenai asas dan prinsip-prinsip hak asasi yang menjadi ciri istimewa kepada konsep Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an.

---

[31] Lihat umpamanya penyajian oleh Baharuddin Lopa dalam bukunya *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: PT Dana Bakti Prima Yasa, 1996), juga Aḥmad Ḥāfiẓ Najm dalam bukunya *Ḥuqūq al-Insān Bayn al-Qur'ān wa al-'Ilān* (Dār al-Fikr al-'Arabī li al-Ṭabā'ah, t.t) ataupun Abul A'la Maududi dalam bukunya *Hak-Hak Asasi Manusia Dalam Islam*, Terj. Bambang Iriana Djajaatmaja (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2014).

[32] Aḥmad Raysūnī, "Insāniyyah al-Insān Qabla Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī'ah*, 40.

1.4.1.1 Kemuliaan Manusia Sebagai Asas Hak Asasi Manusia

Pada sub pertama perbahasan bab ini telah disebutkan pelbagai istilah dalam al-Qur'an bagi menyifatkan sosok makhluk istimewa yang dikenali sebagai manusia. Penggunaan istilah-istilah yang berbeza ini menjelaskan secara sempurna mengenai hakikat manusia dalam pandangan al-Qur'an yang menjadi asas kepada Hak Asasi Manusia. Istilah manusia dalam erti *bashar* yang disebutkan sebanyak 37 kali dalam al-Qur'an bagi menggambarkan makhluk yang memiliki bentuk tubuh yang dapat disentuh ataupun dilihat. Pengertian ini dapat disimpulkan daripada penggunaan al-Qur'an bagi perkataan ini antaranya ketika mengungkapkan pengakuan Siti Maryam sebagai seorang perawan yang tidak pernah disentuh oleh seorang manusia lelaki (*bashar*),

﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا
يَشَآءُ ۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ ﴾

Āli 'Imrān 3:47.

> Terjemahan: Maryam berkata:" Wahai Tuhanku! bagaimanakah aku akan beroleh seorang anak, padahal aku tidak pernah disentuh oleh seorang manusia (lelaki pun?)" Allah berfirman; "Demikianlah keadaannya, Allah menjadikan apa yang dikehendakiNya; apabila Ia berkehendak melaksanakan sesuatu perkara, maka Ia hanyalah berfirman kepadanya: ` Jadilah engkau ', lalu menjadilah ia."

Makna ini juga bersesuaian dengan maksud perkataan "kulit" dalam bahasa Arab, iaitu *basharah* kerana manusia dapat dibezakan antara satu dengan yang lainnya melalui kulit, selain ia juga secara khusus sebagai indera penyentuh. Perkataan *bashar* dalam al-Qur'an juga digunakan bagi mengambarkan makhluk yang hidup berperingkat, membesar dan berkembang biak. Al-Qur'an telah menggambarkan manusia dengan menggunakan perkataan ini ketika manusia melalui proses penciptaannya seperti yang dinyatakan dalam surah al-Rūm ayat yang ke-20,

University of Malaya

﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾

al-Rūm 30:20.

Terjemahan: Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaanNya (menghidupkan kamu semula), bahawa Ia menciptakan kamu dari tanah; setelah sempurna sahaja peringkat-peringkat kejadian kamu, kamu menjadi manusia yang hidup bertebaran di muka bumi.

Demikian pula perkataan ini juga digunakan oleh al-Qur'an untuk menjelaskan ciri-ciri para utusan Allah SWT yang tidak memiliki sebarang keistimewaan daripada sudut fizikalnya melainkan mereka memperolehi wahyu seperti yang ditegaskan dalam surah Ibrāhīm ayat yang ke-11,

﴿ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَـٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾ ﴾

Ibrāhīm 14: 11.

Terjemahan: Rasul-rasul mereka berkata kepada mereka: "Kami ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu juga, tetapi Allah melimpahkan kurniaNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya dari hamba-hambaNya; dan Kami tiadalah berkuasa membawa kepada kamu sebarang bukti (mukjizat) melainkan dengan izin Allah dan dengan yang demikian maka kepada Allah jualah hendaknya orang-orang yang beriman berserah diri.

Adapun *nās, unās, ins* dan *insān* merupakan istilah yang paling banyak digunakan oleh al-Qur'an untuk menggambarkan hakikat manusia. Istilah-istilah ini sekalipun berasal daripada akar perkataan yang sama, iaitu أ ن س yang bererti makhluk yang jinak, namun ia digunakan oleh al-Qur'an dalam konteks yang berlainan. Perkataan *nās* yang diulang-ulang dalam al-Qur'an sebanyak 241 kali ialah untuk

menunjukkan secara mutlak bahawa semua jenis manusia berasal daripada keturunan Nabi Adam A.S. Sementara perkataan *unās* yang disebutkan sebanyak 5 kali untuk menunjukkan segolongan manusia tertentu. Kedua perkataan ini memiliki persamaan daripada sudut menggambarkan makhluk yang sempurna secara akal dan berpotensi menerima pelbagai *taklīf*. Oleh sebab itu, dengan perkataan ini manusia seringkali dipanggil oleh Allah SWT dalam al-Qur'an melalui seruan "*Yā Ayyuha al-Nās*". Manakala perkataan *ins* yang diulang-ulang sebanyak 18 kali dan selalu dipadankan dengan perkataan *jinn* untuk menunjukkan sifat manusia yang jinak yang berbeza dengan sifat makhluk Jin yang tersembunyi dan liar (al-Nisā' 4:6). Adapun perkataan *insān* digunakan oleh al-Qur'an untuk menunjukkan sosok makhluk yang memiliki keistimewaan dengan segala pemberian Allah SWT. Perkataan *insān* seperti yang diulas oleh Quraish Shihab menunjukan kesempurnaan manusia yang merangkumi jiwa dan raganya.[33]

Penjelasan mengenai hakikat manusia berdasarkan terminologi "Manusia" di dalam al-Qur'an bagi pengkaji setidak-tidaknya penting untuk memperoleh hala tuju ataupun matlamat Hak Asasi Manusia menurut perspektif al-Qur'an, iaitu membangun kemuliaan manusia dengan selengkapnya meliputi aspek *bashariyyah*-nya dan aspek *insāniah*-nya secara seimbang. Pernyataan ini juga pada masa yang sama akan membezakan semua konsep Hak Asasi Manusia yang mengabaikan hala tuju ataupun matlamat selain daripada yang dinyatakan oleh al-Qur'an, seperti hala tuju yang hanya mementingkan aspek *bashar* semata-mata, yang menurut Aḥmad Raysūnī tidak sepatutnya lagi dinamakan sebagai Hak Asasi Manusia melainkan sebagai hak-hak haiwan.[34]

[33]Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), 280.
[34]Aḥmad Raysūnī, "Insāniyyah al-Insān Qabla Ḥuqūq al-Insān, 50.

University of Malaya

Al-Qur'an menjelaskan secara terperinci mengenai hakikat manusia dan kedudukannya sebagai makhluk yang paling mulia dan istimewa di sisi Allah SWT dibandingkan dengan semua makhluk ciptaanNya yang lain. Kemuliaan tersebut bukan sahaja diperolehi oleh manusia setelah ia diciptakan di alam zahir (dunia) tetapi juga semenjak ia belum wujud sebagai makhluk. Hal ini seperti yang diulas oleh Ibn Kathīr dalam kitab tafsirnya bahawa nama manusia sentiasa diperkatakan di kalangan para penduduk langit sebagai makhluk baru yang memiliki keunikan dan menyimpan segala rahsia Allah SWT.[35] Bagi lebih menjelaskan sebab-sebab kemuliaan manusia yang menjadi asas kepada Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an, pengkaji meringkaskan *taṣawwur* al-Qur'an mengenai hakikat manusia tersebut dalam beberapa perkara seperti yang di bawah ini:

1). Pengakuan Allah SWT terhadap manusia sebagai makhluk mulia.

Allah SWT telah menciptakan manusia sebagai makhluk mulia dengan sendirinya tanpa mengira sebarang kedudukan ataupun status melainkan kerana ia sebagai manusia. Oleh yang demikian, kewujudannya sebagai manusia dan berasal daripada keturunan Nabi Adam A.S secara serta-merta melayakkan manusia memperoleh kemuliaan. Al-Qur'an menyebutkan mengenai perkara ini secara terang dan jelas dalam surah al-Isrā' ayat yang ke-70,

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ٧٠ ﴾

Al-Isrā' 17:70.

> Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam; dan Kami telah beri mereka menggunakan berbagai-bagai kenderaan di darat dan di laut; dan Kami telah memberikan rezeki

[35]Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah (Madīnah:Majma' al-Malik al-Fahd, 1999), 1:261.

University of Malaya

> kepada mereka dari benda-benda yang baik-baik serta Kami telah lebihkan mereka dengan selebih-lebihnya atas banyak makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan.

Imam al-Qurṭubī mengulas mengenai ayat di atas dalam kitab tafsirnya bahawa perkataan *karramnā* yang mengambil bentuk *taḍ'īf* (bershaddah) memberi erti bahawa kemuliaan yang diberikan kepada seluruh keturunan Nabi Adam AS merupakan kesengajaan daripada perbuatan Allah SWT. Hal yang demikian menjadikan manusia makhluk yang paling mulia daripada semua ciptaanNya.[36] Sedangkan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī yang mengambil pendapat Abū 'Ubaydah mengulas ayat ini bahawa perkataan *karramnā* bagi menunjukan erti *mubālaghah,* iaitu pemuliaan Allah SWT kepada manusia yang berlebihan.[37] Implementasi ayat di atas juga ditunjukan oleh perbuatan Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya yang berdiri untuk menghormati jenazah seorang Yahudi yang dibawa lalu dihadapan beliau dan para sahabatnya atas dasar bahawa jenazah tersebut adalah manusia.[38]

2). Manusia telah dipilih sebagai Wakil Allah SWT (Khalīfah) di muka bumi.

Allah SWT telah melantik manusia sebagai wakilNya bagi mengatur segala urusan kemaslahatan penduduk bumi dan seluruh isinya agar memperoleh kedamaian hidup, keadilan dan tersebar cinta dan kasih sayang di antara mereka. Amanah ini boleh ditunaikan oleh manusia secara sempurna kerana manusia telah dibekali dengan ilmu dan sifat-sifat ketuhanan yang diwarisi melalui tiupan roh-Nya semasa proses penciptaan.[39] Pelantikan manusia sebagai *khalīfah* Allah SWT di muka bumi ini sebagai pengiktirafan Allah SWT dan bukti keistimewaan kedudukan manusia di sisiNya. Mengenai perkara ini al-Qur'an menyatakan dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-30,

---

[36]al-Qurṭubī, *al-Jām'i li Aḥkām al-Qur'ān,* ed. Aḥmad al-Birdūnī wa Ibrāhīm Aṭfayash (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah),10:293.
[37]Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī,* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1379 H), 8:393.
[38]Bukhārī, *Ṣaḥiḥ Bukhārī*, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Man Qāma li Janāzah Yahūdī, ed. Muḥammad Zuhayr Ibn Nāṣir al-Nāṣir (t.tp: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H), 2:85.
[39]Abū Bakr Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 4:415.

University of Malaya

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ ﴾

al-Baqarah 2:30.

Terjemahan: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada Malaikat; "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi".

3). Manusia diajarkan ilmu pengetahuan secara langsung daripada Allah SWT.

Manusia mendahului makhluk lain dalam memperolehi ilmu pengetahuan dan selok beloknya. Al-Qur'an menyebutkan bahawa manusia pertama, iaitu Nabi Adam A.S memperoleh pelbagai ilmu pengetahuan secara langsung daripada Allah SWT beserta *bayān*nya, iaitu mekanisma memproses dan sistematik berfikir serta menjelaskan.[40] Mengenai sumber ilmu pengetahuan manusia yang diperolehinya secara langsung daripada Allah SWT dijelaskan dalam beberapa ayat al-Qur'an di bawah ini, antaranya:

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾

al-Baqarah 2:31.

Terjemahan: Dan Allah telah mengajarkan Nabi Adam segala nama benda-benda.

﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾

al-'Alaq 96:5.

Terjemahan: Ia (Allah) mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya.

﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤ ﴾

al-Raḥmān:3-4.

[40]Aḥmad Raysūnī, "Insāniyyah al-Insān Qabla Ḥuqūq al-Insān," 43.

University of Malaya

Terjemahan: Dia lah yang telah menciptakan manusia; Dia lah yang telah mengajarkan kepada manusia (bertutur) memberi kenyataan.

4). Allah SWT menciptakan manusia dalam keadaan sebaik-baik kejadian.

Allah SWT telah menciptakan manusia dalam bentuk tubuh yang paling baik dan sempurna dengan penuh ketelitian. Hal yang demikian bagi memudahkan manusia menjalankan tugas kekhalifahannya di muka bumi. Menurut Sayyid Quṭb penyebutan al-Qur'an secara khusus kepada manusia sebagai makhluk yang memiliki ciri-ciri kesempurnaan bentuk tanpa menafikan kecantikan seluruh ciptaan Allah SWT yang lain merupakan bukti pengutamaan dan pemuliaan Allah SWT kepada manusia.[41] Kesempurnaan penciptaan ini dijelaskan oleh ayat al-Qur'an antaranya dalam surah al-Ṭīn ayat yang ke-4,

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ﴾

al-Ṭīn 95:4.

Terjemahan: Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.

5). Manusia dianugerahkan akal fikiran.

Aspek paling penting yang membezakan manusia dengan makhluk lainnya ialah manusia diberikan akal fikiran. Melalui akal fikiran, manusia boleh mengenali Penciptanya dan mengetahui segala kewajipan terhadap tuhannya, diri, ataupun masyarakat. Akal fikiran berperanan untuk membezakan antara perkara baik dan buruk, selain ia berfungsi untuk mengarahkan kepada hal-hal yang berguna dan menyelamatkan. al-Qur'an menganggap manusia yang tidak menggunakan fungsi

[41]Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1412 H), 6:3933.

University of Malaya

akalnya sebagai manusia yang menjatuhkan kemuliaannya kepada kedudukan yang lebih hina daripada haiwan yang tidak berakal. Hal ini dijelaskan dalam al-Qur'an surah al-Anfāl ayat yang ke-22 dan surah al-'Arāf ayat yang ke-179,

﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ ٢٢ ﴾

al-Anfāl 8:22.

Terjemahan: Sesungguhnya seburuk-buruk makhluk yang melata, pada sisi Allah, ialah orang-orang yang pekak lagi bisu, yang tidak mahu memahami sesuatupun (dengan akal fikirannya).

﴿ وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ١٧٩ ﴾

al-'Arāf 7:179.

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk neraka jahanam banyak dari jin dan manusia yang mempunyai hati (akal) tidak mahu memahami dengannya dan yang mempunyai mata tidak mahu melihat dengannya dan yang mempunyai telinga tidak mahu mendengar dengannya; mereka itu seperti binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi; mereka itulah orang-orang yang lalai.

6) Manusia mewarisi sifat-sifat Allah SWT yang mulia dalam dirinya.

Di antara pemberian Allah SWT yang menjadikan manusia paling istimewa daripada semua makhluk ciptaanNya adalah dihembuskannya roh Allah SWT ke dalam diri manusia semasa penciptaannya sehingga manusia mewarisi sifat-sifatNya yang mulia. Keistimewaan inilah yang menyebabkan semua makhluk di langit diperintahkan bersujud kepada manusia sebagai pengakuan kedudukannya yang mulia. Al-Qur'an menjelaskan mengenai hal ini dalam surah al-Ḥijr ayat yang ke-29,

University of Malaya

﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾

al-Ḥijr 15:29.

Terjemahan: Kemudian apabila Aku sempurnakan kejadiannya, serta Aku tiupkan padanya rohKu, maka hendaklah kamu sujud kepadaNya.

Ibn al-‘Arabī dalam kitab tafsirnya *Aḥkām al-Qur’ān* menjelaskan maksud keistimewaan ini dengan mengatakan bahawa tidak ada satupun makhluk ciptaan Allah SWT yang lebih baik daripada manusia, kerana sesungguhnya Allah SWT telah menjadikan manusia bersifat hidup, mengetahui, berkemampuan, memiliki kehendak, berkata-kata, mendengar, melihat, mengatur dan bijak yang semua ini merupakan sifat-sifat Tuhan.[42] Pandangan ini bersesuaian dengan makna hadis Nabi SAW yang mengatakan bahawa manusia telah diciptakan oleh Allah SWT dalam bentuk-Nya, iaitu diciptakan dengan mewarisi sifat-sifat Allah SWT.[43]

7). Perintah Allah SWT kepada para Malaikat agar bersujud kepada Adam A.S.

Kisah penciptaan Nabi Adam A.S dan perintah Allah SWT kepada seluruh malaikat untuk bersujud kepadanya disebutkan berulang kali dalam al-Qur’an.[44] Hal ini membuktikan pengutamaan Allah SWT kepada manusia dan kedudukannya yang mulia di antara semua makhluk-Nya. Para mufasir bersetuju mengenai perintah bersujud dalam ayat al-Qur’an sebagai penghormatan dan pengiktirafan Allah SWT kepada kedudukan Nabi Adam AS dan bukanlah bersujud untuk penghambaan.[45]

---

[42]Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, 4:415.

[43]Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Kitāb al-Isti'dzān, Bāb Bad'u al-Salām, 8:50.

[44]Kisah ini disebutkan berkali-kali antara lainnya di dalam surah al-Baqarah ayat ke-34, al-Ḥijr ayat ke-31-38, Ṣād ayat ke-71-74, al- ‘Arāf ayat ke-11, al-Isrā' ayat ke-61, al-Kahfi ayat ke-50 dan surah Ṭāhā ayat ke-116.

[45]Lihat Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓim*, 1:232, al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī al-Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Matsānī* ed. ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Aṭiyyah (Bayrūt:Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415

University of Malaya

8). Allah SWT telah menundukan seluruh alam semesta untuk kegunaan manusia.

Di antara bentuk pengutamaan Allah SWT terhadap manusia adalah ditundukannya semua isi alam semesta, sama ada yang nampak ataupun yang belum diterokai bagi kegunaan manusia.[46] Ayat-ayat al-Qur'an yang menyebutkan mengenai perkara ini boleh ditemukan di pelbagai surah dalam al-Qur'an, antaranya surah al-Naḥl ayat yang ke-10-13,

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ
تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَـٰبَ وَمِن
كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ
ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ
لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ
فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾

al-Naḥl 16:10-13.

Terjemahan: Dia lah yang menurunkan hujan dari langit; sebahagian daripadanya untuk minuman kamu dan sebahagian lagi menyebabkan tumbuhnya pokok-pokok untuk kamu melepaskan binatang-binatang ternak: makan padanya. Pokok-pokok zaitun dan Tamar (kurma) serta anggur; dan juga dari segala jenis buah-buahan. Sesungguhnya yang demikian mengandungi satu tanda bagi kaum yang mahu berfikir. Dan Ia memudahkan bagi kamu malam dan siang, dan matahari serta bulan; dan bintang-bintang dimudahkan dengan perintahNya untuk keperluan-keperluan kamu. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi tanda-tanda bagi kaum yang mahu memahaminya.Dan apa-apa jua yang dijadikan untuk kamu di bumi yang berlainan jenisnya. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi satu tanda bagi kaum yang mahu mengingati nikmat Allah itu.

H), 1:230, al-Zamakhsharī, *al-Kashāf* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H), 1:126 dan Sayyid Quṭub, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 1:57.

[46]Lihat Wahbah Zuḥaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Dimashq: Dār al-Fikr al-Muāṣir, 1418), 21:161.

University of Malaya

9). Manusia ialah matlamat utama seluruh risalah para nabi dan rasul.

Manusia merupakan tujuan utama daripada seluruh risalah yang dibawa oleh para nabi dan rasul beserta kitab-kitab sucinya yang turun bersama mereka.[47] Manusia bukanlah makhluk yang diciptakan dan dibiarkan sia-sia untuk mencari matlamat hidupnya sendiri. Sebaliknya Allah SWT telah menyediakan petunjuk bagi manusia yang akan menjamin kebahagiaan hidupnya di dunia mahupun di akhirat. Perkara ini telah dinyatakan semenjak manusia yang pertama, iaitu Nabi Ādam A.S diturunkan ke muka bumi sepertimana yang disebutkan dalam surah Ṭāhā: ayat yang ke-23-124,

﴿ قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢاۖ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى
فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ
مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ ١٢٤ ﴾

Ṭāhā 20: 123-124.

> Terjemahan: Dia berfirman: "Turunlah kamu berdua dari syurga itu, bersama-sama, dalam keadaan setengah kamu menjadi musuh bagi setengahnya yang lain; kemudian jika datang kepada kamu petunjuk dariKu, maka sesiapa yang mengikut petunjukKu itu nescaya ia tidak akan sesat dan ia pula tidak akan menderita azab sengsara. Dan sesiapa yang berpaling ingkar dari ingatan dan petunjukKu, maka sesungguhnya adalah baginya kehidupan yang sempit, dan Kami akan himpunkan dia pada hari kiamat alam keadaan buta".

Pengutusan para nabi dan rasul yang berterusan bersama kitab-kitab suci yang mengandungi syariat sehinggalah kepada utusan dan syariat terakhir yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW adalah bukti pengutamaan Allah SWT kepada manusia dan

[47]Sepertimana dijelaskan dalam perbahasan pokok ilmu Tawḥīd, iaitu al-Nubuwwah (kenabian) bahawa manusia merupakan tujuan utama daripada seluruh risalah yang dibawa oleh para nabi dan rasul semenjak Nabi Ādam A.S sehinggalah Nabi terakhir, iaitu Nabi Muhammad SAW. Lihat ‘Aḍud al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad al-Īji, *Kitāb al-Mawāqif*, ed. ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah (Bayrūt: Dār al-Jayl, 1997), 3:332.

University of Malaya

kedudukannya yang sangat istimewa. Risalah agama ini merupakan anugerah paling berharga yang telah diberikan Allah SWT bagi manusia kerana ia bererti penjagaan dan perlindunganNya daripada kehinaan.

Demikianlah pandangan al-Qur'an mengenai hakikat manusia sebagai makhluk yang kedudukannya sangat mulia dengan beberapa ciri keistimewaannya. Kemuliaan ini merupakan milik manusia dan sepatutnya dipelihara serta dilindungi. Kemuliaan ini menjadi asas dan kayu pengukur penting bagi mengetahui sejauh mana nilai dan matlamat Hak Asasi Manusia dalam perspektif al-Qur'an dan alasan mengapa hak-hak ini perlu dipertahankan dan dipelihara.

1.4.1.2. Prinsip-Prinsip Hak Asasi Manusia

Hak Asasi Manusia ialah hak-hak paling penting yang sepatutnya ada pada setiap manusia dan semestinya mendapatkan perlindungan yang sewajarnya. Hak-hak ini diakui telah wujud seiring dengan kewujudan sejarah ketamadunan manusia sehinggalah hak-hak ini diinstitusikan dalam bentuk perlembagaan, piagam mahupun undang-undang sebagai usaha lebih memartabatkannya dan agar tidak dicabuli sewenang-wenang.[48]

Sejauh ini tidak ada kesepakatan dikalangan para pengamal Hak Asasi Manusia mengenai definisi yang disepakati bersama bagi istilah Hak Asasi Manusia.[49] Hal yang demikian disebabkan terlalu banyaknya perbezaan sudut pandang terhadap istilah ini, sama ada berdasarkan pendekatan falsafah, kepercayaan agama, nilai-nilai budaya, ataupun fahaman. Oleh yang demikian, Hak Asasi Manusia bagi sesetengah pihak

[48]Lihat Undang-undang Nomor 26/2000 tentang Pengadilan HAM.
[49]Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man*,12.

University of Malaya

dianggap sebuah konsep yang belum jelas, bahkan terdapat pihak yang menolaknya secara bulat-bulat seperti penganut fahaman Marxis dan Sosialis.[50]

Bagi pihak yang menerima konsep Hak Asasi Manusia, sekalipun tidak ada kesepakatan mengenai definisi khusus, namun setidak-setidaknya daripada sudut objektifnya mereka bersepakat bahawa munculnya Hak Asasi Manusia disebabkan oleh tuntutan kemaslahatan bersama. Oleh yang demikian, sesetengah pakar undang-undang mentakrifkan hak asasi sebagai suatu kemaslahatan yang ditetapkan bagi setiap individu ataupun golongan ataupun kedua-duanya sekali oleh penggubal undang-undang.[51]

Berbeza dengan al-Qur'an yang memiliki pandangan sendiri mengenai Hak Asasi Manusia, Hak Asasi Manusia diasaskan oleh keyakinan bahawa ia merupakan anugerah daripada Allah SWT yang Maha Mengetahui selok belok manusia dan merupakan suatu nilai kemuliaan bagi manusia.[52] Ini bermakna, bahawa hak asasi pada hakikatnya merupakan bahagian yang tidak dapat dipisahkan daripada syariat Allah SWT sehingga sesiapapun tidak berkuasa menolak mahupun mengugurkannya. Konsekuensi daripada pandangan ini ialah bahawa Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an merupakan ajaran yang berkaitan dengan pahala dan dosa serta diyakini sebagai jaminan tercapainya kemaslahatan individu ataupun masyarakat.

---

[50]Blok timur yang mewakili fahaman Sosialisme dan Marxisme seperti Rusia yang lebih menekankan kolektivisme cenderung menolak konsep Hak Asasi Manusia yang berasaskan kepada kebebasan individu yang melahirkan sisitem kapitalis dan hanya akan menguntungkan segelintir individu juga memperkaya kaum Borjuis. Lihat Mohd Azizudin Mohd Sani, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*, 17.

[51]Lihat Fatḥī al-Durānī, *al-Ḥaq wa Madā Sulṭan al-Dawlah fī Taqyīdih* (Bayrūt: Muassasah al-Risalāh, 1984), 53-62. Juga Yusrī al-Sayyid Muḥammad, *Ḥuqūq al-Insān fī Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2006), 89. Juga M. Timur, "Sebuah Dialog Tentang Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia" dalam *Hak Azasi Manusia Dalam Islam*, 76. Atau Walīd Rafīq Muḥammad al-Ayaṣarah, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah* ('Ammān: Dār al-Ḥāmid li al-Nashr wa al-Tawzī', 2008), 25.

[52]Pernyataan tersebut tidak jauh dengan maksud Hak Asasi Manusia dalam undang-undang Indonesia yang didefinisikan sebagai " sekumpulan hak yang menyatu pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerahNya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah dan setiap orang demi kehormatan dan perlindungan harkat dan martabat manusia." *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39/1999* (Jakarta: Sinar Grafika, 1999),3.

University of Malaya

Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an berteraskan kepada beberapa prinsip utama yang menjadi roh bagi kesemua hak-hak yang ada dalam al-Quran dan kehilangan prinsip-prinsip ini menjadi punca utama Hak Asasi Manusia dinodai sepanjang sejarah manusia. Prinsip-prinsip itu ialah keadilan (*al-'Adālah*), kesetaraan (*al-Musāwah*), kebebasan (*al-Ḥurriyyah*) dan Kemaslahatan (*al-Maṣlaḥah*) bagi seluruh manusia yang diasaskan oleh pandangan *tawḥīd*, iaitu pengakuan bahawa hanya Allah SWT memegang kekuasaan manusia secara mutlak. Prinsip-prinsip tersebut secara ringkasnya seperti yang dijelaskan berikut ini.[53]

1.4.2.1.1 Keadilan (*al-'Adālah*)

Sebagai salah satu prinsip Hak Asasi Manusia, keadilan merupakan suatu ajaran yang diseru dan dituntut untuk ditegakkan dalam seluruh nadi kehidupan manusia. Al-Qur'an menegaskan bahawa matlamat turunnya semua kitab suci dan pengutusan para rasul adalah semata-mata untuk merealisasikan keadilan (al-Ḥadīd 57:25 dan al-'Arāf 7:29). Al-Qur'an sangat mengambil berat tentang keadilan dan ia juga merupakan mesej al-Qur'an kepada manusia untuk disebarkan dalam seluruh aspek kehidupan, sama ada sebagai asas memutuskan sesuatu perkara hukum sekalipun terhadap golongan yang tidak disukai (al-Nisā' 4:58 dan al-Māidah 5:8) ataupun asas layanan dalam mu'āmalah sosial (al-Ḥujurāt 49: 9), layanan terhadap golongan bukan muslim (al-Shūrā 42: 15), termasuklah dalam memberikan kesaksian (al-Ṭalāq 65: 2). Keadilan juga mesti ditegakkan dalam persoalan yang berkaitan kekeluargaan seperti keadilan terhadap para isteri bagi seseorang suami yang berpoligami (al-Nisā' 4:3) ataupun terhadap anak-anak (al-Nisā' 4:135). Sebaliknya bagi membuktikan bahawa keadilan merupakan prinsip penting dalam muamalah di antara manusia, al-Qur'an telah melarang secara tegas

[53]Prinsip keadilan, kesetaraan, kebebasan dan kemaslahatan ini telah disebutkan oleh 'Alī 'Abd al-Wāḥid al-Wāfī sebagai prinsip Hak Asasi Manusia dalam Islam yang disarikan daripada ayat al-Qur'ān. Lihat dalam bukunya, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām* (al-Qāhirah: Dār Nahḍah Miṣr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1979).

University of Malaya

mengambil keputusan hukum ataupun melayan seseorang berdasarkan kepentingan-kepentingan yang tidak mengutamakan keadilan seperti mempertimbangkan atas dasar hubungan keluarga dan kerabat (al-Nisā' 4:135) ataupun semata-mata mengikut hawa nafsu (al-Māidah 5:49).

Al-Qur'an juga menggunakan terminologi *al-Qisṭ* ataupun *al-Mīzān* untuk menekankan nilai-nilai keadilan sepertimana yang disebutkan dalam surah al-Raḥmān ayat yang ke-7 sehingga ke-9.[54] Namun demikian, nilai utama keadilan yang menjadi prinsip kepada Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an adalah lebih memelihara kesesuaian dengan meletakan sesuatu perkara pada tempatnya (*proporsional*) dan bukanlah menyamakan dalam kuantiti antara hak ataupun peranan.[55] Oleh yang demikian, beberapa hak yang disebutkan dalam al-Qur'an seperti dalam pembahagian harta pusaka, hak menjatuhkan talak dimiliki oleh kaum lelaki bukanlah bentuk ketidakadilan terhadap kaum wanita.

1.4.2.1.2 Kesetaraan (*al-Musāwah*)

Prinsip kesetaraan manusia yang ditegaskan oleh al-Qur'an melalui konsep *tawḥīd* yang menafikan segala bentuk perbezaan manusia, sama ada jantina, bangsa, suku, gelaran, budaya dan lain-lain kecuali ketaqwaannya. Prinsip kesetaraan ini dinyatakan oleh al-Qur'an dalam surah al-Ḥujurāt ayat yang ke-13 dengan menegaskan bahawa manusia pada hakikatnya bermula daripada satu ayah dan ibu kemudian berkembang biak menjadi sebahagian daripada satu bangsa ataupun suku yang bukan bertujuan untuk saling merendahkan ataupun saling menyombongkan diri. Prinsip kesetaraan yang

[54]Menurut Ibn 'Āshūr perkataan *al-Mīzān* digunakan lebih khusus untuk makna keadilan bagi dua perkara yang berselisih, sedangkan *al-Qisṭ* adalah untuk menggambarkan semua perkara yang berhubungan dengan manusia yang dituntut sesuai mengikut haknya. Lihat Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 27:416.

[55]Sayyid Quṭb, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām*,(Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1993),48. Atau lihat dalam kitab tafsirnya *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 1:591. Lihat juga Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khawāṭir* (Miṣr: Maṭāb'i Akhbār al-Yawm, 1997), 4:2025.

University of Malaya

menjadi jiwa kepada seluruh hak asasi dalam al-Qur'an secara jelas dibuktikan melalui dua sebab turunnya ayat di atas (Ḥujurāt 49:13) yang berkaitan dengan penolakan Banī Bayāḍah terhadap pelawaan Nabi Muhammad SAW untuk mengkahwinkan salah seorang anak perempuan mereka kepada Abū Hind seorang hamba yang telah dimerdekakan. Demikian juga ketidaksukaan sesetengah orang yang mendapatkan Bilāl Ibn Rabwah R.A, bekas seorang hamba yang berkulit hitam mengumandangkan azan di atas Ka'bah semasa peristiwa *Fatḥ Makkah*.[56] Ayat ini mengisyaratkan bahawa al-Qur'an tidak mengakui adanya hak istimewa berdasarkan perbezaan bangsa, suku, warna kulit, kelas ataupun kedudukan dan status sosial. Prinsip ini menegaskan bahawa sumber kemuliaan manusia tidak ditentukan oleh perkara-perkara zahir seperti yang disebutkan di atas melainkan atas sebab ketaqwaan seseorang kepada Allah SWT. Melalui huraian ini semakin jelaslah lagi bahawa pandangan al-Qur'an terhadap manusia bersifat *teocentri* yang meletakkan semua manusia sejajar sehingga upaya untuk mengeksploitasi, merendahkan ataupun memperhambakan antara sesama manusia dilarang.[57]

1.4.2.1.3 Kebebasan (*al-Ḥurriyyah*)

Prinsip lain kepada Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an ialah kebebasan (al-Ḥurriyah). Al-Qur'an sangat mengambil berat tentang kebebasan, sebab ia merupakan syarat kepada tuntutan menjalankan semua perintah agama (taklīf) dan asas kepada penghisaban amal perbuatan di Akhirat. Mesej kebebasan merupakan salah satu matlamat utama turunnya al-Qur'an bahkan seluruh risalah para nabi dan rasul. Kebebasan yang diseru oleh al-Qur'an adalah kebebasan yang memutuskan segala rantai dan sistem yang membelenggu manusia daripada menghambakan diri kepada

[56]Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, t.t), 194.
[57]*Adab dan Peradaban*, ed. Mohd Zaidi Ismail dan Wan Suhaimi Wan Abdullah (Kuala Lumpur: MPH Publishing, 2012),320.

University of Malaya

selain Allah SWT. Matlamat pembebasan manusia ini dirangkumkan dalam ungkapan ayat al-Qur'an surah al-Naḥl yang ke-36 iaitu "أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ" (Supaya kalian menyembah Allah dan menjauhi ketundukan kepada segala ṭāgūt). Oleh yang demikian, dapat disimpulkan bahawa sumber daripada segala kejahatan dan pelanggaran terhadap Hak Asasi Manusia adalah terbelenggunya kebebasan oleh segala sistem tirani (ṭāghūt) manusia. Huraian ini memberikan *taṣawwur* yang amat jelas bahawa prinsip kebebasan dalam al-Qur'an sangatlah holistik, sebab pada hakikatnya manusia telah diberikan kemerdekaan yang sepenuhnya. Justeru sebarang pemaksaan, intimidasi ataupun pengaruh warisan pemikiran yang membelenggu (taqlīd) bercanggah dengan ciri kemuliaan manusia, iaitu kebebasan.

Kebebasan yang menjadi prinsip Hak Asasi Manusia sepertimana yang dinyatakan di atas tetap memelihara dan tidak keluar daripada hala tuju asalnya, iaitu penghambaan kepada Allah SWT. Konsep kebebasan menurut al-Qur'an berbeza secara radikal jika dibandingkan dengan konsep kebebasan Barat yang jauh daripada nilai-nilai ketuhanan (*spiritual*) dan bersifat individualistik yang meletakan manusia sebagai tujuan dan sekaligus penentu kebebasan. Sebaliknya kebebasan dalam al-Qur'an memberikan kesedaran kepada manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab atas segala perbuatannya (al-Baqarah:195). Oleh yang demikian, kebebasan dalam al-Qur'an adalah kebebasan yang mengikut lunas-lunas dan aturan syariat Allah SWT juga bercirikan keseimbangan antara kebebasan individu dan kebebasan masyarakat sebagai dua unsur yang diambil berat dalam waktu yang sama.

University of Malaya

1.4.2.1.4 Kemaslahatan (*al-Maṣlaḥah*)

Di antara bukti pemuliaan Allah SWT terhadap manusia adalah turunnya al-Qur'an yang menjadi petunjuk bagi kemaslahatan hidup manusia di dunia (al-Naḥl 16:89). Berdasarkan kepada tingkatannya, kemaslahatan yang diperlukan oleh manusia berbeza-beza. Sesetengahnya sangat penting yang menyebabkan kesinambungan hidup manusia tergendala tanpa kewujudannya. Sesetengah lainnya diperlukan tetapi kewujudannya sebagai perantara ataupun kepada tercapainya kemaslahatan yang utama. Sementara sebahagian lainnya hanya sekadar penyempurna yang ketiadaannya tidak menyebabkan apa-apa yang bererti kepada kehidupan. Kemaslahatan yang menjadi prinsip kepada Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an merupakan kemaslahatan di peringkat paling penting (ḍarūriyyāt) yang menjadi tujuan utama syariat Islam, iaitu kemaslahatan agama, jiwa, akal, keturunan dan kehormatan juga harta ataupun yang dikenali sebagai *ḍarūriyyāt al-Khams*. Lima kemaslahatan utama ini yang menggambarkan matlamat dan hala tuju hak asasi yang menjadi prinsip kepada seluruh hak yang ada dalam al-Qur'an. Kemaslahatan utama yang menjadi prinsip kepada seluruh hak-hak yang terdapat dalam al-Qur'an seperti yang dijelaskan secara ringkas berikut ini:

1.4.1.2.4.1 Memelihara Agama (Ḥifḍ al-Dīn)

Al-Qur'an menegaskan bahawa memelihara agama dan kebebasannya merupakan hak paling utama bagi manusia. Hak ini mendapatkan jaminan dalam al-Qur'an dan dilindungi dengan pensyariatan jihad yang mempertaruhkan nyawa (al-Ḥajj 22:39-40). Perkara ini membuktikan bahawa memelihara kemaslahatan agama menempati kedudukan yang sangat penting dibandingkan dengan kemasalahatan lainnya yang diperlukan oleh manusia. Hal yang demikian kerana agama diyakini sebagai suatu cara untuk mengatur hubungan seseorang manusia dengan penciptanya dan seluruh makhluk

di sekelilingnya. Agama yang benar adalah agama yang memberikan *taṣawwur* yang tepat mengenai seluruh konsepnya sama ada yang berkaitan dengan aspek akidah, syariah dan akhlak sepertimana yang ditampilkan oleh agama Islam. Oleh yang demikian bagi memelihara dan mempertahankan kemaslahatan agama, selain dengan disyariatkan hukum berjihad (al-Baqarah 2:193), al-Qur'an telah melarang perbuatan menukar agama (riddah) dan segala yang boleh merosakan agama (al-Baqarah 2:217 dan al-An'ām 6:70). Menurut Muḥammad al-Zuḥaylī, al-Qur'an bukan sahaja menekankan pentingnya memelihara kemaslahatan agama dengan memberi jaminan hak kebebasan beragama semata-mata tetapi juga memelihara kemaslahatan agama dari sudut pelaksanaannya seperti mensyariatkan *rukhṣah* (keringanan) bagi melepaskan kesusahan dalam melaksanakan agama.[58]

1.4.1.2.4.2 Memelihara Jiwa

Al-Qur'an sangat mengambil berat dan menghargai nyawa manusia sebagaimana ia juga menjamin hak hidup dan keselamatan nyawa daripada sebarang sebab yang boleh menghilangkannya. Justeru hak ini dalam al-Qur'an bukanlah merupakan pilihan sehingga seseorang boleh menentukan untuk meneruskan kehidupan ataupun sebaliknya. Oleh sebab itu al-Qur'an melarang manusia secara sengaja mencampakkan dirinya kepada kebinasaan (al-Baqarah 2:195), membunuh diri (al-Niṣā' 4:29) ataupun menghilangkan nyawa tanpa alasan yang dibenarkan oleh agama kerana ianya dianggap sebagai dosa besar dan jenayah terhadap kemanusiaan (al-Isrā' 17:33). Bahkan untuk mempertahankan hak hidup dan menyelamatkan nyawa, al-Qur'an membolehkan seseorang untuk melakukan perkara yang diharamkan dalam keadaan terpaksa (ḍarūrah) (al-Baqarah 2:173, al-An'ām 6:145 dan al-Naḥl 16:115). Dalam beberapa ayatnya, al-

[58]Muḥammad al-Zuḥaylī, "Maqāṣid al-Sharī'ah Asās li Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī'ah*,87.

University of Malaya

Qur'an juga menggesa manusia agar mengambil faktor-faktor keselamatan terhadap nyawa, sama ada melalui penjagaan makanan yang halal dan baik (al-Baqarah 2:168), mengambil ubat (al-Naḥl 16:69), memelihara keseimbangan hidup antara jasmani dengan rohani (al-Qaṣaṣ 28:77), termasuklah menciptakan persekitaran yang aman dan selamat (al-Naḥl 16:81). Beberapa ayat berkaitan perlindungan hak hidup dan keselamatan jiwa disebutkan secara berulang-ulang dalam al-Qur'an beserta ancaman pelanggarannya juga hikmah di sebalik pensyariatannya. Ayat-ayat tersebut antaranya terdapat dalam surah al-Isrā' ayat yang ke-31 dan ke-33,

﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾ ﴾

al- Isrā' 17: 31.

Terjemahan: Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu kerana takutkan kepapaan; Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan kepada kamu. Sesungguhnya perbuatan membunuh mereka adalah satu kesalahan yang besar.

﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ ﴾

al- Isrā' 17:33.

Terjemahan: Dan janganlah kamu membunuh diri seseorang manusia yang diharamkan oleh Allah membunuhnya kecuali dengan alasan yang benar. dan sesiapa yang dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah menjadikan warisannya berkuasa menuntut balas. Dalam pada itu, janganlah ia melampau dalam menuntut balas bunuh itu, kerana sesungguhnya ia adalah mendapat sepenuh-penuh pertolongan.

Hak keamanan dan keselamatan jiwa yang ditegaskan oleh al-Qur'an bukan sahaja berlaku untuk orang Islam tetapi juga untuk golongan yang bukan Islam. Perkara ini sepertimana dinyatakan dalam surah al-Tawbah ayat yang ke-6 yang menggesa

University of Malaya

orang Islam agar memberikan perlindungan kepada siapapun yang meminta keselamatan daripada mara bahaya yang mengancam nyawa.

1.4.1.2.4.3 Memelihara Akal

Akal fikiran merupakan unsur utama yang membezakan antara manusia dengan haiwan. Kedudukannya sangat penting dalam pandangan agama kerana ia merupakan syarat kepada tuntutan melaksanakan segala perintah agama dan asas penghisaban amal perbuatan di Akhirat. Al-Qur'an sangat mengambil berat terhadap keselamatan akal daripada perkara yang merosakannya ataupun menghalangnya daripada berfungsi, iaitu berfikir secara bebas. Oleh yang demikian, al-Qur'an telah menyuruh manusia agar menjaga tubuh badannya yang berkaitan dengan keselamatan akal seperti melarang minum arak ataupun sejenisnya. (al-Māidah 5: 90 dan 91).

Al-Qur'an juga sangat menggalakan manusia untuk menggunakan akal fikirannya dan membuka minda seluas-luasnya bagi menyingkap semua hakikat yang ada disekelilingnya (al-Baqarah 2:164 dan al-Ghāsiyyah 88:17-20). Sebaliknya al-Qur'an sangat mencela sifat *taqlīd* yang membelenggu fungsi akal untuk berfikir secara bebas (al-Māidah 5:104). Bahkan al-Qur'an telah mengumpamakan manusia yang bertaqlid seperti manusia yang telah kehilangan akal yang tiada bezanya dengan seekor haiwan (al-Baqarah 2:171-172). Al-Qur'an juga memberi amaran kepada manusia supaya tidak menjerumuskan dirinya ke dalam perkara yang boleh menghalang daripada berfikir secara bebas yang berpunca daripada rasa takut yang melampau (ṭāgḥūt), kecintaan yang keterlaluan (andād) sehingga menutupi kebenaran (al-Baqarah 2:165) ataupun juga kepatuhan melampau (arbāb) dan taksub membuta tuli (al-Tawbah 9:31). Sementara itu, al-Qur'an juga menggalakan manusia untuk menggunakan akal

fikirannya bagi menyuarakan pendapat dan pandangan; sama ada bagi mempertahankan haknya ataupun membela diri (al-Nisā' 4:148).

Meskipun menggalakan manusia untuk berfikir dan menyuarakan pandangannya, al-Qur'an juga mengajarkan manusia cara-cara berfikir dan menyuarakan pandangan yang selamat dan berfaedah. Oleh sebab itu, sekalipun hak berfikir dan berpendapat dilindungi dan sangat digalakan oleh al-Qur'an tetapi ia mesti dikawal mengikut peraturan dan lunas-lunas seperti boleh dipertanggungjawapkan, berasaskan kekuatan hujah, tidak melangkaui batas-batas kemampuan akal ataupun melanggar kebebasan bersuara orang lain dan mendatangkan kerugian kepada kemaslahatan awam (al-Ḥujurāt 49:6).[59]

1.4.1.2.4.4 Memelihara Kehormatan dan Keturunan

Sepertimana yang ditegaskan oleh al-Qur'an bahawa manusia dengan segala ciri keistimewaannya merupakan makhluk yang paling mulia dibandingkan dengan semua makhluk lain ciptaan Allah SWT. Oleh sebab yang demikian, sudah sewajarnya apabila manusia perlu memelihara dan mempertahankan kehormatan dirinya daripada terjatuh kepada kehinaan. Dalam beberapa ayatnya, al-Qur'an telah memberikan petunjuk dan arahan secara jelas kepada manusia agar sentiasa menjaga harga diri dan menghiasinya dengan akhlak dan budi pekerti yang mulia juga menjauhi segala perbuatan yang mencemar maruah diri (al-A'rāf 7:27 dan Āli 'Imrān 3:134). Al-Qur'an juga menyuruh manusia agar memelihara keturunan dan menjauhkan diri daripada cara-cara yang boleh mencemarkan maruah diri dalam memperoleh keturunan yang kesannya bukan saja terhadap individu yang terbabit tetapi juga kepada institusi keluarga dan masyarakat secara keseluruhan.

[59] Muḥammad 'Abd al-Fattāḥ al-Khaṭīb, *Ḥurriyah al-Ra'y fī al-Islām: Muqārabah fī al-Taṣawwur wa al-Manhajiyyah* (al-Dawḥah: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2007),136.

University of Malaya

Bagaimanapun al-Qur'an telah memandang bahawa perhubungan kaum lelaki dan kaum wanita dalam sesuatu ikatan perkahwinan sebagai perkara yang amat suci dan perlu dihormati (al-Nisā' 4:21).Hal yang demikian kerana perkahwinan merupakan asas kepada lahirnya sesebuah keluarga yang menjadi sendi kepada terwujudnya sesebuah masyarakat. Matlamat perkahwinan sepertimana yang disebutkan oleh al-Qur'an bukan sekadar memanjangkan zuriat semata-mata tetapi juga mencari ketenangan dan kebahagian untuk semua ahli keluarga sebagaiman disebutkan dalam surah al-Rūm ayat yang ke-21 dan surah al-A'rāf ayat yang ke-189,

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾

al-Rūm 30: 21.

Terjemahan: Dan di antara tanda-tanda yang membuktikan kekuasaannya dan rahmatNya, bahawa ia menciptakan untuk kamu (Wahai kaum lelaki), isteri-isteri dari jenis kamu sendiri, supaya kamu bersenang hati dan hidup mesra dengannya, dan dijadikannya di antara kamu (suami isteri) perasaan kasih sayang dan belas kasihan. Sesungguhnya yang demikian itu mengandungi keterangan-keterangan (yang menimbulkan kesedaran) bagi orang-orang yang berfikir.

﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٨٩﴾ ﴾

al-A'rāf 7:189.

Terjemahan: Dia lah (Allah) yang menciptakan kamu semua dari (hakikat) diri yang satu, dan ia mengadakan daripada hakikat itu pasangannya (diri suami isteri), untuk bersenang hati dan hidup mesra yang satu kepada yang lain. ketika suami mencampuri isterinya, mengandunglah ia dengan kandungan yang ringan, serta teruslah ia dengan keadaan itu (ke suatu waktu). kemudian ketika ia merasa berat (dan menaruh bimbang) berdoalah suami isteri itu kepada Tuhan

University of Malaya

> mereka (dengan berkata):" Sesungguhnya jika Engkau (Wahai Tuhan kami) mengurniakan kami nikmat yang baik, tentulah kami menjadi orang-orang yang bersyukur".

Justeru, sebelum memasuki alam rumah tangga, al-Qur'an telah mengingatkan dan memberi petunjuk agar perhubungan antara lelaki dengan wanita mestilah dibina atas dasar saling menjaga maruah dan kesucian, antaranya melalui syariat *ghaḍḍ al-Baṣar* atau menjaga pandangan (al-Nūr 24:30-31), larangan mendedahkan aurat (al-Nūr 24:31), larangan berbuat zina dan segala yang mendekatinya (al-An'ām 6:151 dan al-Isrā' 17: 32). Semua petunjuk al-Qur'an tersebut dimatlamatkan bagi memelihara kehormatan dan keturunan juga untuk menghindarkan daripada masalah sosial seperti kerosakan dan percampuran nasab, keterlantaran keturunan, masalah kanak-kanak dan remaja juga tersebarnya penyakit yang disebabkan oleh pergaulan bebas. Demikianlah kemaslahatan yang berkaitan dengan penjagaan kehormatan dan keturunan yang merupakan keperluan paling asas dalam kehidupan dan menjadi salah satu daripada tujuan utama dalam syariat Islam (ḍarūriyyāt al-Khams).

1.4.1.2.5 Memelihara Harta

Al-Qur'an telah menyatakan bahawa mencintai harta dunia adalah sifat semula jadi manusia (Āli 'Imrān 3:14). Demikian juga dengan sifat berlumba-lumba mengumpulkan harta yang seringkali membuat manusia terlupa bahawa segala harta yang diperolehinya tersebut hanyalah amanah daripada Allah SWT (al-Ḥadīd 57:7). Kesedaran akan perkara ini amatlah penting agar manusia menggunakan semua harta yang dimiliknya sesuai mengikut aturan dan arahan Allah SWT, kerana harta tersebut akan dipertanggungjawabkan di akhirat kelak (al-Takātsur 102:8). Oleh yang demikian sekalipun al-Qur'an mengesahkan hak kepemilikan harta atas seseorang sepenuhnya (al-Nisā' 4:7 dan 32) tetapi juga memberi arahan agar sumber harta tersebut selamat iaitu

diperolehi dengan cara yang halal (al-Baqarah 2:188) juga memberi manfaat kepada kehidupan manusia (al-Dhāriyāt 51:19).

Al-Qur'an juga sangat mengambil berat mengenai penjagaan harta sama ada daripada dirosakan dan disia-siakan ataupun juga digunakannya secara membazir (al-An'ām 6:141 dan al-A'rāf 7:31). Demikian pula al-Qur'an melarang seseorang mengambil harta daripada orang lain secara paksa seperti dengan cara mencuri (al-Māidah 5: 58), merompak (al-Māidah 5:33) ataupun dengan cara-cara yang salah (bāṭil) (al-Baqarah 2:188). Bagi memelihara kemaslahatan harta benda, al-Qur'an telah mensyariatkan hukuman yang berat seperti bunuh, salib, potong tangan dan kaki ataupun dibuang dari negeri bagi para pencuri dan perompak yang disertai dengan tindakan keganasan (al-Māidah 5:33). Maka memelihara keselamatan harta benda yang menjadi tujuan utama daripada *maqāṣid al-Sharī'ah* adalah suatu jaminan yang memastikan tidak ada hak yang berkaitan dengan harta dirampas oleh sesiapapun.

Untuk memastikan penjagaan harta tetap terpelihara, al-Qur'an telah menjadikan keadilan ekonomi sebagai salah satu keutamaan mesejnya iaitu dengan memastikan perpusinganharta kepada seluruh lapisan masyarakat dan tidak berpusat pada golongan tertentu sahaja (al-Ḥashr 59:7) ataupun dengan mengesahkan cara kepemilikan harta yang dibenarkan seperti melalui akad jual beli, pinjam, gadai ataupun mengharamkan cara-cara yang tidak sah seperti riba, monopoli, menyorok barang, berjudi dan lain lain (al-Baqarah 2:275, al-Tawbah:9:34 dan al-Māidah 5:90). Oleh yang demikian keadilan ekonomi yang diharapkan oleh al-Qur'an di antaranya dengan merapatkan jurang kekayaan dan kemiskinan dan menghilangkan sifat dengki di antara golongan yang kaya dan golongan yang berkurangan (al-Naḥl 16:71).

University of Malaya

1.4.2. Konsep Hak Asasi Manusia

Yang dimaksudkan dengan konsep pada sub perbahasan ini ialah rumusan fundamental ataupun fikiran-fikiran pokok al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia yang disimpulkan daripada ayat-ayatnya yang membincangkan Hak Asasi Manusia sama ada secara zahir ataupun sebaliknya.[60] Konsep hak asasi tersebut dapat diringkaskan oleh pengkaji seperti yang berikut:

1). Hak Asasi Manusia merupakan milik Allah SWT yang dianugerahkan kepada seluruh manusia sebagai bukti kasih sayangNya dan bukanlah pemberian manusia ataupun daripada sesebuah pertubuhan.[61] Al-Qur'an mengisyaratkan perkara ini secara terang ketika menjelaskan hak hidup dan hak kepemilikan harta benda yang kedua-duanya merupakan milik Allah SWT sebagaimana yang disebutkan dalam surah surah al-Mulk ayat yang ke-23 dan surah Yāsīn ayat yang ke-71,

﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾

al-Mulk 67:23.

> Terjemahan: Katakanlah (Wahai Muhammad): "Allah yang menciptakan kamu (dari tiada kepada ada), dan mengadakan bagi kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (untuk kamu bersyukur, tetapi) amatlah sedikit kamu bersyukur".

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ ﴾

---

[60]Konsep ini merupakan rangkuman daripada pandangan para ulama dan pakar Hak Asasi Manusia mengenai karakteristik hak-hak asasi manusia dalam Islam yang disarikan daripada al-Qur'an. Mereka antaranya Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah dalam bukunya *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah* ('Ammān: Dār al-Ḥāmid li al-Nashr wa al-Tawzī', 2008).11-19, Baharuddin Lopa dalam bukunya *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: PT Dana Bakti Prima Yasa, 1996).31, Zaynab 'Abd al-Salām Abū al-Faḍl dalam bukunya '*Ināyah al-Qur'ān bi Ḥuqūq al-Insān : Dirāsah Mawḍū'iyyah wa Fiqhiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2008).13-18 dan Hānī Sulaymān al-Ṭa'imāt dalam bukunya, *Ḥuqūq al-Insān wa Ḥuriyyatuh al-Asāsiyyah* ('Ammān: Dār al-Shurūq, 2001),102-107.

[61]Lihat Hānī Sulaymān al-Ṭa'imāt, *Ḥuqūq al-Insān wa Ḥuriyyatuh al-Asāsiyyah*,103. Lihat juga Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah*, 12.

University of Malaya

Yāsīn 36: 71.

> Terjemahan: Tidakkah mereka melihat dan memikirkan, bahawa Kami telah menciptakan untuk mereka binatang-binatang ternak, di antara jenis-jenis makhluk yang telah Kami ciptakan dengan kekuasaan Kami lalu mereka memilikinya?

Pandangan Imam Shāṭibi mengukuhkan pernyataan di atas dengan mengatakan bahawa segala yang menjadi hak bagi seorang hamba ditetapkan oleh agama dan bukanlah kerana semata-mata secara asalnya ia memiliki hak tersebut.[62] Oleh yang demikian, hak-hak ini juga bukanlah lahir daripada akal dan idea manusia ataupun ada secara semula jadi tetapi ia berasal daripada pencipta manusia, iaitu Allah SWT. Di sinilah terletaknya keunggulan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an yang berasaskan kepada keyakinan bahawa ia bukanlah semata-mata hak tetapi ia merupakan ajaran yang bersumber daripada yang Maha Ḥaq (benar), iaitu Allah SWT yang tidak diragui sedikitpun kebenarannya sebagaimana yang dinyatakan dalam surah al-An'ām ayat yang ke-114, surah al-Shūrā ayat yang ke-17 dan surah al-Ḥadīd ayat yang ke-25.

﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾

al-An'ām 6:114.

> Terjemahan: (Katakanlah wahai Muhammad): "Patutkah aku (terpedaya dengan kata-kata dusta syaitan-syaitan itu sehingga aku) hendak mencari hakim selain dari Allah, padahal Dia lah yang menurunkan kepada kamu kitab al-Quran yang jelas nyata kandungannya satu persatu (tentang yang benar dan yang salah)?" dan orang-orang yang Kami berikan kitab, mengetahui bahawa al-Quran itu adalah diturunkan dari Tuhanmu dengan sebenar-benarnya. oleh

[62] al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:104.

University of Malaya

itu, jangan sekali-kali engkau menjadi (salah seorang) dari golongan yang ragu-ragu.

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾﴾

al-Shūrā 42:17.

Terjemahan: Allah Yang menurunkan Kitab suci dengan membawa kebenaran, dan menurunkan keterangan yang menjadi neraca keadilan. dan apa jalannya engkau dapat mengetahui? boleh jadi hari kiamat itu sudah hampir (masa datangnya).

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾

al-Ḥadīd 57:25.

Terjemahan: Demi sesungguhnya! Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti dan mukjizat yang jelas nyata, dan Kami telah menurunkan bersama-sama mereka kitab suci dan keterangan yang menjadi neraca keadilan, supaya manusia dapat menjalankan keadilan.

2). Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an ialah manifestasi penghambaan kepada Allah SWT ataupun hak Allah SWT atas manusia.[63] Dengan yang demikian tidak ada seseorangpun individu ataupun mana-mana pertubuhan yang berhak mengugurkannya kerana kepentingannya melibatkan kemaslahatan utama yang sangat diperlukan oleh setiap manusia.[64] Dalam hal ini Imam Shāṭibī mencontohkan hak hidup dan hak memilihara akal melalui larangan membunuh diri dan meminum arak seperti yang dinyatakan di dalam al-Qur'an surah al-Niṣā' ayat yang ke-29 dan al-Māidah ayat yang ke-90 dan 91 yang merupakan hak Allah yang tidak ada pilihan bagi manusia kecuali

[63]Baharuddin Lopa, *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: PT Dana Bakti Prima Yasa, 1996),31. Lihat juga Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah*, 15.

[64]Lihat Hānī Sulaymān al-Ṭa'imāt, *Ḥuqūq al-Insān wa Ḥuriyyatuh al-Asāsiyyah*,103.

University of Malaya

mematuhinya kerana ia sangat berkait rapat dengan kemaslahatan awam.[65] Pendangan al-Qur'an yang sedemikian tinggi terhadap Hak Asasi Manusia ini melahirkan natijah bahawa Hak Asasi Manusia merupakan sebahagian daripada syariat ataupun ajaran al-Qur'an yang wajip ditaati dan sangat berhubung kait dengan konsep pahala dan dosa. Aspek kawalan dalaman inilah sebetulnya yang menjadi perkara paling asas dan penting dalam menjayakan pelaksanaan Hak Asasi Manusia.[66]

3). Hak-hak asasi dalam al-Qur'an bersifat menyeluruh, iaitu merangkumi seluruh aspek hak yang berkait langsung dengan kemaslahatan manusia, sama ada secara individu ataupun golongan, muslim ataupun bukan muslim dan pada semua peringkat umur, termasuklah untuk manusia yang sudah meninggal dunia.[67] Hal ini sebagaimana yang ditegaskan oleh ayat yang pertama daripada surah al-Furqān ataupun ayat yang ke-185 daripada surah al-Baqarah,

﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١ ﴾

al-Furqān 25:1.

> Terjemahan: Maha berkat Tuhan Yang menurunkan al-Furqaan kepada hambaNya (Muhammad), untuk menjadi peringatan dan amaran bagi seluruh penduduk alam.

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ ﴾

al-Baqarah 2:185.

---

[65] al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:102. Lihat juga Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khawāṭir*, 14:8879.

[66] Lihat Muḥammad Fatḥī Uthmān, *Ḥuqūq al-Insān Bayn al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa al-Fikr al-Qānūn al-Gharbī*, 18.

[67] Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah*, 15. Lihat juga Zaynab 'Abd al-Salām Abū al-Faḍl, '*Ināyah al-Qur'ān bi Ḥuqūq al-Insān: Dirāsah Mawḍū'iyyah wa Fiqhiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2008),17.

University of Malaya

Terjemahan: (Masa yang diwajipkan kamu berpuasa itu ialah) bulan Ramadan yang padanya diturunkan Al-Quran, menjadi petunjuk bagi sekalian manusia, dan menjadi keterangan-keterangan yang menjelaskan petunjuk dan (menjelaskan) perbezaan antara yang benar dengan yang salah.

4). Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an sangat mengambil berat dan memelihara semua sisi kemanusian secara seimbang (wasaṭiyyah) sama ada unsur rohani, akal mahupun jasad. Demikian juga Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an memelihara keseimbangan antara hak peribadi dengan hak kumpulan. Hak asasi manusia dalam al-Qur'an tidak ekstrim terlalu mementingkan hak peribadai sebagaimana dalam aliran indivisualisme kapitalis ataupun terlalu mengutamakan hak berkumpulan sahaja seperti dalam aliran sosialis marxisme. Prinsip keadilan dan *wasaṭiyyah* ini seperti yang diajarkan oleh ayat yang ke-143 daripada surah al-Baqarah dan ayat yang ke-108 daripada surah Āli 'Imrān yang menjiwai seluruh syariat Islam termasuk dalam prinsip Hak Asasi Manusia yang terdapat dalam al-Qur'an. Allah SWT berfirman,

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾

al-Baqarah 2: 143.

Terjemahan: Dan demikianlah (sebagaimana Kami telah memimpin kamu ke jalan yang lurus), Kami jadikan kamu (Wahai umat Muhammad) satu umat yang pilihan lagi adil, supaya kamu layak menjadi orang yang memberi keterangan kepada umat manusia (tentang yang benar dan yang salah) dan Rasulullah (Muhammad) pula akan menjadi orang yang menerangkan kebenaran perbuatan kamu.

﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتۡلُوهَا عَلَيۡكَ بِٱلۡحَقِّۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٨﴾

Āli 'Imrān 3:108.

Terjemahan: Itulah ayat-ayat keterangan Allah, Kami bacakan dia kepadamu (Wahai Muhammad) dengan benar. Dan (ingatlah), Allah tidak berkehendak melakukan kezaliman kepada sekalian makhlukNya.

5). Hak Asasi Manusia perspektif al-Qur'an tidak bercanggah dengan fitrah semula jadi manusia dan melangkaui segala kepentingan sempit, sama ada kepentingan peribadi, golongan ataupun hawa nafsu.[68] Oleh yang demikian ia merupakan ajaran yang dapat direalisasikan dan sentiasa bersesuaian dengan setiap keadaan dan masa. Hal yang demikian sepertimana yang dinyatakan dalam surah al-Rūm ayat yang ke-30.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾

al-Rūm 30:30.

Terjemahan: Maka hadapkanlah dirimu (engkau dan pengikut-pengikutmu, Wahai Muhammad) ke arah ugama yang jauh dari kesesatan; (turutlah terus) ugama Allah, Iaitu ugama yang Allah menciptakan manusia (dengan keadaan bersedia dari semulajadinya) untuk menerimanya; tidaklah patut ada sebarang perubahan pada ciptaan Allah itu; itulah ugama yang betul lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

6). Wujudnya mekanisma jaminan hukum secara jelas dalam al-Qur'an untuk memelihara dan melindungi Hak Asasi Manusia daripada dilanggar ataupun disia-siakan seperti kewajipan berjihad untuk melindungi hak kebebasan beragama (al-Tawbah 9:73 dan al-Taḥrīm 66:9), penegakan hukuman sebat bagi pelaku dan penuduh zina untuk memelihara hak kehormatan dan harga diri juga keturunan (al-Nūr 24:2) ataupun pemberlakuan hukuman *Qiṣāṣ* untuk memelihara hak hidup (al-Baqarah 2:178-

[68]Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah*, 15.

University of Malaya

179). Demikian juga dengan pemberlakuan denda (diyah) sebagai bentuk lain daripada perlindungan terhadap Hak Asasi Manusia (al-Nisā' 4:92).

7). Hak Asasi Manusia di dalam al-Qur'an tidak mengenepikan agenda dan tugas penting kewujudan manusia sebagai *khalīfah* dan *musta'mir* di muka bumi tetapi sebaliknya ia membantu dan membolehkan manusia melaksanakan tugas-tugas kekhalifahannya di muka bumi dengan sebaik-baiknya (al-Ḥadīd 57:7 dan Ḥūd 11:61).[69]

1.5 Hak-Hak Asasi Manusia Dalam al-Qur'an

Seperti sedia maklum bahawa Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an tidaklah disenaraikan fasal demi fasal mengikut cara yang ditulis dalam dokumen ataupun undang-undang Hak Asasi Manusia. Perkara ini tidaklah mengurangkan kepedulian al-Qur'an terhadap Hak Asasi Manusia kerana al-Qur'an bukanlah kitab suci yang turun untuk mengatur perkara-perkara yang berkaitan Hak Asasi Manusia semata-mata tetapi juga seluruh aspek kehidupan manusia. Cara penyusunan ayat-ayat al-Qur'an seperti yang tertera dalam *muṣḥaf* sangat berkait rapat dengan sifat kemukjizatan al-Qur'an sebagai kitab suci yang merentasi zaman dan keadaan.[70]

Sekalipun para pakar undang-undang Islam dan pengamal Hak Asasi Manusia muslim telah mengiktiraf bahawa al-Qur'an merupakan sumber utama Hak Asasi Manusia, namun di antara mereka tidak ada kesepakatan mengenai bilangan hak asasi yang dinyatakan dalam al-Qur'an. Mereka bersepakat bahawa hak-hak dalam al-Qur'an bilangannya melebihi hak asasi yang disebutkan dalam perisytiharan Hak Asasi Manusia PBB tahun 1948. Perkara ini menurut mereka disebabkan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an bersifat *shumūl* (menyeluruh) yang bukan sahaja merangkumi manusia

---

[69]Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah, *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah*, 16.
[70]Lihat al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*, 1:135.

University of Malaya

yang masih hidup pada semua peringkat umur dan jantinanya tetapi juga mengambil berat golongan manusia yang tidak sempurna seperti manusia terencat akal dan kurang upaya, golongan lemah seperti anak yatim, termasuklah hak bagi orang yang telah meninggal dunia. Oleh yang demikian, sesetengah pakar undang-undang Islam hanya memastikan beberapa hak-hak asasi dalam al-Qur'an yang tidak tersenarai dalam perisytiharan Hak Asasi Manusia PBB. Hak-hak tersebut menurut Aḥmad Ḥāfiḍ Najm ialah hak penjagaan terhadap golongan terencat akal, hak anak yatim, hak mempertahankan keselamatan jiwa, hak kemaafan dan hak pewarisan.[71] Sedangkan menurut Muḥammad 'Abd al-Salām Kāmil Ḥafīd al-Shāṭī selain hak-hak yang disebutkan di atas, ialah hak kedua orang tua, hak manusia yang telah meninggal, juga hak-hak sosial seperti hak jiran, hak tetamu, hak orang berhutang dan hak fakir dan miskin.[72]

Zaynab 'Abd al-Salām dalam bukunya *'Ināyah al-Qur'ān bi Ḥuqūq al-Insān* telah menyenaraikan semua hak-hak asasi dalam al-Qur'an kepada tujuh hak, iaitu hak beragama, hak politik, hak sosial, hak khusus untuk sesetengah golongan manusia, hak bekerja dan kepemilikan, hak lingkungan dan kesihatan dan hak golongan bukan muslim. Setiap hak-hak yang disebutkan di atas memiliki bahagian. Hak beragama yang merangkumi hak kebebasan menganuti kepercayaan dan hak mempertahankan akidah; hak politik yang merangkumi hak kebebasan berfikir dan berpendapat, hak berorganisasi (shūrā), hak keadilan juga hak berpindah dan kembali; hak sosial yang merangkumi hak jaminan sosial (takāful ijtimā'ī), hak membina keluarga (hak isteri dan hak suami), hak memelihara kehormatan; hak khusus untuk sesetengah golongan

[71]Mengenai hak golongan manusia terencat, PBB telah menerbitkan konvensi hak-hak orang kurang upaya (*Convention On The Rights Of Person With Disabilities*) yang disepakati pada 13 Disember 2006 oleh Majelis Umum PBB dan terbuka untuk ditandatangani oleh anggota-anggota negara PBB pada 30 Mac 2007. Lihat http://jabar.kemenkumham.go.id/attachments/article/1493/konvensi%20hak-hak%20penyandang%20disabilitas.PDF. dicapai 6 Februari 2017. Lihat juga Aḥmad Ḥāfiẓ Najm, *Ḥuqūq al-Insān Bayn al-Qur'ān wa al-'Ilān al-'Ālamī*, 135-141.

[72]Muḥammad 'Abd al-Salām Kāmil Hafīd al-Shāṭī, *Huqūq al-Insān fī Sharī'ah al-Islāmiyyah: al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq* (al-Qāhirah: Dār al-Yusr, 2009), 66.

University of Malaya

manusia yang merangkumi hak kedua orang tua, hak anak, hak wanita dewasa, hak kaum kerabat, hak jiran, hak anak yatim dan hak banduan; hak bekerja dan kepemilikan yang merangkumi hak memperolehi pekerjaan dan hak kepemilikan harta benda; hak lingkungan dan kesihatan yang merangkumi hak-hak persekitaran dan hak-hak kesihatan; sedangkan hak golongan bukan muslim merangkumi hak golongan bukan muslim secara umum dan hak golongan *dhimmī*.[73]

Sementara Aḥmad Ḥāfiḍ Najm telah menyenaraikan 15 hak asasi yang terdapat dalam al-Qur'an yang dinyatakan dalam perisytiharan Hak Asasi Manusia PBB. Hak-hak itu ialah: (1), hak persaudaraan, bekerjasama dan kesetaraan antara manusia (2), hak hidup, kebebasan dan keamanan (3), hak kebebasan daripada perhambaan (4), hak mendapatkan layanan baik, tidak ada pemaksaan dan ancaman (5), hak undang-undang dan peraturan (6), hak peribadi dan kerahasiaan (7), hak perjalanan, berpindah dan kembali (8), hak berkahwin dan membina keluarga (9), hak kepemilikan harta benda (10), hak berfikir, beragama dan menganut kepercayaan (11), hak berkumpul dan mengasaskan kumpulan (12), hak untuk ikut serta di dalam hukum dan jawatan awam (13), hak keamanan sosial dan hak ekonomi (14), hak ibu dan anak (15) dan yang terakhir hak pengajaran dan budaya. Penyenaraian hak mengikut rumusan Pengisytiharan Hak Asasi Manusia PBB telah dilakukan juga oleh Baharudin Lopa dalam bukunya yang bertajuk *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia* dan hanya menyebut 15 hak asasi dalam al-Qur'an.[74]

Atas sebab keterbatasan kajian dan terlalu luas huraian, sekiranya setiap hak asasi yang terdapat dalam al-Qur'an dijelaskan berdasarkan ayat-ayatnya, pengkaji hanya akan menyenaraikan hak-hak dalam al-Quran mengikut pembahagian hak secara umum seperti yang dirumuskan oleh pakar dan pengamal Hak Asasi Manusia dengan

---

[73]Zaynab 'Abd al-Salām Abū al-Faḍl, '*Ināyah al-Qur'ān bi Ḥuqūq al-Insān : Dirāsah Mawḍū'iyyah wa Fiqhiyyah*, 95.
[74]Baharuddin Lopa, *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia*, 33-118.

University of Malaya

menyertakan setiap ayat yang berkaitan dengan hak tersebut. Namun demikian pengkaji akan mengulas secara ringkas empat contoh hak asasi manusia dalam al-Qur'an yang tidak disenaraikan oleh perisytiharan Hak Asasi Manusia PBB.

Hak-hak yang terdapat dalam al-Qur'an tersebut ialah **Pertama,** Hak-hak Sivil (Huqūq Madaniyyah) yang merangkumi hak hidup (al-Baqarah 2:195, al-Niṣā' 4:29, al-Isrā' 17:33 dan al-Māidah 5:32), hak keamanan dan keselamatan diri (Naḥl 16:126 dan al-Tawbah 9:6), hak kebebasan daripada perhambaan (al-Balad 90:11-13), hak peribadi ataupun hak khusus (al-Ḥujurāt 49:12, al-Nūr 24:27- 28 dan al-Naḥl 16:80). **Kedua,** Hak-hak Politik (Huqūq Siyāsiyyah) yang merangkumi hak beragama dan menganut keyakinan (al-Ghāshiyyah 88:21-22, Yūnus 10:99, Qāf 50: 45 dan al-Baqarah 2:256), hak kebebasan berfikir dan menyuarakan pandangan (al-Baqarah 2:164, al-Ghāsiyyah 88:17-20 dan al-Ḥujurāt 49:6), hak kebebasan berkumpul dan mengasaskan organisasi (Āli 'Imrān 3:103 dan159, al-Ṣaff 61:4 dan al-Shūrā 42:38), hak atas kedudukan yang sama dan mendapatkan keadilan perundangan (al-Nisā' 4: 58, 135 dan 148). **Ketiga,** Hak-hak Sosial (Huqūq Ijtimā'ī) yang merangkumi hak jaminan masyarakat (Takāfūl Ijtimā'ī) (al-Mā'ūn 107:1-3, Āli 'Imrān 3:103, al-Anfāl 8:62-63 dan al-Fatḥ 48:29 juga al-Ḥashr 59:9), hak berkahwin dan membina keluarga (al-Rūm30: 21, al-Naḥl 16:72 dan surah al-A'rāf 7:189), hak perlindungan dan penjagaan kehormatan (al-Ḥujurāt 49:11-12, al-Aḥzāb 33:59, al-Aḥzāb 33:70-71, Āli 'Imrān 3:134 dan al-A'rāf 7:27). **Keempat,** Hak-hak Ekonomi (Huqūq Iqtiṣādiyyah) yang merangkumi hak kepemilikan harta benda (al-Dhāriyāt 51:19 dan al-Nisā' 4:32), hak menggunakan atas kepemilikan (al-Furqān 25:67 dan al-Isrā' 17:29), hak keadilan ekonomi (al-Ḥashr 59:7, al-Naḥl 16:71, Hūd 11: 85 dan al-Mutaffifīn 83:1-4). **Kelima,** Hak Pendidikan dan Budaya (Ḥuqūq Thaqāfiyah) yang merangkumi hak untuk mendapatkan pengajaran dan pengetahuan (al-'Alaq 96:1-5, al-Rūm 30:7, al-Anbiyā' 21:80, Saba' 34:10-11 dan al-Raḥmān 55:33), Hak kebebasan berbudaya (al-Ḥujurāt 49:13 dan al-Baqarah 2:143).

Adapun contoh empat hak asasi manusia dalam al-Qur'an yang tidak dinyatakan dalam perisytiharan Hak Asasi Manusia PBB antaranya seperti yang di bawah ini:

1. **Hak Anak Yatim**

Anak yatim ialah anak-anak yang telah kehilangan tempat bergantung hidup disebabkan kematian ayahnya. Anak-anak tersebut menurut al-Qur'an menjadi tanggung jawap semua masyarakat Muslim. Hak-hak yang berhubungan dengan anak yatim disebutkan oleh al-Qur'an dalam ayat-ayat *makiyyah* dan *madaniyyah*. Hal ini membuktikan bahawa al-Qur'an sangat prihatin mengenai hak anak-anak yatim. Al-Qur'an juga memberi amaran keras kepada golongan yang mengabaikan anak yatim dan hak-haknya selain memandang golongan tersebut sebagai manusia yang tidak mempunyai integriti terhadap agama (al-Māūn 107:1-2). Di tempat lain, al-Qur'an juga mewasiatkan agar sentiasa berbuat kemaslahatan terhadap anak-anak yatim dengan cara melayan mereka seperti kaum keluarga sendiri. Perkara ini seperti yang disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-220,

﴿ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن
تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ
إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٢٢٠ ﴾

al-Baqarah 2:220.

> Terjemahan: Mengenai (urusan-urusan kamu) di dunia dan di akhirat dan mereka bertanya lagi kepadamu (Wahai Muhammad), mengenai (masalah) anak-anak yatim. katakanlah: "Memperbaiki keadaan anak-anak yatim itu amatlah baiknya", dan jika kamu bercampur gaul dengan mereka (maka tidak ada salahnya) kerana mereka itu ialah saudara-saudara kamu (yang seagama); dan Allah mengetahui akan orang yang merosakkan (harta benda mereka) daripada orang yang hendak memperbaikinya dan jika Allah menghendaki tentulah ia memberatkan kamu (dengan mengharamkan bercampur gaul dengan mereka). Sesungguhnya Allah maha kuasa, lagi maha bijaksana.

University of Malaya

Secara lebih khusus al-Qur'an mengingatkan umat Islam agar menjaga hak-hak anak yatim antaranya dengan memelihara kebajikan harta-harta mereka, iaitu dengan tidak menganggu ataupun menahannya daripada digunakan. Perintah untuk melindungi harta milik anak yatim ini sepertimana yang disebutkan dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-2 dan ayat yang ke-10,

﴿ وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَـٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ٢ ﴾

al-Nisā' 4:2.

Terjemahan: Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang telah baligh) itu harta mereka, dan janganlah kamu tukar-gantikan yang baik dengan yang buruk; dan janganlah kamu makan harta mereka (dengan menghimpunkannya) dengan harta kamu; kerana sesungguhnya (yang demikian) itu adalah dosa yang besar.

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَـٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارًاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرًا ١٠ ﴾

al-Nisā' 4:10.

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak-anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu hanyalah menelan api ke dalam perut mereka; dan mereka pula akan masuk ke dalam api neraka yang menyala-nyala.

2. **Hak Pewarisan**

Hak ini hanya disebutkan dalam al-Qur'an sebagai wujudnya pengiktirafan hubungan darah dan kekeluargaan yang menjadi asas saling mewarisi harta apabila berlaku kematian kepada salah seorang ahli keluarga. Hak pewarisan merupakan salah satu bentuk keadilan yang diajarkan oleh al-Qur'an sebagai mengutamakan pemberian hak

University of Malaya

terhadap golongan yang sepatutnya. Begitu juga dalam aturan pembahagiannya yang mengutamakan keadilan dengan melihat aspek kesesuaian bebanan dan tanggung jawap. Oleh yang demikian hak ini telah diatur dalam al-Qur'an secara teliti dan terperinci untuk menghindari daripada berlakunya kezaliman. Ayat al-Qur'an yang menjelaskan mengenai hak pewarisan dan aturan pembahagiannya ini terdapat dalam surah al-Nisā' yang ke-11 sehingga 12 dan ayat yang ke- 176,

﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ
ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ
مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ
فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ
دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ
ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ١١ ۞ وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن
لَّهُنَّ وَلَدٞۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٞ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡنَۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ
يُوصِينَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۚ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡتُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّكُمۡ وَلَدٞۚ
فَإِن كَانَ لَكُمۡ وَلَدٞ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكۡتُمۚ مِّنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ
بِهَآ أَوۡ دَيۡنٖۗ وَإِن كَانَ رَجُلٞ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٞ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٞ فَلِكُلِّ
وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ
مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٞ
١٢ ﴾

al-Nisā' 4:11-12.

Terjemahan: Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan, tetapi jika anak-anak perempuan itu lebih dari dua, maka bahagian mereka ialah dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh si mati. dan jika anak perempuan itu seorang sahaja, maka bahagiannya ialah satu perdua (separuh) harta itu. dan bagi ibu bapa (si mati), tiap-tiap seorang dari keduanya: satu

perenam dari harta yang ditinggalkan oleh si mati, jika si mati itu mempunyai anak, tetapi jika si mati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibu bapanya, maka bahagian ibunya ialah satu pertiga. kalau pula si mati itu mempunyai beberapa orang saudara (adik-beradik), maka bahagian ibunya ialah satu perenam. (pembahagian itu) ialah sesudah diselesaikan wasiat yang telah diwasiatkan oleh si mati, dan sesudah dibayarkan hutangnya. lbu-bapa kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antaranya yang lebih dekat serta banyak manfaatnya kepada kamu (pembahagian harta pusaka dan penentuan bahagian masing-masing seperti yang diterangkan itu ialah) ketetapan dari Allah; Sesungguhnya Allah adalah maha mengetahui, lagi maha bijaksana. dan bagi kamu satu perdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isteri kamu jika mereka tidak mempunyai anak, tetapi jika mereka mempunyai anak maka kamu beroleh satu perempat dari harta yang mereka tinggalkan, sesudah ditunaikan wasiat yang mereka wasiatkan dan sesudah dibayarkan hutangnya. Dan bagi mereka (isteri-isteri) pula satu perempat dari harta yang kamu tinggalkan, jika kamu tidak mempunyai anak, tetapi kalau kamu mempunyai anak maka bahagian mereka (isteri-isteri kamu) ialah satu perlapan dari harta yang kamu tinggalkan, sesudah ditunaikan wasiat yang kamu wasiatkan, dan sesudah dibayarkan hutang kamu. Dan jika si mati yang diwarisi itu, lelaki atau perempuan, yang tidak meninggalkan anak atau bapa, dan ada meninggalkan seorang saudara lelaki (seibu) atau saudara perempuan (seibu) maka bagi tiap-tiap seorang dari keduanya ialah satu perenam. Kalau pula mereka (saudara-saudara yang seibu itu) lebih dari seorang, maka mereka bersekutu pada satu pertiga (dengan mendapat sama banyak lelaki dengan perempuan), sesudah ditunaikan wasiat yang diwasiatkan oleh si mati, dan sesudah dibayarkan hutangnya; wasiat-wasiat yang tersebut hendaknya tidak mendatangkan mudarat (kepada waris-waris). (Tiap-tiap satu hukum itu) ialah ketetapan dari Allah dan (ingatlah) Allah maha mengetahui, lagi maha penyabar.

﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ
أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ
فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۗ
يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌۢ ﴿١٧٦﴾ ﴾

al-Nisā’:4:176.

Terjemahan: Mereka (orang-orang Islam umatmu) meminta fatwa kepadamu (Wahai Muhammad mengenai masalah Kalālah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepada kamu di dalam perkara Kalālah itu. Iaitu jika seseorang mati yang tidak mempunyai anak dan

ia mempunyai seorang saudara perempuan, maka bagi saudara perempuan itu satu perdua dari harta yang ditinggalkan oleh si mati; dan ia pula (saudara lelaki itu) mewarisi (semua harta) saudara perempuannya, jika saudara perempuannya tidak mempunyai anak. kalau pula saudara perempuannya itu dua orang, maka keduanya mendapat dua pertiga dari harta yang di tinggalkan oleh si mati. dan sekiranya mereka (saudara-saudaranya itu) ramai, lelaki dan perempuan, maka bahagian seorang lelaki menyamai bahagian dua orang perempuan". Allah menerangkan (Hukum ini) kepada kamu supaya kamu tidak sesat. dan (ingatlah) Allah maha mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.

3. **Hak Kemaafan Orang Bersalah**

Hak kemaafan bagi orang yang bersalah telah dinyatakan di beberapa tempat dalam al-Qur'an bagi membuktikan bahawa hak ini merupakan hak asasi yang diambil berat oleh al-Qur'an. Hak ini bertujuan untuk menjaga seseorang yang bersalah agar tidak mengulangi perbuatannya dan memperbaiki dirinya (Fuṣilat 41:34-35). Al-Qur'an menyatakan bahawa perbuatan memberi kemaafan merupakan sifat belas kasihan Allah SWT kepada hamba-hamba-Nya (al-An'ām 6:54). Oleh yang demikian, memberi kemaafan menjadi sebahagian sifat golongan manusia yang bertaqwa (Āli 'Imrān 3:133-134). Hak kemaafan bagi orang yang bersalah disebutkan antaranya dalam surah al-Taghābun ayat yang ke-14,

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَـٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ ۚ وَإِن تَعْفُواْ وَتَصْفَحُواْ وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾ ﴾

al-Taghābun 64:14.

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman! sesungguhnya ada di antara isteri-isteri kamu dan anak-anak kamu yang menjadi musuh bagi kamu; oleh itu awaslah serta berjaga-jagalah kamu terhadap mereka. dan kalau kamu memaafkan dan tidak marahkan (mereka) serta mengampunkan kesalahan mereka (maka Allah akan berbuat demikian kepada kamu), kerana sesungguhnya Allah maha pengampun, lagi maha mengasihani.

University of Malaya

Hak kemaafan merupakan milik kesemua manusia termasuk golongan manusia yang berlainan agama mahupun kepercayaan. Perkara ini ditegaskan oleh al-Qur'an dalam surah al- Jāthiyah ayat yang ke-14,

﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغۡفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجۡزِيَ قَوۡمَۢا بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ١٤﴾

al-Jāthiyah 45:14.

Terjamahan: Katakanlah (wahai Muhammad) kepada orang-orang yang beriman: hendaklah mereka memaafkan (kejahatan dan gangguan) orang-orang yang tidak menaruh ingatan kepada hari-hari (pembalasan yang telah ditentukan) Allah; (disuruh berbuat demikian), kerana Allah akan memberi kepada satu-satu puak: balasan yang patut dengan apa yang mereka telah usahakan.

4. **Hak Orang Yang Meninggal Dunia**

Al-Qur'an tidak membezakan layanan terhadap manusia yang masih hidup dan yang telah meninggal dunia. Hal yang demikian telah ditegaskan oleh al-Qur'an dalam surah al-Isrā' ayat yang ke-70 yang menganggap bahawa manusia secara asalnya adalah makhluk yang mulia,

﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ٧٠ ﴾

al-Isrā' 17:70.

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam; dan Kami telah beri mereka menggunakan berbagai-bagai kenderaan di darat dan di laut; dan Kami telah memberikan rezeki kepada mereka dari benda-benda yang baik-baik serta Kami telah lebihkan mereka dengan selebih-lebihnya atas banyak makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan.

University of Malaya

Pandangan bahawa manusia adalah makhluk mulia walaupun telah meninggal dunia ditunjukkan oleh perbuatan Nabi SAW dan para sahabatnya yang berdiri bagi menghormati jenazah seorang Yahudi yang lalu dihadapan mereka.[75] Di antara hak-hak orang yang telah meninggal dunia ialah hak ditunaikan segala wasiat dan hutang piutangnya sebelum dibahagikan harta pusakanya. Dua perkara ini disebut secara berulang-ulang dalam dua ayat yang berkaitan dengan pembahagian harta pusaka (al-Nisā' 4: 11-12) untuk mengingatkan kepada ahli keluarganya yang masih hidup agar menjaga dan menunaikan hak orang yang telah meninggal dunia. Dua hak ini disebutkan dalam sebahagian surah al-Nisā' ayat yang ke-11 dan 12,

﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾

al-Nisā' 4: 11.

Terjemahan: (Pembahagian itu) ialah sesudah diselesaikan wasiat yang telah diwasiatkan oleh si mati, dan sesudah dibayarkan hutangnya.

﴿مِّنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾

al-Nisā' 4: 12.

Terjemahan: Sesudah ditunaikan wasiat yang kamu wasiatkan, dan sesudah dibayarkan hutang kamu.

Imam al-Marāghī menjelaskan bahawa penyebutan wasiat dan hutang secara bersamaan menunjukan bahawa kedua perkara ini wajip didahulukan sebelum pembahagian harta pusaka orang yang telah meninggal dunia.[76] Demikian juga dengan mengulangi klausa ayat ini sebanyak empat kali dalam kedua ayat tersebut menurut al-

[75]Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Kitāb al-Janā'iz, Bāb Man Qāma li Janāzah Yahūdī, 2:85.
[76]Aḥmad ibn Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Miṣr: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946), 4: 199.

University of Malaya

Shābūnī sebagai penegasan agar dua perkara tersebut yang merupakan hak orang yang telah meninggal dunia ditunaikan.[77]

Hak orang yang meninggal dunia disebutkan juga ditempat lain dalam al-Qur'an, iaitu supaya jasadnya tidak disia-siakan dan dikuburkan dalam tanah yang merupakan bahan asal penciptaannya dan tempat yang akan dibangkitkannya semula. Hal ini seperti yang disebutkan dalam ayat yang ke- 55 daripada surah Ṭāhā dan ayat yang ke- 25 surah al-A'rāf,

﴿ مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ تَارَةً أُخۡرَىٰ ﴿٥٥﴾ ﴾

Ṭāhā 20:55.

Terjemahan: Dari bumilah Kami ciptakan kamu, dan ke dalamnya Kami akan mengembalikan kamu, dan daripadanya pula Kami akan mengeluarkan kamu sekali lagi.

﴿ قَالَ فِيهَا تَحۡيَوۡنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنۡهَا تُخۡرَجُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾

al-A'rāf 7: 25.

Terjemahan: Allah berfirman lagi: "Di bumi itu kamu hidup dan situ juga kamu mati, dan daripadanya pula kamu akan dikeluarkan (dibangkitkan hidup semula pada hari kiamat)".

Ayat-ayat ini menurut Sha'rāwī mengisyaratkan bahawa jasad manusia yang telah meninggal dunia mestilah dikuburkan dalam tanah sebagai perjalanan hidupnya pada peringkat ketiga dan sebelum kebangkitannya.[78]Demikianlah beberapa Hak Asasi Manusia yang terdapat dalam al-Qur'an yang tidak disenaraikan dalam perisytiharan Hak Asasi Manusia PBB.

[77]Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣofwah al-Tafāṣīr* (al-Qāhirah: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 1:242.
[78]Lihat Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī - al-Khawāṭir*, 15: 9297-9298.

University of Malaya

1.6 Hak Asasi Manusia PBB 1948 Menurut Perspektif al-Qur'an

Yang dimaksudkan dengan Hak Asasi Manusia dalam sub perbahasan terakhir ini ialah hak-hak asasi yang terdapat dalam fasal-fasal perisytiharan Sejagat Hak Asasi Manusia (Universal Declaration of Human Right) Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu tahun 1948.

Daripada aspek sejarahnya, kelahiran Hak Asasi Manusia di Barat merupakan kesinambungan pemikiran para ahli falsafah Barat pada zaman Pertengahan seperti John Lock (1632-1704), Baron de Montesquieu (1696-1755) Jean Jacques Roussseau (1712-1778) atau Voltaire (1694-1778) yang mengembangkan teori sekular hukum alam sebagai asas moral dan etika kepada hak-hak semula jadi manusia.[79] Oleh yang demikian, sebelum muncul istilah Hak Asasi Manusia (*human rights*), ia dinamakan sebagai Hak-hak alam (*natural rights*) kerana diilhamkan daripada hukum alam (*natural laws*).[80] Teori sekular yang tidak mengakui hak-hak asasi sebagai pemberian Tuhan, setidaknya meninggalkan kesannya dalam perisytiharan, khususnya seperti yang dapat dilihat pada fasal pertama yang menyebutkan bahawa manusia memperolehi kebebasan, kesamaan, kemuliaan dan hak-haknya semenjak dilahirkan ataupun secara pembawaan.[81] Hal ini berbeza dengan pandangan al-Qur'an yang menegaskan bahawa semua hak asasi tersebut merupakan pemberian Allah SWT kepada manusia. Hal yang demikian, apabila ditelusuri dalam al-Qur'an akan ditemukan antaranya dalam surah al-

---

[79]Katerina Dalacoura, *Islam Liberalisme and Human Rights* (New York: I.B Tauris & Co. Ltd, 2003),6. Lihat juga Mohd.Azizuddin Mohd.Sani, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*, 8. Lihat juga Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?*16.

[80]Lihat James Griffin, On Human Rights (New York: Oxford University Press, 2008),9. Lihat juga Micheline R. Ishay, *The History of The Human Right From Ancient Times to The Globalization Era*,81.

[81]Bunyi fasal pertama tersebut ialah: "*Semua manusia dilahirkan bebas dan sama rata dari segi kemuliaan dan hak-hak. Mereka mempunyai pemikiran dan perasaan hati dan hendaklah bertindak di antara satu sama lain dengan semangat persaudaraan."* Lihat Deklarasi Sejagat Hak Asasi Manusia 1948. Lihat juga Wan Azhar Wan Ahmad, "Hak-Hak Asasi Manusia: Kajian Perbandingan Awal Antara Konsep Sekular Barat dan Faham Islam" dalam *Adab dan Peradaban*, 300-301.

University of Malaya

Mulk ayat yang ke-23 dan surah Yāsīn ayat yang ke-71 mengenai hak hidup dan hak kepemilikan harta benda yang kedua-duanya dinyatakan sebagai milik Allah SWT.[82]

Sementara tumpuan teori hak semula jadi yang menjadi doktrin Hak Asasi Manusia menekankan falsafah *individulisme* yang mengutamakan hak negatif, iaitu "kebebasan untuk." Hal ini menjadikan manusia sebagai makhluk yang hanya mementingkan diri sendiri dan tidak memikirkan mengenai tanggungjawab bersama (sosial). Apabila menelusuri dalam perisytiharan, fasal-fasal yang menekankan hak negatif (kebebasan untuk) tersebut antaranya boleh ditemukan dalam fasal ke-2 sehingga fasal ke-21. Maka tidaklah hairan apabila perbuatan-perbuatan yang dianggap tidak bermoral seperti homoseksual dan lesbian ataupun perzinaan mendapat tempat dan tidak diingkari sebagai bahagian daripada hak asasi. Kebebasan yang dipandang oleh al-Qur'an ialah "kebebasan untuk" memilih sesuatu yang baik atau yang lebih baik ataupun juga memilih segala sesuatu yang positif. Al-Quran tidak memberikan kebebasan untuk memilih sesuatu yang buruk dan negatif (al-Baqarah 2: 195).[83] Kebebasan sedemikian sangat berkait rapat dengan konsep *ikhtiyār* yang bererti keupayaan untuk memilih. Ikhtiyār sendiri berasal daripada perkataan *khayr* yang bererti baik. Ini bermakna, bahawa kebebasan hanya digunakan untuk memilih sesuatu yang baik. Kerana memilih sesuatu yang buruk bukanlah dipandang *ikhtiyar* sebagaimana ia juga bukan merupakan hak. Oleh yang demikian, konsep hak asasi manusia yang dibawa oleh Islam menekankan prinsip tanggung jawap (*duties, obligations*) dan bukan sekadar mengambil ataupun melepaskan hak-hak (*rights*).

---

[82]Terjemahan ayat tersebut: Katakanlah (Wahai Muhammad): "Allah yang menciptakan kamu (dari tiada kepada ada), dan mengadakan bagi kamu pendengaran dan penglihatan serta hati (untuk kamu bersyukur, tetapi) amatlah sedikit kamu bersyukur".(al-Mulk 67:23) Terjemahan: Tidakkah mereka melihat dan memikirkan, bahawa Kami telah menciptakan untuk mereka binatang-binatang ternak, di antara jenis-jenis makhluk yang telah Kami ciptakan dengan kekuasaan Kami lalu mereka memilikinya? (Yāsīn 36:71).lihat juga pendapat al-Shāṭibī mengenai perkara ini dalam *al-Muwāfaqāt*, al- Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3:104.

[83]Terjemahan ayat tersebut: *Dan janganlah kalian lemparkan diri-diri kalian kepada kebinasaan tapi berbuat baiklah, sesungguhnya Allah menyukai orang yang berbuat kebaikan.*

University of Malaya

Falsafah *individualism* yang berakar umbi daripada liberalisme Barat telah menjadi doktrin Hak Asasi Manusia.[84] Ia sering kali mendatangkan percanggahan diperingkat pengamalan hak asasi. Sebagai contoh, hak hidup ataupun keselamatan nyawa yang dijamin dan dilindungi oleh fasal ke-3 persiytiharan, namun boleh digugurkan apabila seseorang secara sukarela memilih untuk membunuh diri. Ketempangan ini menyebabkan hak asasi tidak dapat bersentuhan langsung dengan realiti kemanusiaan dan hanya tinggal sebagai teori.[85]

Sebagai natijah daripada pemikiran dan idea *humanism* yang dicetuskan oleh gerakan *Enlihgtment* yang salah satu elemennya adalah penolakan terhadap kuasa agama ataupun memisahkan ilmu pengetahuan daripada wahyu (*revelation*), [86] menyebabkan unsur-unsur agama kurang diambil berat dalam merumuskan fasal-fasal dalam Hak Asasi Manusia. Sebaliknya manusia sendiri dijadikan ukuran dan penentu serta hala tuju Hak Asasi Manusia.[87] Pernyataan ini tidak dapat dinafikan apabila melihat peruntukan mengenai agama yang hanya menjadi bahagian daripada fasal ke-18 dan bukan merupakan fasal tersendiri dalam perisytiharan. Oleh itu, dapatlah dimaklumi sekiranya tidak sedikit ditemukan fasal-fasal dalam perisytiharan yang bercanggah dengan ajaran agama, khasnya agama Islam. Antaranya seperti dalam isu yang berkaitan dengan fasal 2 perisytiharan yang menyebutkan bahawa persamaan hak dijadikan ketentuan tanpa perbezaan.[88] Hal ini jelas bercanggah dengan pandangan Islam yang

---

[84]Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?*, 25.

[85] Khadījah al-Nabrāwī, *Mawsū'ah Ḥuqūq al-Insān fī al- Islām* (Miṣr: Dār al-Salām, 2006), 8.

[86]Lihat Micheline R. Ishay, *The History of The Human Right From Ancient Times to The Globalization Era*, 64-65 dan 75. Lihat juga Bertrand Russel, *A History of Western Philoshopy* (New York: Simon and Shcuster, 1972),491. Lihat juga Katerina Dalacoura, *Islam Liberalisme and Human Rights*,7.

[87]Dalam tulisannya, Jack Donelly menyebutkan: "The source of human rights is man's moral nature...the source human rights must be traced back to philosophical anthropology, i.e to a moral theory of human nature... Human rights are not given to man by God." Lihat Jack Donnelly, *Concept of Human Right* (New York: Rout Ledge, 1985),31. Lihat juga dalam bukunya, *Universal Human Right in Theory and Practice* (Itacha and London: Cornell University Press,1989), 17.

[88]Bunyi fasal ke-2 itu ialah: " *Setiap orang adalah berhak kepada semua hak-hak dan kebebasan yang termaktub dalam Perisytiharan ini, tanpa sebarang apa jua pembezaan, seperti bangsa, warna kulit, jantina, bahasa, ugama, faham politik atau lain-lain fahaman, asal-usul bangsa keturunan atau sosial harta-benda, kelahiran atau apa-apa taraf lain*."

University of Malaya

tidak mengingkari adanya perbezaan antara seorang muslim dengan yang bukan muslim. Demikian pula dengan fasal 16 (1-2) berkenaan dengan keluarga dan perkahwinan yang tidak sesuai dengan ketentuan syariat Islam yang secara jelas melarang seorang lelaki muslim menjalinkan hubungan dengan wanita musyrik ataupun kafir, sebagaimana seorang wanita muslimah dilarang berkahwin dengan lelaki bukan muslim.[89] Sementara fasal 18 yang berkaitan dengan hak menukar agama merupakan perkara yang bercanggah dengan ketentuan yang telah muktamad dalam syariat, iaitu bahawa perbuatan riddah ialah dilarang.[90] Hak asasi yang terkeluar daripada nilai-nilai agama ini sedikit sebanyak dipengaruhi oleh latar belakang penentangan terhadap para ahli agama dan segala yang berbau agama sehingga melahirkan hak asasi yang berhala tuju kemanusiaan yang sekular (*anthropocentric*).

Pandangan alam (*worldview*) yang berbeza antara yang berperspektifkan wahyu dan kemanusiaan melahirkan perbezaan filosofi dalam hampir seluruh aspek yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Ia bukan sahaja berkaitan dengan aspek sumber tetapi juga dalam perkara yang fundamental sepert asas, prinsip ataupun matlamat termasuklah mengenai hakikat manusia sebagai pemilik hak asasi itu sendiri. Dalam kesimpulannya terhadap pandangan alam (*worldview*) Barat yang menjadi tunjang kepada Hak Asasi Manusia, Kasule Umar menyatakan,

> The Western worldview is a secularized one. Its strong base on doubting the existence of God and rejecting religious authority (whether as proof of exsistence and behavior of nature or as the source or morality and ethics), logically leads to a negation of the necessity of public religion in the running of the affairs of the comunity. In all its fundamental respects it is the opposite of the worldview of Islam. It

[89]Bunyi fasal 16(1-2) tersebut ialah, (1). *Lelaki dan perempuan dewasa, tanpa mengira bangsa, kewarganegaraan atau ugama, berhak berkahwin dan menubuhkan keluarga. Mereka adalah berhak kepada hak-hak samarata berhubung dengan perkahwinan, dalam tempoh masa perkahwinan dan pada pembubarannya.* (2). *Perkahwinan hanya boleh dilaksanakan dengan persetujuan bebas dan sepenuhnya oleh pihak-pihak yang bercadang untuk berkahwin.*

[90]Bunyi fasal 18 tersebut ialah: *" Setiap orang adalah berhak kepada kebebasan berfikir, perasaan hati dan ugama; hak ini termasuklah kebebasan menukar agama atau kepercayaannya, dan kebebasan, sama ada secara bersendirian atau secara bersama-sama dengan orang-orang lain dan secara terbuka atau bersendiri, menganuti agama atau kepercayaannya melalui pengajaran, amalan, pemujaan dan pematuhan."*

University of Malaya

> is therefore basically characterized by humanism, rationalism, historicism and individualism where *humanism* again is its " modern face of metaphysics, that is, the installation of human subject, the *ego cogito*, as the first and the only true *subjectum*, the center of reference of being as such, the master of nature and measure of all things."[91]

Oleh yang demikian, sekalipun antara asas Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an dengan perisytiharan hampir sama, iaitu pengiktirafan kemuliaan manusia (*human dignity*) tetapi secara paradigmatik berbeza, kerana kemuliaan manusia sebagaimana yang disebutkan dalam bahagian mukadimah perisytiharan bertunjangkan kepada teori-teori humanisme sekular, sementara kemuliaan manusia (takrīm al-Insān) dalam al-Qur'an berasaskan pengiktirafan Allah SWT. Bahkan seperti yang diperkatakan Jack Donelly, salah seorang pakar hak asasi Barat, topik perbahasan mengenai manusia masih kontroversi dan belum dapat dipastikan.[92] Demikian pula mengenai prinsip-prinsip hak asasi dalam perisytiharan, seperti kebebasan, keadilan dan kedamaian dunia yang paradigma dan kayu ukurnya ialah pandangan kemanusiaan sekular.

Sekalipun al-Qur'an mengakui prinsip kebebasan, keadilan dan kedamaian yang menjadi asas kepada perisytiharan Hak Asasi Manusia, namun prinsip-prinsip tersebut sepertimana yang sedia maklum hanyalah dibina berdasarkan pandangan-pandangan sekular yang bercanggah dengan al-Qur'an. Prinsip kebebasan dalam al-Qur'an tidak terkeluar daripada matlamat penciptaan manusia itu sendiri, iaitu penghambaan ('ubūdiyah) kepada Allah SWT. Oleh yang demikian kebebasan dalam pandangan al-Qur'an tidak mutlak. keran hanya Allah SWT sahaja yang memiliki kebebasan mutlak

---

[91]Kasule Umar Mukasa, *Islam and Human Rights: A Critique of Contemporary Muslim Approaches*. (Tesis Kedoktoran, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia, 2005), 46-47.

[92]Jack Donnely mengatakan: "There is probably no topic in moral or political philosophy more controversial or interactable than philosophical anthropology, theories of the essential moral nature of human beings...If we were faced with an array of competing and contradictory lists of human rights clamoring for either philosophical or political attention, this inability to defend a particular theory of human nature might be serious shortcoming." Lihat Jack Donelly, *Universal Human Right in Theory and Practice* (Itacha and London: Cornell University Press, 1989), 22-23.

University of Malaya

manakala kebebasan manusia sepenuhnya diserahkan kepada kehendak wahyu.[93] Konsep kebebasan ini sangat jauh berbeza jika dibandingkan dengan konsep kebebasan Barat yang menjadi tunjang kepada prinsip kebebasan dalam perisytiharan. Atas nama kebebasan, umpamanya seseorang individu itu dibenarkan melakukan segala perbuatan yang disukainya sekalipun merugikan dirinya sendiri ataupun melakukan perbuatan yang dipandang tidak bermoral. Bagaimanapun kebebasan sedemikian bersifat individualistik yang hanya meletakkan manusia sebagai tujuan dan sekaligus penentu kepada kebebasan. Sebaliknya prinsip kebebasan dalam al-Qur'an memberikan kesedaran kepada manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab kepada dirinya mahupun masyarakat (al-Baqarah 2:195). Justeru kebebasan memilih yang buruk tidak lagi dikatakan sebagai hak, kerana hak yang berasal daripada perkataan *ḥaq* yang bererti "benar," merujuk kepada suatu keadaan, nilai atau sesuatu yang saksama, wajar, adil, benar, betul, baik, elok, dan sesuai. Seseorang yang memilih melakukan keburukan ia tidak memilihi yang ḥaq dan merupakan kezaliman.[94]

Demikian pula dengan prinsip keadilan dalam al-Qur'an yang lebih mempertimbangkan kesesuaian dengan meletakkan segala perkara pada tempatnya (*proporsional*) dan bukanlah mempersamakan secara kuantiti antara hak dengan peranan sehingga segala bentuk pembezaan sekecil apapun akan dianggap tidak adil.[95] Manakala prinsip kedamaian menurut al-Qur'an mestilah bertunjangkan kepada kemaslahatan agama dan bukanlah dicipta untuk keamanan manusia semata-mata. Prinsip kedamaian dalam perisytiharan sedikit sebanyak dipengaruhi oleh matlamat kelahirannya, iaitu menciptakan kedamaian bagi manusia sejagat sekalipun tidak mempertimbangkan kemaslahatan agama. Hal yang demikian seperti munculnya idea

[93]Katerina Dalacoura, *Islam Liberalisme and Human Rights*,43.

[94]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1978),158.

[95]Sayyid Quṭb, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1993),48. Atau lihat dalam kitab tafsirnya *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*,1:591. Lihat juga Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khawāṭir*, 4:2025.

pluralisme agama bagi menekan konflik kemanusiaan yang disebabkan oleh ekslusivisme dalam beragama.

Hak-hak asasi merupakan pemberian dan kasih sayang Allah SWT kepada manusia agar terpelihara kemuliaannya bukan sahaja di dunia tetapi sehingga ke hari akhirat. Oleh yang demikian, hak ini bukanlah hak-hak semula jadi yang sedia ada bersamaan dengan kelahiran manusia ataupun diciptakan oleh akal fikiran manusia, apatah lagi dianggap sebagai pemberian daripada sesebuah pertubuhan. Hak asasi merupakan syariat, ajaran yang kudus, berkaitan dengan pahala dan dosa serta lebih dipercayai kerana ia berasal daripada Pencipta manusia yang Maha Mengetahui hak-hak dan keperluan manusia jika dibandingkan dengan manusia itu sendiri. Al-Quran telah menjelaskan berkenaan ini dalam surah Qāf ayat ke-16 bahawa Allah SWT sangat mengetahui manusia lebih daripada manusia sendiri bahkan Ia lebih dekat daripada urat leher manusia.[96] Dengan pernyataan ini telah jelas bahawa doktrin Hak Asasi Manusia dalam Islam berpaksikan kepada Tuhan (*theocentric*) dan bukan kepada manusia (*anthropocentric*).

Bagaimanapun falsafah dan budaya hidup Barat sedikit sebanyak telah memberikan corak kepada perumusan perisytiharan Hak Asasi Manusia. Sedangkan kebudayaan Barat, sepertimana yang disifatkan oleh Syed Naquib al-Attas berteraskan falsafah dan bukan agama sehingga dasar ilmu dan juga sikap hidup manusia Barat tidak pernah membawa kepada sesuatu keyakinan.[97]. Oleh yang demikian, Hak Asasi Manusia yang dipromosikan Barat sebenarnya ialah nilai-nilai falsafah dan budaya Barat sendiri yang mengalami pelbagai masalah apabila diterapkan terhadap budaya

[96] Terjemahan: Dan demi sesungguhnya, Kami telah mencipta manusia dan Kami sedia mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, sedang (pengetahuan) Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya (Qaf 50: 16)

[97] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur:Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), 2001),19.

University of Malaya

bukan Barat.[98] Bahkan tidak sedikit yang mencurigai bahawa ia merupakan salah satu agenda *neo-kolonialisme* dan cara Barat mencampuri urusan negara-negara Islam.[99] Perkara ini seperti yang diulas oleh Muḥammad ‘Abdul Mālik al-Mutawakkil yang menurutnya menjadi dugaan kuat penolakan kebanyakan umat Islam terhadap perisytiharan. Selain keraguan terhadap apa yang datang daripada Barat dengan pelbagai macam ideologinya, faktor lainnya ialah kecurigaan terhadap Barat yang bersungguh-sungguh memerangi dunia Islam.[100]

University of Malaya

[98] Katerina Dalacoura, *Islam Liberalisme and Human Rights*,8.
[99] Mohd Azizuddin Mohd Sani, *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat*, 25.
[100] Muḥammad ‘Abdul Mālik al-Mutawakkil, "al-Islām wa Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān al-‘Arabī* (Bayrūt: Maktabah Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Araby, 1999), 93.

BAB II

Pentafsiran Liberal Dalam Pengajian Al-Qur'an di Indonesia

2.1 Pendahuluan

Gelombang pentafsiran al-Qur'an secara liberal di Indonesia sangat berkait rapat dengan gagasan "Pembaharuan Islam" yang dibawa oleh segolongan muslim yang berfikiran liberal. Pembaharuan Islam muncul pertama kali di Indonesia dilatar belakangi oleh keadaan umat Islam yang tidak mampu mengimbangkan kehidupan mereka dengan kemodenan yang ditandakan dengan kemunduran dalam pelbagai aspek kehidupan. Lebih khusus lagi menurut Nurcholish Madjid, keterbelakangan ini berpunca daripada ketidakupayaan NGO-NGO Islam melahirkan idea-idea dinamik dan responsif terhadap perkembangan dan permasalahan umat Islam selain diburukkan dengan kegagalan para pemimpin Islam sendiri membangun imej yang positif dan simpati.[1]

Justeru, agenda memahamkan ajaran Islam dalam perspektif kemodenan atau "memodenkan agama" menurut istilah Soekarno merupakan satu kewajipan yang tidak dapat ditawar lagi walaupun nampaknya mendatangkan segala implikasi serius terhadap ajaran-ajaran Islam, iaitu perkara-perkara yang digolongkan selama ini sebagai *thawābit* ataupun *qaṭ'iyyāt* (hukum-hakam yang telah mapan) dalam al-Qur'an boleh dibatalkan ataupun disesuaikan mengikut kehendak kemodenan.

Dalam bab II ini akan dijelaskan sejauhmana fahaman liberal telah mempengaruhi pengajian al-Qur'an di Indonesia dan wacana-wacananya serta segala implikasinya terhadap pentafsiran al-Qur'an. Namun untuk mengetahui masuknya fahaman liberal ke dalam pengajian al-Qur'an di Indonesia, pada bab ini akan dijelaskan

[1]Nurcholish Madjid, "Keharusan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat"dalam *Islam Kemoderan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), 205.

University of Malaya

terlebih dahulu sejarah pemikiran liberal dan tokoh-tokoh penting yang telah membawa fahaman liberal ke dalam pengajian al-Qur'an di Indonesia.

2.2. Sejarah Masuknya Pemikiran Liberal Ke Dalam Pengajian Al-Qur'an dan Tokohnya di Indonesia

Sejarah masuknya fahaman liberal ke dalam pengajian al-Qur'an di Indonesia dapat dibahagikan kepada tiga peringkat. Pertama, fahaman liberal pasca kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 hingga tahun 1967 bersamaan dengan pengunduran Presiden Soekarno yang digantikan oleh Presiden Suharto. Kedua, fahaman liberal pada masa "Orde Baru," iaitu sepanjang 32 tahun bangsa Indonesia di bawah kepemimpinan Presiden Suharto sehingga tercetusnya reformasi pada tahun 1998. Ketiga, fahaman liberal pada masa "Reformasi" yang dimulakan daripada pengunduran Presiden Suharto sehingga sekarang.

Kewajaran pembahagian sejarah masuknya fahaman liberal ke dalam pengajian al-Qur'an di Indonesia mengikut perkembangan sosio-politik negara Indonesia seperti di atas, kerana tercetusnya pemikiran-pemikiran liberal terhadap pengajian al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh situasi sosio-politik yang berlaku kepada umat Islam. Oleh yang demikian, pengaruh pemikiran liberal terhadap pengajian al-Qur'an dalam ketiga-tiga peringkat ini mengambil pendekatan yang berlainan, sebagaimana wacana-wacana pengajian al-Qur'an yang dipercayai telah dipengaruhi oleh fahaman liberal berbeza-beza pada setiap peringkat. Namun secara tepatnya, pengkaji dapat menyimpulkan bahawa objektif utama daripada ketiga-tiga gelombang liberalisasi terhadap pengajian al-Qur'an sama, iaitu menyelaraskan ajaran-ajaran al-Qur'an dengan kemodenan sebagai tuntutan daripada agenda pembaharuan Islam. Maka perbahasan mengenai masuknya pemikiran liberal ke dalam pengajian al-Qur'an di Indonesia akan dihuraikan berdasarkan urutan sejarah sebagaimana yang disebutkan di atas.

University of Malaya

2.2.1 Liberalisasi Pengajian Al-Qur'an Pasca Kemerdekaan

Meskipun pemikiran liberal terhadap pengajian al-Qur'an secara tepatnya baru dapat dikesan bersamaan dengan tersebarnya pemikiran-pemikiran Soekarno mengenai Islam dan al-Qur'an di Indonesia, namun akar umbi liberalisasi pengajian al-Qur'an telah wujud sebelum penjajahan Belanda berakhir di Indonesia pada tahun 1942.[2]

Belanda ialah bangsa penjajah yang pertama kali memperkenalkan liberalisme ajaran Islam di Indonesia. Kedatangan Belanda ke Indonesia bukan sahaja untuk mewariskan sistem pentadbiran negaranya yang sekular ataupun menyebarkan gaya hidup dan budaya Barat, tetapi juga membawa misi melemahkan keyakinan umat Islam terhadap agama sebagai cara mengurangkan kebangkitan Islam melawan penjajahan.

> Prinsip politik Islam Snouck Hurgronje di bidang kemasyarakatan adalah menggalakan pribumi agar menyesuaikan diri dengan kebudayaan Belanda. Prinsip ini sebenarnya tidak terlepas dari kaitan upaya merebut kemenangan dalam persaingannya dengan Islam demi kelestarian penjajahannya.[3]

Usaha liberalisasi tersebut boleh diketahui daripada respon penjajah terhadap pelaksanaan ajaran Islam oleh umatnya di Indonesia yang dibahagikan kepada dua tempoh; tempoh pertama, iaitu sebelum kurun ke-19 sewaktu penjajahan masih dijalankan oleh syarikat perdagangan Belanda *Vereenigde Oost Indische Compagnie* (VOC) dengan menunjukkan sikap netral dan toleran kepada umat Islam untuk menjaga keamanan, namun pada masa yang sama berusaha memahami agama Islam bagi merancang agenda liberalisasi terhadap hukum-hakam Islam.[4] Tempoh kedua ialah kurun ke-19 atau tepatnya selepas tahun 1800 Masehi yang menjadikan liberalisasi ajaran Islam sebagai agenda politik penjajahan yang dilakukan secara sistematik dengan

---

[2]B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, terj: Saafroedin Bahar (Jakarta: Grafiti Pers, 1985),10.

[3]Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta:LP3S, 1985),38.

[4]Campur tangan Belanda terhadap urusan agama Islam dimulakan dengan perasmian institusi Peradilan Islam pada tahun 1882. Lihat Ibid., 29.

University of Malaya

cara mengkontraskan hukum-hakam Islam dengan nilai-nilai adat tempatan, pembaratan (*westernisasi*) dan pengkristianan.[5] Keseriusan penjajah Belanda untuk menjauhkan umat Islam daripada memperoleh ajaran agama direalisasikan dengan pelaksanaan dasar-dasar berkaitan hal ehwal agama Islam yang merugikan umat Islam. Dasar-dasar tersebut dikenali sebagai "Politik Islam" dan "Asosiasi Budaya" yang disebarkan melalui sistem pendidikan.[6] Dasar-dasar ini telah diperkenalkan kepada penjajah Belanda oleh seorang orientalis dan pakar hal ehwal melayu dan keislaman bernama Christian Snouck Hurgonje (1857-1936). Beliau sengaja tinggal di Mekah dan menetap selama sembilan bulan di sana bagi tujuan tersebut.[7]

Dasar-dasar ini merupakan campur tangan penjajah Belanda terhadap hal ehwal agama Islam dan penganutnya dalam skop yang cukup luas. Seperti campur tangan dalam urusan peradilan di Mahkamah, pengawasan terhadap perkahwinan dan perceraian, pendidikan Islam dan pengajar, urus tadbir dan kewangan masjid, termasuklah pengaturan pembahagian harta pusaka dan perjalanan ibadah haji. Matlamat penguatkuasaan dasar-dasar ini seperti yang dikutip oleh Aqib Suminto daripada pernyataan Snouck ialah untuk menaklukan agama Islam di Indonesia dan menjadikan penganutnya hidup dengan mengikut cara dan budaya hidup penjajah Belanda.[8]

Dasar-dasar ini bukan sahaja mempengaruhi amalan keagamaan tetapi juga telah memberi kesan yang serius terhadap pandangan umat Islam mengenai ajaran Islam dan al-Qur'an. Bagaimanapun, setelah bangsa Indonesia memperolehi kemerdekaannya

---

[5]Lihat Sukron Kamil et al., *Syariah Islam dan HAM* (Jakarta: Center For Study of Religion And Culture UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 98-99. Lihat juga Badri Yatim, *Soekarno Islam dan Nasionalisme* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999),28. Juga Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 9.

[6]Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3S,1994), 26.

[7]Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 2 dan 12. Lihat juga Harry J. Benda, *The Cresent and The Rising Sun: Indonesian Islam Under Japanese Occupation of Java 1942-1945*, (Cornell University Ithaca: t.p, 1955), 1-2.

[8]Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, 38. Lihat juga Hamid Algadri, *C. Snouck Hurgronje: Politik Belanda Terhadap Islam dan Keturunan Arab* (t.tp: Penerbit Sinar Harapan, 1984), 126.

University of Malaya

pada tahun 1945, seorang tokoh yang digelar sebagai "Bapa Kemerdekaan" kerana dianggap telah memainkan peranan penting dalam perjuangan menuntut kemerdekaan, iaitu Soekarno telah gagal memerdekakan bangsanya sendiri daripada pengaruh budaya hidup Barat dan penjajah. Bahkan tokoh inilah yang kemudian menjadi kesinambungan fahaman liberal dan ideologi penjajah kerana begitu kuat mempropagandakan fahaman-fahaman tersebut kepada umat Islam Indonesia. Oleh itu sejarah masuknya fahaman liberalisme ke dalam pengajian al-Qur'an di Indonesia tidak syak lagi turut melibatkan anak bangsanya sendiri.

Peran Soekarno dalam liberalisasi pengajian al-Qur'an di Indonesia tidak dapat dipandang kecil. Sebagai tokoh politik dan negarawan, Soekarno diakui memiliki pengaruh yang cukup luas dalam kalangan rakyat Indonesia. Bahkan beliau digolongkan sebagai tokoh pemikir moden yang paling berpengaruh di Indonesia,

> Tidak syak lagi bahwa di antara para pemikir modern Indonesia Soekarno adalah yang terpenting dan terbesar. Hal itu bukan saja karena kualitas pemikiran-pemikirannya yang orsinil dan briliyan, tetapi karena pemikiran-pemikiran itu berhasil menjangkau jauh ke dalam masyarakat. Kalau dalam kualitas keorsinilan pemikiran-pemikirannya mungkin ada beberapa tokoh lain yang mampu bersaing dengannya tetapi dalam hal keluasan pengaruhnya memang tidak ada duanya.[9]

Salah satu contoh kejayaan pengaruh pemikiran Soekarno ialah menjadikan Pancasila sebagai rukun negara sehingga sekarang yang telah memberi jalan mudah berkembangnya sekularisme dan liberalisme di Indonesia.[10] Diakui bahawa lahirnya idea Pancasila banyak dipengaruhi oleh pemikiran nasionalisme Soekarno yang menggabungkan tiga ideologi nasionalisme agama dan komunisme (Nasakom).[11]

---

[9]Alfian, *Politik, Kebudayaan dan Manusia Indonesia* (Jakarta:LP3ES, 1982), 77.
[10]Lihat Endang Saepudin Ansari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*,3-4.
[11]Badri Yatim, Soekarno, *Islam dan Nasionalisme* (Jakarta: Logos wacana Ilmu, 1999),94.

University of Malaya

Nasionalisme Soekarno ini ditawarkan kepada bangsa Indonesia yang mayoriti beragama Islam dengan menggunakan hujah daripada ayat al-Qur'an.[12]

Sekalipun menjadi tokoh pertama yang memperkenalkan pemikiran liberal mengenai al-Qur'an di Indonesia, Soekarno bukanlah mata rantai pertama kesinambungan gelombang liberalisme al-Qur'an kepada generasi selepasnya. Hal ini terbukti pandangan-pandangan liberal Soekarno mengenai al-Qur'an dan wacananya tidak menjadi rujukan oleh para tokoh Muslim liberal selepasnya sekalipun beberapa isu liberalisasi al-Qur'an yang dicetuskan oleh Soekarno memiliki persamaan seperti pandangannya mengenai kemestian mentafsirkan ayat al-Qur'an secara kontekstual ataupun berdasarkan logik akal. Hal yang demikian kerana Soekarno tidak dipandang sebagai seorang pakar dalam bidang pengajian Islam tetapi hanyalah hasil daripada pengaruh bacaannya terhadap buku-buku yang ditulis oleh para tokoh orientalis dan liberal sama ada daripada kalangan muslim ataupun bukan muslim.[13] Selain daripada perkara diatas, pendekatan Soekarno dalam menyebarkan pemikiran liberalnya yang berseorangan dan kurang mendapat sokongan daripada mana-mana pihak menyebabkan pandangannya tidak diikuti dan terputus daripada generasi selepasnya.

Pemikiran liberal Soekarno mengenai pengajian al-Qur'an yang ia sebut sebagai modenisasi Islam merupakan kekecewaannya kepada para tokoh agama di negara ini yang keliru memahami al-Qur'an. Pandangan-pandangannya mengenai modenisasi Islam tersebut boleh ditemukan dalam pelbagai tulisan dan pidato-pidatonya yang mengajak umat Islam memikirkan kembali ajaran agama (*rethinking of Islam*).[14]

---

[12]Soekarno, "Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme" dalam *Di Bawah Bendera Revolusi*, (Djakarta: Panitya Penerbit, 1964) 12-13.

[13]Tokoh-tokoh tersebut antaranya seperti Goldiziher, H.A.R Gibb, De Bour, Snouck Hurgronje, Toynbee dan dua puluh tokoh liberal daripada kalangan Muslim dari tiga negara; Mesir, India dan Turki antara lainnya 'Alī 'Abd al-Rāziq, Qāsim Amīn, Syed Sir Ameer Ali, Ahmad Khan, Musthafa Kamal, Halide Edib Hanoum dan lain-lain. Tokoh muslim liberal yang paling banyak mempengaruhi pemikiran Soekarno mengenai Islam ialah Syed Sir Ameer Ali dari India. Lihat Muhammad Ridwan Lubis, *Pemikiran Soekarno Tentang Islam* (Jakarta: CV Haji Mas Agung, 1992), 68 dan 131.

[14]Lihat Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi* (Djakarta: Gunung Agung, 1965), 384. Lihat juga *Pembaharuan Faham Islam di Indonesia: Dialog Bung Karno-A. Hassan* ed. M Thalib dan Haris Fajar (Yogyakarta: Penerbit Sumber Ilmu, 1985),21.

University of Malaya

Beberapa tajuk tulisan Soekarno dalam pelbagai majalah ataupun media massa menunjukkan rasa tidak puas hatinya kepada cara-cara pemimpin agama Islam memahami ajaran al-Qur'an yang ortodoks.[15] Antara tajuk tulisannya "Memudakan Pengertian Islam," "Islam Sontoloyo" [Mengarut], "Masyarakat Kapal Udara dan Masyarakat Unta," "Saya Kurang Dinamis" dan lain-lain.[16] Bahkan, keberanian Soekarno memberi gelaran kepada individu ataupun kelompok yang tidak sefahaman dengan pemikiran liberalnya dalam memahami al-Qur'an dengan sebutan kaum jumud, kepala batu, kaum tasbih, celak mata, dungu dan lain-lain.[17]

Gagasan modenisasi Soekarno yang menjadi punca liberalisasi terhadap al-Qur'an merupakan agenda pembaratannya (*westernisasi*) yang memandang positif segala nilai-nilai yang berasal dari Barat secara mutlak. Menurutnya, kemodenan bangsa-bangsa Barat hanyalah boleh dicapai dan ditandingi dengan mengikut cara-cara Barat, manakala kegagalan bangsa Indonesia yang majoriti bergama Islam selama ini disebabkan tidak melihat Barat sebagai contoh.[18]

Soekarno begitu yakin bahawa modenisasi yang diserukannya mestilah dimulakan dengan menukar pandangan secara radikal mengenai al-Qur'an agar pentafsirannya selaras dan relevan mengikut kemodenan, sebab maksud daripada kesejagatan dan keabadian al-Qur'an menuntut al-Qur'an difahami mengikut prinsip keanjalan seperti getah. Pandangan Soekarno ini merupakan pengaruh daripada pemikiran Syed Sir Ameer Ali, seorang tokoh Muslim liberal dari India yang ia nukil kata-katanya daripada bukunya *Spirit of Islam* bahawa " *The elasticity of laws is their*

[15]B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*,131.
[16]Tulisan-tulisan Soekarno telah dikumpulkan dalam bukunya bertajuk Di Bawah Bendera Revolusi.
[17]Lihat A. Hassan, "Membudakan Pengertian Islam" dalam *Pembaharuan Faham Islam di Indonesia Dialog Bung Karno- A. Hassan*, 58.
[18]Soekarno, "Memudakan Pengertian Islam" dalam *Di bawah Bendera Revolusi* (Djakarta: Panitya Penerbit, 1964), 379.

University of Malaya

great test and this test is preminently possessed by Islam. Their compatibility with progress shows their founder's wisdom."[19]

Apabila yang dimaksudkan dengan keanjalan ialah perubahan hukum-hakam yang telah *thawābit* (tetap) dalam al-Qur'an, maka menurut pengkaji perkara sedemikian sebaliknya membatalkan sifat kesejagatan al-Qur'an itu sendiri. Kerana ia bererti tidak ada satu pun hukum-hakam dalam al-Qur'an yang bersifat mutlak disebabkan ia boleh berubah-rubah mengikut situasi dan keadaan semasa. Sedangkan sifat keanjalan al-Qur'an (*murūnah*) hanyalah dalam cara-cara pelaksanaan terhadap hukam-hakam yang telah *thawābit* tersebut dan bukan menggugurkannya.[20]

Selain memahami al-Qur'an mengikut prinsip keanjalan, Soekarno juga menggesa agar meninggalkan cara-cara kolot yang sekadar memahami al-Qur'an secara tekstual tanpa memasukan unsur-unsur sains. Menurutnya, penguasaan bidang sains bagi seorang mufasir merupakan syarat utama untuk mentafsirkan ayat al-Qur'an. Sebab dengan bantuan teori-teori sains tafsiran ayat akan lebih mendalam. Selain itu, matlamat penurunan al-Qur'an sendiri bukan hanya untuk difahami oleh golongan awam melainkan pula oleh golongan terpelajar yang berfikiran secara kritikal,

> Islam di sini-ya di seluruh dunia- tak akan menjadi bersinar kembali kalau kita orang Islam masih mempunyai "sikap hidup" secara kuno saja, yang menolak tiap-tiap "ke-Barat-an" dan "kemoderenan." Qur'an dan Hadits kita punya wet yang tertinggi, tetapi Qur'an dan Hadits itu barulah bisa menjadi pembawa kemajuan suatu api yang menyala, kalau kita baca Qur'an dan Hadits itu dengan berdasar pengetahuan umum.[21]

Soekarno juga mengkritik kelemahan karya-karya tafsir seperti tafsir al-Bāgḥāwī̄ dan al-Bayḍāwī̄ yang dianggap tidak lagi relevan dengan kemodenan kerana para

---

[19]Terjemahan perkataan tersebut ialah "Hukum yang jempol [bagus] haruslah seperti karet [getah] dan kekaretan ini teristimewa sekali pada hukum-hukum Islam dan hukum-hukum Islam itu bisa cocok [sesuai] dengan semua kemajuan." Lihat Soekarno, "Memudakan Pengertian Islam," 375. Lihat Lihat juga *Pembaharuan Faham Islam di Indonesia: Dialog Bung Karno-A. Hassan* ed. M Thalib dan Haris Fajar (Yogyakarta: Penerbit Sumber Ilmu),22.

[20]Yūsuf al-Qarḍāwī̄, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Murūnah fī̄ al-Sharī̄'ah al-Islāmiyyah* (al-Qāhirah: Makatabah Wahbah), 35.

[21]Soekarno, " Surat-Surat Islam Dari Endeh," dalam *Di bawah Bendera Revolusi*, 336.

University of Malaya

mufasirnya tidak menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan sudut pandang sains.[22] Sekalipun pentafsiran ayat al-Qur'an dengan bantuan teori-teori sains diakui merupakan gagasan baru Soekarno dalam pengajian al-Qur'an di Indonesia pada masa itu, namun pentafsiran dengan menggunakan teori-teori sains yang bersifat tidak mutlak boleh mendatangkan keraguan kepada al-Qur'an apabila teori-teori tersebut berubah dengan penemuan baru. Pentafsiran dengan menggunakan bantuan teori-teori sains bukanlah satu perkara yang wajip apatah lagi bagi tujuan pembuktian kebenaran al-Qur'an kerana secara asalnya, al-Qur'an tidaklah diragui kebenarannya sehingga ia memerlukan sokongan daripada sudut sains.[23] Nampaknya, latar belakang pendidikan Soekarno dalam bidang sains telah mempengaruhi secara signifikan cara memahami ayat-ayat al-Qur'an yang mengandungi isyarat ilmiah.

Bagaimanapun gagasan Soekarno untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an daripada perspektif sains telah menjadikan Soekarno seorang yang sangat rasional, bahkan fahaman berdasarkan akal seratus peratus ini merupakan pendekatan liberalnya yang paling menonjol terhadap cara mentafsirkan al-Qur'an. B.J Boland telah mengulas mengenai hal ini dengan mengatakan bahawa Soekarno sangat meyakini keseluruhan pembaharuannya dimulakan dengan kaedah mentafsirkan al-Qur'an melalui pendekatan rasional.[24] Oleh yang demikian, Soekarno mengkritik para mufasir yang masih hanya mengikuti al-Qur'an dan hadis tanpa merujuk kebenarannya terlebih dahulu kepada logik akal,

---

[22]Bagi menguatkan lagi pandangannya mengenai kepentingan menguasai bidang sains dalam mentafsirkan al-Qur'an, Soekarno mencontohkan seseorang mufasir yang gagal memahami secara sempurna firman Allah SWT yang menerangkan bahawa segala ciptaan-Nya telah dijadikan secara berpasang (al-Dhāriyāt 51:49) kerana tidak mengetahui ilmu Biologi ataupun tidak memahami tentang elektron, hukum positif dan negatif ataupun aksi dan reaksi. Demikian pula kegagalan memahami dengan benar maksud firman Allah SWT yang menyebutkan "Kamu melihat dan menyangka gunung-ganang itu barang keras padahal semua itu berjalan seperti awan". (al-Naml 27:88) ataupun ayat yang mengatakan bahawa "Sesungguhnya langit dan bumi itu asal mulanya serupa zat yang bersatu, lalu Kami pecah-pecah dan Kami jadikan segala barang yang hidup daripada air" (al-Anbiyā' 21:30) apabila tidak mengetahui ilmu Astronomi. Demikian pula mengenai ayat-ayat yang berkenaan dengan kisah Iskandar Zulkarnain yang menurutnya akan keliru difahami apabila tidak mengetahui tentang ilmu Sejarah dan Arkeologi. Lihat Ibid.

[23]Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1412 H), 4:1857-1858.

[24]B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, 134.

University of Malaya

> Tetapi interpretasi Qur'an dan Hadits itu, cara menerangkan Qur'an dan Hadits itu, belumlah rasionalistis 100 % belumlah selamanya dengan bantuan akal 100%. Tegasnya: dalam pada mereka hanya mau menerima keterangan-keterangan Qur'an dan Hadits itu, maka pada waktu mengartikan Qur'an dan Hadits itu, mereka tidak selamanya mengakurkan pengertiannya itu dengan akal yang cerdas tetapi masih memberi jalan kepada percaya buta belaka. Asal tertulis dalam Qur'an asal tertera dalam Hadits yang shahih mereka terimalah,- walaupun kadang-kadang akal mereka tidak menerimanya...Kalau ada sesuatu kalimat dalam Qur'an atau sabda Nabi yang bertentangan dengan akal kita, maka segeralah rasionalisme itu mencari tafsir, keterangan, yang bisa diterima dan setuju dengan akal itu.[25]

Dalam pandangan Soekarno, seluruh ayat al-Qur'an dapat ditafsirkan menurut akal dan kebenaranya juga mesti diukur berdasarkan logik akal. Oleh yang demikian Soekarno menolak peristiwa *Isrā' Mi'rāj* yang disebutkan dalam al-Qur'an (al-Isrā 17:1) sebagai perkara yang luar biasa (melangkaui akal) dengan mengatakan bahawa peristiwa tersebut boleh diterima oleh akal bagi seseorang yang memahami ilmu Psikologi atau Para-psikologi. Menurutnya sesuatu perkara itu tidak mesti dianggap ghaib bila akal mampu menghuraikannya.[26] Pandangan Soekarno ini jelas bercanggah dengan al-Qur'an yang mengakui wujudnya perkara-perkara yang melangkaui akal tetapi tidak bercanggah dengan akal seperti kewujudan roh ataupun pelbagai mukjizat yang diturunkan kepada para rasul yang merupakan sebahagian daripada pokok akidah yang wajip diimani.

Soekarno juga nampak begitu liberal dalam mengambil *istinbāṭ* (kesimpulan) ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan olehnya sebagai hujah menyokong gagasan nasionalisme-sekularnya yang mempengaruhi perkembangan sekularisme dan liberalisme masa-masa selepasnya di Indonesia.[27] Gagasan tersebut ialah penggabungan tiga ideologi yang dianut oleh bangsa Indonesia; Nasionalisme, Islam dan Komunisme

---

[25]Soekarno, " Memudakan Pengertian Islam" dalam *Di bawah Bendera Revolusi* , 398.
[26]Soekarno, "Surat-Surat Islam dari Endeh" dalam *Di Bawah Bendera Revolusi*, 327.
[27]Lihat Endang Saepudin Ansari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949)*),3-4. Lihat juga H.Azmi, *Mohamad Natsir Nasionalis Sejati, 100 Tahun Mohamad Natsir: Berdamai Dengan Sejarah* (Jakarta: Republika),122.

University of Malaya

(NASAKOM). Soekarno berusaha untuk tidak menonjolkan perbezaan teras daripada ketiga-tiga ideologi yang saling bercanggah tetapi mencari unsur-unsur persamaan yang saling menyokong. Soekarno menjelaskan bahawa nasionalisme yang mengambil berat prinsip kemanusiaan dan cinta tanah air merupakan ajaran al-Qur'an yang ditegaskan oleh ayat yang ke-13 daripada surah al-Ḥujurāt. Demikian pula dengan ideologi marxisme yang mengajarkan kesamarataan dan keadilan yang anti kapitalis merupakan ajaran yang menjadi matlamat ayat yang ke-[129] daripada surah Āli 'Imrān dan ayat yang ke-34 daripada surah al-Tawbah.[28] Cara-cara Soekarno yang sekadar memetik ayat-ayat al-Qur'an tanpa mendalami pandangan al-Qur'an secara keseluruhan mengenai dua ideologi tersebut lebih kepada mencari pengesahan (*justification*) daripada ayat al-Qur'an.

Pengkaji dapat menyimpulkan dua pendekatan liberal yang digunakan oleh Soekarno dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an agar sentiasa selaras dengan kemodenan, iaitu mencari pengesahan ataupun pembenaran daripada al-Qur'an terhadap pandangannya yang sedia ada ataupun menolak ayat-ayat al-Qur'an yang tidak sesuai dengan nafas kemodenan Barat yang dijadikan sebagai kayu pengukur. Kedua-dua pendekatan tersebut tidak bersesuaian dengan piawaian ilmu Tafsir dan dianggap sebagai pentafsiran dengan akal yang rosak (tafsīr bi al-Ra'y al-Fāsid).[29] Imam al-Ghazālī berpandangan pentafsiran sedemikian digolongkan juga sebagai pentafsiran dengan hawa nafsu semata-mata kerana telah mengabaikan ijtihad yang *ṣaḥīḥ* sehingga sekiranya tidak ada pandangan yang ingin mendapatkan pengesahan, tentulah tiada keperluan untuk melakukan pentafsiran sedemikian.[30] Bagi menyesuaikan al-Qur'an

[28]Soekarno, "Nasionalisme, Islamisme dan Marxisme" dalam *Di Bawah Bendera Revolusi*, 12-13.
[29]Ibrāhīm 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *al-Dakhīl Fī al-Tafsīr* (al-Qāhirah: Maṭba'ah al-Jāmi'ah al-Azhar 1996), 39.
[30]Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.t), 1:290.

dengan arus kemodenan, Soekarno juga membolehkan bahasa al-Qur'an ditukar dengan bahasa ibunda (Indonesia).[31]

Bagaimanapun pemikiran liberal Soekarno bukan sahaja terhadap al-Qur'an dan wacana-wacananya tetapi juga terhadap ajaran Islam yang dipandang olehnya tidak sesuai dengan tuntutan kemodenan. Soekarno tidak membezakan antara unsur-unsur ajaran yang boleh dicarikan '*illat*nya dengan yang bersifat *ta'abudī*. Seperti pandangannya mengenai penggunaan sabun ataupun kreolin (bahan kimia) untuk membersihkan najis *mughālaẓah* bagi menggantikan air tanah dengan alasan ia lebih bersesuaian dengan konteks zaman. Begitu juga dengan pandangannya mengenai cara penyembelihan haiwan yang cukup menggunakan mesin pemotong serta laungan azan di masjid menggunakan kaset dan pita rakaman, demikian juga pandangannya mengenai solat berjemaah yang boleh dilakukan melalui program siaran langsung televisyen dari masjid al-Ḥaram Mekah.[32]

Pluralisme agama juga merupakan salah satu daripada pandangan liberal Soekarno. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh H.M Rasjidi daripada kuliah umum agama yang disampaikan oleh Soekarno di Universiti Indonesia pada tahun 1955. Soekarno telah mengilustrasikan agama seperti seekor gajah yang dipegang oleh empat manusia buta yang masing-masing memaklumkan hakikat yang berbeza mengenai haiwan tersebut. Menurutnya, semua agama benar dan manusia terlalu lemah seperti orang buta untuk mengetahui hakikat segala sesuatu.[33]

---

[31]Soekarno, "Memudakan Pengertian Islam," dalam *Di Bawah Bendera Revolusi*, 378.
[32]Sohirin Muhammad Solihin, *Emergence and Development of Liberal Islam in Indonesia: a Critical Evaluation* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009), 18.
[33]H.M Rasjidi, *Empat Kuliyah Agama Islam Pada Perguruan Tinggi* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1974), 24-25.

University of Malaya

2.2.2 Liberalisasi Pengajian Al-Qur'an Pada Zaman Orde Baru

Tidak lama setelah berakhirnya kekuasaan Soekarno bersamaan dengan jatuhnya parti politik berideologi komunis (PKI) di Indonesia dan fahamannya yang menjadi salah satu elemen gagasan liberal kebangsaan Soekarno pada tahun 1965 (NASAKOM), munculah era baru yang dikenali sebagai Orde Baru di bawah kekuasaan Presiden Suharto. Mantan Jeneral tentera yang dianggap wira kepada bangsa Indonesia, khasnya kepada umat Islam kerana telah mengembalikan keamanan negara dengan menghapuskan ideologi komunis dan menumpaskan para pemimpinnya.[34]

Pada awal pemerintahan Orde Baru umat Islam masih dalam suasan harmoni dan memperolehi layanan baik daripada pemerintah meskipun tidak lama setelah itu keadaan telah berubah.[35] Presiden Suharto menggunakan alasan iaitu perlunya mengawal kestabilan negara bagi mempercepatkan pelaksanaan reformasi ekonomi telah bertindak melakukan pelbagai tekanan ke atas umat Islam dengan mengharamkan parti politik Islam terbesar iaitu MASYUMI (Majelis Syura Umat Islam Indonesia).[36] Presiden Suharto juga memaksa seluruh rakyat Indonesia yang majoritinya beragama Islam agar menerima Pancasila (Lima Rukun Negara) sebagai ideologi negara.[37] Demikian pula terhadap semua parti politik dan organisasi kemasyarakatan (NGO).[38] Sekalipun diantara tokoh Muslim seperti Munawir Sjadzali yang merupakan Menteri agama mengatakan bahawa pancasila tidak bercanggah dengan ajaran Islam,[39] namun

---

[34]B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, 146-147.

[35]Mujiburrahman, "Kebebasan Beragama di Indonesia?," dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta:Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina,2007), 286.

[36]Lihat F.X Baskara Tulus Wardaya, *Menguak Misteri Kekuasaan Soeharto* (Yogyakarta: Galang Press,2007)133-134. Lihat juga B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*,159.

[37]Lima rukun tersebut ialah (1) Ketuhanan yang Maha Esa (2) Kemanusiaan yang adil dan beradab (3) Persatuan Indonesia (4) Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah dan kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan (5) Keadilan bagi seluruh rakyat Indonesia.

[38]Bahtiar Efendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina,1998),119. Lihat juga Douglas E.Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and Ideology of Tolerance* (London and Newyork: Routledge,1995),28-29.

[39]Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993),237.

University of Malaya

dalam implementasinya pancasila menolak penerapan ajaran Islam. Rukun pertama yang menyebutkan bahawa negara berdasarkan ketuhanan yang Maha Esa menerima semua agama dan kepercayaan sama ada yang menganut faham *tawḥīd* ataupun sebaliknya dibenarkan hidup secara bebas dan diakui sebagai agama rasmi. Demikian pula dalam rukun kedua yang menyatakan bahawa negara berperadaban yang ditafsirkan dengan menjauhkan penerapan syariat ataupun hukum-hakam Islam terutamanya berkaitan *'uqūbāt* (*punishment*) kerana dianggap bercanggah dengan tamadun kemanusiaan moden.[40] Penyebaran ideologi ini telah dilakukan melalui sistem pendidikan yang dianggap cara yang paling berkesan dalam usaha menjauhkan umat Islam daripada agamanya. Pada era ini subjek pelajaran Pendidikan Moral Pancasila (PMP) telah diwajipkan ke atas semua pelajar yang duduk di Sekolah Rendah dan Menengah dengan mengurangkan jam pembelajaran Pendidikan Agama Islam.[41] Oleh yang demikian pada era ini pelbagai istilah baru telah diperkenalkan oleh pemerintah kepada umat Islam seperti Muslim Pancasila, Zakat Pancasila, Masjid Pancasila dengan ciri replika burung Garuda dibumbung Masjid dan lain-lain. Keseriusan pemerintah Orde Baru dalam menyebarkan ideologi Pancasila dibantu oleh perisikan negara yang diketuai Jeneral Ali Murtopo yang juga berjawatan sebagai penasihat Presiden yang mendapat sokongan daripada ratusan cendekiawan beragama Kristian.[42] Pemerkasaan Pancasila oleh pemerintah Orde Baru menurut Abdul Qadir Djaelani sangat massif sehingga tahap yang membimbangkan, iaitu seorang muslim boleh jatuh kepada dosa syirik.[43]

---

[40]Sohirin Muhammad Solihin, *al-Islām wa al-Fikr al-Librālī Fī Indūnīsiyā al-Nasḥ'ah Wa al-Taṭawwur*, (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2010), 27-28.

[41]Mohammad Natsir, *Agama dan Negara dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Media Dakwah, 2001), 270. Mujiburrahman, "Kebebasan Beragama di Indonesia?," dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta:Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina,2007),288.

[42]Lihat Heru Cahyono, *Pangkopkamtib Jenderal Soemitro dan Peristiwa 15 Januari 1974* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998), 30-33.

[43]Abdul Qadir Djaelani, *Menelusuri Kekeliruan Pembaharuan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid* (Bandung: Penerbit Yadia 1994), 36-38.

University of Malaya

Dengan situasi yang tidak kondusif umat Islam tidak dapat sepenuhnya menjalankan perintah agama mereka kerana tidak memperolehi sokongan dari pihak pemerintah. Sementara pada waktu yang sama, gelombang pemikiran liberal terhadap agama yang dibawa masuk oleh para graduan daripada Barat semakin berleluasa dan mendapat tempat. Untuk pertama kalinya di zaman Orde Baru undang-undang perkahwinan yang berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah cuba diliberalkan sebaik sahaja Mukti Ali, graduan Universiti Mc Gill Montreal Kanada dilantik sebagai Menteri Agama pada tahun 1971. Mukti Ali telah membentangkan Rang Undang-Undang (RUU) perkahwinan yang mengandungi 73 fasal dan penjelasannya di hadapan dewan Parlimen untuk meminda undang-undang perkahwinan yang sedia ada menjadi lebih sederhana. Sekurang-kurangnya terdapat 14 fasal dalam RUU ini yang yang dianggap tidak sejalan dengan syariat Islam.[44] Antaranya fasal 2 (1) yang mengesahkan pernikahan tanpa akad (ijāb dan qabūl) dan cukup hanya mendaftarkan perkahwinan di pejabat yang disyorkan oleh pemerintah dengan alasan undang-undang tersebut boleh memenuhi tuntutan kepelbagaian bangsa dan keyakinan agama sebagaimana yang ditegaskan juga dalam fasal 11 (2).[45] Selain disahkannya pernikahan tanpa akad, RUU ini membolehkan pernikahan antara penganut pelbagai agama dan kepercayaan yang dilarang oleh ayat yang ke-288 daripada surah al-Baqarah. Demikian pula dengan fasal 3(2) yang berkaitan dengan amalan pernikahan poligami tanpa menjelaskan sebarang

[44]Amak. F.Z, *Proses Undang-Undang Perkawinan* (Bandung: PT Al-Maarif, 1976), 22-25. Lihat juga Sukron Kamil et al., *Syariah Islam dan HAM* (Jakarta: Center for Study of Religion and Culture UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007), 105.

[45]Fasal kedua kurungan satu menyatakan: "Perkawinan adalah sah apabila dilakukan dihadapan pegawai pencatat perkawinan, dicatatkan dalam daftar pencatat perkawinan oleh pegawai tersebut dan dilangsungkan menurut ketentuan undang-undang ini dan/atau ketentuan hukum perkawinan fihak-fihak yang melakukan perkawinan, sepanjang tidak bertentangan dengan undang-undang ini." Lihat Bab I Dasar Perkawinan, Fasal 2 kurungan 1 Rancangan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor Tahun 1973 Tentang Perkawinan. Sedangkan RUU mengenai dibolehkannya pernikahan antara agama dan kepercayaan terdapat dalam Bab II Syarat-syarat Perkawinan fasal 11 kurungan 2 yang menyatakan: " Perbedaan karena kebangsaan, suku bangsa, negara asal, tempat asal, agama/kepercayaan dan keturunan tidak merupakan penghalang perkawinan.

University of Malaya

syarat termasuklah tidak menyebutkan bilangan istri yang boleh dinikahi.[46] Sementara fasal 8 bahagian (c) berisi pernyataan yang melarang penikahan antara individu yang memiliki hubungan anak angkat dengan ayah angkat ataupun anak dari orang tua angkat.[47] Larangan perkahwinan antara dua individu yang terikat dengan pengangkatan anak, sama ada antara anak angkat dengan ayah angkat ataupun antara seseorang dengan anak angkat orang tuanya, tidak dikenali dalam syariat Islam bahkan pernikahan ini dibolehkan sebagaimana yang dilakukan Nabi SAW dengan Zaynab bekas isteri anak angkat Nabi SAW, iaitu Zayd Ibn Ḥārithah. Pernikahan ini seperti yang diceritakan oleh al-Qur'an dalam ayat ke-37 surah al-Aḥzāb. Fasal lain yang dianggap bercanggah dengan syariat perkahwinan Islam ialah fasal ke-46 bahagian (c) yang mewajipkan pihak suami yang menceraikan isterinya memberi nafkah selama bekas isteri tersebut belum menikah.[48] Fasal ini bertentangan dengan syariat perkahhwinan dalam Islam yang hanya mewajipkan suami memberi nafkah kepada isteri yang diceraikan selama dalam masa iddah sebagaimana yang dijelaskan dalam surah al-Ṭalāq ayat ke-1. Sekalipun RUU ini pada akhirnya tidak diluluskan oleh sidang parlimen namun keinginan dan usaha gigih golongan ini sampai kepada peringkat menggubal undang-undang menunjukan keseriusan dan bukanlah sekadar wacana.

Gagasan-gagasan liberal yang melibatkan al-Qur'an dan pentafsirannya pada zaman Orde Baru kebanyakannya disuarakan oleh para graduan Barat yang mempelajari bidang pengajian Islam. Para graduan generasi awal seperti Mukti Ali (1923-2004), Nurcholish Madjid (1939-2005), Harun Nasution (1918-1998) atau Munawir Sadjali (1925-2004) telah menjadi sebahagian daripada pelopor liberalisasi pengajian al-Qur'an di Indonesia. Namun ramai pula tokoh-tokoh yang tidak kurang pentingnya dan sangat

[46]Dalam Bab 1 Dasar Perkawinan, fasal 3 kurungan 2 dinyatakan: "Pengadilan dalam lingkungan Peradilan Umum, selanjutnya dalam Undang-undang ini disebut Pengadilan, dapat memberi izin kepada suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh fihak-fihak yang bersangkutan."

[47]Fasal ini menyebutkan "Perkawinan dilarang antara dua orang yang: a)... b)... c) berhubungan sebagai anak angkat dan orang tua angkat atau anak dai orang tuaangkat."

[48]Fasal ini menyebutkan " pengadilan dapat mewajipkan bekas suami menurut kemampuannya memberi beaya penghidupan kepada bekas isterinya yang masih hidup dan belum bersuami lagi."

University of Malaya

berpengaruh dalam penyebaran fahaman liberal mengenai al-Qur'an yang bukan berkelulusan Barat seperti Abdurahman Wahid (Gusdur), Ahmad Wahib dan Dawam Rahardjo dan lain-lain lagi.[49] Namun begitu, disebabkan jawatan penting dan strategik yang mereka duduki dalam pemerintahan seperti memegang jawatan Presiden, Menteri ataupun Rektor di universiti-universiti, gagasan-gagasan liberal mengenai al-Qur'an lebih mudah tersebar dan memberikan kesan bagi kehidupan beragama masyarakat Muslim Indonesia.[50] Umpamanya Harun Nasution yang berjawatan rektor Universiti Islam Negeri Jakarta (1973-1984) dan Direktur program Pascasarjana sehingga tahun 1990-an yang menyebarkan pemikiran-pemikiran rasionalis Mu'tazilah yang diakui sebagai teologi liberal.[51] Beliau menjadikan bukunya *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* sebagai rujukan penting bagi semua mahasiswa. Buku yang mengandungi pemikiran liberal ini mendapat kritikan daripada mentornya H.M Rasjidi yang disampaikan dalam bentuk buku bertajuk, *Koreksi Terhadap DR Harun Nasution Tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*.[52] Demikian pula Abdurahmnan Wahid (Gusdur) cucu pengasas Nahdhatul Ulama (NU) sebuah NGO Islam paling besar di Indonesia dan pernah menjawat sebagai ketua umum pada tahun 1984 juga presiden Indonesia pada tahun 1999-2001, pemikiran-pemikiran liberalnya dengan mudah tersebar dalam kalangan organisasinya di Indonesia[53]

Pemikiran liberal mengenai al-Qur'an pada waktu ini hampir kesemuanya merupakan natijah daripada perubahan hala tuju pengajian al-Quran ke Barat sama ada melalui penghantaran pelajar ataupun kerjasama dengan universiti-universiti yang

---

[49]Goenawan Susatyo Mohamad, Kautsar Azhari Noer, Nasaruddin Umar. Lihat mengenai tokoh-tokoh Muslim liberal di Indonesia dalam Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta:Hujjah Press, 2007), 16, 27 dan 42.

[50] Ibid., 7.

[51]Ahmad Ruslan Afendi, *Peran Harun Nasution dalam Pembaharuan Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia*," (Ringkasan Disertasi Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2010),56.

[52]Lihat Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal di Indonesia*, 37-38.

[53]Lihat Ahmad Bahar, *Biografi Kiai Politik Abdurrahman Wahid* (Jakarta:Bina Utama Perkasatama Publishing, 1999),36-37.

University of Malaya

dikenali sebagai pusat kajian orientalis dan pemikiran liberal.[54] Oleh yang demikian, pandangan-pandangan liberal mengenai al-Qur'an dan wacananya nampak tidak jauh berbeza dengan pandangan yang disebar luas oleh para orientalis Barat dan ahli teologi Kristian juga para tokoh pemikir liberal.

Salah satu pemikiran liberal yang melibatkan pengajian al-Qur'an dan pentafsirannya pada masa ini adalah pentafsiran Harun Nasution (1918-1998) terhadap ayat-ayat al-Qur'an, iaitu ayat yang ke-[18] surah Āli 'Imrān,[55] ayat yang ke-125 surah al-Nisā',[56] ayat yang ke-[130] surah al-Baqarah,[57] ayat yang ke-[66] surah Āli 'Imrān[58] dan ayat yang ke-[83] surah al-Baqarah,[59] mengenai kedudukan dan hubungan antara semua agama. Harun Nasution menganggap semua agama memiliki ajaran monoteisme (tawḥīd) sama ada secara murni (tulen) ataupun tidak murni seperti agama Hindu dan Kristian. Harun telah menyamakan kebenaran semua agama dan tidak membezakan agama-agama berdasarkan kepada anutannya terhadap fahaman tauhid ataupun sebaliknya, melainkan berdasarkan kepada ketauhidan murni dan tidak murni. Pembahagian ini tidak pernah diketahui dalam bidang ilmu Akidah Islam, sebab segala perkara yang menyalahi ketauhidan bererti syirik dan bukanlah dinamakan ketauhidan

---

[54]Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal*, 478.

[55]Terjemahan ayat: "Sesungguhnya agama (yang benar dan diredai) di sisi Allah ialah Islam. dan orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberikan Kitab itu tidak berselisih melainkan setelah sampai kepada mereka pengetahuan yang sah tentang kebenarannya; (perselisihan itu pula) semata-mata kerana hasad dengki yang ada Dalam kalangan mereka."(Āli 'Imrān 3:19).

[56]Terjemahan ayat: "Dan tidak ada yang lebih baik ugamanya daripada orang yang menyerahkan dirinya kepada Allah (dengan ikhlas), sedang ia berusaha mengerjakan kebaikan, dan ia pula mengikut agama Nabi Ibrahim yang lurus (yang tetap di atas dasar tauhid); dan (kerana itulah) Allah menjadikan Nabi Ibrahim kesayanganNya. (al-Nisā 4:125).

[57]Terjemahan ayat: "(ingatlah) ketika Tuhannya berfirman kepadanya: "Serahkanlah diri (kepadaKu Wahai Ibrahim)!" Nabi Ibrahim menjawap: "Aku serahkan diri (tunduk taat) kepada Tuhan yang memelihara dan mentadbirkan sekalian alam"." (al-Baqarah 2:131).

[58]Terjemahan ayat: "Bukanlah Nabi Ibrahim itu seorang pemeluk agama Yahudi, dan bukanlah ia seorang pemeluk agama Kristian, tetapi ia seorang yang tetap di atas dasar Tauhid sebagai seorang Muslim (yang taat dan berserah bulat-bulat kepada Allah), dan ia pula bukanlah dari orang-orang musyrik." (Āli 'Imrān 3:67).

[59]Terjemahan ayat: "Katakanlah (Wahai orang-orang yang beriman): "Kami beriman kepada Allah, dan kepada apa yang diturunkan kepada kami (al-Qur'an), dan kepada apa yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail dan Nabi Ishak dan Nabi Yaakub serta anak-anaknya, dan juga kepada apa yang diberikan kepada Nabi Musa (Taurat) dan Nabi Isa (Injil), dan kepada apa yang diberikan kepada Nabi-nabi dari Tuhan mereka; Kami tidak membeza-bezakan antara seseorang dari mereka (sebagaimana yang kamu - Yahudi dan Nasrani - membeza-bezakannya); dan kami semua adalah Islam (berserah diri, tunduk taat) kepada Allah semata-mata"." (al-Baqarah 2:136).

University of Malaya

tidak murni seperti yang diistilahkan oleh Harun. Dalam tafsirannya terhadap ayat-ayat di atas Harun mengulas,

> "Jelaslah kelihatan bahwa agama Yahudi, Kristen dan Islam adalah satu asal. Sejarah juga mengungkapkan bahwa ketiga agama itu mempunyai asal yang sama tetapi perkembangan masing-masing dalam sejarah mengambil bagian yang berlainan, sehingga timbullah perbedaan antara ketiga-tiganya...Tetapi kemurniaan tauhid dalam agama Kristen dengan adanya faham trinitas sebagai diakui oleh ahli-ahli perbandingan agama sudah tidak terpelihara lagi. Agama Hindu sungguhpun banyak dianggap termasuk dalam golongan agama politeisme, mangandung faham monoteisme.Trimurti yang terdiri atas Brahma,Wisynu dan Syiwa mengandung faham tiga sifat atau aspek dari suatu zat yang maha Tinggi...Dengan demikian di antara agama besar yang ada sekarang, Islam dan Yahudilah yang memelihara faham monoteisme yang murni. Monoteisme Kristen dengan faham trinitasnya dan monoteisme Hindu dengan politeisme yang banyak terdapat di dalamnya tidak dapat dikatakan monoteisme murni.[60]

Pandangan Harun Nasution mengenai hubungan antara agama-agama di atas dipengaruhi oleh pemikiran golongan orientalis yang menempatkan semua agama sebagai fenomena dan gejala sosial yang dapat dijumpai dalam setiap kelompok manusia. Harun berpendapat bahawa agama merupakan proses evolusi pemikiran manusia yang menurutnya bermula daripada fahaman dinamisme, animisme, politeisme, dan akhirnya monoteisme yang disebutnya sebagai agama tauhid. [61]

Di antara pemikiran liberal golongan ini yang melibatkan pengajian al-Qur'an pada era ini juga ialah dakwaan mengenai pluralisme agama yang memiliki asas kukuh daripada al-Qur'an. Nurcholish Madjid ialah di antara tokoh liberal yang menyerukan pluralisme agama sebagai syarat wujudnya toleransi agama yang menurutnya hanya akan tumbuh di atas fahaman kerelatifan bentuk-bentuk formal agama dan pengakuan

[60]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 1: 22.
[61]H.M Rasjidi, *Koreksi Terhadap DR Harun Nasution Tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 16.

University of Malaya

bersama akan kemutlakan suatu nilai yang universal yang merupakan intipati setiap agama."[62]

Bagi mengesahkan fahaman pluralisme agama, Nurcholish Madjid telah mengambil beberapa ayat al-Qur'an khasnya ayat-ayat yang menyebutkan perkataan "islam" antaranya ayat yang ke-19 dan ke-85 daripada surah Āli 'Imran yang diertikan secara tekstual, iaitu sebagai sikap berserah diri yang ada pada semua agama dan bukan dalam erti definitif sebagai nama khusus (*proper name*) bagi agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Sikap berserah diri inilah menurut Nurcholish yang menjadi intipati penilaian bagi kebenaran sesuatu agama. Bagaimanapun cara Nurcholish mengesahkan fahaman ini yang disederhanakan mengikut erti tekstual ayat keluar daripada kebiasaan golongan ini sendiri yang menganggap cara demikian sebagai kolot. Demikian juga erti perkataan "islam" secara tekstual yang dipetiknya daripada pandangan Ibn Taymiyyah yang menurut pengkaji juga tidak dimaksudkan sebagai berserah diri yang boleh menyalahi mana-mana pokok ajaran yang dibawa oleh para Nabi.[63] Oleh yang demikian, berserah diri sebagai asas yang menentukan kebenaran sesuatu ajaran agama tanpa mengimani kepada salah seorang nabi atau kitab suci umpamanya, tidak dapat dikatakan sebagai "islam" (berserah diri). Sedangkan bagi menyokong pandangannya, Nurcholish menegaskan bahawa keselamatan agama tidak dimonopoli oleh agama tertentu. Syarat keselamatan seperti yang disebutkan oleh al-Qur'an dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-62 dan surah al-Māidah ayat yang ke-69 ialah keimanan kepada Allah SWT dan hari akhirat juga berbuat kebaikan.[64]

---

[62]Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1993), 239.

[63]Lihat Taqy al-Dīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ liman Baddal Dīn al-Masīḥ* t. 'Alī Ibn Ḥasan, 'Abd al- 'Azīz ibn Ibrāhīm dan Ḥamdān ibn Muḥammad (al-Su'ūdiyyah: Dār al-'Āṣimah, 1991), 5:341.

[64]Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 182-188.

University of Malaya

Pentafsiran sedemikian juga yang dipegang oleh tokoh Muslim liberal Alwi Shihab, mantan Menteri Luar Negeri (1999-2000) dan penulis buku *Islam Insklusif*.[65] Menurutnya, ayat-ayat di atas merupakan pengakuan al-Qur'an yang terbuka terhadap keselamatan agama lain.[66] Bagaimanapun fahaman kebenaran semua agama yang cuba disahkan melalui pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an merupakan pandangan asing dan ianya hanyalah usaha golongan ini untuk mencari pengesahan agar pluralisme agama diterima oleh umat Islam. Golongan Muslim liberal Indonesia sedikit sebanyak telah dipengaruhi oleh para ahli teologi Kristian seperti Wilfred Cantwell Smith atau John Hick yang mencari formula baru bagi mendamaikan agama-agama yang saling mengaku paling benar atau menghindari berlakunya konflik kemanusiaan yang menurut mereka berpunca daripada agama.[67]

Pada era ini juga muncul gagasan *reaktualisasi* ataupun meminda kembali aturan pembahagian harta pusaka menurut al-Qur'an yang dianggap tidak memberikan keadilan. Gagasan ini berasal daripada seorang Menteri Agama Munawir Sadjali (1925-2004) yang melihat selain perlunya mempertimbangkan aspek budaya bangsa Indonesia juga menyelesaikan munculnya sikap tidak komitmen ataupun helah di kalangan masyarakat termasuklah para ahli agama dengan mendahulukan pembahagian harta (*pre-emptive*) kepada anak lelaki dan perempuan secara sama rata melalui hibah,[68]

> Kalau kita dapat menerima bahwa penyimpangan dari farāiḍ itu tidak selalu disebabkan kerana tipisnya keislaman tetapi juga dapat disebabkan oleh pertimbangan bahawa budaya dan struktur sosial kita adalah sedemikian rupa sehingga pelaksanaan farāiḍ secara utuh kurang dapat diterima oleh rasa keadilan...Pertama-tama dapat dikemukakan bahwa dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi terdapat Naskh. Dalam kitab suci kita terdapat ayat-ayat yang berisi tentang pergeseran

[65]Mengenai tokoh ini lihat Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal di Indonesia*, 87-95.

[66]Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), 78-80.

[67]Lihat Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: First Fortress Press, 1991) 8-9. Lihat juga John Hick, *God and Universe of Faiths* (Oxford: Oneworld, 1973), 146.

[68]Pemberian harta kepada ahli waris semasa hidup dan tidak dalam keadaan sakit dibolehkan menurut hukum Islam. Pemberian tersebut dikategorikan sebagai hibah lihat Wahbah al-Zuhylī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, (Dimashq: Dār al-Fikr, t.t), 4:3263.

University of Malaya

> atau bahkan pembatalan hukum-hukum atau petunjuk yang telah diberikan dalam ayat-ayat yang telah diterima oleh Nabi Besar Muhammad SAW pada waktu-waktu sebelumnya. Demikian juga terdapat banyak Hadis Nabi yang menarik kembali petunjuk-petunjuk yang pernah diberikan sebelumnya. Menurut tafsir al-Jawāhir karya Syaikh Ṭanṭāwy Jauhary terdapat sebanyak 21 kasus naskh dalam Quran.[69]

Reaktualisasi terhadap ayat-ayat Farāiḍ menurut Munawir tidaklah menyalahi syariat kerana ia memiliki alasan hukum yang kukuh. Antaranya sahnya pelaksanaan *naskh* ataupun pembatalan hukum al-Qur'an atas pertimbangan kemaslahatan mengikut waktu, tempat dan situasi. Kedua, adanya kebolehan berijtihad dalam bidang *mu'āmalah dunyāwiyyah* yang bukan bidang ibadah murni (maḥḍah). Ketiga, pembahagian dua berbanding satu merupakan proses keadilan ke atas perempuan yang belum selesai dan perlu disempurnakan dengan pembahagian harta pusaka secara sama rata.[70] Bagaimanapun membatalkan hukum yang telah *qaṭ'ī* dalam al-Qur'an oleh suatu budaya atas alasan maṣlaḥah adalah mengehadkan al-Qur'an berlaku untuk konteks sejarahnya sahaja dan naṣ yang qaṭ'ī tidak mungkin bercanggah dengan kemaslahatan melainkan ia maslahah yang mengelabui.[71] Bagaimanapun banyak ataupun sedikit bahagian waris tidak ditentukan oleh jantina sama ada lelaki ataupun perempuan tetapi ia ditentukan oleh kedekatan hubungan ahli waris dengan yang meninggal atau kedudukan tingkat generasi, iaitu generasi muda daripada kalangan ahli waris yang masa depannya masih panjang terkadang memperoleh lebih banyak dibandingkan dengan generasi tua ataupun juga ditentukan oleh tanggung jawap menanggung kehidupan keluarga. Oleh yang demikian, hak waris perempuan tidak selamanya sedikit dibanding dengan lelaki.[72]

---

[69]Munawir Sadjali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," dalam *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Roskarya, 1991),87-88.

[70]Ibid., 83-93. Lihat juga Suhadak, *Implikasi Gagasan Reaktualisasi Munawir Sjadzaly Dalam Penyesuaian Kasus Waris di Pengadilan Agama (*Mataram: IAIN Nusa Tenggara Barat, 2010),12.

[71]Ahmad Azhar Basyir, "Reaktualisasi, Pendekatan Sosiologi Tidak Selalu Relevan" dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988),104.

[72]Terdapat 4 kes bahagian waris perempuan lebih sedikit dibandingkan lelaki, dalam banyak kes perempuan mendapatkan bahagian waris yang sama dengan bahagian lelaki, 10 kes bahagian waris

University of Malaya

Pentafsiran yang mengutamakan logik akal juga telah menjadi ciri liberalisasi pengajian al-Qur'an pada era ini. Corak pentafsiran sedemikian ditemukan antaranya ketika golongan ini yang membolehkan perjudian yang dilarang oleh al-Qur'an dalam surah al-Māidah ayat yang ke-90 dengan alasan bahawa perjudian pada zaman sekarang berbeza dengan perjudian yang dilakukan oleh masyarakat Arab dahulu. Perjudian pada waktu itu bertujuan untuk memperkaya diri sendiri. Sebaliknya perjudian *lottery* (Sumbangan Dana Sosial Berhadiah) yang disetujui oleh pemerintah Indonesia mempunyai fungsi sosial, iaitu hasil perjudian tersebut dikembalikan kepada pemerintah bagi manfaat pembangunan dan kepentingan rakyat Indonesia.[73]

Pentafsiran lain yang menggunakan logik akal juga ditemukan dalam pentafsiran Harun Nasution terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan syariat Solat, Puasa, Zakat dan Haji. Harun telah beranggapan seolah-olah menunaikan kewajipan-kewajipan tersebut tidak perlu apabila matlamat pensyariatannya telah dicapai. Bagi Harun setiap ayat yang membicarakan kewajipan-kewajipan tersebut mengandungi mesej-mesej moral sebagai matlamatnya. Harun telah telah mentafsirkan ayat yang ke-45 daripada surah al-'Ankabūt yang menyebutkan matlamat solat ialah mencegah perbuatan keji dan munkar dengan mengutip dua Hadis Nabi SAW untuk menguatkan maksud ayat ini.[74] Kemudian Harun mengulas bahawa solat yang tidak mencegah

---

perempuan lebih banyak daripada bahagian lelaki dan dalam banyak kes perempuan mendapatkan bahagian waris yang tidak diperoleh lelaki. Lihat Ṣalāḥ al-Dīn Sulṭān, *Mīrāth al-Mar'ah wa Qaḍiyah al-Musāwah* (al-Qāhirah: Dār al-Nahḍah, 1999), 10-11. Lihat juga Henri Shalahudin, "Menelusuri Paham kesetaraan Gender dalam Studi Islam: Tantangan Terhadap Konsep Wahyu dan Ilmu dalam Islam," Islamia, vol, 3, no, 5, 2010, 78-79.

[73]Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Moderenization In Indonesia*, (Kuala Lumpur: DBP, 1982, 111.

[74]Hadis pertama ialah sabda Nabi Muhammad SAW: "Solat yang tidak menjauhkan pelakunya dari kelakuan tidak senonoh dan perbuatan jahat bukanlah solat." Hadith riwayat Imam Ṭabrānī, Bab al-'Ayn Aḥādith 'Abd Allah ibn 'Abbās ibn 'Abd al-Muṭalib. Al-Bānī mengatakan bahawa Hadith ini daripada sudut sanad dan matan adalah *bātil*. Adapun dari sudut sanadnya kerana ada seorang perawi bernama Layth atau Ibn Abī Salīm yang dinilai oleh Ibn Ḥajar dalam T*aqrīb al-Tahdzīb* sebagai seorang yang telah keliru dalam meriwayatkan Ḥadīth diakhir hayatnya sehingga ia tidak dipandang. Demikian juga pandangan al-Haithamī mengenainya dalam *Majm'a al-Zawā'id* yang menganggapnya seorang yang lemah. Lihat Sulaymān Ibn Aḥmad Ibn Ayyūb Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr* ed. Ḥamdī Ibn 'Abd al-Majīd al-Salafī (al-Mawsul: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 1983), 11:45. Lihat Nāṣir al-Dīn al-Bānī *al-Silsilah al-Ḍa'īfah*, (Iskandariyah: Markaz Nūr al-Islām li Abḥāts al-Qur'ān wa al-Sunnah), 2:414. Hadīth kedua: "Solat yang Kuterima hanyalah solat yang membuat pelakunya merendah diri

University of Malaya

seseorang daripada perbuatan jahat bukanlah solat yang sebenarnya, solat yang sedemikian tidak ada ertinya dan membuat orang bertambah jauh dari Tuhan.[75] Pentafsiran sedemikian yang hanya mempertimbangkan kepada *'illat* hukum akan mengelirukan, kerana ia akan menimbulkan anggapan seolah-olah solat yang merupakan rukun Islam tidaklah penting dibandingkan dengan moral ataupun budi pekerti.

Demikian juga mengenai pentafsirannya terhadap ayat mengenai kewajipan berpuasa yang disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-183.[76] Dengan menggunakan cara yang sama, Harun menghubungkan ayat tersebut dengan dua Hadis Nabi SAW yang mengatakan bahawa:"Orang yang tidak meninggalkan kata-kata bohong dan senantiasa berdusta, tidak ada faidahnya bagi dia manahan diri daripada makan dan minum" dan Hadis Nabi SAW: " Puasa bukanlah menahan diri daripada makan dan minum, tetapi puasa ialah menahan diri daripada kata-kata yang tidak sopan; jika kamu dicaci atau tidak dihargai katakanlah:"Aku berpuasa."[77]

Menurut Harun tafsiran ayat puasa di atas mestilah difahami berdasarkan kedua-dua hadis tersebut, iaitu bahawa puasa yang tidak menjauhkan manusia daripada

---

terhadap kebesaranKu, tidak bersikap sombong terhadap makhlukKu, tidak berkeras menentang perintahKu tetapi senantiasa ingat padaKu dan menaruh kasih sayang kepada orang miskin, orang yang terlantar dalam perjalanan, wanita yang kematian suami, dan orang yang ditimpa musibah." Hadīth riwayat al-Bazār, Bab Musnad Ibn 'Abbās Raḍiya Allāh 'Anhumā. no Hadīth 4855. Al-Bānī melemahkan Hadīth ini disebabkan dalam sanadnya terdapat seorang perawi bernama 'Abd Allāh Ibn Wāqid al-Ḥarānī yang disepakti oleh para ahli Hadīth seperti Imam Bukhārī, Imam Nasāī dan Ibn Mu'īn sebagai rawi yang tidak *thiqah*. Imam Aḥmad menyatakan bahawa dia seorang yang banyak salah dan *tadlīs*. Lihat Abū Bakr Aḥmad Ibn 'Amru al-Bazār, *Musnad al-Bazar*, ed. Maḥfūḍ al-Raḥmān Zayn Allāh, 'Ādil Ibn Sa'īd dan Ṣabrī 'Abd al-Khāliq al-Shāfi'ī (al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009), 11:129. Lihat al-Bānī *Silsilah al-Aḥādith al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Atsaruhā al-Sayyi' fi al-Ummah* (al-Riyāḍ: Dār al-Ma'ārif, 1992), 2:366.

[75]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 1:140.

[76]Maksud ayat tersebut: "Wahai orang-orang yang beriman! kamu diwajipkan berpuasa sebagaimana diwajipkan atas orang-orang yang dahulu daripada kamu, supaya kamu bertaqwa. (al-Baqarah 2:183).

[77]Hadith riwayat Imam Bukhārī, Kitāb al-Ṣawm, Bāb Man Lam Yada' Qawl al-Jūr wa al-'Amal bih fi al-Ṣawm, no. Hadith 1903. Lihat Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir (t.tp: Dār Ṭūq al-Najāh), 3:26. Hadith kedua adalah Hadith riwayat Imam Ḥākim, Kitab al-Ṣawm, no Hadith 1570, dan Imam al-Bayhaqī, Kitāb al-Ṣiyām, Bab al-Ṣāim Yunazihu Ṣiyāmah an al-Laghṭ wa al-Mushātamah, no Hadith 8312. Imam al-Ḥākim menyebutkan Hadith ini sahih mengikut syarat sahih Imam Muslim. Lihat Muḥammad ibn 'Abd Allāh Abu 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Nayṣābūrī, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 1:595, dan Abu Bakr al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭā (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 4:449.

University of Malaya

perkataan dan perbuatan tidak baik tidaklah berguna puasanya, oleh yang demikian orang tersebut tidak perlu menahan dirinya daripada makan dan minum.[78] Demikian pula tafsiran terhadap ayat berkaitan kewajipan ibadah Haji (al-Baqarah 2:197) dan kewajipan berzakat (al-Tawbah 9:103).

Hadis-hadis yang digunakan oleh Harun untuk menjelaskan ayat-ayat telah difahami secara *mafhūm mukhālafah* sehingga menghasilkan tafsiran yang seolah-olah membolehkan meninggalkan ibadah-ibadah wajip tersebut apabila tujuan pensyariatan telah tercapai. Cara seperti ini juga akan melahirkan kesimpulan bahawa seseorang yang cukup berbudi pekerti tidak perlu menjalankan tuntutan-tuntutan ibadah. H.M Rasjidi mantan mentor kepada Harun telah mengkritik cara pentafsiran Harun ini dan menyamakannya dengan cara-cara fahaman *bāṭiniyyah* yang tidak mengakui syariat.[79]

Pada era ini juga telah muncul Hermeneutik sebuah kaedah baru yang menggantikan ilmu Tafsir (manāhij al-Tafsīr) untuk mentafsirkan al-Qur'an. Kaedah ini menjadi pilihan sebab ilmu Tafsir dianggap tidak dapat memberi jawapan kepada masalah-masalah kemanusiaan semasa.[80] Keperluan terhadap metode ini menurut golongan ini merupakan suatu kemestian yang tidak boleh dirunding lagi. Oleh kerana demikian Hermeneutik juga menjadi mata kuliah wajip bagi para mahasiswa khususnya di jabatan Qur'an dan Hadis di perguruan tinggi Islam di Indonesia.[81]

Kaedah Hermenuetik menuntut pentafsiran ayat al-Qur'an secara konstektual sama ada berdasarkan konteks semasa turun ayat ataupun semasa ayat tersebut hendak diterapkan kepada konteks lain.[82] Oleh yang demikian ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap tidak relevan dengan nilai-nilai kemanusiaan semasa seperti ayat-ayat mengenai peraturan pewarisan, poligami, hijāb, pernikahan berbeza agama, pelaksanaan

---

[78]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* 1:41.
[79]H.M Rasjidi, *Koreksi Terhadap DR Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 48.
[80]Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 4.
[81]Adian Husaini dan Abdurrahman al-Bagdadi, *Hermeneutika dan Tafisr al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2007),xi.
[82]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 155.

University of Malaya

hukuman *qiṣāṣ*, sebat ataupun potong tangan mesti difahami sebagai budaya masyarakat Arab pada abad ketujuh yang tidak perlu dipertahankan lagi. Menurut golongan ini, seluruh ayat mengenai hukum yang diturunkan di Madinah dengan mengecualikan ayat-ayat yang berkaitan dengan ritual murni dan ketentuan persoalan makanan dan minuman dianggap sebagai ayat yang hanya berlaku sementara, kontekstual dan terbatas kepada pengalaman-pengalaman sosial bangsa Arab pada abad yang ke-7 Masehi.[83] Kaedah ini bagaimanapun telah mendatangkan implikasi yang serius bukan sahaja terhadap kewibawaan ilmu Tafsir tetapi juga kepada meragukan al-Qur'an sebagai kitab suci *tanzīlan*.[84]

2.2.3 Liberalisasi Pengajian Al-Qur'an Pada Zaman Reformasi Sehingga Sekarang

Era reformasi dimulakan dengan mundurnya Presiden Suharto yang telah berkuasa selama lebih dari 30 tahun dan diikuti dengan pelantikan Abdurrahman Wahid (1940-2009) atau lebih dikenali dengan nama "Gusdur" sebagai Presiden Indonesia pada tahun 1998. Pada era ini, liberalisasi pengajian al-Qur'an bukan sahaja semakin mendapat tempat tetapi secara amnya gelombang liberalisme terhadap ajaran Islam semakin tidak terkawal. Pada era ini fahaman-fahaman dan ideologi yang telah dilarang seperti komunisme cuba dibangkitkan semula. Demikian pula ajaran-ajaran yang telah ditetapkan sesat seperti Syiah, Ahmadiyyah dan ajaran-ajaran baru yang mengaku

[83]Ulil Absar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,"8. Nurcholish menggunakan pendekatan kontekstual dalam mentafsirkan ayat mengenai hukuman potong tangan yang dianggap relevan terhadap masyarakat Arab tetapi tidak sesuai pada masa sekarang. demikian pula membolehkan perjudian jenis *lottery* (Sumbangan Dana Sosial Berhadiah) yang menurutnya tidak bercanggah dengan surah al-Māidah ayat yang ke-90 kerana perjudian in mempunyai fungsi sosial bagi manfaat pembangunan negara dan bukan bertujuan untuk memperkaya sebagaimana tujuan berjudi yang dikenali dalam kalangan masyarakat Arab pada abad yang ke-7. Lihat Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to New Order Moderenization In Indonesia*, 111.

[84]Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2008),182.

University of Malaya

sebahagian daripada agama Islam antara lainnya ajaran Salāmullah, al-Qiyādah al-Islāmiyyah hidup dan subur kembali.[85]

Sikap pemerintah yang tidak mengambil sebarang langkah pencegahan terhadap ajaran dan fahaman yang membahayakan kemurnian Islam ini sedikit sebanyaknya dipengaruhi oleh dasar Presidennya yang dipercayai mempunyai hubungan erat dengan kelompok Muslim liberal di Indonesia, bahkan tidak syak lagi beliau termasuk di antara pelopor dan tokoh muslim berfahaman liberal.[86] Beberapa pandangan dan peranan tokoh ini yang memberi sumbangan besar dalam menyuburkan liberalisasi pengajian al-Qur'an di Indonesia antaranya: (1), Gagasan "Pribumisasi Islam" ataupun meminda segala ajaran Islam yang tidak sesuai dengan budaya masyarakat Indonesia. (2), Sokongannya ke atas keputusan pemerintah Orde Baru berkaitan larangan bertudung bagi para pelajar sekolah perempuan. (3), Menjalin hubungan diplomatik dengan Israel sebaik sahaja dilantik sebagai Presiden sepertimana meminta parlimen agar membolehkan fahaman komunisme hidup kembali di Indonesia atas dasar kebebasan agama. (4), Sokongannya kepada aktiviti mubaligh Kristian berbanding menyelamatkan akidah umat Islam. (5), Menyetujui perbuatan sumbang seperti bercumbu oleh para pelancong di tepian pantai dengan alasan perkara tersebut merupakan kebebasan peribadi dan dikhuatiri akan menjejaskan industri pelancongan negara. (6), Sokongannya kepada tarian berahi penyanyi dan penari dangdut Inul Daratista. (7), Pernyataannya bahawa al-Qur'an ialah kitab suci paling lucah di antara kitab-kitab agama. [87]

---

[85]Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia mengenai fahaman Syiah,"Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia" laman sesawang *Majelis Ulama Indonesia*, dicapai 20 Mac 2015, http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/06.-Faham-Syiah.pdf. Lihat juga Fatwa Majelis Ulama Indonesia mengenai fahaman Ahmadiyah, "Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia", laman sesawang *Majelis Ulama Indonesia*, dicapai 20 Mac 2015, http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/13b.-Penjelasan-Tentang-Fatwa-Aliran-Ahmadiyah.pdf dan fatwa Majelis Ulama Indonesia mengenai fahaman al-Qiyadah al-Islamiyah,"Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia" http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/14.-Aliran-Al-Qiyadah-Al-Islamiyah.pdf

[86]Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta:Hujjah Press, 2007), 16-26.

[87]Lihat Adian Husaini, *Gusdur Kau Mau Kemana: Telaah Kritis Atas Pemikiran dan Politik Keagamaan Presiden Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Dea Press, 2000), 69 dan135. Lihat juga Abdul Qodir M.Ag,

University of Malaya

Dalam era reformasi ini juga muncul golongan yang menyeru kepada liberalisasi al-Qur'an secara terang-terangan yang menamakan diri mereka sebagai "Jaringan Islam Liberal" (JIL). Golongan ini merupakan sebuah forum perbincangan ilmiah mengenai kebebasan Islam dalam konteks Indonesia yang dianggotai ahli akademik muda antaranya Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukani, Ulil Absar Abdalla, Budhy Munawar Rachman, Goenawan Muhammad, Hamid Basyaib, Denny J.A, Rizal Malarangeng, Ihsan Ali Fauzi, Samsurizal Panggabean dan Hadimulyo. Forum diskusi ini merupakan kegiatan diskusi rutin di kelompok ISAI (Institut Studi Arus Informasi) yang dilanjutkan dengan perbincangan melalui email " islamliberal@yahoogroups.com" pada awal tahun 2001. Kelompok ini memaparkan semua aktiviti, artikel dan perbincangan mengenai pemikiran liberal menggunakan website "www.islamlib.com."[88]

Pandangan-pandangan liberal yang melibatkan pengajian al-Qur'an pada era ini memiliki persamaan dan merupakan lanjutan dari era sebelumnya. Perbezaannya hanyalah terletak daripada segi usaha dan kaedah penyebarannya yang lebih bebas kerana ia dalam suasana yang lebih terbuka. Selain itu, liberalisasi pengajian al-Qur'an pada era ini juga lebih bercirikan kepada menggandakan usaha mengulang tafsir ayat-ayat al-Qur'an ataupun hadis Nabi SAW yang berkaitan isu-isu Hak Asasi Manusia seperti kebebasan beragama yang merangkumi masalah pluralisme agama, pernikahan berbeza agama, hak-hak golongan minoriti ataupun pentafsiran ayat mengenai ketidakadilan dalam gender seperti kepemimpinan wanita di arena rumah tangga ataupun kemasyarakatan termasuklah dalam praktik ibadah, hak kewalian dalam pernikahan, hak pewarisan, poligami, hak dan kebebasan orientasi seksual seperti homoseks lesbian.

Jejak Langkah Pembaharuan Islam di Indonesia (Bandung: Pustaka Setia,2005), 98. Lihat juga Sohirin Muhammad Solihin, *Emergence and Development of Liberal Islam in Indonesia: a Critical Evaluation* 101-103.

[88]Nicolaus Teguh Budi Harjanto, *Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of Jaringan Islam Liberal* (Thesis master, The Facultyof The College of Art and Sciences of Ohio University, 2003),62.

University of Malaya

Liberalisasi al-Qur'an pada era ini dianggap telah sampai kepada kemuncaknya kerana wacana-wacana liberal yang melibatkan pengajian al-Qur'an lebih banyak muncul dan menyentuh aspek-aspek yang lebih fundamental dalam agama. Pada era ini telah muncul pandangan yang meragukan kemurnian wahyu al-Qur'an dan menolaknya sebagai sumber hukum utama ataupun mempersoalkan kembali sejarah penulisan al-Qur'an dan menuduh para mufasir sebagai punca kemunduran umat Islam yang kemuncaknya adalah usaha golongan ini yang ingin menciptakan *al-Qur'an Edisi Kritik*.[89]

Daripada sejarah kemasukkan fahaman liberal terhadap pengajian al-Qur'an sepanjang ketiga-tiga periode diatas dapat diambil kesimpulan bahawa yang dimaksudkan dengan golongan Muslim liberal ialah sekumpulan individu muslim ataupun tokoh-tokoh di kalangan umat Islam di Indonesia sama ada yang berlatar belakang pengajian Islam ataupun bukan yang berfikiran liberal terhadap agama Islam ataupun khususnya terhadap al-Quran dan ajarannya. Berfikiran liberal bermaksud bebas daripada sebarang otoriti luar ke atas diri mereka atau lebih spesifiknya daripada pandangan arus perdana para ulama. Oleh yang demikian, ciri-ciri golongan ini yang paling terserlah ialah anti kemapanan seperti menolak nilai-nilai yang dianggap telah mutlak ataupun kebenaran dalam al-Qur'an yang sudah qaṭ'ī. Hal yang demikian sesuai dengan ciri fahaman ini dan sejarah awal kemunculannya yang antaranya menentang otoriti agama, walaupun menolak suatu nilai otoriti bererti terjebak ataupun menerima otoriti lain.[90] Liberalisme ialah ideologi moden par-excellence yang prinsipnya adalah

[89]Ugi Suharto, *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral* (Selangor: Dewan Pustaka Fajar, 2007),24.

[90]Lihat *Encyclopedia Americana*, (The United States of America: Americana Corporation, 1958), xvii: 312.

University of Malaya

menjunjung tinggi kebebasan individu,kebebasan politik dalam partisipasi demokrasi, kesamaan antara manusia dan pluralisme.[91]

Dalam beberapa isu mengenai al-Qur'an, golongan ini lebih menerima pandangan ataupun paradigma Barat yang tidak sesuai dengan ajaran al-Qur'an ataupun ijmak umat Islam. Salah satu contohnya golongan ini telah mentafsirkan maqāṣid al-Sharī'ah dengan nilai-nilai kemanusiaan sejagat (keadilan, kebebebasan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah, rahmat (kasih sayang) pluralisme dan hak-hak asasi manusia) yang cenderung berperspektif Barat. Demikian pula dengan Hermeneutik yang lebih diterima sebagai kaedah pentafsiran yang menggantikan ilmu tafsir.

Golongan Muslim liberal juga mereka yang cenderung mengutamakan akal (aqlī) daripada sumber-sumber periwayatan seperti al-Qur'an ataupun hadis ataupun pandangan ijmak para ulama (naqlī). Hal yang demikian antaranya boleh disaksikan melalui cara Soekarno ataupun Harusn Nasution yang meletakkan kedudukan akal dalam mentafsirkan al-Qur'an yang sangat istimewa.[92]

Golongan ini juga boleh dikenali sebagai mereka yang bersetuju bahawa kedudukan realiti merupakan fakta kebenaran. Oleh yang demikian ia boleh dijadikan rujukan pentafsiran al-Quran. Pandangan ini, selain disahkan oleh sebuah kaedah *al-'Ādah Muḥakkamah*,[93] ianya juga merupakan bentuk kesepakatan bersama ataupun akal publik (al-'Aql al-Mujtam'a) yang boleh membatalkan ajaran al-Qur'an dalam persoalan kemasyarakatan seperti pembahagian harta pusaka, batas-batas aurat ataupun

---

[91]Budhy Munawar Rachman "Pendahuluan" dalam *Membela Kebabasan Beragama*, ed. Budhy Munawar Rachman (t.tp: The Asia Foundation, 2016), xxxix.

[92]Lihat Soekarno, " Memudakan Pengertian Islam" dalam *Di bawah Bendera Revolus* , 398. Lihat juga B.J Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, 134. Lihat juga Ahmad Ruslan Afendi, *Peran Harun Nasution dalam Pembaharuan Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia*," 56.

[93]Lihat Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓāir* (Bayrūt Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H), 1:89. Lihat juga Ulil Abshar "Menghindari Bibliolatri,"1. Lihat juga Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla mengatakan: "Kalau dalam hirarki sumber hukum klasik, adat ataupun kebiasaan sebagai pengalaman konkrit manusia ditempatkan dalam kedudukan yang rendah di bawah keempat sumber yang ada, maka dalam terang gagasan yang telah dikemukakan tadi ia justeru setara kedudukannya dengan al-Qur'an." *Metodologi Studi al-Qur'an*, 125.

University of Malaya

yang berkaitan dengan uqūbāt.[94] Oleh yang demikian, pentafsiran al-Qur'an menurut pandangan ini mesti dilakukan secara kontekstual.[95] Golongan ini juga mereka yang membongkar kembali (dekonstruksi) ajaran-ajaran al-Qur'an yang telah thawābit. Antaranya syariat yang berkaitan dengan larangan pernikahan antara agama, aturan pembahagian harta pusaka, kebolehan berpoligami dan sebagainya.

Seperti yang disifatkan oleh Greg Barton dalam bukunya golongan Muslim liberal ialah sekumpulan muslim di Indonesia yang mempunyai *concern* kepada pembaharuan Islam dengan prinsip-prinsip seperti yang berikut: *pertama*, komitmen terhadap rasionaliti dan pembaharuan, *kedua*, keyakinan akan pentingnya ijtihad secara kontekstual, *ketiga*, penerimaan terhadap pluralisme sosial dan pluralisme dalam agama-agama, keempat, pemisahan agama daripada politik dan adanya posisi bukan sektarian negara.[96] Prinsip-prinsip ini juga tidak jauh berbeza dengan yang dinyatakan oleh Jaringan Islam Liberal.[97]

2.3 Pengaruh Liberalisme Terhadap Pengajian al-Qur'an di Indonesia

Dapat disimpulkan bahawa liberalisasi pengajian al-Qur'an di Indonesia merupakan agenda pembaharuan oleh tokoh-tokoh Muslim yang berfikiran liberal di Indonesia bagi menyelaraskan ajaran al-Qur'an dengan nilai-nilai kemodenan. Implikasi yang paling serius daripada liberalisasi ini sepertimana yang disaksikan dalam ketiga-tiga tempoh di atas adalah pembatalan ke atas ajaran-ajaran al-Qur'an yang digantikan oleh pandangan-pandangan baru yang terkeluar daripada *ijmā' ummah*. Bagaimanapun usaha liberalisasi

---

[94]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 167.
[95]Ibid.,122.
[96]Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, xxi.
[97]Prinsip-prinsip ini ialah membuka dimensi ijtihad dan penalaran rasional pada semua dimensi Islam; mengutamakan semangat religio etik dan bukan literal teks; kebenaran agama sebagai nisbi atau relatif terbuka dan plural; memihak kepada yang tertindas dan golongan minoriti yang merangkumi agama, etnik, budaya, jantina dan sebagainya; meyakini kebebasan agama yang harus dilindungi; dan memisahkan antara otoriti dunia dan ukhrawi, iaitu bahwa agama bersifat peribadi. Lihat "Tentang Jaringan Islam Liberal" laman sesawang *Jaringan Islam Liberal*, dicapai 25 Mac 2009, http/ Islamlib.com/id/halaman/tentang-jil.

University of Malaya

terhadap al-Qur'an oleh golongan ini sesetengahnya mencapai matlamat dan sebahagiannya masih tetap sebagai wacana. Oleh yang demikian timbul persoalan, bagaimanakah fahaman liberal ini telah mempengaruhi pengajian al-Qur'an dan wacana-wacananya? dan bagaimana pula kesannya kepada pengajian al-Qur'an di Indonesia secara am?.

Berdasarkan tinjauan kepada pelbagai isu yang melibatkan pengajian al-Qur'an oleh golongan Muslim liberal, pengkaji menemukan bahawa pemikiran liberal telah memberi kesan secara signifikan terhadap pengajian al-Qur'an. Kesan ini telah mengubah corak pengajian al-Qur'an dan pentafsirannya di Indonesia kepada cara-cara baru dan asing dalam keilmuan Islam. Maka di sini dapatlah pengkaji menyimpulkan bahawa wacana pengajian al-Qur'an di Indonesia yang dipercayai telah dipengaruhi oleh pemikiran liberal diringkaskan kepada lima wacana, iaitu kesejagatan dan sumber hukum al-Qur'an, keaselian dan kesucian al-Qur'an, konsep wahyu dan pewahyuan, kaedah pentafsiran dan orientasi pengajian al-Qur'an. Kesemua wacana ini akan diulas selanjutnya oleh pengkaji dengan menjelaskan semua implikasinya.

2.3.1 Kesejagatan dan Sumber Hukum Al-Qur'an

Pandangan mengenai ajaran al-Qur'an mestilah disesuaikan dengan kemodenan sepertimana yang diserukan oleh golongan Muslim liberal tentunya tidak keluar daripada anggapan bahawa al-Qur'an bukanlah kitab suci yang boleh merentasi zaman dan tempat (ṣālih likulli zamān wa makān). Anggapan ini telah menjadi pegangan kuat golongan ini untuk membatalkan segala syariat al-Qur'an yang dianggap tidak relevan dengan kemodenan walaupun merupakan ajaran yang *thawābit* (tetap). Ulil Abshar, salah seorang bekas koordinator Jaringan Islam Liberal mengulas mengenai ketidaksetujuannya terhadap kesejagatan al-Qur'an,

> Tidak ada kekeliruan yang lebih fatal dari cara pandang yang melihat bahwa al-Qur'an adalah kitab yang mengandung ketentuan yang seluruhnya bersifat permanen, universal dan abadi. Klaim yang selalu dikemukakan bahwa al-Qur'an adalah Ṣālih likulli zamān wa makān, tepat dan relevan untuk segala tempat dan wahyu dan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang sempurna, mengandung kata kunci penyelesaian atas semua masalah (al-Qur'an sebagai panacea, pandangan yang sekarang mudah dipakai untuk menipu umat Islam awam) perlu dilihat ulang.[98]

Sebaliknya al-Qur'an dalam pandangan golongan ini hanyalah gambaran budaya hidup bangsa Arab pada abad ketujuh Masehi yang belum tentu bersesuaian bagi mana-mana peradaban bangsa lain, apatah lagi bagi peradaban moden di abad keduapuluh ini. Sementara itu, umat Islam selama ini dipaksa untuk menerima doktrin bahawa al-Qur'an adalah sumber segala hukum bahkan menganggap ketaatan kepada agama diukur oleh kepatuhan menjalankan apa yang terkandung dalam teks al-Qur'an sekalipun pada masa yang sama mengabaikan perubahan-perubahan yang berlaku kepada manusia. Doktrin ini bercanggah dengan prinsip al-Qur'an sendiri, iaitu *takrīm al-Insān* (al-Isrā 17:70) dan menjadi punca jauhnya umat Islam daripada kehidupan moden.[99]

Pandangan ini diakui oleh Ulil Abshar diinspirasikan daripada pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mengenai pensejarahan al-Qur'an yang menganggap bahawa al-Qur'an merupakan teks-teks bersifat kemanusiaan yang telah dicipta oleh realiti budayanya dalam jangka masa dan sejarah tertentu, sedangkan realiti sentiasa berkembang dan menuntut pentafsiran yang bersesuaian.[100]

Menurut golongan ini faktor yang menyebabkan al-Qur'an masih kekal diterima sebagai sumber hukum ialah wujudnya beberapa ayat yang dianggap masih relevan dengan nilai-nilai kemanusiaan seperti ayat mengenai keadilan, kemaslahatan,

---

[98]Ulil Abshar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,"8.

[99]Ibid.,3.

[100] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bayrūt: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī li al-Tabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1998),120. Lihat juga Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Miṣr: Sīnā li al-Nashr, 1994),206-207.

University of Malaya

kesetaraan, hikmah, rahmat (kasih sayang) pluralisme dan ayat-ayat yang berkaitan hak-hak asasi manusia. Sementara ayat-ayat selainnya terbuka untuk dipinda ataupun digugurkan. Ayat-ayat dalam ketegori ini antaranya ayat-ayat mengenai hukuman (‘uqūbāt) seperti *qiṣāṣ*, potong tangan dan sebat ataupun mengenai cara pembahagian harta pusaka, larangan perkahwinan berbeza agama dan sebagainya. Alasan yang membolehkan pembatalan ayat-ayat tersebut adalah proses *nāsikh* dan *mansūkh* yang berlaku bukan sahaja sepanjang turunnya al-Qur’an tetapi juga sehingga ke hari ini oleh otoriti para ulama sebagai pewaris Nabi SAW bagi menjaga kemaslahatan.[101]

Sebagaimana yang dijelaskan di atas, penolakan golongan ini muncul daripada anggapan bahawa al-Qur’an merupakan bahagian sejarah yang ajarannya bersifat kontekstual. Anggapan ini tentunya akan melahirkan natijah bahawa perkara-perkara yang *thawābit* dalam al-Qur’an boleh dibatalkan ataupun bertukar. Kesejagatan al-Qur’an yang dimaksudkan oleh golongan ini hanyalah berlaku bagi ayat-ayat yang dianggap bersesuaian mengikut perspektif golongan ini. Sedangkan kayu pengukur bagi menilai kesesuaian tersebut ialah nilai-nilai kemanusiaan Barat yang tidak menepati al-Qur’an.[102]

Golongan Muslim liberal juga berpandangan bahawa nilai-nilai murni sejagat yang diterima oleh semua golongan manusia atau yang lebih dikenali sebagai *maqāsid al-Sharī‘ah* merupakan sumber hukum utama.

> Bertolak dari itu sebuah gagasan perihal hirarki sumber hukum dalam Islam perlu ditawarkan; bahwa *maqāṣid sharī‘ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam, baru kemudian diikuti secara beriringan al-Qur’an dan al-Sunnah. *maqāṣid sharī‘ah* merupakan inti dari totalitas ajaran Islam. *maqāṣid sharī‘ah* menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik al-Qur’an. *Maqāṣid sharī‘ah* ini sumber inspirasi tatkala al-Qur’an hendak menjalankan ketentuan-ketentuan legal spesifik di masyarakat Arab. *Maqāṣid sharī‘ah* adalah

[101]Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyataan dan Keindonesiaan*, 212.
[102]Khalif Muammar, *Atas Nama Kebenaran: Tanggapan Kritis Terhadap Wacana Islam Liberal* (Selangor: Akademi kajian Ketamadunan, 2006), 105.

University of Malaya

sumber dari segala sumber hukum dalam Islam termasuk dari sumber al-Qur'an sendiri.[103]

Maqāsid al-Sharī'ah merupakan prinsip-prinsip yang menjadi intipati dan inspirasi ketika al-Qur'an hendak memunculkan semua hukum-hakamnya. Prinsip-prinsip tersebut ialah keadilan, kebebebasan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah, rahmat (kasih sayang) pluralisme dan hak-hak asasi manusia. Segala ketentuan al-Qur'an ataupun Hadis yang bercanggah secara intipatinya dengan *maqāsid al-Sharīah* tersebut mesti ditakwil ataupun dibatalkan.[104]

Para ulama Islam telah memulakan idea *maqāṣid al-Shari'ah* sebelum golongan Muslim liberal merumuskan konsep *maqāṣid al-Shari'ah*. Sejarah telah merakamkan barapa ramai para ulama seperti Imam Tirmidhī (w. 285H),[105] Imam Abū Bakr al-Shāshī al-Qaffāl (w.365),[106] Imam Mālik (w.179 H),[107] Imam Abū Manṣūr al-Mātūridī (w.333 H), Imam al-Bāqilānī (w. 403 H), Imam al-Juwaynī (w.419),[108] Imam Ghazālī (w.505 H), Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w.606, H) dan al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām (w.660 H).[109] Mereka telah menulis tentang *maqāṣid al-Shari'ah* walaupun ada antara mereka menggunakan istilah yang sedikit berlainan sehinggalah konsep *maqāṣid al-Shari'ah* lebih disempurnakan oleh Imam al-Shātibī (w.790 H) dalam karyanya *al-Muwāfaqāt fī*

---

[103]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 150.

[104]Ibid.

[105]Karyanya mengenai Maqāṣid antara lain, *al-Ṣalāh Wa Maqāṣiduhā, al-'Ilal, Itsbāt al-'Ilal, al-Ḥajj wa Asrāruh, Ma'rifat al-Asrār*. Lihat Aḥmad Raysūnī, *Min A'lām al-Fikr al-Maqāṣidī*, 11.

[106]Kitabnya tentang Maqāṣid bertajuk *Maḥāsin al-Sharī'ah fī Furū' al-Shāfi'iyyah*. Lihat Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, *al-Dalīl al-Irshādī ilā al-Maqāṣid al-Sharī'ah* (London: Muassasah al-Furqān li al-Turāts al-Islām Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, 2008), 2:23.

[107]Kerana terlalu kerapnya Imam Mālik menggunakan konsep Maqāṣid dan Maṣāliḥ sehingga Ibn 'Arabī dalam kitabnya al-Qabas mendakwa bahawa hanya Imam Māliklah paling cemerlang yang menggunakan konsep tersebut. Ditempat lain ia dengan rasa kagum mengatakan bahawa Imam Mālik seorang yang paling mengetahui secara mendalam selok belok Maqāṣid dan beliau jugalah yang paling arif tentang Maṣlaḥah. Lihat Abū Bakr Ibn al-'Arabī, *al-Qabas fī Sharh Muwaṭā' Mālik Ibn Anas*, ed. Muḥammad 'Abd Allāh Walad Karīm (Bayrūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 1992), 2: 786 dan 3:1098.

[108]Kitabnya mengenai maqāṣid adalah *Ghiyāts al-Umam fī al-Ṭayāts al-Ẓulm*, Lihat Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, *al-Dalīl al-Irshādī ilā al-Maqāṣid al-Sharī'ah,* 2:30.

[109]Kitabnya mengenai maqāṣid adalah *Shajarah al- Ma'ārif wa al-Aḥwāl wa Ṣāliḥ al-Aqwāl wal-A'māl*, Ibid, 2:37.

University of Malaya

al-Uṣūl al-Sharī'ah. [110] Para ulama yang mengasaskan *maqāṣid al-Shari'ah* tidak ada satupun yang berpandangan sama dengan golongan ini mengenai konsep *maqāṣid al-Shari'ah* sama ada ia sebagai nama lain daripada nilai-nilai kemanusiaan sejagat ataupun dianggap sebagai sumber hukum yang utama dan kedudukannya lebih tinggi daripada al-Qur'an. Sebab *maqāṣid al-Shari'ah* sendiri merupakan tujuan-tujuan pensyariatan suatu ajaran yang disarikan daripada al-Qur'an. Isu-isu kemanusiaan yang dibangkitkan oleh golongan ini seperti kebebasan beragama ataupun kesetaraan gender tidak pernah dibangkitkan oleh para ulama *maqāṣid al-Shari'ah.* Punca masalah sebenarnya ialah apabila golongan Muslim liberal tidak memiliki kefahaman yang sama mengenai konsep *maqāṣid al-Shari'ah* dengan para pengasas konsep ini sekalipun adakalanya golongan ini menukil pandangan-pandangan mereka. Prinsip-prinsip yang didakwa sebagai *maqāsid al-Sharī'ah* oleh golongan ini diasaskan kepada pemikiran dan pandangan nilai-nilai kemanusiaan Barat yang tidak selari dengan pandangan Islam.

2.3.2 Keaselian Al-Qur'an dan Kesuciannya

Menurut golongan Muslim liberal sejarah dan kronologi pembukuan al-Qur'an yang dimulakan dengan pengumpulan, pemilihan, penyuntingan sehingga piawaian sangat terdedah pelbagai kekeliruan. Punca kekeliruan ini lebih bersifat *keinsanan,* kerana dalam pandangan golongan ini al-Qur'an yang terpelihara hanyalah yang berada di alam *Lawḥ Maḥfūẓ* yang belum disentuh oleh tangan-tangan manusia (al-Ḥijr 15:9).

Golongan ini juga berpendapat, bahawa secara asalnya tidak ada arahan yang mewajipkan umat Islam untuk menulis al-Qur'an menjadi sebuah kitab (*muṣḥaf*). Para sahabat Nabi SAW yang pertama kali menulis wahyu al-Qur'an di atas kulit haiwan, pelepah kurma, batu, tulang dan sebagainya terinspirasi oleh golongan Yahudi dan

[110]Seperti Imam al-Juwaynī yang menggunakan *Istiṣlāḥ* untuk Maqāṣid, begitu juga oleh muridnya Imam al-Ghazālī. Lihat al-Juwaynī Abū al-Ma'ālī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* ed. 'Abd al-'Aẓīm Maḥmūd Dayb (Manṣūrah: al-Wafā', 1418), 2:602. Lihat juga Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl* ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413), 1:174.

University of Malaya

Kristian yang dipandang sebagai masyarakat mulia kerana memiliki kitab suci yang bertertulis. Oleh yang demikian, telah terbukti terdapat pelbagai muṣḥaf dikalangan para sahabat Nabi SAW dan ianya tidak boleh dikatakan sebagai muṣḥaf al-Qur'an yang aseli kerana wujud perbezaan yang amat ketara mengenai bilangan surah dan ayat-ayatnya.[111]

Golongan ini juga meragukan keaselian al-Qur'an dengan mengesyaki motif Khalīfah Abū Bakr al-Ṣiddīq mengumpulkan al-Qur'an (jam' al-Qur'ān), iaitu terbunuhnya ramai penghafal al-Qur'an dalam peperangan Yamāmah. Menurut golongan ini bilangan paling ramai yang menjadi *shuhadā* dalam peperangan tersebut adalah mereka yang baru memeluk Islam dan hanya satu ataupun dua orang sahabat Nabi SAW sahaja daripada mereka yang dikenali sebagai penghafal al-Qur'an. Bahkan menurut golongan ini terdapat riwayat lain yang menyatakan bahawa Khalīfah Abū Bakr R.A tidak pernah bersetuju dengan gagasan 'Umar Ibn Khaṭṭāb R.A dan ianya dilakukan oleh 'Umar Ibn Khaṭṭāb R.A secara berseorangan.[112] Sementara pembukuan selanutnya secara rasmi oleh Khalīfah 'Utsmān Ibn 'Affān R.A menjadi bukti kukuh bahawa usaha pengumpulan al-Qur'an pada masa sebelumnya tidak mencapai matlamatnya atau bersifat sementara. Apatah lagi jika andaian muṣḥaf-muṣḥaf yang dibakar oleh Khalīfah 'Utsmān Ibn 'Affān R.A mengandungi teks-teks yang aseli. Pernyataan golongan ini boleh ditafsirkan telah menuduh Khalīfah 'Utsmān Ibn 'Affān R.A mencipta al-Qur'an yang tidak sama dengan sebelumnya dan memanipulasinya dengan membakar muṣḥaf-muṣḥaf yang mengandungi teks yang aseli.

Selain meragukan pembukuan al-Qur'an, golongan ini juga mempersoalkan mengenai wujudnya perbezaan bacaan yang disebabkan oleh kecuaian para penulis yang sengaja ditutupi oleh para ulama dengan alasan kepelbagaian *qirā'āt*.[113] Golongan ini mencontohkan kecuaian tersebut dengan menukil beberapa riwayat yang disebutkan

---

[111]Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān* (Yogyakarta:FKBA, 2001), 160-180.
[112]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 144.
[113]Ibid., 17-18.

University of Malaya

oleh Imam Suyūṭī dalam kitab *al-Itqān.* Antaranya ialah kesalahan penulisan pada ayat yang ke-31 daripada surah al-Ra‘d: أَفَلَمْ يَايئَسِ الَذينَ أمَنوُا (Afalam Yay'as Alladzīn Āmanū) yang sepatutnya ditulis dengan: أَفَلَمْ يَتَـبَيَّنُ الَذِينَ أَمَنَوُا (Afalam Yatabayyan Alladzīn Āmanū). Kesalahan penulisan ini kononnya disebabkan oleh kecuaian penulis yang menuliskan ayat tersebut kerana dalam keadaan mengantuk. Demikian pula kecuaian penulis yang menggunakan dakwat terlalu berlebihan sehingga perkataan: وَوَصَّى (Wa waṣṣā) telah bertukar menjadi وَقَضَى (Wa qaḍā) pada ayat yang ke-23 daripada surah al-Isrā'. [114]

Mengenai sejarah al-Qur’an yang penuh dengan pertentangan dan perdebatan juga kepentingan bukan sahaja cukup membuktikan wujudnya kesalahan yang bersifat *keinsanan* tetapi juga penulisan al-Qur’an yang problematik. Kata-kata Luthfi Assyaukani seperti yang dipetik oleh Adian Husaeni merupakan pengakuan mengenai sejarah al-Qur’an,

> Sebagian besar kaum muslimin meyakini bahwa al-Qur’an dari halaman pertama hingga terakhir merupakan kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara verbatim, baik kata-katanya (lafẓan) maupun maknanya (ma‘nan). Keyakinan semacam itu sesungguhnya lebih merupakan formulasi dan angan-angan teologis (al-Khayal al-Dini) yang dibuat oleh para ulama sebagai bagian dari formulasi doktrin-doktrin Islam. Hakikat dan sejarah penulisan al-Qur’an sendiri sesungguhnya penuh dengan berbagai nuansa yang *delicate* (rumit) dan tidak sunyi dari perdebatan, pertentangan, intrik (tipu daya) dan rekayasa. [115]

Oleh yang demikian, pensucian ataupun pantang larang dalam memperlakukan muṣḥaf al-Qur’an seperti larangan membaca, membawa ataupun menyentuhnya bagi seseorang yang tidak dalam keadaan berwudu atau bagi kaum wanita yang sedang haid,

---

[114]Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed.Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Miṣr: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-‘Āmah li al-Kitāb, 1974), 2:327.

[115]Adian Husaeni, *Hegemoni Kristen Barat Dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani, 2006) ,123.

University of Malaya

begitu pula memperlakukannya dengan cara-cara tertentu seperti disimpan di tempat yang lebih tinggi, dicium, dibawa di atas kepala hanyalah karut dan ciptaan para ulama selain sesetengahnya diinspirasikan oleh al-Qur'an ataupun Hadis.[116]

Justeru menurut golongan ini umat Islam tidak perlu merasa ada bebanan moral untuk memperlakukan apapun terhadap muṣḥaf al-Qur'an, seumpamanya dengan mempermainkan al-Qur'an seperti yang diucapkan oleh Aksin Wijaya atau menggelar al-Qur'an sebagai kitab suci paling lucah seperti yang diperkatakan oleh Abdurrahman Wahid, bahkan menurut golongan ini tidak ada larangan untuk memijak muṣḥaf al-Qur'an sepertimana yang pernah dianalogikan oleh Sulhawi Ruba seorang pensyarah IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan memijak lafaz "Allah".[117]

2.3.3 Konsep Wahyu dan Pewahyuan

Memperbetulkan definisi wahyu yang dianggap telah muktamad oleh umat Islam selama ini ialah sangat penting. Sebab menurut golongan konsep wahyu yang benar akan melahirkan pentafsiran al-Qur'an yang lebih terbuka dan responsif terhadap perkembangan zaman. Wahyu yang selama ini ditakrifkan sebagai firman Allah SWT yang diturunkan kepada para nabi dan rasul melalui malaikat Jibril dianggap sebagai pengertian yang paling benar sehingga definisi wahyu selainnya tidak memiliki otoriti.[118]

Justeru bagi golongan Muslim liberal definisi wahyu di atas tidak dapat dijadikan piawaian untuk menilai kebenaran konsep wahyu dalam mana-mana agama selain Islam. Oleh yang demikian, sesiapapun tidak ada kuasa untuk menganggap

---

[116]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 29.

[117]Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan*, ed. M. Zainal Abidin (Yogyakarta: Sagiria Insania Press, 2004), 123. Lihat Sohirin Muhammad Solihin, *Emergence and Development of Liberal Islam in Indonesia: a Critical Evaluation*,103. Lihat juga "Tatkala Asma Allah diinjak" dicapai 15 Februari 2015 laman sesawang Gatra.com http:www. arsip.gatra.com/2006-06-02/artikel.php?id=94990.

[118]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 60.

University of Malaya

bahawa wahyu selain al-Qur'an ialah tidak aseli ataupun telah mengalami penambahan (Taḥrīf). Konsep wahyu dalam pengertian agama Kristian umpamanya telah mengalami perluasan makna. Ia boleh diertikan sebagai tindakan Tuhan yang membangkitkan tanggapan dan kerjasama daripada manusia. Bahkan dalam agama Hindu dan Budha wahyu boleh juga diertikan sebagai pengalaman spritual ataupun pengetahuan mengenai realiti yang kemudian disabdakan oleh seseorang yang dianggap alim.[119]

Konsep wahyu seperti yang dianuti oleh golongan ini tentunya tidak keluar daripada anggapan wahyu sebagai fenomena sejagat yang merupakan ciri sedia ada pada semua agama. Oleh yang demikian definisi wahyu menjadi relatif bergantung kepada sudut pandang setiap keyakinan ataupun agama. Konsep wahyu yang cuba dikembangkan oleh golongan ini tidak lepas juga daripada pengaruh pluralisme yang memandang kebenaran bukanlah hak milik sebarang agama atau keyakinan tertentu.[120]

Golongan Muslim liberal juga meyakini bahawa wahyu yang telah mejadi teks tertulis bukanlah wahyu aseli sepertimana wahyu yang berada di Lauḥ Mahfūẓ tetapi ia telah mengalami perubahan dan menjadi teks manusia (Yata'anas), iaitu semenjak pertama kali diterima oleh Nabi Muhammad SAW. Pandangan ini muncul daripada anggapan bahawa wahyu yang disampaikan oleh Malaikat Jibril berbentuk idea ataupun gagasan yang telah berjaya ditransformasikan ke dalam bahasa Arab oleh kecerdikan Nabi Muhammad SAW. Mengenai perubahan wahyu ini diulas oleh Abdul Moqsith,

> Penglibatan Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu Allah di satu sisi dan sebagai penafsir di sisi yang lain ikut menentukan proses pengujaran dan tekstualisasi al-Qur'an. Muhammad bukan sebuah disket, melainkan orang yang cerdas, maka tatkala menerima wahyu Muhammad ikut memahami dan mengungkapkannya dalam bahasa Arabnya sendiri, karena itu menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd tidak

[119]Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'ān*, 58-59. Lihat juga Muḥammad Arkūn, *al-Fikr al-Islāmī Naqd wa Ijtihād*, Tarj. ed. Hāshim Ṣāliḥ (al-Jazāir: al-Muassasah al-Waṭaniyyah li al-Kitāb,t.t), 75.

[120]Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 184. Lihat juga Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 17. Juga Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah* (Depok: Katakita, 2007), 74.

University of Malaya

bertentangan jika dikatakan bahwa al-Qur'an adalah wahyu Tuhan dengan teks Muhammad (Muhammadan text)".[121]

Golongan ini juga membahagikan wahyu al-Qur'an kepada dua bentuk wahyu; verbal dan tulisan. Wahyu verbal ialah wahyu al-Qur'an dalam bentuk yang didengarkan yang dikenali pada awal-awal penurunan al-Qur'an sama ada ketika disampaikan oleh malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW ataupun ketika diperdengarkan oleh Nabi SAW kepada para sahabatnya sebelum ianya ditulis. Sedangkan wahyu tulisan ialah wahyu yang telah mengalami perubahan daripada verbal kepada bentuk tulisan atau yang dikenali sebagai *scripture*.[122] Bagaimanapun menurut golongan ini perubahan bentuk wahyu daripada verbal kepada tulisan telah menyebabkan perbezaan kualiti di antara kedua-duanya.

Kedudukan wahyu verbal dipandang lebih tinggi kualitinya dibandingkan dengan wahyu penulisan kerana ia masih sama di dalam bentuk aselinya semasa proses penurunan. Dalam hal ini Nabi Muhammad SAW telah menerima wahyu secara verbal tersebut melalui tiga cara iaitu: (1), Mendengarnya secara langsung daripada malaikat Jibril. (2), Dalam bentuk suara loceng dan ia yang paling berat dirasakan oleh Nabi SAW (3), Melalui mimpi yang benar.[123] Kesemua cara di atas menunjukkan bahawa Nabi SAW tidak menerima wahyu dalam bentuk tulisan melainkan dalam bentuk yang diperdengarkan. Namun begitu menurut golongan ini bahawa yang dimaksudkan dengan wahyu yang verbal yang diterima oleh Nabi SAW pertama kali bukanlah suara sepertimana yang dihasilkan oleh organ pita suara, melainkan berupa idea dan gagasan yang cemerlang, terang benderang serta mempunyai daya yang tak terelakkan sehingga

[121]Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*,143.
[122]Ibid.,41.
[123]Tiga cara verbal yang disebutkan oleh golongan ini barangkali merujuk kepada salah satu ḥadīth Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Imām Bukhārī . Lihat Bukhārī, *Ṣaḥiḥ Bukhārī*, Kitāb Bad'u al-Waḥy, Bāb Kayfa Kāna Bad'u al-Waḥy Ilā Rasulillāh Ṣalallāhu 'Alayhi Wa Sallam, ed. Muḥammad Zuhayr Ibn Nāṣir al-Nāṣir (t.tp: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H), 1:6.

University of Malaya

ia menyerupai suara yang diperdengarkan.[124] Pandangan ini selain dianggap keluar daripada pengalaman manusia (ahistori) ia juga bercanggah dengan ijmak para ulama yang berpandangan bahawa al-Qur'an telah diturunkan oleh Allah SWT dan diterima oleh Nabi SAW dengan lafaz dan maknanya secara bersamaan.[125] Golongan Muslim liberal nampaknya telah mengikut pandangan Moḥammad Arkoun mengenai teori pensejarahan al-Qur'an yang membahagikannya kepada empat peringkat; *pertama*, peringkat al-Qur'an sebagai kalām Allah yang tidak diketahui hakikatnya; *kedua*, peringkat al-Qur'an yang telah berubah dalam bahasa Arab dan masih dalam bentuk verbal; *ketiga*, peringkat al-Qur'an sebagai teks dalam muṣḥaf rasmi yang tertutup (al-Mudawwanah al-Rasmiyyah al-Mughlaqah); *keempat*, peringkat al-Qur'an dalam pentafsiran yang dikukuhkan oleh para ulama.[126]

Demikian pula wahyu verbal juga dianggap istimewa kerana kedudukannya sebagai wahyu yang diperdengarkan memiliki sifat keberlangsungan (*immediacy*) dan mempunyai kekuatan yang berkesan dalam kehidupan seperti menjadi sumber inspirasi dan amalan ritual. Sedangkan wahyu yang telah menjadi tulisan, ia telah dibelenggu oleh sifat-sifat hurufnya.[127] Matlamat utama golongam Muslim liberal yang membahagikan wahyu al-Qur'an kepada verbal dan penulisan ialah untuk mengkategorikan sifat al-Qur'an sebagai wahyu yang kontekstual-sementra dan sejagat-kekal pada waktu yang bersamaan. Dalam kedudukannya sebagai wahyu yang verbal, al-Qur'an turun bertepatan dengan karakter dan budaya masyarakat Arab ketika itu yang *ummi* ataupun tidak mengenal pengamalan membaca dan menulis. Fakta ini digunakan oleh golongan Muslim liberal untuk menegaskan bahawa al-Qur'an merupakan wahyu yang turun kepada komuniti yang nyata dan spesifik. Oleh yang demikian, al-Qur'an

---

[124]Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*,122.

[125]Lihat al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān* (t.tp: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā' ih, t.t), 1: 16.

[126]Muḥammad Arkūn, *al-Fikr al-Islāmī Naqd wa Ijtihād* (Bayrūt: Dar al-Sāqī, 1992),84. Lihat juga Mohammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998),31.

[127]Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 39.

University of Malaya

ialah wahyu yang sementara dan kontekstual ataupun terhad kepada masyarakat bangsa Arab sahaja. Sementara sebagai wahyu tulisan, golongan ini ingin menggolongkan al-Qur'an kepada fenomena sejagat mengenai semua pewahyuan kitab suci yang mengalami proses kodifikasi dan mengandungi mesej-mesej kesejagatan.

Bagaimanapun matlamat utama golongan Muslim liberal membangkitkan kembali konsep wahyu dan pewahyuan untuk memberi kefahaman bahawa wahyu al-Qur'an dalam bentuk muṣḥaf tidak lagi aseli kerana ia telah menjadi wahyu berupa teks manusia, kontekstual dan terikat kepadan segala aturan bahasa Arab.

2.3.4 Kaedah Pentafsiran Al-Qur'an

Golongan Muslim liberal berpandangan bahawa metodologi pentafsiran al-Qur'an yang digunakan oleh para ulama selama ini mengandungi banyak kelemahan sehingga pentafsiran al-Qur'an bukan sahaja tidak boleh menjawap permasalahan kemanusiaan pada zaman sekarang tetapi juga telah menyumbang kepada masalah kemanusiaan baru. Amin Abdullah salah seorang tokoh liberal yang paling berperanan menyebarkan Hermeneutik, mengatakan bahawa sebagian besar tafsir dan ilmu pentafsiran yang diwarisi umat Islam turut menyumbang kepada kejatuhan umat Islam secara moral, politik dan budaya.[128]

> Metode penafsiran al-Qur'an selama ini senantiasa hanya memperhatikan hubungan penafsir dan teks al-Qur'an tanpa pernah mengeksplisitkan kepentingan audiens terhadap teks. Hal ini mungkin dapat dimaklumi, sebab para mufasir klasik lebih menganggap tafsir al-Qur'an sebagi hasil kerja-kerja kesalehan yang dengan demikian harus bersih daripada kepentingan mufasirnya. Atau barangkali juga karena trauma mereka pada penafsiran-penafisran teologis yang pernah melahirkan pertarungan politik...Terlepas dari alasan-alasan tersebut, tafsir-tafsir klasik al-Qur'an tidak lagi memberi makna dan fungsi yang jelas dalam kehidupan umat Islam.[129]

---

[128]Lihat Amin Abdullah "Pengantar" dalam Ilham B. Saenong *Hermeneutika Pembebasan* (Jakarta:Teraju, 2002),xxv-xxvi.
[129]Ibid.

University of Malaya

Menurut golongan Muslim liberal metodologi pentafsiran al-Qur'an memerlukan perubahan secara fundamental agar boleh menghasilkan pentafsiran yang sesuai cabaran zaman. Perubahan ini bermula daripada menukarkan hala tuju (*paradigm shift*) pentafsiran al-Qur'an yang selama ini menganuti fahaman *teosentrisme* (berketuhanan) kepada hala tuju baru yang berkemanusiaan.[130] Anjakan paradigma ini sangat dituntut kerana ia lebih bersesuaian dengan matlamat penurunan al-Qur'an yang mengambil berat segala kemaslahatan manusia dan *raḥmatan li al-'Ālamīn.*[131]

Hala tuju ini bagaimanapun telah membawa golongan Muslim liberal kepada mencipta prinsip-prinsip utama ataupun kaedah-kaedah asas (ḍawābiṭ) dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an antaranya menjadikan *Maqāṣid Sharī'ah* dan *al-'Aql al-Mujtam'a* sebagai rujukan utama pentafsiran al-Qur'an,[132] prinsip pentafsiran secara kontekstual dan prinsip bahawa pentafsiran dan metodologinya bersifat relatif.[133] Sementara untuk menyokong prinisp-prinsip pentafsiran tersebut, golongan ini juga mencipta kaedah-kaedah pentafsiran baru antaranya *al-'Ibrah bi al-Maqāṣid lā bi al-Alfāẓ* (Mengambil kira aspek maqāṣid dan bukan kepada maksud teks) ataupun *Jawāz Naskh al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah bi al-Maṣlaḥah* (Kebenaran untuk mengugurkan ayat-ayat kontekstual oleh tuntutan kemaslahatan) juga kaedah *Tanqīh al-Nusūs bi al-'Aqli al-Mujtam'a Yajūz* (Kebenaran pandangan umum untuk mengatur dan menyesuaikan ayat al-Qur'an).[134]

---

[130]Novriantoni, "Menegaskan Humanisme Islam," laman sesawang Jaringan Islam Liberal, dicapai 10 Februari 2010, http://islamlib.com/?site=1&aid=88&cat=content&cid=9&title=menegaskan-humanisme-islam.

[131]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan* (Yogyakarta: Kibar Press, 2008), 115. Lihat juga artikel penulis yang sama, "Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia" dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Uuntuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Univeristas Paramadina, 2007), 210.

[132]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 151 dan 167.

[133]Ibid., 122. Lihat juga Amin Abdullah "Pengantar" dalam Fakhrudin Faiz, *Hermeunetika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), ii.

[134]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 166.

University of Malaya

Secara ringkasnya golongan Muslim liberal menyatakan bahawa ketidakupayaan metodologi tafsir menjawap persoalan-persoalan kemanusiaan disebabkan faktor-faktor yang berikut: (1), Terlalu menumpukan kepada pentafsiran teks ayat sehingga mengabaikan konteks ataupun realiti kemanusiaan. (2), Kurang mengambil berat tentang konsep kemaslahatan. (3), Merendahkan kemampuan pandangan umum yang memiliki tanggungjawap moral-intelektual untuk menyesuaikan ayat-ayat al-Qur'an pada peringkat pelaksanaannya. (4), Menganggap metodologi tafsir sebagai satu-satunya kaedah pentafsiran al-Qur'an yang paling sesuai mentafsirkan al-Qur'an.

Bertolak daripada kenyataan di atas, golongan Muslim liberal mencadangkan pendekatan Hermenuetik sebagai kaedah baru mentafsirkan al-Qur'an yang dianggap lebih bersesuaian dengan perkembangan masa dan tuntutan zaman. Hermeneutik merupakan suatu kaedah pentafsiran yang bertolak daripada analisis bahasa atau lebih khasnya adalah teks. Namun kerana teks sebagaimana dalam istilah kajian ilmu Sosial merupakan imej daripada kenyataan sosial (*intertekstualiti*), maka mengkaji suatu teks termasuklah al-Qur'an tidak boleh mengabaikan konteks yang menginspirasikannya.[135] Sedangkan konteks yang membentuk al-Qur'an ialah budaya hidup bangsa Arab empat belas abad yang lalu. Oleh yang demikian, Hermeneutik ialah cara mentafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan sejarah dalam ertian bahawa perubahan zaman akan terus menuntut perubahan dalam mentafsirkan teks al-Qur'an sehingga pentafsiran al-Qur'an tidak pernah berhenti.[136]

Hermeneutik ini pada mulanya diciptakan oleh para ahli teologi Kristian untuk memastikan kemurnian wahyu Bible yang ditulis oleh para pengarangnya dari tempoh pewahyuan yang cukup jauh dan bukan daripada bahasa yang asalnya. Oleh yang demikian, dengan kaedah ini keaselian al-Qur'an sebagai kitab suci akan diragukan terlebih dahulu. Hal ini jelas sebagai langkah mundur terhadap al-Qur'an yang tidak ada

---

[135]Lihat Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Liberal Atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 69.
[136]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (al-Qāhirah: Sīnā' li al-Nashr, 1994), 130.

University of Malaya

sebarang masalah dan keraguan sebagai wahyu Allah SWT. Penerapan kaedah ini tidak bersesuaian (*unapplicable*) daripada sudut manapun dengan karaktersitik wahyu al-Qur'an. Sebaliknya ia bukan sahaja mendatangkan masalah kepada kedudukan wahyu al-Qur'an tetapi juga ke atas hukum-hakamnya yang telah menjadi ijmak di kalangan umat Islam. Mengenai kaedah ini akan dihuraikan oleh pengkaji secara lebih luas dalam bab III.

2.3.5 Seruan Orientasi Pengajian Al-Qur'an Ke Barat

Golongan Muslim liberal berpendapat bahawa kajian-kajian para orientalis ataupun ahli agama dan falsafah Barat mengenai al-Qur'an lebih objektif dibandingkan dengan kajian-kajian oleh para ilmuwan Islam selama ini. Dalam melakukan kajian al-Qur'an para ulama dianggap tidak bebas nilai ataupun disusupi pelbagai kepentingan sama ada madhhab akidah, fiqh, politik ataupun sentimen jantina termasuklah dalam cara mentafsirkan yang mengabaikan realiti sejarah dan pengalaman manusia.[137] Bahkan diakui dalam sistem pendidikan agama bahawa Barat lebih unggul dibandingkan dengan pendekatan Islam cenderung menggunakan pendekatan keyakinan dan keimanan daripada menggunakan logik akal. Perkara ini seperti yang diulas oleh Sohirin Muhammad bahawa Mukti Ali mengakui telah terpukau dengan sistem pendidikan Barat yang lebih rasional dibandingkan dengan sistem tradisional daripada negara-negara Timur tengah, termasuklah yang diterapkan selama ini di Indonesia yang terlalu mengutamakan pendekatan yakin dan iman terhadap Islam sebagai sumber hidayah.[138]

Justeru golongan ini menyeru kepada umat Islam khasnya yang berkecimpung dalam bidang kajian al-Qur'an dan tafsir agar menukarkan cara-cara pengkajian mereka

---

[137]Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003), 10.

[138] Sohirin Muhammad Solihin, *al-Islām wa al-Fikr al-Librālī Fī Indūnīsiyā,* 55.

University of Malaya

kepada pendekatan yang digunakan oleh para orientalis atau ahli agama dan falsafah Barat. Golongan ini memberi salah satu contoh keunggulan kajian orientalis Barat mengenai sejarah al-Qur'an yang lebih kaya dengan pelbagai rujukan dan sumber kesusastraan Islam klasik. demikian pula dengan keunggulan mereka dalam menguasai bahasa Arab dan peradaban Mediterrenean sehingga berjaya mengungkap fakta-fakta yang selama ini sengaja disembunyikan oleh para ulama.[139] Seruan ini ditegaskan oleh Luthfi Assyaukanie, bekas koordinator Jaringan Islam Liberal,

> Saya kira sudah saatnya kita kembali kepada karya-karya orientalis tentang sejarah al-Qur'an. Karya-karya itu akan menjadi penuntun yang baik bagi kita untuk mengetahui sejarah al-Qur'an secara lebih komperhensif lagi. Saya berpandangan manfaat yang diwariskan tradisi keilmiahan orientalisme jauh lebih besar ketimbang mafsadahnya.[140]

Oleh yang demikian sebagaimana yang sedia maklum daripada perbincangan sebelum ini bahawa hampir keseluruhan wacana yang melibatkan al-Qur'an oleh golongan ini yang bermula daripada perbincangan mengenai sejarahan al-Qur'an sehingga usaha mereka menerbitkan al-Qur'an Edisi Kritik dikaji mengikuti pandangan dan cara para ahli teologi dan orientalis Barat.

Bagaimanapun seruan untuk mengkaji al-Qur'an mengikut cara-cara Barat ini mendapat sambutan di kalangan ahli akademik, khasnya di perguruan-perguruan tinggi Islam antara lainnya seperti seruan untuk menggunakan metode Hermenuetik bagi menggantikan ilmu Tafsīr yang telah ditetapkan menjadi kurikulum rasmi di setiap perguruan tinggi Islam di Indonesia.

Hasil laporan penelitian bidang Penelitian dan Pengembangan Jabatan Agama Republik Indonesia pada Tahun 2006 membuktikan secara jelas bagaimana seruan ini telah membuahkan hasilnya apabila terdapat sesetengah pelajar dan ahli akademik di

---

[139]Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah* (Depok: Kata Kita, 2007),119.
[140]Ibid. , 120.

University of Malaya

Universiti Islam Negeri Sunan Kali Jaga Yogyakarta yang mempercayai bahawa al-Qur'an bukanlah wahyu suci yang turun kepada Nabi Muhammad SAW ataupun mempercayai bahawa tafsir dan metodologinya dianggap sebagai punca kejatuhan umat Islam secara moral politik dan budaya.[141]

2.4 Analisis Terhadap Liberalisasi Pengajian Al-Qur'an di Indonesia

Sub terakhir ini akan menganalisis keseluruhan perbahasan bab mengenai liberalisasi pengajian al-Qur'an di Indonesia yang dimulakan daripada sejarah masuknya, faktor kemunculannya juga wacana-wacananya yang dimasuki oleh pemikiran liberal. Demikian pula mengenai pengaruh pemikiran liberal dan implikasinya terhadap gelombang pengajian al-Qur'an di Indonesia.

Keinginan golongan Muslim liberal menyaksikan masyarakat Muslim Indonesia lebih maju dan setanding dengan peradaban bangsa lain, khususnya Barat telah membawa golongan ini kepada cara-cara berfikir liberal terhadap agama, khususnya kitab suci al-Qur'an. Namun seperti yang disaksikan daripada ketiga-tiga era masuknya pemikiran liberal ke dalam pengajian al-Qur'an di Indonesia, pembaharuan yang menjadi agenda golongan ini lebih tepat dinamakan sebagai usaha membongkar (dekonstruksi) al-Qur'an dan ajaran-ajarannya. Tajdīd ataupun pembaharuan yang ditawarkan oleh golongan Muslim liberal kepada umat Islam di Indonesia adalah pengertian *tajdīd* dalam istilah pemikiran Barat iaitu bahawa kemajuan sains dan peradaban moden mengharuskan penilaian ke atas ajaran-ajaran al-Qur'an agar relevan dengan fahaman-fahaman dan peradaban moden tersebut dan bukanlah *tajdīd* ataupun *iṣlāḥ* yang dikenali dalam gerakan-gerakan pembaharuan Islam iaitu menghidupkan ataupun menegakan kembali ajaran Islam yang murni berdasarkan al-Qur'an dan Sunah

[141]Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir al-Qur'an*, 2.

University of Malaya

ataupun membersihkan agama daripada segala penyelewengan sama ada dalam bidang yang berkaitan dengan akidah, syariah mahupun akhlak.[142] Yūsuf al-Qarḍāwī menjelaskan maksud daripada tajdīd yang sebenar (al-Tajdīd al-Ḥaqīqī) bahawa,

> Ia bukanlah meruntuhkan bangunan lama dan membina bangunan model terbaru pada tapak lama tersebut tetapi mengembalikannya seboleh mungkin kepada bentuk semula...Oleh itu ada kawasan yang tidak boleh dimasuki tajdīd sama sekali iaitu area "al-Qaṭ'iyyāt" yang agama Islam telah mengatakan mengenainya secara pasti dan tegas sama ada dalam bidang akidah, ibadah, akhlak ataupun hukum.[143]

Masyarakat muslim Indonesia mesti menerima hakikat bahawa golongan ini sedang menawarkan Barat dan pelbagai cara pandangnya (*world view*) yang sekular sebagai ikutan serta menjadikan al-Qur'an agar tunduk kepada nilai-nilainya.

Sekalipun tidak dinafikan bahawa Barat mengalami kemajuan dan kepesatan dalam pelbagai bidang kebendaan seperti teknologi, sains dan industri terutamanya setelah Barat melakukan liberalisasi dan sekularisasi terhadap agamanya, namun kemajuan Barat telah meninggalkan kesan negatif terhadap kehidupan umat manusia pada umumnya seperti munculnya pelbagai krisis antaranya krisis ekonomi yang diperlihatkan dengan kemiskinan hidup yang melampau, kebuluran dan wabak penyakit di sesetengah negara, krisis cuaca dan bencana alam seperti banjir, pemanasan global yang merupakan kesan buruk daripada industri dan penggunaan teknologi yang semata-mata mementingkan kebendaan, termasuklah krisis sosial dan budaya yang membawa kejatuhan harga diri manusia yang dibuktikan dengan semakin berleluasanya perbuatan seks bebas dan songsang, pembunuhan bayi, kehancuran institusi keluarga akibat tekanan hidup, masyarakat yang tidak bermoral dan individualis. Hal ini disebabkan

---

[142]Lihat Ahmad Bazli Shafie, " Modenisme dan Neo-Modenisme: Rekonstruksi atau Dekonstruksi Agama" dalam *Adab dan Peradaban* (Kuala Lumpur: MPH Group Printing (M) Sdn Bhd, 2012), 325-326. Lihat juga Muhamad Kamil Ab. Majid, *Tajdid Perspektif Sejarah dan Semasa* (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2000), 26.

[143]Yūsuf al-Qarḍāwī, *Awlawiyyāt al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī al-Marḥalah al-Qādimah* (al-Qāhirah: Maktabah al-Wahbah, 1991), 102.

University of Malaya

peranan agama yang berfungsi sebagai kawalan moral telah dikesampingkan daripada kepesatan arus kemodenan.

Jika realiti kemanusiaan seperti yang dikemukakan di atas adalah hasil daripada kemodenan Barat atau itulah bentuk kemajuan yang selama ini cuba ditawarkan oleh golongan Muslim liberal kepada umat Islam di Indonesia sehingga pentafsiran al-Qur'an mesti tunduk ataupun disesuaikan dengan tuntutan kemodenan seperti di atas, maka sesungguhnya umat Islam di Indonesia bukan sedang dibawa ke arah kemajuan melainkan sedang dibawa kepada kemunduran yang kerananya Nabi Muhammad SAW diutuskan dan al-Qur'an diturunkan.

Golongan Muslim liberal telah meniru Barat yang telah mencapai kemajuan dengan meliberalkan agama. Hal yang demikian adalah suatu kewajaran bagi Barat dengan karakter agamanya yang menjadi punca kemunduran Barat. Namun sikap melampau Barat yang menolak agama menyebabkan Barat terjebak kepada sikap ekstrim lainnya iaitu mengutamakan aspek kebendaan. Golongan Muslim liberal sepatutnya boleh memahami perbezaan di antara karakter agama Islam dan agama di Barat ataupun al-Qur'an secara khasnya yang tidak menolak unsur-unsur kemajuan sehingga tidak perlu menyalahkan agama ataupun membongkar al-Qur'an (dekonstruksi) apabila umat Islam Indonesia tidak menjadi bangsa yang maju.

Agenda menyelaraskan al-Qur'an dengan nilai-nilai kemodenan Barat telah menyebabkan liberalisasi terhadap al-Qur'an dengan pelbagai implikasinya yang sangat serius. Antaranya ajaran-ajaran al-Qur'an yang dianggap telah mapan (thawābit) melalui petunjuk ayat-ayat al-Qur'an secara pasti (qaṭ'ī al-Dalālah) boleh dipinda ataupun dibatalkan seperti menggugurkan kewajipan melaksanakan *ḥudūd* (al-Māidah 5:38, al-Nūr 24:2, al-Baqarah 2:178), menutup aurat (al-Nūr 24:30), melaksanakan hukum pembagian harta pusaka (al-Nisā' 4:11) dan lain-lain.

University of Malaya

Asas pemikiran golongan ini yang membolehkan ajaran al-Qur'an dibatalkan bagi menyesuaikan dengan perkembangan zaman adalah bahawa kewujudan ajaran-ajaran di dalam al-Qur'an adalah berasal daripada konteks ataupun realiti masyarakat masa lalu ketika al-Qur'an diturunkan. Maka dengan demikian ayat al-Qur'an mestilah tunduk kepada realiti. Dakwaan ini bercanggah dengan fakta bahawa al-Qur'anlah yang merubah realiti dan bukan sebaliknya. Sebab jika tidak demikian, al-Qur'an tentunya akan dipenuhi dengan pelbagai ajaran yang bersumber daripada realiti seperti pengakuan terhadap penyembahan berhala ataupun tradisi-tradisi masyarakat jahiliyah yang sebaliknya ditegah oleh al-Qur'an. Selain daripada itu, menundukan teks al-Qur'an kepada realiti yang sentiasa mengalami perubahan menyebabkan kepada lingkaran *relativisme* yang tidak berpenghujung.

Pandangan golongan ini yang menolak kesejagatan al-Qur'an yang merentasi segala waktu dan tempat juga sebagai sumber hukum yang tertinggi disebabkan wujudnya anggapan bahawa al-Qur'an merupakan perkembangan mutakhir pemikiran daripada pandangan dunia jahiliyah sebelumnya yang hanya sesuai bagi realiti masyarakat yang diturunkan al-Qur'an.[144] Di samping itu pengaruh metode Hermeneutik yang menjadi pegangan golongan ini telah mengandaikan bahawa setiap teks al-Qur'an tercipta daripada kenyataan konteks sosio-sejarahnya yang dibatasi oleh waktu dan tempat tertentu. Maka dengan yang demikian, cara-cara memahami ayat-ayat al-Qur'an pun mesti ditundukkan mengikut batas-batas sosio-sejarahnya. Demikian pula metode ini yang mengandaikan bahawa setiap ayat al-Qur'an memiliki sebab-sebab turunnya tersendiri sehingga perlu mengkhususkan sesuatu ayat bagi peristiwa yang berkenaan dengan sebab turunnya sekalipun pada kenyataannya tidak semua ayat al-Qur'an yang turun memiliki sebab-sebabnya. Imam al-Suyūṭī dalam kitabnya *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* hanya menyebutkan sebanyak 888 ayat yang turun dengan

[144]Lihat Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif, 2010), 265.

University of Malaya

sebab-sebab tertentu, sementara Imam al-Wāḥidī dalam kitabnya *Asbāb al-Nuzūl* menyenaraikan sebanyak 472 ayat sahaja daripada keseluruhan ayat al-Qur'an.[145]

Sebaliknya majoriti ulama berpandangan berbeza dengan golongan Muslim liberal iaitu bahawa asbāb nuzūl tidak menyebabkan pengkususan ayat kepada peristiwa yang melatarbelakanginya kerana yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafaz dan bukanlah kekhususan sebab. Justeru mengkhususkan ayat kepada peristiwa yang melatarbelakangi turunnya akan menghadkan mesej al-Qur'an kepada generasi pertama penerima al-Qur'an selain akan menjadikan al-Qur'an sebagai tinggalan sejarah. Hal yang demikian seperti yang ditegaskan oleh Muḥammad 'Imārah,

> Pandangan yang mengaitkan hukum-hakam al-Qur'an kepada asbāb al-Nuzūl sahaja termasuklah menghadkannya bagi para pelaku dalam peristiwa tersebut adalah mensejarahkan terhadap teks dan membantutkan pemahaman ayat- dengan cara mengekalkan lafaẓ tanpa memiliki fungsi apa-apa- kecuali sebagai bacaan yang berpahala- yang dalam masa sama bererti menyamakan teks-teks al-Qur'an dengan teks-teks yang sudah mati.[146]

Maka tidaklah tepat memaknai Asbāb al-Nuzūl sebagai peristiwa yang melatar belakangi turunnya ayat al-Qur'an dalam pengertian bahawa tercetusnya ayat disebabkan peristiwa tertentu sehingga difahami bahawa hubungan di antara peristiwa dan ayat adalah hubungan *sabab* dan *musabab* mengikut hukum akal. Asbāb al-Nuzūl adalah *munāsabat* atau konteks disekitar turunnya ayat. Oleh yang demikian, asbāb al-Nuzūl bagi para mufassir adalah di antara salah satu alatan bantu untuk memahami ayat dan kedudukannya di dalam proses pentafsiran adalah sebagai *qarīnah* sepertimana

[145]Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl* (Bayrūt:Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t). Lihat juga Abū al-Ḥasan Ibn Aḥmad al-Wāḥidi al-Naysābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (al-Qāhirah: Dār al-Bāz li al-Nashr wa al-Tawzī', 1968). Lihat Muḥammad Sālim Muḥammad, *Asbāb al-Nuzūl Bayn al-Fikr al-Islāmī wa al-Fikr al-'Ilmānī* (Miṣr: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1996),93

[146]Muhammad 'Imārah, *Suqūṭ al-Ghuluww al-'Ilmānī* (Qāhirah: Dār al-Shurūq,1999), 247.

University of Malaya

yang dinyatakan oleh para ulama ‘ulūmul al-Qur’ān antaranya Imam al-Suyūṭī dan Imam Zarkashī.[147]

Maka dengan yang demikian teori yang menganggap bahawa lafaẓ (ayat al-Qur’an) mengandungi erti umum sekiranya tidak ada peristiwa yang melatarbelakanginya, ataupun mengandungi erti khusus disebabkan peristiwa tertentu adalah teori yang tidak tepat, sebab yang menjadi intipati sesuatu lafaẓ ayat memiliki makna umum atau sebaliknya adalah bersumber daripada asal lafaẓ itu sendiri dan bukan kerana ada sebab ataupun sebaliknya, sementara lafaẓ itu sendiri secara asalnya mengindikasikan kepada makna umum.[148] Kaedah ini tidak bercanggah dengan kaedah yang mengambil kira "kekhususan sebab" (al-‘Ibrah bi Khuṣūṣ al-Sabab lā bi ‘Umūm al-Lafẓ), sebab sekalipun kaedah ini tidak menganggap lafaẓ itu menjadi umum, namun untuk menghukum kes-kes yang sama akan ditempuh melalui mekanisma *qiyās*.[149]

Para Sahabat Nabi SAW dan Tabi‘īn juga berpandangan sama dengan para ulama bahawa ayat-ayat yang turun berkenaan dengan peristiwa tertentu berlaku secara umum dan tidak ada seorang pun di antara mereka yang berpandangan seperti golongan Muslim liberal. Bahkan seperti yang dinyatakan oleh Imam Zarkashī bahawa dikalangan Sahabat dan Tabi‘īn telah menjadi perkara yang sedia maklum apabila dikatakan *nazalat hādzihi al-āyah fī kadzā* (telah turun ayat ini mengenai ini) maka ia bermaksud bahawa ayat tersebut telah turun mengenai hukum tertentu bukanlah turun atas peristiwa tertentu.[150]

Tuntutan untuk menyesuaikan al-Qur’an dengan nilai-nilai kemodenan semasa juga muncul kerana wujudnya anggapan ketidaksepaduan di antara maqāṣid sharī‘ah

---

[147]Lihat al-Suyūṭī, a*l-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 1: 116. Lihat juga Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh al-Zarkashī, *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (t.tp: Dār Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabiyyah ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Shurakā'ih, 1957), 1:22. Lihat juga Muḥammad Sālim Muḥammad, *Asbāb al-Nuzūl Bayn al-Fikr al-Islāmī wa al-Fikr al-‘Ilmānī*, 87.

[148] ‘Alī Ibn Muḥamad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Sayyid al-Jamīlī (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1404 H), 2: 222-225. Lihat juga Muḥammad Sālim Muḥammad, *Asbāb al-Nuzūl Bayn al-Fikr al-Islāmī wa al-Fikr al-‘Ilmānī,* 64.

[149] Muhammad Sālim Muḥammad, *Asbāb al-Nuzūl Bayn al-Fikr al-Islāmī wa al-Fikr al-‘Ilmānī,* 44-45.

[150]Badr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Zarkashī, *al-Burhān fi ‘Ūlūm al-Qur’ān*, 1: 31-32.

University of Malaya

dan bentuk formal hukum (syariat) di dalam ayat. Sebaliknya dengan memandang kesepaduan antara maqāṣid sharī‘ah dan bentuk formal hukum yang dijelaskan secara *ṣarīḥ* (terang) mengisyaratkan bahawa hanya melalui bentuk hukum formal tersebutlah akan terealisasinya maqāṣid sharī‘ah secara optimal. Ertinya hanya dengan syariat hukuman qiṣāṣ dan potong tanganlah tujuan terpeliharanya nyawa dan harta benda akan tercapai dengan sempurna dan bukan dengan kurungan ataupun penjara yang kononnya lebih manusiawi.

Seperti yang dikemukakan diatas, selain menolak kesejagatan al-Qur'an, golongan ini juga mendakwa bahawa al-Qur'an yang berada dalam muṣḥaf bukanlah wahyu yang murni seratus peratus kerana ayat-ayatnya telah ditokok tambah (taḥrīf) sebagaimana telah berlaku kekeliruan dalam penulisan dan pengkodifikasiannya. Bagaimanapun dakwaan untuk meragukan al-Qur'an ini bukanlah idea murni yang mula-mula muncul daripada golongan ini. Sebab isu-isu ini telahpun dibangkitkan sebelumnya oleh para orientalis Barat seperti Theodor Noldeke, Jeffery Arthur atau John Wansbrough yang meneliti al-Qur'an berasaskan syakwasangka dan bukan dilakukan bertujuan untuk menemukan kebenaran. Penelitian-penelitian ini hakikatnya diarahkan untuk memperolehi dapatan penelitian yang telahpun dijangkakan sekalipun data-data penelitian menunjukan perkara yang menyalahi hipotesis.[151]Dorongan kuat para orientalis Barat untuk meragukan kemurnian al-Qur'an sepertimana yang diulas oleh Syamsuddin Arif adalah akibat kekecewaan mereka terhadap kitab suci mereka iaitu Bible yang diakui bermasalah daripada sudut kemurniannya juga kecemburuan mereka terhadap umat Islam dan kitab sucinya yang diterima tanpa sebarang keraguan.[152]

Kritikan mengenai sejarah kodifikasi al-Qur'an yang cuba dibangkitkan kembali oleh golongan Muslim liberal setidak-tidaknya berpunca daripada fahaman liberal

[151]Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam* (Richmond: Curzon Press, 2000), 223.
[152]Syamsuddin Arif, "Orientalis dan al-Qur'an" dalam *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2008), 3.

University of Malaya

mereka yang menolak segala bentuk kemapanan kerana ia bererti mengalah kepada autoriti di luar dirinya. Ataupun golongan ini berharap dengan mengusik-usik kembali sejarah al-Qur'an boleh merubah pandangan umat Islam mengenai kitab suci mereka dan kedudukannya. Selanjutnya memberi peluang kepada golongan ini untuk memberi pandangan yang berbeza mengenai isu-isu lainnya yang berkaitan dengan al-Qur'an.

Seperti yang dijelaskan sebelumnya, al-Qur'an juga cuba diragukan oleh golongan ini kerana berkali-kali mengalami perubahan demi perubahan semenjak ia berada di *Lawḥ Maḥfūẓ* sehingga menjadi wahyu verbal yang ditransformasikan oleh Nabi SAW ke dalam bahasa Arab yang seterusnya menjadi wahyu tulisan di dalam sebuah muṣḥaf. Bagi tujuan ini golongan Muslim liberal dengan sengaja telah meletakan al-Qur'an sebagai teks yang dikaji daripada pendekatan sosio-sejarah sepertimana yang dilakukan oleh Mohammad Arkoun. Maka dengan cara sedemikian golongan Muslim liberal boleh menjatuhkan kewibawaan al-Qur'an yang asalnya bersifat *tanzīlan* kepada sebuah teks manusia untuk dinafikan segala unsur kemukjizatannya. Dengan kedudukan al-Qur'an yang tidak suci lagi sebagai wahyu Allah SWT maka golongan ini secara bebas memperlakukan al-Qur'an.

Sementara matlamat golongan ini yang menyatakan wujudnya perubahan wahyu daripada yang tidak diketahui hakikatnya di *Lawḥ Maḥfūẓ* sehingga menjadi tulisan yang terbelenggu oleh sifat-sifat dan aturan bahasa Arab bagi menegaskan bahawa wahyu sebenar yang berupa firman Allah SWT hanyalah yang berada di *Lawḥ Maḥfūẓ* iaitu wahyu yang berada diluar jangkauan manusia. Sedangkan wahyu yang berupa *verbal* yang dibacakan oleh Nabi Muhammad SAW dan yang telah ditulis di dalam muṣḥaf adalah wahyu yang tidak murni. Sampai disini sebetulnya golongan Muslim liberal telah cukup untuk meyakinkan kepada umat Islam bahawa al-Qur'an bukanlah wahyu sehingga tidak perlu mempersoalkan daripada sudut penulisan, pengumpulan,

University of Malaya

ataupun pembukuannya bagi menambah keraguan terhadap kemurnian al-Qur'an kerana isu-isu ini adalah sampingan.

Tetapi sepertimana yang dikemukakan di atas, golongan ini telah meluaskan perbincangan mengenai kemusykilan al-Qur'an kepada masalah-masalah yang lebih spesifik seperti tidak wujudnya tulisan al-Qur'an dengan versi yang sama dikalangan para sahabat yang menulis wahyu sama ada daripada aspek kelengkapan susunan surah ataupun ayat ataupun mempermasalahkan penulisan wahyu yang tidak ada arahan, motif yang dianggap mengada-ada untuk mengumpulkan al-Qur'an oleh Khalifah Abū Bakr R.A. Bahkan golongan ini memunculkan versi riwayat yang asing iaitu bahawa Khalifah Abū Bakr R.A tidak pernah menyetujui cadangan 'Umar Ibn Khaṭṭāb R.A dan menuduh pembukuan al-Qur'an adalah rekacipta 'Umar Ibn Khaṭṭāb R.A berseorangan. Selanjutnya masalah penyalinan kembali al-Qur'an di zaman Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān R.A yang membuktikan ketidaksempurnaan pembukuan al-Qur'an sebelumnya juga piawaian secara rasmi yang mengasumsikan sebahagian wahyu yang aseli telah lenyap dalam peristiwa pembakaran muṣḥaf yang tidak diakui oleh Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān R.A. Selanjutnya golongan ini juga menyebutkan beberapa bukti wujudnya riwayat yang mengesahkan kekeliruan dalam penulisan *muṣḥaf rasm 'Uthmānī*.

Isu-isu yang dibangkitkan diatas sama seperti isu-isu sebelum ini yang bukan merupakan ide tulen daripada golongan Muslim liberal di Indonesia tetapi isu-isu yang telah dibangkitkan oleh para orientalis Barat. Justeru selain hanya meng*copy* isu-isu untuk meragukan al-Qur'an, golongan Muslim liberal juga meniru Metode para orientalis dalam mengkaji wacana al-Qur'an.[153] Bagaimanapun golongan ini yang hanya menumpukan kepada kritik al-Qur'an sebagai teks dan tidak melihat bahawa al-Qur'an semenjak diturunkan pertama kali dan disampaikan oleh Rasulullah SAW kepada para sahabatnya sehinggalah ia diriwayatkan dari generasi ke generasi kesemuanya

[153]Fadal Hasan Abbas, *Wacana al-Qur'an Membongkar Dakwaan Palsu Orientalis Terhadap al-Qur'an*, terj. Zulkifli Mohd Yusoff (Batu Cave: Za'far Sdn Bhd, 2010),2.

University of Malaya

menggunakan proses bacaan. Penulisan hanyalah bertujuan untuk membantu dan itupun dilakukan berdasarkan kepada hafalan. Ertinya yang menjadi pegangan kepada al-Qur'an adalah bacaannya dan bukanlah tulisannya.

Secara prinsipnya al-Qur'an telah dihafal dan dicatat secara lengkap pada masa kenabian sesuai dengan versi susunan akhir pembacaan Nabi SAW dihadapan malaikat Jibril (al-'Araḍah al-Akhīrah) sekalipun ia belum dikumpulkan dalam satu media dan dalam susunan surah seperti pada pembukuan al-Qur'an selanjutnya pada zaman Khalifah Abū Bakr R.A. Penulisan al-Qur'an yang telah lengkap ini dapat disimpulkan daripada riwayat yang menjelaskan bahawa sahabat Zayd Ibn Tsābit R.A bersama Nabi SAW yang meletakan setiap ayat al-Qur'an yang terpisah-pisah ke dalam surah-surahnya.[154] Adapun alasan al-Qur'an belum dikumpulkan berdasarkan tertib surah pada waktu itu adalah kerana Rasulullah SAW masih hidup dan kemungkinan wahyu masih diturunkan juga masih mungkinnya berlaku proses naskh terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Penulisan al-Qur'an yang telah sempurna ini juga dikuatkan dengan riwayat wujudnya catatan al-Qur'an ditangan para sahabat; sama ada yang dilantik oleh Rasulullah SAW secara khas sebagai penulis wahyu seperti 'Alī Ibn Ābī Ṭālib R.A, Mu'āwiyah Ibn Abī Sufyān R.A dan Ubay Ibn Ka'ab R.A ataupun atas keinginan mereka sendiri. Oleh yang demikian, tidak terbukti tuduhan yang dilontarkan oleh golongan Muslim liberal bahawa tidak ada arahan untuk menuliskan al-Qur'an ataupun dakwaan bahawa penulisan ini sekadar kecemburuan para sahabat terhadap segolongan bangsa yang dipandang mulia kerana memiliki kitab suci yang bertulis.

Selain fakta sejarah di atas, al-Qur'an sendiri yang menyifatkan dirinya sebagai "al-Kitāb" (al-Baqarah 2:2 dan al-A'raf 7:2) yang mengisyaratkan bahawa ia bukan sekadar wahyu bacaan tetapi juga ditulis di dalam sebuah muṣhaf. Hal yang demikian seperti dinyatakan oleh ayat yang ke-5 daripada surah al-Furqān yang menjelaskan

[154] 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrahīm (al-Maṣr: al-Hay'ah al-'Āmmah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1974), 1:203.

University of Malaya

keadaan golongan musyrikin Quraysh yang menyamakan al-Qur'an dengan lembaran-lembaran cerita bertulis untuk dibacakan yang seolah-olah telah mengakui al-Qur'an sebagai wahyu yang dibukukan. Fakta lain yang membuktikan bahawa al-Qur'an sebagai wahyu yang ditulis adalah peristiwa yang berlatarbelakangkan keislaman 'Umar Ibn Khaṭṭāb R.A kerana dibacakan ayat al-Qur'an yang ditulis dalam lembaran oleh adik perempuannya yang bernama Fāṭimah R.A.[155]

Perbezaan kuantiti tulisan al-Qur'an ditangan para sahabat tidak pula menjadi dalil bahawa ayat al-Qur'an berbeza-beza ataupun sebahagiannya dianggap hilang. Bagi sesetengah sahabat menuliskan ayat-ayat al-Qur'an adalah mengikut keperluan peribadi sebagaimana sesetengah yang lain menuliskan catatan tambahan bersama ayat al-Qur'an sebagai tafsiran ataupun ulasan. Mannā' al-Qaṭṭān menambahkan faktor perbezaan tersebut antara lainnya juga adalah alat dan media penulisan yang serba kurang ketika itu.[156] Bagaimanapun tradisi membaca al-Qur'an daripada hafalan adalah yang memberi jaminan keutuhan al-Qur'an. Kerana tulisan terlahir daripada hafalan dan bukan sebaliknya.

Mengenai motif pembukuan al-Qur'an oleh Khalifah Abū Bakr R.A yang diragukan oleh golongan ini dengan alasan jumlah para syuhada dalam peperangan Yamāmah yang kebanyakannya bukan para penghafal al-Qur'an adalah dakwaan yang bersumber daripada golongan orientalis yang sama-sama meragukan riwayat-riwayat mengenai bilangan para syuhada penghafal al-Qur'an dalam peperangan tersebut.[157] Sebaliknya adalah tidak masuk akal apabila kekhuatiran Khalifah Abū Bakr R.A sehingga memutuskan untuk membukukan al-Qur'an hanya disebabkan oleh satu atau dua orang penghafal al-Qur'an yang mati syahid. Tujuan golongan orientalis meragukan motif Khalifah Abū Bakr R.A ini adalah agar dapat memastikan motif lain iaitu bahawa

---

[155]Lihat Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, 294-295.
[156]Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp: Maktab al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2000), 124.
[157]Theodor Noldeke, *Tārīkh al-Qur'ān*, terj. George Tamr, New York, 2000), 253.

University of Malaya

penulisan al-Qur'an pada masa Rasulullah SAW adalah jauh daripada kesempurnaan dan perlu dilengkapi. Oleh yang demikian, golongan Muslim liberal bersetuju dengan pandangan oreintalis bahawa pembukuan al-Qur'an pada masa tersebut adalah idea 'Umar Ibn Khaṭṭāb R.A.

Demikian pula golongan ini yang mempersoalkan pembukuan al-Qur'an oleh Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān R.A yang dianggap sebagai usaha menyempurnakan sekali lagi kekurangan yang dilakukan pembukuan al-Qur'an sebelumnya. Dalam hal ini perlu dibezakan di antara matlamat pembukuan oleh Khalifah Abū Bakr R.A yang dilakukan atas kekhuatiran hilangnya al-Qur'an bersama gugurnya para penghafal al-Qur'an dan pembukuan oleh Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān R.A yang mengemaskini semua *qira'āt* dan menentukan kesahihan riwayatnya sebagai piawaian bacaan dengan tujuan menghindari kekeliruan dan perselisihan. Justeru *muṣḥaf Rasm 'Uthmānī* dibuat bagi menampung pelbagai *qira'āt* yang diterima (maqbūl) yang sudah wujud sebelum al-Qur'an dibukukan. Dengan yang demikian tuduhan golongan ini mengenai motif pembukuan al-Qur'an oleh Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān R.A untuk menyempurnakan pembukuan sebelumnya adalah tidak benar kerana rujukan yang digunakan oleh Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān R.A dalam penulisan muṣḥafnya adalah al-Qur'an yang ditulis pada masa Khalifah Abū Bakr R.A.

Demikian pula tuduhan bahawa matlamat pembukuan oleh Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān R.A yang ingin menjadikan satu model muṣḥaf sahaja dengan membakar muṣḥaf-muṣḥaf yang berbeza adalah tidak tepat. Kerana jatuhnya pilihan Khalifah 'Uthmān Ibn 'Affān R.A kepada bahasa Quraysh adalah selain ia salah satu bahasa yang dipilih oleh al-Qur'an ia juga bahasa yang digunakan sewaktu pembacaan al-Qur'an terakhir Rasulullah SAW dihadapan malaikat Jibril. Muṣḥaf 'Uthmān Ibn 'Affān R.A yang masih menampung semua *qira'āt mutawātir* justeru menyelesaikan konflik perbezaan *qira'āt* yang ada dan bukan untuk menghapuskan *qira'āt*- *qira'āt* yang lain.

Justeru pembakaran yang dilakukan oleh Khalifah‘Uthmān Ibn ‘Affān R.A hanyalah kepada muṣḥaf-muṣḥaf para sahabat yang tidak diperlukan lagi kerana logiknya adalah sangatlah susah dibayangkan apabila Khalifah ‘Uthmān Ibn ‘Affān R.A berjaya membakar seluruh muṣḥaf yang ada di seluruh negeri di bawah pemerintahan Islam pada waktu itu. Demikian juga seandainya beliau telah berjaya membakar seluruh muṣḥaf yang ada, ia tetap tidak akan berjaya menghapuskan semua *qira'āt* daripada para penghafalnya. Oleh yang demikian pembukuan yang di usahakan oleh Khalifah ‘Uthmān Ibn ‘Affān R.A seperti yang dijelaskan di atas adalah semata-mata untuk menghindarkan daripada perselisihan di kalangan umat Islam dalam perbezaan *qira'āt* dan bukan bermatlamat melengkapi kekurangan al-Qur’an ataupun membuat model baru al-Qur’an seperti yang didakwa oleh golongan Muslim liberal.

Sementara dakwaan golongan ini mengenai beberapa riwayat yang menyatakan wujudnya kekeliruan dalam penulisan ayat-ayat pada muṣḥaf ‘Uthmān Ibn ‘Affān R.A seperti lafaẓ *Afalam yay'as* (al-Ra‘d 13: 31) ataupun lafaẓ *Wa waṣṣā* (al-Isra 17:23) dengan tujuan meragukan muṣḥaf ‘Uthmān Ibn ‘Affān R.A adalah tidak perlu untuk dibangkitkan kerana isu-su ini telah dijawap oleh para ulama di antaranya Imam al-Zurqānī di dalam kitabnya *Manāhil al-‘Irfān* yang mengulasnya sebagai riwayat-riwayat yang lemah dan bercanggah dengan *qira'āt mutawātir* yang disokong oleh fakta bahawa sahabat Ibn ‘Abbās R.A sendiri menerima bacaan muṣḥaf ‘Uthmān Ibn ‘Affān R.A.[158] Demikian juga dengan fakta penerimaan sahabat-sahabat Nabi SAW selain Ibn ‘Abbās R.A iaitu apabila muṣḥaf ‘Uthmān Ibn ‘Affān R.A selesai disusun ia dibacakan di hadapan para sahabat dan disebarkan ke seluruh pelosok negeri.[159]

Sejarah pembukuan al-Qur’an telah ditulis secara sempurna oleh para ulama Islam dengan penuh tanggung jawap ilmiah di antaranya oleh Ibn Abī Dāwūd al-

[158]Muḥammad ‘Abd al-‘Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 1:390 dan 398.
[159]Abū al-Fidā' Ismā‘īl Ibn ‘Umar Ibn Kathīr, *Faḍāil al-Qur’ān* (t.tp: Maktabah Ibn Taymiyah, 1416 H), 89.

University of Malaya

Sajastānī di dalam *al-Maṣāḥif* atau Abū Bakr al-Bāqilānī di dalam bukunya *al-Intiṣār li al-Qur'ān* juga di dalam kitab-kitab 'Ulūm al-Qur'ān.

Mengenai definisi wahyu mengikut perspektif Islam yang tidak dapat digunapakai untuk menilai hakikat wahyu dalam agama-agama selain Islam adalah usaha golongan ini untuk merelatifkan wahyu al-Qur'an yang bersifat *tanzīlan*. Golongan ini meragukan kebenaran cara-cara pewahyuan al-Qur'an dan sebaliknya mempertimbangkan konsep wahyu dan cara-cara pewahyuan dalam agama lain. Perkara ini telah membuktikan bagaimana fahaman liberal telah mempengaruhi cara berfikir golongan ini yang anti kemapanan, bebas dan tidak mahu tunduk kepada mana-mana autoriti. Golongan ini juga tiada keberanian untuk mengatakan bahawa konsep wahyu dan pewahyuan menurut agama Islam adalah yang paling tepat kerana ia akan bercanggah dengan gagasan pluralisme yang menolak segala *inklusivisme* kebenaran sesuatu agama dan apa yang ada di dalamnya.

Mengenai munculnya kaedah-kaedah baru dalam mentafsirkan al-Qur'an juga pendekatan Hermenuetik yang dianggap asing dalam tradisi pentafsiran usaha liberalisasi terhadap pengajian al-Qur'an. Kaedah dan pendekatan tafsir yang diaplikasikan terhadap al-Qur'an oleh golongan ini tidaklah semata-mata bebas nilai tetapi ianya telah direkacipta untuk mengesahkan sesuatu pandangan. Oleh yang demikian, ia dianggap sebagai pentafsiran dengan akal yang terlarang kerana mentafsirkan ayat al-Qur'an untuk menjustifikasi pandangan yang telah sedia ada tanpa memperdulikan proses ijtihad yang benar.[160]

Kaedah-kaedah dan pendekatan yang diambil oleh golongan ini sama ada secara langsung ataupun yang diinspirasikan daripada pandangan oreintalis dan ahli teologi Barat memiliki latar belakang dan permasalahan yang perlu diambil kira oleh golongan ini sebelum mengaplikasikan kaedah-kaedah dan pendekatan tersebut bagi mentafsirkan

[160]Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.t), 1:291. Lihat juga al-Suyūṭī, a*l-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 4: 201.

ayat-ayat al-Qur'an. Hermeneutik umpamanya, sebagai kaedah mentafsirkan Bible yang bermasalah daripada sudut kemurniaannya sebagai wahyu Tuhan tidak sepatutnya diaplikasikan untuk mentafsirkan al-Qur'an sebagai wahyu Allah SWT yang tidak mengandungi permasalahan daripada sudut kemurniannya. Cara kerja Hermeneutik yang mengkhususkan kajiannya kepada karya manusia memaksa golongan ini untuk menyahsucikan al-Qur'an dan meenjatuhkan kedudukannya menjadi karya manusia. Hermeneutik juga menuntut pata pengamalnya bersikap skeptis ataupun meragukan segala bentuk kemapanan dan kebenaran yang absolut, termasuklah golongan ini yang meyakini bahawa tiada pentafsiran al-Qur'an yang mutlak benar.

Bagaimanapun metodologi yang dianggap asing dalam tradisi pentafsiran al-Qur'an juga kaedah-kaedah yang lahiri daripada metodologi tersebut tidaklah sesuai dengan sifat wahyu al-Qur'an. Usaha golongan ini untuk menerapkannya kepada al-Qur'an hanya mendatangkan segala keraguan kepada al-Qur'an dan lebih menimbulkan konflik juga percanggahan. Kesimpulan ini juga cukup menjadi alasan untuk menolak segala seruan golongan ini supaya mengalihkan hala tuju pengajian al-Qur'an kepada cara-cara kajian orientalis Barat yang memiliki kepentingan tersembunyi terhadap Islam.

University of Malaya

BAB III

Pentafsiran Golongan Muslim Liberal Terhadap Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia

3.1 Pendahuluan

Bab ketiga ini akan menjelaskan tentang pentafsiran golongan Muslim liberal terhadap ayat al-Qur'an berkenaan Hak Asasi Manusia yang dibahaskan dalam beberapa sub perbahasan. Dalam sub kedua setelah pendahuluan, perbincangan akan berkisar tentang pandangan golongan ini terhadap ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia. Pandangan tersebut ditinjau daripada tiga aspek; Pertama, sebagai ajaran al-Qur'an yang semata-mata berorientasikan kemanusiaan dan terkeluar daripada dimensi dan hala tuju ketuhanan. Kedua, sebagai ayat paling tinggi kedudukannya dalam hirarki dan tempat merujuk semua ketentuan hukum dalam al-Qur'an. Ketiga, sebagai *mawḍū'* (objek) pentafsiran yang kurang mendapat perhatian dalam kalangan para mufasir dalam karya-karya tafsir mereka. Dalam sub perbahasan yang ketiga pula akan dibincangkan isu-isu pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia yang dibangkitkan oleh golongan Muslim liberal di Indonesia. Dalam bahagian ini juga kepentingan tafsir al-Qur'an dalam menyelesaikan persoalan yang berkaitan Hak Asasi Manusia di Indonesia akan dijelaskan. Sub perbahasan selanjutnya ialah metodologi golongan ini dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia. Perbahasan akan dibahagikan kepada tiga bahagian; Pertama, Hermeneutik sebagai metode baru yang dianggap lebih relevan bagi mentafsirkan ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia dibandingkan dengan ilmu Tafsir. Kedua, kaedah-kaedah asas (*ḍawābiṭ*) yang dicipta oleh golongan ini dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, khasnya terhadap ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia. Ketiga, penerapan metode tafsir oleh golongan ini terhadap ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia. Sub perbahasan yang

University of Malaya

terakhir akan membincangkan analisis pengkaji terhadap pentafsiran golongan Muslim liberal terhadap ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia.

3.2 Pandangan Mengenai Ayat Al-Qur'an Tentang Hak Asasi Manusia

Sepertimana yang telah dijelaskan dalam bab I, cara yang paling sesuai untuk mengesan ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an adalah melalui penggolongan berdasarkan makna ataupun tema. Cara seperti ini dikenali dalam metode pentafsiran sebagai tematik (*mawḍū'ī*). Oleh hal yang demikian, istilah ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia ialah ayat-ayat yang membincangkan hal ehwal manusia ataupun ayat-ayat antropologi dalam al-Qur'an.[1] Namun, definisi yang lebih khusus ialah ayat-ayat dalam al-Qur'an yang membicarakan hak-hak yang sepatutnya diperoleh manusia dan ketiadaan hak tersebut menyebabkan kehidupan manusia tergendala.[2]

Dalam bahagian ini, perbincangan dimulakan dengan penjelasan mengenai pandangan golongan Muslim liberal terhadap ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia sebagai ajaran yang semata-mata berhala tuju kemanusiaan tanpa melibatkan aspek ketuhanan. Pandangan ini perlu didedahkan kerana pada hemat pengkaji ia cukup memberi kesan yang signifikan terhadap pentafsiran ayat-ayat tersebut oleh golongan ini yang menjadikan manusia sebagai penentu dan objektif dalam pentafsiran. Seterusnya, perbincangan juga akan menjelaskan pandangan golongan ini mengenai kedudukan ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an dan pandangan terhadap pentafsiran ayat-ayat tersebut dan metodologinya oleh para mufasir selama ini.

---

[1]Lihat Nasarudin Umar, *Teologi Gender Antara Mitos dan Teks kitab Suci* (Jakarta: Pustaka Cicero, 2003), 4.

[2]Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī (al-Urdun: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī', 2001), 300.

University of Malaya

3.2.1 Al-Qur'an dan Hala Tuju Pentafsirannya

Usaha golongan Muslim liberal mengukuhkan kedudukan Hak Asasi Manusia sejagat sebagai paradigma tertinggi melebihi al-Qur'an boleh dianggap sebagai kemuncak daripada segala seruan pembaharuan golongan ini selama ini. Sebab bagi golongan ini, Hak Asasi Manusia merupakan bahagian daripada maqāṣid al-Sharī'ah yang kedudukannya paling tinggi daripada segala sumber hukum, termasuk al-Qur'an dan al-Sunnah.[3]

> Bertolak dari itu, sebuah gagasan perihal hirarki sumber hukum dalam Islam perlu ditawarkan; bahwa *Maqāṣid Sharī'ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam, baru kemudian diikuti secara beriringan al-Qur'an dan al-Sunnah. *Maqāṣid Sharī'ah* merupakan inti dari totalitas ajaran Islam. *Maqāṣid Sharī'ah* menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik al-Qur'an. *Maqāṣid Sharī'ah* ini sumber inspirasi tatkala al-Qur'an hendak menjalankan ketentuan-ketentuan legal spesifik di masyarakat Arab. *Maqāṣid Sharī'ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam termasuk dari sumber al-Qur'an sendiri. Oleh karena itu, sekiranya ada sesuatu ketentuan baik di dalam al-Qur'an maupun al-Hadits yang bertentangan secara substantif terhadap *Maqāṣid Sharī'ah*, ketentuan tersebut mesti di takwilkan.[4]

Menurut golongan ini sekalipun ajaran al-Qur'an dalam banyak perkara selari dengan nilai-nilai Hak Asasi Manusia namun ditemukan juga beberapa ayatnya yang secara terang bercanggah dengan nilai-nilai kemanusiaan. Golongan ini memberi contoh wujudnya ayat dalam al-Qur'an yang melarang perkahwinan disebabkan perbezaan agama (al-Baqarah 2:221), ataupun ayat yang membezakan perolehan harta pusaka antara kaum lelaki dengan kaum perempuan (al-Nisā' 4:11-13) ataupun juga ayat yang membolehkan perkahwinan secara poligami yang tidak mempertimbangkan keadilan

[3]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), 151.
[4]Ibid., 150.

University of Malaya

dan perasaan kaum wanita (al-Nisā' 4:3).[5] Golongan ini berpendapat para ulama Islam, khasnya para mufasir tidak memberikan sebarang respon yang sewajarnya terhadap ayat-ayat sedemikian, sedangkan ia boleh merosakan imej Islam sebagai agama yang sangat mengambil berat persoalan kemanusiaan.[6]

Dalam golongan ini, punca para mufasir yang tidak mengambil berat isu-isu kemanusiaan dalam ayat-ayat seperti di atas ialah kerana telah berakar umbinya suatu paradigma pemikiran keagamaan yang terlalu menumpukan kepada kepentingan Tuhan (*theocentric*) berbanding kemaslahatan manusia. Hal yang demikian diakui oleh Amin Abdullah yang mengatakan para mufasir hanya memperhatikan hubungan mereka dengan teks al-Qur'an tanpa pernah mengeksplisitkan kepentingan audiens terhadap teks.[7] Menurut Novriantoni, salah seorang aktivis Jaringan Islam Liberal (JIL), model pemikiran *theocentric* boleh dikenal pasti melalui ciri terpentingnya, iaitu kecenderungan yang amat memusatkan segala persoalan kepada tuhan dan memperkecilkan kedudukan manusia dan masalah kemanusiaan.[8] Model pemikiran sedemikian banyak dipengaruhi oleh ajaran tauhid yang mempercayai bahawa segala sesuatu daripada kewujudan alam dan kesempurnaan budi pekerti manusia merupakan penjelmaan diri tuhan atau pancaran daripada sifat-sifat-Nya yang mulia.[9]

Walau bagaimanapun model pemikiran keagamaan yang terlalu mementingkan tuhan bercanggah dengan matlamat kewujudan agama ini sebagai *raḥmatan li al-*

---

[5]Syafik Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam* (Depok: Katakita, 2010),, 46-47. Lihat juga Muhammad Ali, "Mengapa Membumikan Faham Kemajemukan dan Kebebasan beragama di Indonesia," dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan, 2007),253.

[6]Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah* (Depok: Kata Kita, 2007), 116.

[7]Lihat Amin Abdullah "Pengantar " dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan* (Jakarta:Teraju, 2002), xxv-xxvi.

[8]Novriantoni, "Menegaskan Humanisme Islam," laman sesawang Jaringan Islam Liberal, dicapai 10 Februari 2010, http://islamlib.com/?site=1&aid=88&cat=content&cid=9&title=menegaskan-humanisme-islam.

[9]Kautsar Azhari Noer, "*Menampilkan Agama Berwajah Ramah," Jurnal Dialog Peradaban*, vol.1, no.1, (Juli-Desember, 2008), 94.

University of Malaya

'Ālamīn.[10] Komaruddin Hidayat menegaskan bahawa kewujudan agama ialah untuk kemanusiaan,

> Hikmah hidup beragama haruslah bermuara pada komitmen untuk menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan tanpa harus dihambat oleh sentimen kelompok keagamaan. Jika memang agama diwahyukan untuk manusia dan bukan manusia untuk agama, maka salah satu ukuran baik buruknya sikap beragama adalah menggunakan standar dan kategori kemanusiaan, bukannya ideologi dan sentimen kelompok.[11]

Siti Musdah Mulia salah seorang tokoh Muslimah liberal di Indonesia mengatakan bahawa model pemikiran ini telah memesongkan tujuan asal agama kepada matlamat yang lebih menyenangkan tuhan sehingga hampir-hampir tidak menyisakan manfaat lagi bagi kemanusiaan.[12]

Selain kecenderungan yang mengutamakan kepentingan tuhan, ciri pemikiran ini juga terlampau mensucikan teks agama (al-Qur'an) sampai kepada peringkat mentuhankannya. Ulil Abshar Abdalla, bekas Koordinator Jaringan Islam Liberal mengatakan apabila kepatuhan terhadap teks tersebut dimaknai dalam kerangka wawasan teologi yang mengutamakan tuhan, maka kepatuhan tersebut bererti pengabaian terhadap pengalaman kehidupan manusia yang nyata dan hal sedemikan telah terbukti menjadi punca lahirnya segala *fundamentalisme* yang tidak mesra kemanusiaan.[13]

> Suka atau tak suka, semua umat beragama yang mendasarkan diri pada *holy scripture* atau kitab suci yang tertulis sangat rentan terhadap kecenderungan semacam ini; menempatkan teks dalam kedudukan yang begitu "supreme," begitu tinggi sehingga mengalahkan

---

[10]Abd. Rahim Ghazali, "Inklusivitas Kebenaran Agama" dalam Quraish Shihab et.al, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik*, ed. Andito (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998),51.

[11]Quraish Shihab et.al, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik*, 35.

[12]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan* (Yogyakarta: Kibar Press, 2008), 115. Lihat juga artikel penulis yang sama, "Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia" dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Univeristas Paramadina, 2007), 210.

[13]Lihat juga Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004), 133.

University of Malaya

> kenyataan hidup manusia yang terus berubah. Kalau mau menggunakan istilah yang agak sedikit seram "rejim teks" akan selalu menjadi bayang-bayang yang terus menghantui masyarakat kitab suci atau- dalam bahasa al-Qur'an- "ahlul kitab." Fenomena sosial yang kita lihat akhir-akhir ini, yaitu fundamentalisme sebenarnya merupakan wujud modern dari kecenderungan yang sudah berurat berakar lama dalam agama-agama Kitab-Suci-Terulis, yaitu kecenderungan untuk meninggikan teks di atas pengalaman kongkrit manusia.[14]

Lebih jauh lagi Husein Muhammad, seorang penyokong feminisme menambahkan kesan buruk bagi model pemikiran yang terlalu mensucikan teks, iaitu akan semakin susah untuk menolak tuduhan masyarakat Barat bahawa Islam merupakan agama yang tidak menghargai martabat manusia dan anti Hak Asasi Manusia.[15]

Golongan ini juga melihat pemikiran yang mengutamakan ketuhanan telah menular kepada pentafsiran al-Qur'an termasuk kepada cara-cara mentafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia. Islah Gusmian salah seorang penyokong kebebasan wanita di Indonesia telah mengulas tentang pentafsiran al-Qur'an dan metodologinya yang selama ini masih bersifat *single tradition* dan terpesong daripada realiti sosial ataupun masalah-masalah kemanusiaan.[16] Manakala Amin Abdullah seorang tokoh yang paling berperanan mempromosikan Hermeneutik sebagai pengganti *Manāhij al-Tafsīr* di Indonesia telah mendakwa bahawa para mufasir tidak mempunyai keberanian mentafsirkan al-Qur'an secara kontekstual ataupun menyentuh aspek-aspek kemanusian disebabkan wujudnya anggapan bahawa pentafsiran sebagai kerja-kerja kesolehan,

> Metode penafsiran al-Qur'an selama ini senantiasa hanya memperhatikan hubungan penafsir dan teks al-Qur'an tanpa pernah mengeksplisitkan kepentingan audiens terhadap teks. Hal ini mungkin dapat dimaklumi, sebab para mufasir klasik lebih menganggap tafsir

---

[14]Ulil Abshar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," (Kertas Kerja disampaikan di Gedung Baru Yayasan Wakaf Paramadina, 8 Februari 2003),3.

[15]Husein Muhammad, "Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis" dalam Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: KataKita, 2009), xiii.

[16]Islah Gusmian "Metodologi Penafsiran Emansipatoris: Ilmu Sosial Sebagai Alat Analisi Teks kitab Suci" *Annual Conference Kajian Islam* (Lembang Bandung, 26-30 November 2006),1.

University of Malaya

> al-Qur'an sebagi hasil kerja-kerja kesalehan yang dengan demikian harus bersih daripada kepentingan mufasirnya. Atau barangkali juga karena trauma mereka pada penafsiran-penafisran teologis yang pernah melahirkan pertarungan politik...Terlepas dari alasan-alasan tersebut, tafsir-tafsir klasik al-Qur'an tidak lagi memberi makna dan fungsi yang jelas dalam kehidupan umat Islam.[17]

Oleh itu, berdasarkan anggapan tersebut, golongan Muslim liberal berpandangan bahawa sudah tiba masanya untuk melakukan anjakan paradigma dan hala tuju pentafsiran al-Qur'an kepada yang lebih merumuskan dan mencari solusi terhadap permasalahan kemanusiaan. Golongan ini juga menuntut agar para mufasir lebih objektif memandang ayat-ayat al-Qur'an yang tidak lagi relevan dengan nilai-nilai kemanusiaan sama ada dengan cara membatalkannya (*dekonstruksi*) ataupun melakukan pentafsiran semula. Dalam hal ini, Siti Musdah Mulia secara tegas mengatakan bahawa,

> Semua pemahaman keislaman yang tidak kondusif terhadap pemenuhan hak-hak dasar tersebut perlu dikaji ulang, bahkan kalau perlu dilakukan dekonstruksi ajaran. Sebab pemahaman agama sangat ditentukan oleh perspektif pentafsirnya yang sering kali tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh sosio-kultural dan sosio-politik yang berkembang di masanya.[18]

Bagi mengesahkan perlunya anjakan kepada model pemikiran yang berhala tuju kemanusian dalam pentafsiran al-Qur'an, beberapa pandangan daripada para ulama ataupun tokoh pemikir Islam telah dijadikan hujah oleh golongan ini. Antaranya pandangan daripada Ibn Rushd dalam kitabnya *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr Mā Bayna al-Sharī'aḥ* yang mengatakan bahawa kemaslahatan bagi manusia itu merupakan akar umbi daripada semua syariat yang ditetapkan oleh tuhan.[19] Ataupun pernyataan 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām yang menegaskan bahawa ketentuan syariat Islam diarahkan

[17]Amin Abdullah "Pengantar " dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, xxv-xxvi.
[18]Siti Musdah, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 116.
[19]Ibn Rushd, *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr Mā Bayna al-Sharī'aḥ wa al-Ḥikmah*, (Bayrūt: Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1999), 125.

University of Malaya

sepenuhnya untuk memenuhi kemaslahatan manusia.[20] Demikian pula dengan pandangan Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah mengenai syariat Islam yang diasaskan bagi kepentingan dan tujuan-tujuan kemanusiaan sejagat seperti kemaslahatan, keadilan, kerahmatan dan kebijaksanaan.[21] Sementara pandangan salah seorang pemikir Islam kontemporari yang turut diambil ialah, pandangan Muḥammad ‘Imārah yang menegaskan bahawa Islam ialah ajaran yang bersumber daripada Tuhan dan beorientasi kemanusiaan (*al-Islām Ilāhiy al-Maṣdar wa Insāniyah al-Mawḍū’*).[22]

Sekalipun pandangan para ulama dan pemikir Islam yang dipetik oleh golongan ini secara zahirnya membenarkan tujuan syariat bagi kepentingan dan kemaslahatan manusia, namun tidak seorang pun daripada mereka yang memiliki pandangan yang sama seperti golongan Muslim liberal dalam isu-isu kemanusiaan yang melibatkan pentafsiran al-Qur’an seperti isu kebebasan beragama, perkahwinan berbeza agama, kesetaraan gender, poligami, pewarisan, kebebasan seks ataupun isu-isu yang berkaitan dengan pelaksanaan ḥudūd (*‘Uqūbāt*).

3.2.2 Kedudukan Ayat Al-Qur’an Mengenai Hak Asasi Manusia.

Golongan Muslim liberal berpandangan bahawa nilai-nilai kemanusiaan yang disebutkan dalam perisytiharan Hak Asasi Manusia Pertubuhan Bangsa-Bangsa Bersatu (PBB) Tahun 1948 telah dihimpunkan dalam semua tujuan pokok syariat Islam atau yang dinamakan oleh golongan ini sebagai *Maqāṣid al-Sharī‘ah.* Istilah *Maqāṣid al-Sharī‘ah* yang dikenali dalam bidang ilmu *Syarī‘ah* dan perundangan Islam telah digunakan oleh golongan ini bagi menamakan nilai-nilai kemanusiaan sejagat seperti keadilan (al-‘Adl), kebebasan (al-Ḥurriyah), kesetaraan (al-Musāwah), kemaslahatan (al-Maṣlaḥah), hikmah-kebijaksanaan (al-Ḥikmah) dan cinta kasih (al-Raḥmah). Bahkan

[20]‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawāid al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām* (al-Qāhirah: Dār al-Jayl, t.t), 72.
[21]Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Alamīn*, (Bayrūt: Dār al-Jayl, t.t), 3:3.
[22]Muhammad ‘Imārah, *Hal al-Islām Huwa al-Hall: Kayfa wa Limādzā* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1996), 24.

University of Malaya

golongan ini juga menambahkan tiga perkara dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah*, iaitu pluralisme (al-Ta'adudiyyah), hak asasi manusia dan kesetaraan gender.[23] *Maqāṣid al-Sharī'ah* dengan rumusan seperti di atas telah dianggap oleh golongan Muslim liberal sebagai sumber daripada segala sumber hukum dan kedudukannya lebih tinggi daripada al-Qur'an dan al-Sunnah kerana ia menjadi acuan ataupun sumber inspirasi ketika al-Qur'an hendak melaksanakan segala ketentuannya.[24]

Pendapat golongan ini yang menggolongkan Hak Asasi Manusia ke dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah* mengisyaratkan bahawa ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an memiliki kedudukan tinggi dan istimewa. Ia dinamakan oleh golongan ini sebagai *al-Āyāt al-'Alā Qīmah* atau *al-Āyāt al-Uṣūliyāt* atau juga *Uṣūl al-Qur'ān.*[25] Walau bagaimanapun kedudukannya yang tinggi bukanlah kerana merupakan bahagian daripada ayat al-Qur'an tetapi ianya semata-mata mengandungi mesej-mesej kemanusiaan sejagat.

Menurut golongan Muslim liberal, bilangan ayat mengenai Hak Asasi Manusia tidak begitu banyak dalam al-Qur'an dan boleh dikenal pasti melalui beberapa cara; antaranya dengan menggolongkan ayat al-Qur'an tersebut mengikut petunjuk nilai yang dikandunginya, iaitu sama ada sebagai ayat *muḥkamāt* atau *mutashabihāt* (Āli 'Imrān 3:7). Melalui cara ini, ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia ialah ayat-ayat *Muḥkamāt* yang dianggap sebagai *Umm al-Kitāb* (Induk kitab) kerana ia menjadi ayat yang menghimpun semua nilai-nilai kemanusiaan yang paling asas dan tempat bertumpu semua inti ajaran Allah SWT dalam al-Qur'an. Pengertian ayat *muḥkamāt* yang diambil daripada pandangan 'Abdullah Yūsuf 'Alī ini, menurut Budhy Munawar

[23]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Absahar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 151.
[24]Ibid., 150.
[25]Ibid., 164.

University of Malaya

Rachman memberi kesan yang cukup signifikan kepada cara-cara mentafsir semula al-Qur'an, khasnya terhadap ayat-ayat tentang Hak Asasi Manusia.[26]

Cara lain bagi mengenal pasti ayat-ayat berkenaan dengan Hak Asasi Manusia menurut golongan ini juga ialah dengan menggolongkan ayat berdasarkan periode penurunannya, iaitu membahagikannya kepada ayat *Makiyyah* atau ayat *Madaniyyah*.[27] Ayat-ayat *makiyyah* yang kebanyakannya bersifat *visionary* ataupun mengandungi konsep-konsep moral sejagat digolongkan sebagai ayat-ayat al-Qur'an tentang Hak Asasi Manusia, manakala ayat-ayat *madaniyyah* ialah ayat tentang cara-cara mengimplementasi konsep-konsep moral tersebut yang diturunkan di Madinah.[28] Hal yang demikian ditegaskan oleh Nurcholish Madjid,

> Karena itu ajaran-ajaran mengenai hukum banyak terjadi pada periode Madinah daripada Makkah... Ajaran-ajaran pada periode Makkah bersifat lebih intens, padat dan bersemangat, serta titik tolaknya ialah nilai-nilai kemanusiaan yang intrinsik- dalam arti secara alamiah terdapat dalam diri manusia-dan inheren- dalam arti merupakan kualitas kemanusiaan secara permanen...karena ajaran-ajaran periode Makkah bertitik tolak dari hal-hal yang bersifat inheren atau instrinsik kemanusiaan, maka ia tidak mengenal perubahan, bersifat abadi, mengatasi batasan-batasan waktu dan ruang (*universal*), dan malahan sesungguhnya juga mengatasi batasan-batasan antara golongan manusia. Hal itu berbeda dengan segi-segi hukum yang sejarah perkembangannya sendiri dalam Islam menunjukkan bahwa ia terpengaruh oleh keadaan ruang dan waktu.[29]

Golongan Muslim liberal juga membahagikan ayat al-Qur'an kepada ayat *qaṭ'ī* untuk menamakan ayat yang mengandung nilai-nilai moral universal dan ayat *ẓannī*

---

[26]Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Maryland USA: Amana Publications, 1997), 127. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar Offset, 2002), 64.

[27]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Absahar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*,164. Lihat juga Mahmoud Muhammad Toha, *The Second Messege of Islam*, Terj Abdullah Ahmed al-Naim (Syracuse Ny: Syracuse University Press, 1987), 35 dan 40.

[28]Ulil Abshar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," 8.

[29]Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyataan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1993), 211-212.

University of Malaya

bagi ayat-ayat yang mengandungi cara mengatur kehidupan sosial ataupun *mu'āmalah dunyāwiyyah*.[30]

Golongan Muslim liberal nampaknya telah meminjam istilah-istilah yang diguna pakai oleh para ulama Islam untuk mengukuhkan keistimewaan ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an walaupun penggunaan istilah-istilah tersebut terkeluar daripada pengertian yang disepakati oleh para ulama Islam.

3.2.3 Pandangan Terhadap Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Berkaitan Hak Asasi Manusia

Golongan Muslim liberal berpandangan bahawa pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia kurang mendapat perhatian sewajarnya oleh kalangan mufasir selama ini. Secara amnya, pentafsiran para mufasir belum objektif dan tidak mewakili pandangan al-Qur'an secara menyeluruh mengenai Hak Asasi Manusia. Oleh yang demikian, selain tidak memberi makna dan fungsi yang jelas dalam kehidupan umat Islam, pentafsiran juga telah mengambil bahagian dalam menambah persoalan kemanusiaan baru.[31] Husein Muhammad memberikan contoh pentafsiran mengenai ayat yang berkaitan pluralisme dan hak kebebasan beragama yang menurutnya pentafsiran-pentafsiran tersebut tidak mengambil berat aspek kemanusiaan dan berpotensi menciptakan masalah kemanusiaan seperti tuduhan kafir, sesat ataupun murtad kepada individu ataupun kumpulan penganut sesuatu agama,

> Membaca argumentasi kelompok anti pluralisme tersebut di atas, tampak jelas bahawa mereka tidak mempunyai pengetahuan yang cukup mendalam dan luas untuk bisa memahami sumber-sumber otoratif agama, al-Qur'an dan al-Sunnah. Pembacaan mereka atas teks-teks keagamaan sangat dangkal, partikulatif, eklektif dan harfiah, lalu membuat generalisasi ke atasnya. Argumen mereka sangat kering

[30] Syafik Hasyim, *Bebas Dari Patriarkhisme Islam*, 30.

[31] Lihat Amin Abdullah "Pengantar " dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, xxv-xxvi. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan* (Yogyakarta: Kibar Press, 2008),75. Lihat juga Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,17.

University of Malaya

> dan konservatif. Pola pembacaan teks seperti itu bagaimanapun telah mereduksi ilmu tuhan yang maha tak terbatas. Klaim kebenaran atas pemahaman literal, tunggal dan final sambil menyalahkan pemahaman pihak lain adalah bentuk kebodohan yang nyata sekaligus kekeliruan besar terhadap teks-teks suci Islam.[32]

Pentafsiran para mufasir terhadap ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia tersebut telah menjadi *status quo* dan dianggap kebenaran seperti al-Qur'an sehingga hampir tidak memberikan ruang untuk pentafsiran baru.[33] Bagaimanapun golongan ini mendakwa bahawa pentafsiran-pentafsiran yang kurang mengambil berat masalah kemanusiaan tersebut disebabkan ianya tidak bertolak daripada suatu tuntutan ataupun keperluan menjawap permasalahan kemanusiaan. Faktor ini, selain menjadi penyumbang kepada kegagalan pentafsiran dalam kalangan mufasir, ia juga menjadi salah satu aspek penting yang membezakan antara pendekatan para mufasir dahulu dengan para pemikir muslim dalam mentafsirkan ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia.[34]

Aspek metodologi pentafsiran juga diakui oleh golongan ini menjadi salah satu punca pentafsiran mengenai ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia tidak memberi solusi terhadap isu-isu kemanusiaan semasa. Golongan ini menawarkan metode tematik (mawḍū'ī) sebagai kaedah pentafsiran yang dianggap lebih bersesuaian bagi mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia dibandingkan dengan metode-metode pentafsiran lain. Golongan ini memberi contoh kegagalan metode *taḥlīlī* dalam mentafsirkan ayat mengenai isu perkahwinan poligami (al-Nisā' 4:4) yang dianggap menzalimi kaum wanita. Nasaruddin Umar menganggap bahawa metode *taḥlīlī* untuk mentafsirkan ayat ini yang menggunakan pendekatan secara kronologi dan

---

[32]Husein Muhammad, "Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis" dalam Abdul Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama:Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, xiii.

[33] Siti Ruhaini Dzuhayatin "Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 14.

[34]Lihat Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer (*Yogyakarta Pustaka Pelajar:1997),151.

University of Malaya

tekstual tidak berkesan mengeluarkan kaum wanita daripada kongkongan tradisi Timur Tengah yang *androsentrik*. Hal yang demikian akan berbeza sekiranya menggunakan metode *mawḍū'i* yang diformulasikan dengan pendekatan semantik dan Hermeneutik.[35] Metode ini dianggap penting kerana ianya bukan sahaja boleh menyelesaikan percanggahan antara ayat tetapi juga antara gagasan dalam al-Qur'an.

Persaingan autoriti ataupun kedudukan sosial dalam diri para mufasir sendiri termasuklah bilangan kaum lelaki yang lebih banyak daripada kaum wanita yang menceburi bidang pentafsiran al-Qur'an menjadi salah satu punca pentafsiran ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia menjadi berat sebelah.[36]

> Fakta historis memaparkan bahwa sejak periode klasik berlalu, kegiatan penafsiran teks-teks suci agama Islam nyaris selalu berada dalam dominasi kaum laki-laki. Konsekuensinya, pengalaman perempuan telah diabaikan dalam banyak hasil penafsiran, khususnya berkaitan dengan refleksi teologis mengenai relasi gender.[37]

Salah satu contoh pentafsiran yang berat sebelah ialah pentafsiran ayat yang ke-34 daripada surah al-Nisā' bagi mengesahkan kepemimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita sama ada dalam rumah tangga ataupun arena kemasyarakatan. Imam al-Ṭabarī telah mentafsirkan ayat tersebut bahawa kaum lelaki berfungsi sebagai pendidik dan pembimbing isteri-isteri mereka dalam menjalankan kewajipan kepada Allah SWT dan terhadap suami mereka.[38] Sedangkan Imam Ibn Kathīr mentafsirkan bahawa seorang suami ialah pemimpin, penguasa dan pendidik apabila isterinya melakukan kesalahan

---

[35]Nasarudin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam", dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam,* 97-98. Lihat juga tulisannya dalam makalah "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermenuetik)" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam,* 114. Bandingkan dengan Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 42-46.

[36]Budhy Munawar, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-Isu Gender dan Feminisme di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 39.

[37]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 75.

[38]al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta' wīl al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (t.tp: Muasassah al-Risālah, 2000), 8: 290.

University of Malaya

ataupun perbuatan yang dianggap tidak betul.[39] Demikian pula Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang mengulas ayat tersebut dengan mengatakan bahawa kaum lelaki memiliki kuasa mendidik dan membimbing isteri-isteri mereka, seolah-olah Allah Ta'ālā telah menjadikan suami sebagai *amīr* dan pelaksana hukum yang berkaitan dengan hak-hak isteri.[40] Manakala Imam al-Alūsī mentafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan bahawa tugasan kaum lelaki memimpin kaum wanita sebagaimana tugasan seorang pemimpin memimpin rakyatnya sama ada dengan perintah, larangan ataupun yang semacamnya.[41]

Tafsiran-tafsiran di atas menurut golongan ini bercanggah dengan fakta sejarah yang diceritakan oleh sebab turunya ayat ini yang mana Nabi Muhammad SAW telah menggunakan ayat di atas untuk memberikan perlindungan kepada kaum wanita (para isteri) agar tidak dianiaya oleh para suami mereka. Konteks ayat ini juga berbicara masalah ketidakharmonian dalam rumah tangga dan bukan persoalan mengenai kepemimpinan.[42] Mengenai pentafsiran para mufasir ini diulas oleh Siti Musdah,

> Mereka berpijak kepada teks harfiyahnya yang sepintas memang menyokong penafsiran demikian. Ditambah lagi pengaruh latar belakang sosio-historis dan sosio-politik para mufasir yang umumnya didominasi budaya patriarki. Pada masyarakat di mana unsur patriarki sangat dominan penafsiran seperti itu bukan hal yang janggal dan karenanya tidak dipersoalkan. Akan tetapi pada masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi atau sedang mengalami proses demokratisasi dengan upaya-upaya penegakan Hak Asasi Manusia, penafsiran tersebut dirasakan tidak kondusif lagi. Kerana itu diperlukan reintrepretasi ajaran agama agar sesuai dengan tuntutan dinamika masyarakat.[43]

---

[39]Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah (t.tp: Dār Ṭaybah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999), 2: 292.
[40]Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gayb* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī,1420 H), 10: 70.
[41]al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Matsānī* ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭiyyah (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), 3: 23.
[42]Siti Ruhaini Dzuhayatin , "Pergulatan Pemikiran Feminis", 15.
[43]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 236.

University of Malaya

Daripada huraian diatas dapat disimpulkan mengenai beberapa punca utama kegagalan pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia menurut golongan ini seperti yang berikut: *Pertama,* kegagalan para mufasir mengenal pasti visi al-Qur'an mengenai kemanusiaan yang dibincangkan oleh ayat-ayatnya yang berkaitan Hak Asasi Manusia. *Kedua,* ketidaksesuaian metodologi dalam mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia sehingga melahirkan pentafsiran-pentafsiran yang tidak sepenuhnya menggambarkan pandangan al-Qur'an mengenai kemanusiaan. *Ketiga,* pentafsiran yang terlalu menumpukan kepada mencari maksud teks (tekstual) dan mengabaikan aspek konteks ayat. *Keempat,* pentafsiran masih dipengaruhi oleh budaya patriarki dan kepentingan para mufasir.[44]

3.3 Isu-Isu Pentafsiran Ayat al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia

Sekalipun semua umat Islam bersetuju mengenai al-Qur'an sebagai kitab suci yang menghargai nilai-nilai kemanusiaan seperti keadilan, kebebasan, kesetaraan dan hak asasi, tetapi dalam realiti sosial telah berlaku perkara yang sebaliknya. Menurut golongan Muslim liberal umat Islam telah dikelirukan oleh pandangan-pandangan para ahli agama yang tidak memahami maksud al-Qur'an, khususnya ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia. Kekeliruan tersebut perlu segera ditangani melalui pengulangan tafsiran kepada yang lebih berhala tuju kemanusiaan. Beberapa isu pentafsiran mengenai Hak Asasi Manusia yang dibangkitkan oleh golongan Muslim liberal sebagai pengulangan tersebut telah dikenal pasti oleh pengkaji. Isu-isu pentafsiran tersebut ialah seperti yang berikut:

---

[44]Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 86. Lihat juga Siti Ruhaini Dzuhayatin," Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 13. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007). 50-51. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender* (Jakarta: Paramadina, 2001), 285.

University of Malaya

1. Isu pentafsiran ayat mengenai kebebasan beragama, hak menukar agama, hak menganuti fahaman dan mentafsirkan agama, hak mengamalkan agama yang telah dianuti. Beberapa ayat al-Qur'an yang berkaitan dan menjadi rujukan bagi mentafsirkan isu-isu tersebut antaranya: surah al-Baqarah ayat yang ke-139, 217, 256, surah al-Ghāshiyah ayat yang ke-21 dan 22, surah Yūnus ayat yang ke-41 dan 99, surah Hūd ayat yang ke-11, surah al-Ra'd ayat yang ke-40, surah al-Furqān ayat yang ke-56, surah Qāf ayat yang ke-45, surah al-Kāfirūn ayat yang ke-6, surah al-Qaṣaṣ ayat yang ke-55, dan surah al-Shūrā ayat yang ke-15. [45]
2. Isu pentafsiran ayat yang ke-8 daripada surah al-Mumtaḥanah mengenai hak mendapatkan layanan secara adil bagi golongan bukan Muslim dalam pembinaan rumah ibadah.[46]
3. Isu pentafsiran hak minoriti mengenai kewajipan membayar *jizyah* dalam negara Islam seperti yang dinyatakan dalam surah al-Tawbah ayat yang ke- 29.[47]
4. Isu pentafsiran perkahwinan dengan golongan bukan Muslim seperti yang disebutkan oleh ayat yang ke-105 dan 221 surah al-Baqarah juga surah al-Bayyinah ayat yang pertama.[48]
5. Isu pentafsiran hak golongan bukan Muslim memperoleh bahagian harta pusaka sebagaimana yang dinyatakan dalam surah al-Nisā' ayat yang ke- 141.[49]

---

[45]Mengenai isu-isu pentafsiran ini dapat ditemukan antaranya dalam tafsiran ayat-ayat ini oleh Abdul Moqsith Ghazali dalam bukunya *Argumen Pluralisme Agama*, 7 dan 215-251. Juga Nurcholish Madjid dalam *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, 219 dan bukunya *Islam Doktrin dan Peradaban*, 184. Lihat juga tulisan Muhammad Ali, "Mengapa Membumikan Paham Kemajemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia" dalam *Bayang-Bayang Fanatisme*, 250. Lihat juga Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, 20 serta Ulil Absar Abdalla dalam, "Argumen Islam untuk Kebebasan" laman sesawang, *Jaringan Islam Liberal (JIL)*, dicapai 18 November 2014, http://islamlib.com/?site=1&aid=1845&cat=content&title=klipping.

[46]Lihat mengenai isu ini dan tafsiran ayat ini oleh Khoirul Anwar dalam "Argumentasi Kebebasan Membangun Rumah Ibadah non-Muslim," laman sesawang *Jaringan Islam Liberal (JIL)*, dicapai 23 Mac 2012,http://islamlib.com/?site=1&aid=1678&cat=content&cid=24&title=argumentasi-kebebasan-membangun-rumah-ibadah-non-Muslim.

[47]Mengenai isu pentafsiran ini dan maksud ayat ini oleh Zainul Kamal et.al dalam buku *Fiqih Lintas Agama*, 151.

[48]Lihat ibid., 158-159. Juga tafsiran oleh Abdul Moqsith Ghazali dalam buku *Argumen Pluralisme Agama*, 326-356.

[49]Lihat mengenai tafsiran ayat ini dalam Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 167.

University of Malaya

6. Isu pentafsiran mengenai kesetaraan antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam asal usul dan sumber penciptaan yang dijelaskan dalam pentafsiran golongan ini terhadap ayat yang pertama daripada surah al-Nisā', ayat yang ke-16 daripada surah al-Mu'min, ayat yang ke-5 surah al-Ḥajj dan ayat yang ke-71 daripada surah Ṣād:71.[50]
7. Isu pentafsiran ayat mengenai kesetaraan peranan dan tanggungjawap antara kaum lelaki dengan kaum wanita seperti dalam pentafsiran golongan ini terhadap surah al-Ḥujurāt ayat yang ke-13, surah al-Nisā' ayat yang pertama, surah al-A'rāf ayat yang ke-189, surah al-Zumar ayat yang ke-6, surah Fāṭir ayat yang ke-11 dan surah al-Mu'min ayat yang ke- 67.[51]
8. Isu pentafsiran ayat mengenai kesamaan hak dan kebebasan berpolitik antara kaum lelaki dengan kaum wanita yang dijelaskan oleh golongan ini melalui pentafsiran surah al-Shūrā ayat yang ke-38, surah al-Aḥzāb ayat yang ke-33 dan surah al-Mumtaḥanah ayat yang ke-12.[52]
9. Isu pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai hak kepemimpin bagi kaum wanita yang dijelaskan oleh golongan ini melalui pentafsiran surah al-Tawbah ayat yang ke-71, surah al-Nisā' ayat yang ke-34 dan surah al-Naml ayat yang ke-23.[53]
10. Isu pentafsiran ayat mengenai kesetaraan kaum lelaki dan kaum wanita dalam amalan ibadah serta memperoleh balasan pahala dan dosa. Perkara ini seperti dinyatakan dalam pentafsiran golongan ini terhadap surah al-Naḥl ayat yang ke- 97, surah al-Māidah ayat yang ke-38, surah al-Nūr ayat yang ke-2, surah al-Aḥzāb ayat

---

[50]Lihat tafsiran ayat ini antaranya oleh Harun Nasution dalam buku *Hak Asasi Manusia Dalam Islam*, (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1987), ix-x. Juga Siti Musdah Mulia dalam *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 235 dan tafsiran Nasaruddin Umar dalam bukunya *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, 236-247.

[51]Lihat Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 256-257 dan lihat juga pentafsiran mengenai ayat-ayat ini oleh Husein Muhammad dalam *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*, 39-50.

[52]Siti Musdah, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 145.

[53]Ibid,139, Lihat Husein Muhammad mengenai ayat ini untuk membolehkan perempuan mendapatkan hak menjadi pemimpin negara dalam *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*, 165-172.

University of Malaya

yang ke-35 sehingga ke-36, surah al-An‘ām ayat yang ke-94, surah al-Jāthiyah ayat yang ke-21 sehingga ke-22, surah Yūnus ayat yang ke-44 dan surah al-Baqarah ayat yang ke-195.[54]

11. Isu pentafsiran ayat mengenai hak dan kebebasan melakukan perbuatan homoseksual melalui pentafsiran terhadap ayat yang ke-13 daripada surah Ḥujurāt.[55]
12. Isu pentafsiran ayat mengenai hak mendapatkan layanan keadilan bagi kaum wanita dalam pembahagian harta pusaka yang dijelaskan oleh golongan ini melalui pentafsiran terhadap surah al-Nisā' ayat yang ke-11.[56]
13. Isu pentafsiran ayat mengenai ketidakadilan amalan pernikahan poligami seperti dalam tafsiran golongan ini terhadap surah al-Nisā' ayat yang ke-3 dan ke-129.[57]
14. Isu pentafsiran mengenai hak dan jaminan kesihatan bagi kaum wanita dan kesihatan reproduksi setelah melahirkan seperti dalam tafsiran golongan ini terhadap surah al-Baqarah ayat yang ke-233, surah al-Ṭalāq ayat yang ke-6, surah al-Nūr ayat yang ke-30 sehingga ke-31, al-Mu'minūn ayat yang pertama sehingga ke-7, al-Isrā' ayat yang ke-32 dan surah al-Baqarah ayat yang ke-228.[58]

---

[54]Siti Musdah, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 157.

[55]Lihat juga mengenai tafsiran ayat ini oleh Siti Musdah dalam surat kabar harian The Jakarta Post, Abdul Khalik "Islam recognizes homosexuality" laman sesawang The jakarta Post, dicapai 28/03/2010. juga Siti Musdah Mulia *"Allah Hanya Melihat Taqwa, Bukan Orientasi Seksual" Jurnal Perempuan* 58 (Maret 2008), 122-127. Bandingkan dengan Mohamad Guntur Romli, "*Lesbian Dalam Seksualitas Islam"*, Ibid., 75-92.

[56]Lihat tafsiran ayat ini oleh Munawir Sadjali dalam tulisannya "Reaktualisasi Ajaran Islam " dalam *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Roskarya, 1991), 87-88. Juga tafsiran Nasaruddin Umar mengenai ayat ini dalam "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Heremeneutik)" dalam *Rekontruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, 12.

[57]Mengenai isu ini dijelaskan oleh Siti Ruhaini Dzuhayatin dalam tulisannya "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia" dalam *Rekontruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, 19.

[58]Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan,* 245-247.

University of Malaya

15. Isu pentafsiran ayat mengenai hak memperoleh jaminan kesihatan bagi seluruh anggota keluarga sepertimana yang dibangkitkan dalam tafsiran golongan ini terhadap surah al-Rūm ayat yang ke-21 dan surah al-Baqarah ayat yang ke-228.[59]
16. Isu pentafsiran ayat mengenai hak mendapatakan layanan seks secara baik bagi para isteri (Muʻāsharah bi al-Maʻrūf) seperti yang dijelaskan melalui tafsiran golongan ini terhadap surah al-Nisā' ayat yang ke-19.[60]

3.4 Metodologi Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia

Dalam sub perbahasan ketiga ini akan dibincangkan tentang metodologi pentafsiran yang dianggap oleh golongan Muslim liberal lebih sesuai untuk mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia. Perbahasan ini dibahagikan kepada tiga bahagian; *pertama*, mengenai Hermeneutik sebagai metode yang menggantikan ilmu Tafsir yang dianggap lebih bersesuaian untuk mentafsirkan al-Qur'an terutamanya ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia; *kedua*, mengenai kaedah-kaedah asas (*ḍawābiṭ*) ataupun prinsip yang dijadikan pegangan oleh golongan ini dalam mentafsirkan al-Qur'an dan ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia; *ketiga*, mengenai pentafsiran dan penerapan metode-metode tafsir yang digunakan oleh golongan ini dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia.

[59]Lihat pentafsiran ayat-ayat ini oleh Husein Muhammad dalam *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*, 125-127, juga Siti Musdah Mulia dalam *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan*, 247-255.

[60] Lihat mengenai isu ini dalam pentafsiran Husein Muhammad dalam bukunya *Fiqh Wanita Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*, 47.

University of Malaya

3.4.1 Kepentingan Hermeneutik Dalam Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Berkaitan Hak Asasi Manusia

Golongan Muslim liberal di Indonesia menganggap kitab-kitab tafsir klasik yang ditulis oleh para ulama tidak lagi memberikan makna dan fungsi yang jelas dalam kehidupan umat Islam sekarang.[61] Ianya kerana terlalu sukar untuk mentransformasikan hasil ijtihad seseorang mufasir yang sarat dengan pelbagai latar belakang dalam dirinya, sama ada budaya, sosial, ekonomi, iklim ataupun jantina dan kepentingan-kepentingan seperti politik, fahaman akidah ataupun madhhab. Oleh hal yang demikian, menerima pakai sesuatu pentafsiran yang sudah tidak lagi relevan dengan konteks semasa tanpa mengkaji balik ataupun kritikan, bukan sahaja akan terjebak kepada kebuntuan, tetapi juga akan meletakkan al-Qur'an sebagai kitab suci yang tidak lagi memiliki fungsi dan keupayaan untuk menjawap pelbagai permasalahan yang dihadapi oleh umat. [62]

Menurut golongan ini pembacaan ulangan (*reinterpretasi*) mestilah dimulakan dengan merumuskan metodologi yang benar-benar bebas daripada sebarang bentuk kepentingan mufasir. Selanjutnya melakukan anjakan paradigma (*paradigm shift*) daripada berorientasi ketuhanan kepada hala tuju yang memihak kepentingan kemanusiaan ataupun penyelesaian persoalan-persoalannya. Walau bagaimana canggih sekalipun sesebuah metodologi tafsir apabila gagal pada peringkat pemecahan masalah, ianya tidak berguna sama sekali.[63]

Metodologi pentafsiran al-Qur'an ataupun yang dikenali dengan Ilmu Tafsir selama ini menurut golongan Muslim liberal masih bersifat *single tradition* atau tidak dihubungkan secara langsung dengan ilmu-ilmu sosial. Demikian pula kitab-kitab *'Ulūm al-Qur'ān* yang selama ini menjadi rujukan utama kepada Ilmu Tafsir secara

---

[61]Amin Abdullah "Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, xxv-xxvi.
[62]Amin Abdullah "Pengantar" dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: Lkis, 2013), x.
[63]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi Qur'an*, 141.

University of Malaya

umumnya masih menumpukan perbincangan masalah teks dan belum lagi membincangkan persoalan konteks sosial seorang pentafsir itu hidup. [64] Justeru menurut Amin Abdullah kajian-kajian yang bersifat sosiologi, antropologi dan politik terhadap teks al-Qur'an, maupun kajian ideologi terhadap sejarah tafsir dengan ruang-ruang sosialnya masih susah ditemukan dalam khazanah intelektual Islam.[65] Akibatnya, pentafsiran al-Qur'an telah gagal kerana tidak menyentuh langsung permasalahan kemanusiaan tetapi hanya berkisar dalam bidang kerohanian yang abstrak (*teosentrisme*).[66] Oleh itu, usaha untuk menghubungkan wahyu al-Qur'an dengan permasalahan kemanusiaan memerlukan suatu medium pentafsiran yang lebih bersifat keinsanan dan menurut golongan ini hanya boleh dicapai melalui pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan (humaniora). Maka Hermeneutik dalam pandangan golongan ini sebagai satu-satunya metode yang paling tepat dan relevan untuk menggantikan metodologi tafsir al-Qur'an (*manāhij al-Tafsīr*). Bahkan keperluan kepada metode ini merupakan suatu kemestian yang tidak boleh dirunding lagi untuk masa sekarang. Hal yang demikian sebagaimana yang diulas oleh salah seorang pensyarah pengajian tinggi Islam IAIN Antasari Banjarmasin,

> Dalam pemikiran Islam kontemporari, wacana Hermeneutika sebagai solusi atas kebuntuan tafsir dalam mengahadapi tantangan zaman seolah menjadi sesuatu yang niscaya dan satu-satunya pilihan (the only alternative). Tema ini bahkan nyaris sudah menjadi bagian dari wacana pemikiran Islam kontemporer itu sendiri. Para pemikir Islam kontemporer seperti Arkoun, Fazlur Rahmān, Naṣr Abū Zayd, Ḥasan Ḥanafī, Khāled Abū Faḍl dan Amin Abdullah serta para aktivis Islam Liberal senantiasa menyinggung pentingnya metode ini. Asumsi kuat dari para pendukung Hermenuetika bahwa tafsir konvensional sudah

[64]Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris: Ilmu Sosial Sebagai Alat Analisi Teks Kitab Suci," 2.

[65]Amin Abdullah "Pengantar" dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, xii. Lihat juga Amin Abdullah "Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, xxv.

[66]Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 4.

University of Malaya

tidak relevan lagi untuk konteks sekarang karenanya perlu digantikan dengan Hermeneutika.[67]

Menurut golongan ini, mengekalkan tradisi lama cara-cara mentafsirkan al-Qur'an bukan sahaja akan membawa kesan buruk kepada bidang pentafsiran, tetapi juga kepada aspek yang lebih luas. Perkara ini dapat dibuktikan apabila sebahagian besar tafsir dan ilmu pentafsiran yang diwarisi oleh umat Islam selama ini sama ada disedari ataupun tidak telah turut menyumbang dalam mengekalkan *status quo* dan kemorosotan umat Islam secara moral, politik dan budaya.[68]

Hermeneutik merupakan suatu kaedah pentafsiran yang bertolak daripada analisis bahasa atau lebih khasnya teks. Namun kerana teks sebagaimana dalam istilah kajian ilmu Sosial merupakan imej daripada kenyataan sosial (*intertekstualiti*), maka mengkaji suatu teks termasuklah al-Qur'an tidak boleh mengabaikan konteks yang menginspirasikannya.[69] Ḥasan Ḥanafī yang pandangannya selalu dijadikan rujukan oleh golongan Muslim liberal mengandaikannya melalui konsep *asbāb al-Nuzūl* sebagai bukti bahawa realiti yang mendahului wahyu (teks).[70] Oleh sebab itu, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mengatakan bahawa teks tidak akan terbentuk ataupun terputus dengan realitinya. Maka setiap kali berlaku perubahan kepada realiti (*wāq'i*), dituntut pula berlaku perubahan dalam membaca teks sehinggalah teks dapat disesuaikan dengan zaman. Manakala mengabaikan realiti atas pertimbangan teks bererti membiarkan makna dan petunjuk teks menjadi kaku (*jumūd*) dan hanya menukarkannya menjadi *usṭūrah* (teks dongeng).[71]

---

[67]M. Zainal Abidin,"Hermeneutika Menggantikan Tafsir al-Qur'an" Harian Republika, 24 Juni 2010, 8.
[68]Lihat Amin Abdullah "Pengantar" dalam Ilham B. Saenong. *Hermeneutika Pembebasan*, xxvi.
[69]Lihat Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Liberal Atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 69.
[70]Ḥasan Ḥanafī, *Dirāsāt Islāmiyyah* (al-Qāhirah: Maktabah al-Anjilū al-Miṣriyyah, 1981), 69.
[71]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (al-Qāhirah: Sīnā' li al-Nashr, 1994), 130.

University of Malaya

Oleh hal yang demikian proses kerja pentafsiran Hermeneutik sebagaimana yang disebutkan di atas, bermula daripada analisis bahasa kemudian kepada analisis konteks (*asbāb al-Nuzūl, nāsikh mansūkh* dan *makkī-madanī*). Proses ini agak berbeza dengan cara yang ditempuh oleh para mufasir klasik yang menganalisis konteks bagi tujuan mengesahkan aspek literal ayat, sementara dalam pendekatan Hermeneutik ia bertujuan memperoleh makna (visi ayat) untuk di bawa ke dalam ruang dan waktu ketika proses pemahaman dan pentafsiran tersebut dilakukan.[72] Kelemahan menganalisis konteks oleh para mufasir klasik ini dijelaskan oleh Fakhrudin Faiz,

> Perhatian terhadap konteks yang sekadar berhenti pada asbāb nuzūl sering kali membawa kelemahan. Kelemahan yang dimaksud misalnya, sering hilangnya interaksi antara asbāb nuzūl dengan penafsiran, juga mengimplikasikan sikap tidak kritis. Dalam banyak kitab tafsir, kutipan-kutipan mengenai asbāb nuzūl ini sering menimbulkan pengabaian terhadap konteks sejarah yang melingkupinya.[73]

Proses selanjutnya ialah melakukan transformasi tradisi tafsir dengan berpegang kepada apa yang golongan ini istilahkan sebagai "Hermeneutik Islam Klasik," iaitu dengan menggunakan teori *muḥkamāt* dan *mutashābihāt, qat'ī* dan *ẓannī* ataupun teori *makiyyah* dan *madaniyyah* sebagai cara mengklasifikasikan antara nilai-nilai yang kekal dan temporari dalam ayat al-Qur'an. Ayat *muḥkamāt* menurut golongan ini ialah induk kitab (*umm al-Kitāb*) yang ertinya tempat bertumpu segala hukum yang menjadi intipati ajaran Allah SWT yang bersifat kekal yang sebaliknya berbeza dengan karakter ayat *mutashābihāt*.[74] Ayat *makiyyah* ialah ayat-ayat yang mengandungi mesej-mesej etika yang melangkaui batas waktu dan zaman seperti keadilan, kebebasan, kesetaraan, kasih sayang dan lain-lain. Manakala ayat *madaniyyah* digolongkan sebagai ayat sekunder

---

[72]Lihat Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," 62.

[73]Fakhrudin Faiz *Hermenuetika Qur'an: Antara Teks, Kontek dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), 112.

[74]Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an*, 127. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 64.

University of Malaya

yang merupakan cara-cara penerapan nilai-nilai ayat *makiyyah* dan bersifat sementara, seperti ayat yang berkenaan peraturan hukum pencurian, perzinaan, harta pusaka, penikahan poligami dan sebagainya.[75] Sementara ayat al-Qur'an yang dikategorikan *qaṭ'ī* ialah ayat-ayat yang berkaitan dengan nilai-nilai kesejagatan yang tidak ada ruang bagi para mufasir berijtihad mengenainya. Hal ini berbeza dengan maksud ayat-ayat *ẓannī* yang ada ruang berijtihad kerana dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai kesejagatan ataupun dalam proses menuju kepada nilai-nilai kesejagatan (ayat *qaṭ'ī*).[76] Oleh itu, jika berlaku percanggahan antara ayat-ayat kontekstual dengan ayat-ayat yang mengandungi mesej-mesej etika-moral maka cara penggunaan Hermeneutiknya ialah dengan membaca ayat-ayat kontekstual tersebut mengikut ayat-ayat yang menyuarakan mesej-mesej etika-moral kesejagatan tadi.[77] Setelah melakukan analisis teks, konteks juga menilainya dengan Hermeneutik Islam klasik, proses pentafsiran diakhiri dengan kontekstualisasi yang bertujuan agar teks yang berasal dari masa lalu dapat difahami dan bermanfaat bagi konteks zaman sekarang.[78]

Untuk memperoleh pentafsiran ayat al-Qur'an yang lebih objektif golongan Muslim liberal mengesyorkan juga metode *Hermeneutik Postmodern* yang mengasakan kepada "teori kecurigaan" (e*xercise of suspicion*). Teori yang berasal daripada disiplin ilmu Sosial ini, mengandaikan semua pentafsiran al-Qur'an yang merupakan imej daripada kenyataan sosial (*intertekstualiti*) diuji mengikut kesesuaian nilai-nilai etika sejagat bagi dipertimbangkan sama ada diperlukan pentafsiran baru ataupun dikekalkan. Teori ini juga bergerak untuk mencurigai hubung kait antara pentafsiran tersebut dengan

---

[75]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Absahar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an,*164. Lihat juga Mahmoud Muhammad Toha, *The Second Messege of Islam*, Terj Abdullah Ahmed Naim (Syracuse Ny: Syracuse University Press, 1987), 35 dan 40.

[76]Syafik Hasyim, *Bebas Dari Patriarkhisme Islam*, 30.

[77]Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," 70.

[78]Fakhrudin Faiz, *Hermenuetika Quran: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, 117. Lihat juga Amin Abdullah "Pengantar" dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, xvi.

University of Malaya

agenda kepentingan ataupun kekuasaan.[79] Oleh yang demikian menurut Budhy, teori kecurigaan ini mengandungi *subversif* kepada pentafsiran tetapi ia sangat diperlukan,

> Kita perlu secara langsung mencurigai teks-teks lama, karena teks-teks lama itu jelas memuat suatu pandangan dunia dan prasangka zamannya yang khas yang tidak menjadi prasangka zaman kita.Vision Islam zaman kita menurut mereka berbeza dengan Islam zaman dulu. Kita punya hak untuk membangun representasi yang lain dengan pandangan dunia kita dewasa ini.[80]

Metode Hermeneutik yang digunapakai untuk mentafsirkan al-Qur'an oleh golongan Muslim liberal merupakan metode Hermeneutik Barat tulen yang digunakan untuk mengkaji sebarang teks termasuklah terhadap al-Qur'an. Pengakuan Nasaruddin Umar mengenai cara-cara mengkaji teks termasuklah ayat al-Qur'an membuktikan pernyataan di atas,

> Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan di sekitar teks. Antara lain: darimana teks itu diperoleh, bagaimana otentitas teks itu sendiri, teks aslinya dari bahasa apa, siapa yang menerjemahkannya, terjemahnya dari bahasa asli atau bahasa lain, jarak waktu penerjemah dengan teks-teks terjemahan- menurut ahli linguistik setiap satu abad vocab-vocab mengalami pergeseran makna- atas sponsor siapa teks dan penerjemahan itu…dibalik setiap bahasa mempunyai latar belakang budaya.[81]

---

[79]Budhy Munawar Rachman "Percakapan dengan Budhy Munawar Rachman" dalam *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan Tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*, ed. Budhy Munawar Rachman, (t.tp: The Asia Foundation, 2016), xIiii. Lihat juga Amin Abdullah "Pengantar" dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*,xiv. Lihat juga tulisan Budhy dalam kertas kerjanya, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," 70.

[80]Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal Atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," 70.

[81]Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 87.

University of Malaya

3.4.2 Kaedah-Kaedah Asas (Ḍawābiṭ) Pentafsiran Al-Qur'an

Sebelum menjelaskan metode-metode tafsir golongan Muslim liberal di Indonesia dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia, penting untuk dijelaskan terlebih dahulu mengenai kaedah-kaedah asas (*ḍawābiṭ*) yang menjadi pegangan golongan ini bagi mentafsirkan al-Qur'an secara amnya. Hal ini, kerana berdasarkan kaedah-kaedah tersebut pula ayat-ayat al-Qur'an mengenai Hak Asasi Manusia telah ditafsirkan oleh golongan ini. Kaedah-kaedah asas tersebut ialah:

3.4.2.1. Maqāṣid Sharī'ah Sebagai Rujukan Utama

Menurut golongan ini sumber seluruh kebenaran ialah segala nilai-nilai murni sejagat yang melangkaui batas-batas budaya dan agama yang boleh diterima oleh semua golongan manusia tanpa terkecuali.[82] Nilai-nilai murni tersebut dalam ajaran Islam telah dihimpunkan dalam sebuah istilah yang dikenali sebagai *maqāṣid al-Sharī'ah*. Sementara al-Qur'an dan Hadis, sekalipun keduanya diakui mengandungi nilai-nilai murni dan kebenaran, namun secara hirarki kedudukan al-Qur'an dan Hadis berada di bawah *maqāṣid al-Sharī'ah*. Abdul Moqsith Ghazali salah seorang anggota Jaringan Islam Liberal menjelaskan tentang hal ini,

> Bertolak dari itu sebuah gagasan perihal hirarki sumber hukum dalam Islam perlu ditawarkan; bahwa *Maqāṣid Sharī'ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam, baru kemudian diikuti secara beriringan al-Qur'an dan al-Sunnah. *Maqāṣid Sharī'ah* merupakan inti dari totalitas ajaran Islam. *Maqāṣid Sharī'ah* menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik al-Qur'an. *Maqāṣid Sharī'ah* ini sumber inspirasi tatkala al-Qur'an hendak menjalankan ketentuan-ketentuan legal spesifik di masyarakat Arab. *Maqāṣid Sharī'ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam termasuk dari sumber al-Qur'an sendiri.[83]

---

[82]Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, xii.
[83]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 150.

University of Malaya

Menurut golongan ini *maqāṣid al-Sharī'ah* bukan hanya diperoleh daripada proses dialektik dengan teks al-Qur'an tetapi juga hasil daripada interaksi hati nurani dengan realiti yang telah mampu membezakan perkara baik dan buruk bagi manusia sebagaimana yang disahkan oleh ayat ke-8 surah al-Shams: *Fa Alhamahā Fujūrahā wa Taqwāhā* (Maka hati memberikan ilham yang buruk dan baik) dan Hadis Nabi SAW melalui sabdanya: *Istafti Qalbaka* (Mintalah petunjuk daripada hati nuranimu).[84] Proses panjang interaksi ini akan melahirkan rumusan *maqāṣid al-Sharī'ah* yang universal.[85]

Golongan Muslim liberal merumuskan *maqāṣid al-Sharī'ah* kepada beberapa prinsip, iaitu keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah, rahmat atau kasih sayang, pluralisme dan hak-hak asasi manusia. Prinsip-prinsip ini menjadi paradigma utama kepada seluruh proses pentafsiran ayat al-Qur'an. Oleh yang demikian, setiap ayat al-Qur'an ataupun pentafsiran yang mengandungi ketentuan yang bercanggah secara intipatinya dengan *maqāṣid al-Sharī'ah* mesti ditakwilkan ataupun dibatalkan demi logik *maqāṣid al-Sharī'ah*.[86]

Kepentingan seorang mufasir memahami *maqāṣid al-Sharī'ah* menurut Ulil Abshar adalah agar lebih memudahkan dalam membezakan antara unsur budaya dengan nilai-nilai fundamental yang perlu dipelihara dan yang akan diterjemahkan kepada konteks lain yang dinamik,

---

[84]Hadis diriwayatkan oleh Imam Aḥmad, Kitāb al-Shāmiyyīn, Bāb Hadis Wābiṣah Ibn Ma'bad al-Asadī, no Hadis 18006. Juga diriwayatkan oleh Imam al-Dārimī, Kitāb al-Buyū', Bāb Da' Mā Yurībuk Ilā Mā Lā Yurībuk, no Hadis 2533. Al-Bānī mengatakan Hadis ini sebagai Hasan li Ghayrih, sedangkan Ḥusayn Salīm Asad menghukumi Hadis ini sebagai ḍa'īf disebabkan terputus sanad, iaitu seorang rawi bernama al-Zubayr Abū 'Abd al-Salām yang tidak mendengar daripada Ayyūb. Lihat Abū 'Abd Allāh Aḥmad Ibn Ḥanbal al-Shaybānī, *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ, 'Ādil Murshid wa Ākharūn (t.tp: Muassasah al-Risālah, 2001), 29: 532-533. Lihat 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Raḥman Abū Muḥammad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* ed. Fawāz Zamralī dan Khālid al-Sab' al-'Ilmī, al-AḤādīṣ Mudzīlah bi Aḥkām Ḥusayn Salīm Asad 'Alayhā, (Bayrūt Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H), 2:320. Juga lihat Nāṣir al-Dīn al-Bānī, *Ṣaḥīḥ Targhīb wa Tarhīb* (al-Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, t.t), 2:151.

[85]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 151.

[86]Ibid., 150-151.

University of Malaya

> Kedua, pentafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat dan mana yang murupakan nilai fundamental...Islam itu konstekstual, dalam pengertian nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks tertentu misalnya konteks Arab, Melayu, Asia tengah dan seterusnya. Tetapi bentuk-bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya dan kita tidak diwajibkan mengikutinya. Aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab yang tidak usah diikuti contohnya jilbab [bertudung], potong tangan, qiṣāṣ, rajam, janggut tidak wajib diikuti kerana itu hanya ekspresi lokal partikular Islam di Arab. Yang mesti kita ikuti adalah nilai-nilai universal yang melandasi praktik-praktik itu. Jilbab intinya adalah mengenakan pakaian yang memenuhi standard kelayakkan awam (*public decency*). Kelayakan awam tentu sifatnya fleksibel dan berkembang sesuai perkembangan kebudayaan manusia. Begitu seterusnya.[87]

Daripada prinsip *maqāṣid al-Sharī'ah,* golongan Muslim liberal telah mencipta beberapa kaedah baru dalam pentafsiran, antaranya kaedah *al-'Ibrah bi al- Maqāṣid lā bi al-Alfāḍ* (Mengambil kira *maqāṣid* dan bukan kepada teks). Kaedah ini bermakna bahawa yang menjadi keutamaan dalam proses pentafsiran ialah mengesan mesej moral ayat dan bukanlah mencari maksud literal ayat sebagaimana dalam kaedah yang selalu digunakan oleh para mufasir dan ulama Uṣūl, iaitu *al-'Ibrah bi 'Umūm al-lafḍ Lā bi khusūs al-Sabab* (Mengambil kira keumuman teks dan bukan mengambil kira daripada sebab-sebab khas).

Kaedah ini menuntut seorang mufasir melakukan anjakan paradigma (*paradigma shift*) daripada menjadikan *lafaẓ* ayat sebagai pokok yang menghasilkan makna ayat kepada yang lebih esensi, iaitu mencari mesej-mesej moral yang universal (*maqāṣid al-Sharī'ah*). Oleh yang demikian, seorang mufasir bukan sahaja dituntut perlu memahami konteks yang *juz'ī* (asbāb nuzūl) melainkan juga mesti melangkaui

[87]Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", Surat Kabar Harian Kompas, 18 November, 2002, 11.

University of Malaya

lebih jauh kepada menggali rohnya yang *kullī,* iaitu mengetahui *maqāṣid sharī'ah.*[88] Maka langkah pentafsiran ayat al-Qur'an menggunakan kaedah ini ialah: *Pertama,* mengesan mesej moral atau *maqāṣid al-Sharī'ah* daripada teks ayat melalui pemahaman terhadap *asbāb nuzūl* ataupun konteks. *Kedua,* melepaskan teks tersebut daripada kongkongan konteks asalnya (dekontekstualisasi). *Ketiga,* mengaplikasikan *maqāṣid al-Sharī'ah* kepada konteks lain (rekontekstualisasi).[89]

Penerapan kaedah ini dalam pentafsiran Nurcholish Madjid terhadap ayat berkaitan larangan berjudi dalam surah al-Māidah ayat yang ke-90. Menurut beliau ayat tersebut tidak dapat diluaskan cakupannya untuk mengharamkan semua jenis perjudian sebab larangan tersebut hanya berlaku bagi konteks asalnya, iaitu perjudian yang bertujuan memperkayakan diri sendiri yang bercanggah dengan nilai-nilai *maqāṣid al-Sharī'ah*. Sebaliknya perjudian nombor ekor (*lottery*) di Indonesia memberikan manfaat kepada pembangunan negara (*social function*). Oleh hal yang demikian, jenis perjudian tersebut tidak termasuk yang ditegah oleh ayat.[90]

Kaedah ini juga digunakan oleh Nasaruddin Umar dan Siti Musdah Mulia dalam mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan pembahagian harta pusaka, iaitu surah al-Nisā' ayat yang ke-11 sehingga ke-13. Menurut mereka, ayat-ayat ini apabila difahami secara tekstual akan bercanggah dengan nilai-nilai keadilan yang merupakan *maqāṣid al-Sharī'ah*. Pentafsiran yang melebihkan kaum lelaki ke atas kaum wanita tidak lagi selari dengan perkembangan kehidupan sekarang dan ayat-ayat tersebut sepatutnya difahami sebagai tahapan pelaksanaan hukum al-Qur'an yang belum final (*tadaruj tashrī'*), iaitu pemberian hak keadilan secara rata terhadap kaum wanita dalam pembahagian harta

[88]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an,* 125 dan 152.
[89]Ibid., 155.
[90]Kamal Hassan, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: DBP, 1982), 111.

University of Malaya

pusaka yang sebelumnya diharamkan sehinggalah mendapatkan hak mereka secara penuh dan sama seperti kaum lelaki.[91]

Prinsip *maqāṣid al-Sharī'ah* telah melahirkan kaedah pentafsiran yang dikenali sebagai *Jawāz Naskh al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah bi al-Maṣlahah* (Kebenaran untuk membatalkan *naṣ juz'ī* partikular dengan pertimbangan kemaslahatan). Kaedah ini menjelaskan bahawa kemaslahatan sebagai intipati seluruh ajaran Islam memiliki autoriti untuk membatalkan ketentuan-ketentuan dalam al-Qur'an seperti membatalkan hukum dalam ayat-ayat berkaitan *'uqūbāt* seperti hukuman potong tangan, qiṣāṣ, sebat dan sebagainya kerana pelaksanaan hukuman ini pada asalnya berasaskan kepada kemaslahatan semasa, sedangkan kemaslahatan selalunya berubah-ubah mengikut kesesuaian waktu ataupun tempat. Nurcholish Madjid memberi contoh hukuman potong tangan terhadap pencuri yang dianggap relevan bagi masyarakat Arab ketika itu yang dikenali sebagai masyarakat yang kasar dan ganas. Dalam situasi sedemikian, hukuman potong tangan *plausible* ataupun layak untuk dilaksanakan.[92] Oleh yang demikian, kemaslahatan berperanan sebagai kontrol terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang tidak relevan dengan semangat zaman. Kaedah tersebut tidak boleh dipertikaikan kerana umat Islam sendiri telah bersepakat menerima kemaslahatan sebagai intipati seluruh ajaran Islam apatah lagi kemaslahatan yang dimaksudkan di sini ialah kemaslahatan sosial yang bersifat objektif.[93] Menurut golongan ini, di sinilah terletaknya perbezaan kaedah ini dengan kaedah tafsir para ulama dahulu yang kurang mengambil berat konsep kemaslahatan dan hanya menjadikan manusia tidak memiliki apa-apa kepentingan dihadapan teks al-Qur'an kecuali sebagai *mukallaf* yang tidak berdaya atau menjadi hamba kepada teks.[94]

---

[91]Nasarudin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam," 90. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 88.
[92]Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Tintamas 1986), 36-41.
[93]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 163.
[94]Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,"

University of Malaya

Kaedah tafsir yang mengambil berat faktor kemaslahatan ini telah diguna pakai oleh Munawir Sadjali, salah seorang tokoh Muslim liberal yang juga mantan menteri Agama Indonesia. Beliau mentafsirkan ayat yang ke-11 sehingga ke 13 surah al-Nisā' mengenai pembahagian harta pusaka.[95] Begitu juga Ulil Abshar yang mentafsirkan ayat mengenai pengharaman minuman keras (al-Māidah 5: 90) dengan pertimbangan kemaslahatan bagi penduduk tertentu terutamanya bagi mereka yang tinggal di kawasan yang beriklim sejuk yang melampau.[96]

3.4.2.2. Pendapat Umum (al-'Aql al-Mujtam'a) Sebagai Rujukan Tafsir

Sebagaimana dalam sistem demokrasi, golongan Muslim liberal juga menganggap bahawa kebenaran pentafsiran ayat al-Qur'an sangat ditentukan oleh pandangan majoriti ataupun pendapat umum (*al-'Aql al-Mujtam'a*). Menurut golongan ini pendapat umum yang mempunyai dorongan kuat dan sentiasa berpihak kepada kebenaran adalah sangat diperlukan untuk mencegah *autoritianisme* dalam merumuskan ataupun memecahkan masalah-masalah masyarakat.[97] Oleh sebab itulah golongan ini mencipta sebuah kaedah tafsir yang berbunyi *Tanqīh al-Nuṣūṣ bi al-'Aqli al-Mujtam'a Yajūz* (Kebenaran pendapat umum untuk melakukan penyuntingan ke atas *naṣ juz'ī*). Kaedah ini membawa maksud bahawa pendapat umum memiliki kewenangan untuk mengedit, menyempurnakan ataupun mengubahsuai ayat yang mengandungi ketentuan spesifik yang menyangkut perkara kemasyarakatan dalam bentuk pengoperasiannya. Hal yang demikian dilakukan agar tidak berlaku percanggahan antara pendapat umum dengan maksud harfiah teks ayat.[98]

Proses *tanqīh* ini amatlah perlu dalam konteks semasa kerana pada realitinya tidak sedikit dijumpai ayat-ayat al-Qur'an seperti ayat mengenai *'uqūbāt* dan *ḥudūd*

[95]Munawir Sadjali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," 87-88.
[96]Lihat Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya JIL dan FLA* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), 90.
[97]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 167.
[98]Ibid., 166.

University of Malaya

ataupun ayat yang mengatur pembahagian harta pusaka yang tidak lagi diterima oleh pandangan umum. Alasannya, ayat-ayat tersebut apabila ditafsirkan secara tekstual bukan sahaja tidak menjadi penyelesaian terhadap permasalahan tetapi ianya sendiri menimbulkan masalah baru.[99]

3.4.2.3 Pentafsiran dan Metodologinya Bersifat Relatif

Menurut golongan Muslim liberal seorang mufasir tidak pernah menghasilkan pentafsiran yang kekal kebenarannya ataupun bersifat mutlak kerana pentafsiran tidak lebih daripada suatu ijtihad yang dipengaruhi oleh pelbagai faktor persekitaran mufasir; sama ada faktor sosio-budaya masyarakat yang bersifat kontekstual. Demikian pula sekiranya mempertimbangkan sudut pentafsir sebagai seorang manusia yang tiada jaminan bebas daripada sebarang kesalahan ataupun kekeliruan. Amin Abdullah menegaskan bahawa sesiapa pun atau kelompok apapun namanya apabila masih dalam kedudukan sebagai manusia pastilah terbatas dan kontekstual pemahamannya, serta boleh sahaja keliru.[100] Oleh hal yang demikian, ayat al-Qur'an tidak akan dijangkau maksudnya secara pasti kecuali oleh yang menuturkan-Nya.[101] Justeru menurut Nasruddin Umar mendakwa kebenaran sesuatu pentafsiran bererti memperlakukan pentafsiran sama sucinya dengan wahyu al-Qur'an atau dianggap sebagai "kitab suci ketiga" setelah al-Qur'an dan Hadis.[102] Tetapi perkara yang lebih membimbangkan menurut golongan ini ialah apabila dakwaan kebenaran pentafsiran tersebut menjadi *status quo* dan hampir tidak memberikan ruang bagi pentafsiran baru.[103]

---

[99]Ibid., 167.
[100]Amin Abdullah "Pengantar" dalam Fakhrudin Faiz, *Hermeunetika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), ii.
[101]Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan Media Utama, 2001),78.
[102]Nasarudin Umar "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam," 85.
[103]Siti Ruhaini Dzuhayatin "Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam di Indonesia," 14.

University of Malaya

Pandangan pentafsiran ialah relatif hakikatnya memperlakukan pentafsiran sentiasa dinamik dan relevan dengan perkembangan zaman. Oleh yang demikian, pentafsiran tidak akan berhenti sehingga bila-bila dan tidak seorang pun yang boleh mendakwa pentafsirannya benar ataupun boleh diterima oleh semua pihak termasuk pentafsiran yang dibuat oleh Nabi SAW sendiri, melainkan menurut Ulil apabila seseorang itu telah menganggap Nabi SAW bukan lagi seorang manusia.[104]

Seiring dengan pandangan di atas, Siti Musdah Mulia lebih melihat perkembangan pelbagai *madhhab* fiqah selama ini sebagai hujah yang menyokong teori kerelatifan tafsir. Beliau juga memetik pendapat ‘Abdullah Aḥmed al-Naim untuk menguatkan pandangannya bahawa tidak ada seorang pun yang berhak mendakwa pentafsiran sebagai sesuatu yang muktamad dan abadi dan oleh sebab itu, setiap generasi mempunyai hak untuk membuat interpretasi baru yang sesuai dengan tuntutan zaman dan sesuai dengan kesadaran objektif masyarakatnya.[105] Sementara Budhy Munawar, salah seorang anggota Jaringan Islam Liberal (JIL) lebih melihat kerelatifan sesebuah pentafsiran daripada sudut ilmu kemasyarakatan, iaitu bahawa proses pentafsiran tidak lebih daripada representsi atau pengimejan daripada konstruksi sosial (*socially constructed*) dalam bentuk teks dan kesemuanya itu buatan manusia berdasarkan prasangka-prasangka zamannya.[106]

Selain pentafsiran yang bersifat relatif, golongan Muslim liberal juga menganggap bahawa metodologi pentafsiran al-Qur’an yang selama ini digunakan oleh para mufasir tidak luput daripada kelemahan kerana ia pun lahir daripada intelektual

[104]Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", 11.
[105]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 42 dan78.
[106]Budhy Munawar Rachman,"Penafsiran Islam Liberal Atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," 71.

University of Malaya

manusia yang relatif. Ironisnya menurut golongan ini, umat Islam masih terus mempertahankan keunggulan metodologi ini.[107]

> Banyak pemikir Muslim memandang ilmu tafsir al-Qur'an dan metodologi pembacaan (uṣūl fiqh) klasik tanpa cacat epistemologis apapun. Ajakan sejumlah ulama Indonesia untuk mengubah pola bermadzhab dari yang *qawlī* ke *manhajī* mengandung pengertian bahwa metodologi klasik yang telah dikerangkakan oleh para ulama dahulu memang sudah tuntas dan sempurna, sehingga kewajiban umat yang datang kemudian bukan untuk mengubahnya tetapi mengikuti dan melaksanakannya. Di sinilah sebuah metodologi yang sejatinya lahir dari pabrik [kilang] intelektualitas manusia yang *nisbi* telah diposisikan sebagai sesuatu yang mutlak tak terbantahkan. Mereka telah melakukan idealisasi dan universalisasi metodologi lama yang provisionaris. Mestinya metodologi klasik diletakan dalam konfigurasi dan konteks umum pemikiran pada saat formatifnya.[108]

3.4.2.4 Kemestian Pentafsiran Secara Kontekstual

Menurut golongan Muslim liberal, karakter wahyu al-Qur'an sangat berkait rapat dan tidak dapat dipisahkan dengan konteks persekitaran penurunannya.[109] Hal yang demikian, sebagaimana yang golongan ini petik daripada pandangan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang mengatakan sekurang-kurangnya empat hujah yang menyokong perkara ini; *Pertama*, pemilihan Allah SWT terhadap bahasa manusia sebagai kod komunikasi-Nya dengan manusia. *Kedua*, penglibatan manusia, iaitu Nabi Muhammad SAW sebagai penerima, pentafsir, termasuk yang menentukan proses pengujaran dan tekstualisasi al-Qur'an. *Ketiga*, pemilihan metode al-Qur'an secara beransur-ansur dalam menerapkan ajarannya yang membuktikan al-Qur'an sangat mempertimbangkan situasi dan keadaan.

---

[107]Lihat Amin Abdullah "Pengantar" dalam Ilham B. Saenong. *Hermeneutika Pembebasan*, xxv.
[108]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 139-140.
[109]Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1989),42-43.

University of Malaya

Keempat, terdapat banyak ayat al-Qur'an yang turun mengiringi suatu peristiwa ataupun kejadian yang menjadi jawapan terhadap permasalahan manusia pada waktu itu.[110]

Golongan ini juga mengutip pandangan pemikir Islam berhaluan kiri dari Mesir, iaitu Ḥasan Ḥanafī yang mengatakan bahawa wahyu al-Qur'an bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kukuh dan tidak berubah, tetapi ia berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan.[111] Oleh sebab itulah Ulil Abshar menegaskan bahawa wahyu tidak boleh terasing daripada konteks,

> Proses pewahyuan sejatinya adalah '*amaliyyat ittiṣāl*, proses komunikasi yang mengandaikan adanya dua pihak; pihak yang mengirim mesej (Allah) dan pihak yang menerima mesej (Nabi Muhammad). Karena Nabi Muhammad bukanlah seorang yang terisolasi daripada konteks, tetapi orang yang hidup dalam suatu komunitas makna yang sungguh-sungguh konkrit, maka sebetulnya wahyu yang kemudian bernama Qur'an itu sebenarnya bukan sekedar deretan teks mati tetapi teks yang hidup dalam suatu konteks yang benar-benar nyata.[112]

Golongan ini juga menyimpulkan bahawa konteks kehidupan manusia yang konkrit merupakan sesuatu yang *constitutive* dalam pembentukan wahyu al-Qur'an. hal ini kerana hubungan dialektik antara teks al-Qur'an yang diturunkan dan realiti kehidupan telah menjadi hujah yang kukuh yang menurut golongan ini sebab pentafsiran al-Qur'an mesti dilakukan secara kontekstual. [113]

Membaca al-Qur'an dengan pendekatan kontekstual bererti memahami ayat al-Qur'an dalam batas-batas dan konteks sosial-sejarah al-Qur'an diturunkan. Namun demikian, pembacaan kontekstual bukan sekadar memahami *asbāb al-Nuzūl* semata-mata, melainkan melangkaui lebih jauh kepada usaha mengesan mesej-mesej moral

---

[110]Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 206 dan 226, Lihat juga Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 142-144.
[111]Ḥasan Ḥanafī, *Dirāsāt Islāmiyyah*, 71.
[112]Ulil Abshar, "Menghindari Bibliolatri: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,"4.
[113]Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, 122.

University of Malaya

sejagat yang menjadi tali penghubung kepada pentafsiran yang dinamik kepada konteks lain. Alasan penting untuk memahami konteks sekitar turunnya ayat dijelaskan oleh Abdul Moqsith,

> Kita tidak pernah tahu persis [pasti], bagaimana sebetulnya gambaran dari masyarakat zaman Nabi dahulu saat menerima wahyu itu, bagaiman situasi dan konteksnya, bagaimana hubungan-hubungan sosial yang ada zaman itu dst [dan seterusnya]. Kita hanya bisa mereka-reka saja, merekonstruksi peristiwa kewahyuan yang ada zaman itu. Pengetahuan tentang konteks pewahyuan yang lebih sekadar ilmu asbāb nuzūl dalam pengertian klasik merupakan syarat mutlak untuk memahami suatu ayat.[114]

Pembacaan ayat secara kontekstual juga akan memudahkan proses penyaringan ataupun pemilihan ajaran-ajaran dalam al-Qur'an yang bersifat abadi ataupun sementara. Menurut Ulil, seluruh ayat mengenai hukum yang diturunkan di Madinah dengan mengecualikan ayat-ayat yang berkaitan dengan ritual murni dan ketentuan persoalan makanan dan minuman dianggap sebagai ayat yang hanya berlaku sementara, kontekstual dan terbatas kepada pengalaman-pengalaman sosial bangsa Arab pada abad yang ke-7 Masehi.[115] Kegagalan membaca al-Qur'an secara kontekstual akan melahirkan pentafsiran yang tekstual dan tidak dinamis serta mengabaikan masalah kemanusiaan bahkan dengan tanpa disedari menurut Siti Musdah akan menguburkan mesej dan semangat Islam yang sebenarnya.[116]

Menurut golongan ini pentafsiran yang tidak mengambil berat konteks biasanya disebabkan oleh dua andaian; *Pertama*, anggapan bahawa ayat al-Qur'an adalah sesuatu yang tembus pandang. Ertinya seorang pembaca ayat al-Qur'an boleh secara langsung memahami kandungan ayat tanpa ada halangan apapun. *Kedua*, anggapan seolah-olah

---

[114]Ibid., 119.
[115]Ibid., 136.
[116]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 78.

University of Malaya

yang dinamakan al-Qur'an hanyalah teks-teks mati yang tertera dalam *muṣḥaf* sahaja tanpa melihatnya sebagai suatu teks yang hidup dalam suatu konteks yang nyata.[117]

Justeru menurut Siti Ruhaini Dzuhayatin pendekatan secara sosiologi terhadap al-Qur'an sangat diperlukan untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan kehidupan sosial. Menurutnya sekalipun pesan-pesan al-Qur'an bersifat universal dan kekal namun situasi yang menjadi latar belakang turunnya ayat dibatasi oleh ruang dan waktu yang bersifat lokal dan kontekstual.[118]

Peranan dan kedudukan konteks menurut golongan ini begitu penting dalam menghasilkan suatu pentafsiran bahkan dalam satu peringkat tertentu, konteks boleh bertindak membatalkan ketentuan al-Qur'an sendiri sepertimana yang disahkan oleh kaedah fiqah, iaitu *al-'Ādah Muḥakkamah* (Adat kebiasaan masyarakat boleh menjadi sumber hukum),[119]

> Teks dan konteks, dalam praktek khidupan riil selalu saling mengandaikan begitu rupa sehingga kadang-kadang konteks bisa membatalkan ketentuan dalam teks itu sendiri. kedudukan konteks sebagai sesuatu yang penting telah di-endorse oleh kaidah hukum fiqh sendiri: *al-'Ādah Muḥakkamah;* Adat kebiasaan masyarakat menjadi sumber hukum. Dalam kenyataannya, teks kemudian ditafsirkan secara lentur sesuai dengan perkembangan masyarakat yang begitu dinamis.[120]

Pentafsiran oleh golongan Muslim liberal yang berdasarkan kepada konteks antaranya ditemukan dalam pentafsiran Siti Musdah Mulia terhadap ayat yang ke-10

---

[117]Ulil Abshar "Menghindari Bibliolatri: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,"4.

[118]Siti Ruhaini Dzuhayatin, " Pergulatan Pemikiran Feminis dalam wacana Islam di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*,19.

[119]Lihat Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naḍāir* (Bayrūt Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H), 1:89.

[120]Ulil Abshar "Menghindari Bibliolatri: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,"1. Lihat juga Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla mengatakan: "Kalau dalam hirarki sumber hukum klasik, adat ataupun kebiasaan sebagai pengalaman konkrit manusia ditempatkan dalam kedudukan yang rendah di bawah keempat sumber yang ada, maka dalam terang gagasan yang telah dikemukakan tadi ia justeru setara kedudukannya dengan al-Qur'an." *Metodologi Studi al-Qur'an,* 125.

University of Malaya

daripada surah al-Mumtaḥanah yang menjadi dalil bagi pengharaman wanita muslimah berkahwin dengan lelaki bukan muslim.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ
بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ
وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ
ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۚ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ وَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقۡتُمۡ وَلۡيَسۡـَٔلُواْ مَآ
أَنفَقُواْۚ ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِۖ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ١٠ ﴾

al-Mumtaḥanah 60:10.

Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman! apabila orang-orang perempuan yang mengaku beriman datang berhijrah kepada kamu, maka ujilah (iman) mereka: Allah lebih mengetahui akan iman mereka: dengan yang demikian, sekiranya kamu mengetahui bahawa mereka beriman, maka janganlah kamu mengembalikan mereka kepada orang-orang yang kafir. mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu pula tidak halal bagi mereka dan berilah kepada suami-suami itu apa yang mereka telah belanjakan. dan tidaklah menjadi salah kamu berkahwin dengan mereka (perempuan-perempuan yang berhijrah itu) apabila kamu memberi kepada mereka maskahwinnya. dan janganlah kamu (Wahai orang-orang Islam) tetap berpegang kepada akad perkahwinan kamu dengan perempuan-perempuan yang kafir, dan mintalah balik maskahwin yang kamu telah berikan, dan biarkanlah mereka meminta balik apa yang mereka telah belanjakan. Demikianlah hukum Allah; ia hukumkan di antara kamu. dan (ingatlah), Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.

Mengenai ayat di atas, Siti Musdah Mulia mentafsirkannya,

Jika kita memahami konteks waktu turunnya ayat itu. Larangan itu sangat wajar mengingat kaum Quraisy sangat memusuhi Nabi dan pengikutnya. Waktu itu konteksnya adalah peperangan antara kaum mukmin dan kaum kafir. Larangan melanggengkan [mengekalkan] hubungan dimaksudkan agar dapat diidentifikasi secara jelas mana musuh dan mana kawan. Karena itu ayat ini harus dipahami secara

University of Malaya

> kontekstual. Jika kondisi peperangan itu tidak ada lagi, maka larangan tersebut tercabut dengan sendirinya.[121]

Menurut kumpulan penulis buku *Fiqih Lintas Agama*, pentafsiran mengenai ayat larangan perkahwinan tersebut lebih kepada kepentingan konteks dakwah Islam pada masa itu, iaitu jumlah bilangan umat Islam yang tidak seramai seperti sekarang sehingga pernikahan wanita muslimah dengan penganut agama lain bukanlah sesuatu yang dilarang lagi.[122] Demikian juga pentafsiran ayat mengenai aturan pembahagian harta pusaka yang disebutkan dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-11 sehingga ke-12 yang dianggap tidak mencerminkan keadilan Islam. Menurut Munawir Sadjali (1925-2004) mantan Menteri Agama Republik Indonesia (1983-1993), konteks dan latar belakang budaya bangsa Indonesia tidak dapat menerima aturan pembahagian harta pusaka secara sempurna seperti yang dijelaskan dalam ayat,

> Kalau kita dapat menerima bahwa penyimpangan dari *farāiḍ* itu tidak selalu disebabkan kerana tipisnya keislaman tetapi juga dapat disebabkan oleh pertimbangan bahwa budaya dan struktur sosial kita adalah sedemikian rupa sehingga pelaksanaan farāiḍ secara utuh kurang dapat diterima oleh rasa keadilan.[123]

Beberapa prinsip pentafsiran golongan Muslim liberal yang telah dijelaskan tadi bagaimanapun telah dijadikan pegangan utama dan kayu ukur dalam mentafsirkan semua ayat yang berhubung kait dengan Hak Asasi Manusia.

---

[121]Siti Musdah, *Muslimah Reformis*, 45.
[122]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Agama*, 167.
[123]Munawir Sadjali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," 87.

University of Malaya

3.4.3 Metode Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia

Daripada hasil analisis dan penelitian pengkaji terhadap pelbagai pentafsiran golongan Muslim liberal terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia, beberapa metode pentafsiran dikenal pasti telah digunakan oleh golongan ini untuk mentafsirkan ayat-ayat tersebut. Metode-metode tersebut ialah seperti yang berikut:

3.4.3.1. Mentafsirkan Dengan Ayat Al-Qur'an

Golongan Muslim liberal menggunakan ayat-ayat al-Qur'an untuk mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Pentafsiran dengan menggunakan ayat al-Qur'an bagaimanapun bukanlah menjadi keutamaan golongan ini kerana kedudukan al-Qur'an boleh diketepikan ataupun tidak digunakan sebagai hujah apabila mengandungi mesej yang dianggap bercanggah dengan nilai-nilai kemanusiaan kesejagatan (maqāṣid al-Sharī'ah).

Contoh pentafsiran ayat mengenai Hak Asasi Manusia dengan menggunakan ayat al-Qur'an antaranya ditemukan dalam pentafsiran terhadap ayat yang ke-256 surah al-Baqarah mengenai kebebasan beragama oleh Nurcholish Madjid,

﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ
بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦ ﴾

al-Baqarah 2:256.

> Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam agama, kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran dari kesesatan. Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Ṭāghūt, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan yang teguh yang tidak akan putus dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui.

Menurut Nurcholish, melalui ayat ini telah terbukti bahawa Allah SWT menyerahkan kepada kemampuan manusia untuk menentukan sendiri jalan hidupnya yang benar dan salah. Oleh yang demikian, manusia tidak perlu dipaksa untuk menganut sesuatu agama tertentu. Ayat tersebut juga mengisyaratkan bahawa jalan hidup *tiranik* (Ṭāghūt) berlawanan dengan jalan hidup orang yang beriman kepada Allah SWT. Ayat ini seolah-olah menyatakan bahawa kehidupan tirani itu bercanggah dengan kebebasan beragama. Nurcholish menguatkan pandangannya ini dengan ayat yang ke-99 daripada surah Yūnus,

> Karena iman kepada Allah dan menentang tirani itu mempunyai kaitan logis dengan prinsip kebebasan beragama, maka bahkan Nabi pun diingatkan " *Jika Tuhanmu menghendaki nescaya berimanlah sekalian manusia yang ada di bumi. Maka apakah engkau (Muhammad) pula hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semua?"* (Yūnus:99). Maka dari itu, prinsip kebebasan beragama adalah kehormatan manusia dari Tuhan, karena Tuhan mengakui hak manusia untuk memilih sendiri jalan hidupnya.[124]

Dengan menggunakan ayat al-Qur'an sebagai sokongan, golongan ini juga mentafsirkan ayat yang berkenaan dengan kesetaraan hak antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam memperoleh harta pusaka. Ayat yang dianggap menjadi punca diskriminasi terhadap kaum wanita menurut golongan Muslim liberal ialah ayat yang ke-11 daripada surah al-Nisā',

﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ
ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ
مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ
فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ

[124]Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1994), 219.

University of Malaya

دَيۡنٍۗ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ١١ ﴾

al-Nisā' 4:11.

Terjemahan: Allah perintahkan kamu mengenai (pembahagian harta pusaka untuk) anak-anak kamu, iaitu bahagian seorang anak lelaki menyamai bahagian dua orang anak perempuan. tetapi jika anak-anak perempuan itu lebih dari dua, maka bahagian perempuan itu seorang sahaja, maka bahagiannya ialah satu perdua (separuh) harta itu. dan bagi ibu bapa (si mati), tiap-tiap seorang dari keduanya: satu perenam dari harta yang ditinggalkan oleh si mati, jika si mati itu mempunyai anak. tetapi jika si mati tidak mempunyai anak, sedang yang mewarisinya hanyalah kedua ibu bapanya, maka bahagian ibunya ialah satu pertiga. kalau pula si mati itu mempunyai beberapa orang saudara (adik-beradik), maka bahagian ibunya ialah satu perenam. (pembahagian itu) ialah sesudah diselesaikan wasiat yang telah diwasiatkan oleh si mati, dan sesudah dibayarkan hutangnya. lbu-bapa kamu dan anak-anak kamu, kamu tidak mengetahui siapa di antaranya yang lebih dekat serta banyak manfaatnya kepada kamu (pembahagian harta pusaka dan penentuan bahagian masing-masing seperti yang diterangkan itu ialah) ketetapan dari Allah; Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana.

Menurut Nasaruddin Umar, inti perbincangan ayat di atas terletak pada bahagian awal ayat, iaitu klausa *Yūṣīkumullah fī Awlādikum* (Allah mensyariatkan bagimu tentang pembahagian harta pusaka anak-anakmu) tepatnya pada perkataan *Awlādikum* sebagai kata benda (al-Ism) yang merangkumi perkataaan *al-Dzakar* dan *al-Unthā* sebagaimana maksud ini menurutnya dibenarkan oleh susunan ayat ke-176 di dalam surah yang sama,

﴿ وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾

al-Nisā' 4:176.

> Terjemahan: Dan sekiranya mereka (saudara-saudaranya itu) ramai, lelaki dan perempuan, maka bahagian seorang lelaki menyamai bahagian dua orang perempuan".

Perkataan *al-Dzakar* dan al-*Unthā* dalam ayat ini juga diletakkan setelah perkataan *Rijāl* dan *al-Nisā*' yang menunjukkan bahawa pembahagian harta pusaka berdasarkan fungsi gender. Oleh hal yang demikian, perbezaan jantina tidak semestinya melahirkan perbezaan gender dan perolehan harta pusaka tidak dikaitkan dengan perbezaan jantina. Pandangan ini dikukuhkan dengan ayat yang ke-124 daripada surah al-Nisā',

> Sebelum menyatakan kata *al-Dzakar* dan *al-Untsā* terlebih dahulu dinyatakan jenis gendernya (Rijālan wa Nisāan). Jadi ungkapan al-*Dzakar* dan *al-Untsā* berfungsi sebagai penegasan (muqayyad), iaitu untuk menyatakan porsi pembahagian waris berdasarkan fungsi gender. Dengan demikian kata *al-Dzakar* dan *al-Untsā* tetap mengacu kepada faktor biologis. Hal ini diperkuat dengan sering dipergunakannya kata tersebut dalam al-Qur'ān untuk menyatakan bahawa gender yang dasarnya adalah perbezaan jenis kelamin [jantina] tidak mesti melahirkan perbezaan gender. Ukuran-ukuran kualitatif di sisi Tuhan tidak dihubungkan dengan persoalan jenis kelamin sebagaimana ditegaskan di dalam surat al-Nisā':124,
>
> ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ ﴾
>
> al-Nisā' 4:124.
>
> Terjemahan: Dan sesiapa yang mengerjakan amal soleh, dari lelaki atau perempuan, sedang ia beriman, maka mereka itu akan masuk syurga, dan mereka pula tidak akan dianiaya sedikitpun.[125]

Pentafsiran ayat yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia dengan menggunakan bantuan ayat al-Qur'an juga boleh ditemukan dalam pentafsiran Siti Musdah mengenai kesetaraan kedudukan antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam kepemimpinan. Ayat-ayat al-Qur'an berkenaan dengan masalah tersebut terdapat dalam

[125]Nasaruddin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Gender (Pendekatan Hermeneutik)," 12.

University of Malaya

surah al-Ḥujurāt ayat yang ke-13, al-Nisā' ayat yang pertama dan surah al-Isrā' ayat yang ke-70,

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾

al-Ḥujurāt 49:13.

Terjemahan: Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu,. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha mendalam pengetahuannya.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١ ﴾

al-Nisā' 4:1.

Terjemahan: Wahai sekalian manusia! bertaqwalah kepada Tuhan kamu yang telah menjadikan kamu dari diri yang satu dan yang menjadikan daripada itu pasangannya (isterinya - Hawa), dan juga yang membiakkan dari keduanya - zuriat keturunan - lelaki dan perempuan yang ramai. Dan bertaqwalah kepada Allah Yang kamu selalu meminta dengan menyebut-yebut nama-Nya, serta peliharalah hubungan (silaturrahim) kaum kerabat; kerana sesungguhnya Allah sentiasa memerhati kamu.

﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ٧٠ ﴾

al-Isrā' 17:77.

University of Malaya

> Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah memuliakan anak-anak Adam; dan Kami telah beri mereka menggunakan berbagai-bagai kenderaan di darat dan di laut; dan Kami telah memberikan rezeki kepada mereka dari benda-benda yang baik-baik serta Kami telah lebihkan mereka dengan selebih-lebihnya atas banyak makhluk-makhluk yang telah Kami ciptakan.

Berdasarkan tiga ayat di atas, Siti Musdah telah menyimpulkan bahawa kaum wanita ditempatkan setara dengan kaum lelaki. Kesetaraan tersebut dijelaskan secara lebih terperinci sebagaimana yang disebutkan oleh al-Qur'an dalam ayat-ayat lain,

> Sebagai hamba Allah, perempuan memiliki kemerdekaan penuh untuk melakukan ibadah sama dengan lelaki (Āli Imrān:3). Perempuan diakui memiliki sejumlah hak dan kewajiban (al-Nisā:32) di antaranya hak menikmati hasil usahanya (al-Nisā:124, Āli Imrān:195), hak meningkatkan kualitas dirinya melalui peningkatan ilmu dan taqwa serta kewajiban untuk melakukan amar ma'rūf nahi munkar (al-Tawbah:71) menuju terciptanya baldatun ṭayyibatun warabbun ghafūr.[126]

3.4.3.2. Mentafsirkan Dengan Hadis Nabi SAW

Dalam mentafsirkan ayat-ayat yang berhubung kait dengan Hak Asasi Manusia golongan ini juga merujuk hadis Nabi Muhammad SAW. Penggunaan Hadis Nabi SAW untuk menyokong tafsiran ayat berkenaan Hak Asasi Manusia dapat dijumpai dalam pentafsiran golongan ini terhadap ayat al-Qur'an berkenaan dengan amalan pernikahan poligami yang dianggap sebagai layanan diskriminasi terhadap kaum wanita. Ayat tersebut terdapat dalam surah al-Nisā' yang ke-3,

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَـٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ
وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ
أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴿٣﴾ ﴾

[126]Siti Musdah, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 70.

University of Malaya

al-Nisā' 4: 3.

> Terjemahan: Dan jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim, maka berkahwinlah dengan sesiapa yang kamu berkenan dari perempuan-perempuan (lain): dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu bimbang tidak akan berlaku adil maka seorang sahaja, atau hamba-hamba perempuan yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat supaya kamu tidak melakukan kezaliman.

Setelah menjelaskan *munāsabah* (hubung kait) antara tiga klausa ayat, iaitu *Wa in Khiftum* dengan *Fankiḥū* juga *Fa in Khiftum*, golongan ini menyimpulkan bahawa ayat ini merupakan peringatan kepada kaum lelaki Arab yang cenderung menikahi anak perempuan yatim dengan maksud untuk mengambil hartanya. Oleh hal yang demikian, perkahwinan seperti ini dalam Islam dianggap sebagai bentuk kezaliman yang lebih berat daripada menikahi dua, tiga ataupun empat orang wanita. Oleh sebab itu, perkahwinan yang ideal ialah monogami. Selanjutnya golongan ini menjelaskan mengenai amalan pernikahan poligami yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya sebagai perlindungan sosial terhadap para janda serta anak yatim dan bukan bertujuan memuaskan keinginan seksual dengan merujuk perbuatan Nabi SAW dan para sahabatnya yang menikahi para janda *Shuhadā'* perang Uḥud,[127]

> Aspek perlindungan sosial dari ayat di atas juga diperkuat oleh riwayat Nabi Muhammad setelah menghadapi perang Uḥud di mana ribuan tentara Muslim terbunuh dan meninggalkan para janda dan

[127]Hadis yang dimaksudkan berkaitan dengan perintah berkhahwin dengan para isteri shuhadā' dan melindungi anak-anak yatim mereka ialah hadis riwayat Imam Bukhārī: Telah mengkhabarkan kepadaku ‘Urwah Ibn Zubayr bahawasannya beliau bertanya kepada ‘Āishah tentang firman Allah ta‘ala: " Jika kalian takut tidak berbuat adil kepada anak yatim..." ‘Āishah berkata: " Wahai anak saudariku, yang dimaksudkan itu ialah seorang gadis yatim yang berada di dalam peliharaan walinya,...Mereka dilarang menikahi gadis-gadis yatim melainkan jika boleh berbuat adil dan memberi sebaik-baik mahar sehingga mereka memperoleh mahar yang setinggi-tinginya...‘Urwah berkata: lalu ‘Āishah berkata: "Sesungguhnya orang-orang meminta fatwa kepada Rasulullah SAW setelah turun ayat tersebut. Kemudian Allah menurunkan: " Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang wanita-wanita itu. ‘Āishah berkata: Dan firman Allah di dalam ayat lainnya: "dan kalian hendak menikahi mereka...Lihat Imam Bukhārī, Kitāb tafsīr al-Qur’ān, Bāb wa in khiftum an lā tuqsiṭū fī al-Yatāmā, no 4574. Lihat Muḥammad Ibn Ismā‘īl Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* ed. Muḥammad Zuhayr Ibn Nasir al-Nāṣir (t.tp: Dār Tūq al-Najāḥ, 1422 H),6:43

University of Malaya

anak yatim. Nabi menyuruh para sahabat dan kaum Muslim lainnya untuk menikahi para janda untuk melindungi anak-anak mereka. Perkahwinan Nabi sendiri dilakukan atas desakan para sahabat beliau demi melindungi kehormatan perempuan-perempuan yang umumnya memiliki status sosial lebih tinggi dari para sahabat dan oleh kerana hanya Nabi yang dipandang pantas melindunginya.[128]

Hadis Nabi SAW juga digunakan oleh golongan ini untuk menguatkan pentafsiran ayat yang berkenaan dengan kesetaraan kedudukan manusia sama ada kaum lelaki ataupun kaum wanita yang saling bersaudara di hadapan Tuhan kerana mereka diciptakan daripada sumber yang sama. Ayat-ayat tersebut terdapat dalam surah al-A‘rāf yang ke-189, surah al-Nisā' yang pertama dan surah al-Ḥujurāt yang ke-13,

﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾

al-A‘rāf 7: 189.

Terjemahan: Dialah (Allah SWT) yang menciptakan kamu dari satu jiwa, dan daripadanya, Dia jadikan pasangannya, untuk hidup bersamanya dengan aman.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١ ﴾

al-Nisā' 4:1.

Terjemahan: Wahai sekalian manusia! bertaqwalah kepada Tuhan kamu yang telah menjadikan kamu dari diri yang satu dan yang menjadikan daripada itu pasangannya, dan juga yang membiakkan dari keduanya - zuriat keturunan - lelaki dan perempuan yang ramai. dan bertaqwalah kepada Allah yang kamu selalu meminta dengan menyebut-yebut nama-Nya, serta peliharalah hubungan (silaturrahim) kaum kerabat; kerana Sesungguhnya Allah sentiasa memerhati (mengawas) kamu.

[128]Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia," 19.

University of Malaya

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾

al-Ḥujurāt 49:13.

> Terjemahan: Wahai umat manusia! sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan. Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu.

Ayat-ayat di atas yang membicarakan kesetaraan antara manusia dengan persaudaraan diperkuatkan lagi oleh golongan ini dengan salah satu Hadis Nabi Muhammad SAW,

يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى

> Terjemahan: "Wahai manusia sesungguhnya Tuhan kamu adalah satu dan bapak kamu adalah satu. Kamu semua adalah keturunan Adam dan Adam berasal daripada tanah. Yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling taqwa di antara kamu. Tidaklah lebih mulia orang Arab dari orang yang bukan Arab ataupun orang bukan Arab dari orang Arab, orang berwarna dari orang yang putih dan orang yang putih dari orang yang berwarna kecuali kerana taqwanya"[129]

Kemudian golongan ini juga menjelaskan hubung kait antara maksud ketiga-tiga ayat di atas dan menguatkannya sekali lagi dengan Hadis Nabi SAW,

> Kalau ayat al-A‘rāf dan al-Nisā' yang dikutip di atas menegaskan bahwa manusia diciptakan Tuhan dari satu jiwa, kemudian dari satu jiwa itu Ia ciptakan pula pasangannya dan dari keduanya Ia ciptakan lagi banyak laki-laki dan perempuan, maka ayat al-Ḥujurāt menjelaskan selanjutnya bahawa lelaki dan perempuan yang banyak

[129]Hadis diriwayatkan oleh Imam Aḥmad, Kitāb AḤāḍīṣ Rijāl Min Aṣḥāb al-Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘Alayh Wa Sallam, Bāb Hadis Rajul Min Aṣḥāb al-Rasūl Allāh Ṣallā Allāh ‘Alayh Wa Sallam, no Hadis 23489. Al-Bānī menyatakan Hadis ini Ṣaḥiḥ. Lihat Abū ‘Abd Allāh Aḥmad Ibn Ḥanbal al-Shaybānī, *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, 38: 474. Lihat juga Nāṣir al-Dīn al-Bānī, *al-Silsilah al-Saḥiḥah* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif, t.t), 6: 203.

University of Malaya

itu, Ia pecah menjadi berbagai bangsa dan puak. Hadis menerangkan lebih lanjut bahawa tidak ada perbedaan antara bangsa-bangsa itu...Karena dari sumber yang satu adalah bersaudara yang mempunyai kedudukan yang sama. Karena bersaudara, antara mereka haruslah ada rasa dan sikap saling mengasihi. Hadis mengatakan:" Cintailah orang lain sebagaimana engkau mencintai dirimu". Hadis lain menerangkan:" Tidaklah percaya kepadaku orang yang tidur dengan perut kenyang sedangkan tetangganya kelaparan dan hal itu diketahuinya."[130]

Hadis Nabi SAW juga digunakan bagi menjelaskan maksud ayat yang berhubung kait dengan kepimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita (al-Rijāl Qawwāmūna ‘alā al-Nisā') yang menurut golongan ini cenderung dikelirukan oleh para mufasir disebabkan pengaruh budaya patriarki. Layanan yang tidak adil terhadap kaum wanita ini sangat bercanggah dengan nilai-nilai Hak Asasi Manusia dan bercanggahan dengan maksud ayat al-Qur’an mengenai kepimpinan kaum lelaki itu sendiri dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-34,

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ
أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ
وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ
فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤ ﴾

al-Nisā' 4:34.

Terjemahan: Kaum lelaki itu adalah pemimpin terhadap kaum wanita, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki atas orang-orang perempuan, dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan (memberi nafkah) sebahagian dari harta mereka. Maka perempuan-perempuan yang soleh itu ialah yang taat dan yang memelihara ketika suami tidak hadir bersama, dengan pemeliharaan Allah. Dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derhaka (nusyuz) hendaklah kamu menasihati mereka dan pulaukanlah mereka di tempat tidur dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka taat kepada kamu, maka janganlah kamu mencari-cari

[130]Harun Nasution, "Pengantar" *dalam Hak Asasi Manusia Dalam Islam*), ix-x.

University of Malaya

> jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha tinggi, lagi Maha besar.

Menurut golongan ini, ayat ini sebenarnya memperjelas bahawa kaum lelaki dan kaum wanita diberikan kelebihan yang tidak sama dan mereka diciptakan untuk saling melengkapi antara satu sama lain. Kaum lelaki diberikan kelebihan secara fizikal dan kaum wanita pula dianugerahi organ reproduksi yang kedua-duanya menjalankan fungsi regenerasi. Oleh sebab kaum wanita mesti menjalani fungsi reproduksi, maka keperluan-keperluan kewangan dibebankan kepada kaum lelaki. Menurut golongan ini ayat ini diturunkan untuk membebaskan kaum wanita daripada belenggu sistem patriarki yang dijelaskan melalui kisah Hadis Nabi SAW,

> Namun dalam perjalanan sejarah, ayat ini justeru diarahkan kepada kaum perempuan untuk tunduk dan patuh kepada suami mereka. Dikisahkan bahawa seorang perempuan datang kepada Nabi dengan luka diwajahnya akibat dari penganiayaan suaminya. Kemudian Nabi memanggil suami perempuan tersebut dan mengarahkan ayat tersebut kepadanya.[131]

3.4.3.3. Mentafsirkan Dengan Āthār Para Sahabat

Golongan Muslim liberal menggunakan *āthār* para sahabat untuk menyokong pentafsiran ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Pentafsiran dengan cara ini dapat ditemui dalam tafsiran golongan ini terhadap ayat mengenai hak berkahwin dengan golongan bukan Muslim, khususnya golongan Ahli Kitab (Yahudi dan Kristian). Ayat yang berkaitan dengan masalah ini terdapat dalam surah al-Māidah yang ke-5,

[131]Hadis ini lengkapnya ialah mengenai seorang perempuan yang bernama Ḥabībah bint Zayd yang melaporkan kepada Rasulullah SAW mengenai suaminya Sa‘ad ibn al-Rabī‘ yang memukulnya. Rasulullah SAW menyuruhnya mengambil tindakan Qiṣāṣ tetapi ayat ini turun sehingga Rasulallah SAW melarang Ḥabībah untuk meneruskan tindakannya seperti yang diarahkan. Hadis ini diriwayatkan oleh Qatadah daripada Hasan bahawasannya " seorang lelaki telah menampar isterinya, maka dia telah datang kepada Nabi SAW. Maka Nabi ingin menegakan Qiṣāṣ bagi perempuan ini ke atas suaminya maka turunlah ayat al- Rijāu Qawwāmun ‘ala al-Nisā' "lihat Ibn Jarīr Al-Ṭabarī, Jāmi‘ al-Bayān ed. Aḥmad Muḥammad Shākir (t.tp: Muassasah Risālah, 2000), 8:291. Lihat juga Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah (Madīnah:Majma‘ al-Malik al-Fahd, 1999), 2:256. LihatSiti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia," 15.

University of Malaya

﴿ ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾

al-Māidah 5:5.

> Terjemahan: Pada hari ini dihalalkan bagi kamu (memakan makanan) yang lazat-lazat serta baik-baik. dan makanan (sembelihan) orang-orang yang diberikan Kitab itu adalah halal bagi kamu, dan makanan (sembelihan) kamu adalah halal bagi mereka (tidak salah kamu memberi makan kepada mereka). dan (dihalalkan kamu berkahwin) dengan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatannya - di antara perempuan-perempuan yang beriman, dan juga perempuan-perempuan yang menjaga kehormatannya dari kalangan orang-orang yang diberikan Kitab dahulu daripada kamu.

Menurut golongan ini, ayat tersebut berfungsi sebagai *nāsikh* ataupun *takhṣīṣ* kepada ayat yang diturunkan sebelumnya, iaitu yang melarang pernikahan dengan golongan musyrik (al-Baqarah 2:221). Ayat ini merupakan ayat revolusi kerana secara tidak langsung menjawap beberapa keraguan masyarakat muslim pada zaman sekarang mengenai hukum berkahwin dengan golongan bukan muslim terutamanya dengan kaum wanita dari golongan Yahudi ataupun Kristian. Keharusan bernikah dengan kaum wanita daripada kedua-dua golongan ini tidak dapat ditolak kerana wujudnya *āthār* daripada para sahabat Nabi SAW yang melakukan pernikahan seperti ini. Antaranya pernikahan yang dilakukan oleh Ḥudzayfah al-Yamānī dan Ṭalhah Ibn ‘Abdullāh R.A,[132]

> Tentang dibolehkannya pernikahan dengan non muslim terdapat beberapa sahabat Nabi yang menikahi perempuan Kristian dan Yahudi

[132] Āthār ini terdapat dalam kitab Tafsīr Mafātih al-Ghayb dan Tafsīr Ibn Katsīr. Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gayb* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāts al-‘Araby, 1420 H), 6: 50. Juga lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah (Madīnah: Majma‘ al-Malik al-Fahd, 1999),3:42. Sahabat lain yang menikah dengan golongan Ahli Kitab adalah Utsmān bin ‘Affān dan Sa‘ ad bin Abī Waqqāṣ. Lihat Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 332.

University of Malaya

antara lain: Ḥudayfah, Thalhah. Khalifah Umar sempat berang dan marah tatkala mendengar kabar pernikahan tersebut. Sikap Umar yang seperti itu sebenarnya bukan untuk mengharamkan pernikahan mereka melainkan hanya khawatir.[133]

Golongan ini juga menggunakan tindakan Khalifah ‘Umar Ibn Khaṭṭāb R.A terhadap penduduk *Aelia* untuk mentafsirkan ayat berkenaan kebebasan beragama dan mengamalkan ajaran-ajarannya. Ayat tersebut ialah ayat yang ke-148 daripada surah al-Baqarah dan ayat yang ke-13 daripada surah al- Ḥujurāt,

﴿ وَلِكُلٍّ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٤٨ ﴾

al-Baqarah 2:148.

Terjemahan: Dan bagi tiap-tiap umat ada arah (kiblat) yang masing-masing menujunya; oleh itu berlumba-lumbalah kamu mengerjakan kebaikan; kerana di mana sahaja kamu berada maka Allah tetap akan membawa kamu semua (berhimpun pada hari kiamat untuk menerima balasan); Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ﴾

al-Ḥujurāt 49:13.

Terjemahan: Wahai umat manusia! sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan. Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu.

Menurut golongan ini, dua ayat di atas menjadi hujah bahawa kepelbagaian agama dan keyakinan merupakan perbuatan yang disengajakan oleh Allah SWT. Oleh hal yang

[133]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 163.

University of Malaya

demikian, setiap agama dituntut supaya bertoleransi dan tidak memaksa sesuatu keyakinan terhadap sesiapapun sebagaimana tindakan Nabi SAW ketika menakluk kota Mekah dan tindakan Khalifah ‘Umar Ibn Khaṭṭāb ketika beliau membuat piagam *Aelia* untuk memberikan kebebasan dan jaminan keamanan kepada pemeluk agama Kristian dan menjalankan ibadah,

> Hal serupa juga dilakukan oleh Khalifah ‘Umar bin Khaṭṭāb dengan membuat piagam Aelia yang menjamin keamanan, penghargaan terhadap tempat ibadah dan kebebasan kaum Nasrani. Apa yang dilakukan Nabi dan Umar tersebut menginspirasi Spanyol beberapa tahun berikutnya di bawah kendali Khalifah Umawī. Spanyol secara konsisiten menegakan nilai-nilai pluralisme berdasarkan nuṣūṣ teks-teks agama.[134]

3.4.3.4. Mengambil Pandangan Para Mufasir Terdahulu

Golongan Muslim liberal juga mentafsirkan ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia dengan merujuk kitab-kitab Tafsīr terdahulu untuk menyokong hujah mereka terhadap isu ayat yang sedang ditafsirkan. Pentafsiran dengan pendekatan ini dapat ditemui dalam tafsiran Abdul Moqsith Ghazali terhadap ayat yang berkaitan dengan hak dan jaminan kebebasan menukar agama. Beliau menolak adanya hukuman bunuh bagi para pesalah murtad sepertimana yang diisyaratkan secara jelas oleh surah al-Baqarah ayat yang ke-217,

﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ
فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾

al-Baqarah 2:217.

> Terjemahan: Dan sesiapa di antara kamu yang murtad (berpaling tadah) dari agamanya (agama Islam), lalu ia mati sedang ia tetap kafir,

[134]Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 7.

University of Malaya

maka orang-orang yang demikian, rosak binasalah amal usahanya (yang baik) di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah ahli neraka, kekal mereka di dalamnya (selama-lamanya).

Ayat ini menurut Abdul Moqsith sama sekali tidak membenarkan kepada sesiapa sahaja dalam kalangan umat Islam untuk mengambil tindakan membunuh atau apa-apa hukuman terhadap seorang Muslim yang menukar agamanya. Ayat ini bertujuan untuk mengingatkan apabila seseorang yang murtad dan mati dalam keadaan tersebut, semua amal perbuatanya dipandang sia-sia di dunia ataupun di akhirat. Abdul Moqsith telah merujuk pandangan salah seorang ahli tafsir yang menyatakan bahawa ayat tersebut hanyalah sebagai ramalan bahawa setelah kewafatan Nabi SAW akan banyak berlaku kemurtadan,

al-Qurṭuby berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan prediksi mengenai akan munculnya orang-orang murtad sepeninggalan Nabi Muhammad. Menurut al-Qurṭuby ada dua macam orang murtad, *Pertama*, orang yang mengingkari syariat Islam dan menyatakan diri keluar dari Islam. *Kedua*, orang yang hanya mengambil sebahagian syariat Islam dan membuang syariat Islam yang lain.[135]

Pentafsiran ayat dengan merujuk pandangan mufasir klasik juga dapat ditemui ketika golongan ini mentafsirkan ayat mengenai kesetaraan antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam hak kenabian. Ayat tersebut terdapat di dalam surah al-Anbiyā' yang ke-7,

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾

al-Anbiyā' 21:7.

Terjemahan: Dan Kami tidak mengutus rasul-rasul sebelummu (Wahai Muhammad) melainkan orang-orang lelaki yang Kami

[135]Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 231-232.

wahyukan kepada mereka. Maka bertanyalah kamu kepada Ahl al-Zikri" jika kamu tidak mengetahui.

Nasaruddin Umar mengulas, bahawa ayat ini boleh menimbulkan *bias* gender kerana mengkhususkan tugas kenabian kepada kaum lelaki sahaja, padahal perkataan *rijālan* dalam ayat ini hanyalah bertujuan untuk membezakan manusia dengan makhluk selainnya sebagaimana yang ia petik daripada pandangan Imam Ibn Kathīr,

> Yang dimaksud *rijālan* dalam ayat ini ialah Nabi atau Rasul yang ditugaskan menyampaikan petunjuk-petunjuk-Nya. Menurut Ibnu Katsīr kata *rijālan* dalam ayat ini penegasan kepada jenis manusia sebagai Nabi dan Rasul untuk membezakan jenis makhluk lainnya seperti kelompok jin. Ibnu Katsīr menjadikan Qur'an surah al-Furqān 25:20 (*Dan Kami tidak mengutus Rasul-rasul sebelummu (Wahai Muhammad) melainkan orang-orang yang tentu makan minum dan berjalan di pasar-pasar*) sebagai alasan untuk mendukung pendapatnya. Jadi penekanannya bukan kepada laki-laki sebagai lawan jenis perempuan tetapi jenis manusia yang ditunjuk menjadi manusia pilihan sebagai Nabi dan Rasul.[136]

Bagi menjelaskan ayat yang berkenaan dengan kebebasan beragama golongan ini juga merujuk pentafsiran salah satu kitab Tafsīr klasik. Ayat yang menjamin hak kebebasan beragama tersebut ialah ayat yang ke-256 daripada surah al-Baqarah,

﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ
بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦ ﴾

al-Baqarah 2:256.

> Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam agama, kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran dari kesesatan. Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Ṭaghūt, dan ia pula beriman kepada Allah, maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha mendengar, lagi Maha mengetahui.

[136]Nasaruddin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Heremeneutik)," 127-128.

University of Malaya

Abdul Moqsith dalam bukunya *Argumen Pluralisme Agama* menguatkan hujah mengenai larangan memaksa seseorang untuk menganut sesuatu kepercayaan ataupun agama dengan cara menjelaskan aspek *asbāb nuzūl* ayat ini yang dinukil daripada pelbagai sumber kitab Tafsīr klasik,

> Al-Qurṭuby dalam al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān menjelaskan riwayat yang menceritakan sebab turunnya ayat ini. Pertama, Sulayman ibn Musā menyatakan, ayat ini dinasakh dengan ayat lain yang membolehkan umat Islam membunuh umat agama lain. Ia menambahkan, Nabi Muhammad telah memaksa dan memerangi orang-orang non-Muslim yang tinggal di Arab untuk memeluk Islam. Ibn Katsīr mengutip pandangan sekelompok ulama yang menyatakan bahwa ayat tersebut sudah dinasakh ayat perang (ayat al-Qitāl). Menurutnya, seluruh umat manusia wajib diseru masuk agama Islam. Sekiranya mereka tidak mau masuk Islam dan tak mau membayar retribusi (jizyah), mereka wajib diperangi. Ibn Katsīr dalam Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm berkata, ayat tersebut merupakan perintah agar umat Islam tak memaksa orang lain masuk Islam. Sementara Ṭabaṭabā’i dalam al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur’ān berpendapat, ayat itu tak mungkin dinaskh tanpa menaskh alasan hukumnya (illah al-Ḥukm). Illat hukum itu tertera secara eksplisit dalam kalimat berikutnya yang menyatakan, antara al-Rushd (kebenaran) dan al-Ghayy (kesesatan) sudah jelas.[137]

Pentafsiran lain yang menunjukkan bahawa golongan ini sentiasa merujuk kepada mufasir-mufasir terdahulu ialah ketika golongan ini mentafsirkan ayat yang berkaitan dengan layanan adil terhadap semua manusia tanpa mengira agama mahupun kepercayaan sebagaimana dalam surah al-Mumtaḥanah ayat yang ke-8,

﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ ﴾

al-Mumtaḥanah 60:8.

[137]Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 219-220.

Terjemahan: Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana ugama (kamu), dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil.

Mengikut pandangan golongan ini, Allah SWT telah memerintahkan umat Islam agar bersikap adil dan memberi perlindungan kepada umat agama lain. Pentafsiran ini disokong oleh pandangan Imam al-Ṭabarī yang dipetik golongan ini daripada pentafsirannya dengan mengatakan: "Al-Ṭabary dalam menafsirkan ayat ini menyatakan bahawa, “Semua umat agama di luar Islam yang tidak memerangi umat Muslim, wajip bagi setiap orang Islam untuk berbuat baik, menyambung tali persaudaraan dan berbuat adil kepada mereka.”"[138]

3.4.3.5. Mengutip Pandangan Para Mufasir Kontemporari

Beberapa pandangan mufasir kontemporari juga dijadikan rujukan oleh golongan Muslim liberal dalam usaha mereka mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Salah satunya ialah pentafsiran golongan ini terhadap ayat yang berkenaan dengan kualiti kesaksian seorang lelaki yang dianggap tidak sama dengan kesaksian dua orang wanita yang mengisyaratkan kelemahan ingatan kaum wanita. Perkara ini dinyatakan dalam ayat yang ke-282 daripada surah al-Baqarah,

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب
بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ
وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي
عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ

[138]Khoirul Anwar dalam "Argumentasi Kebebasan Membangun Rumah Ibadah non-Muslim," laman sesawang *Jaringan Islam Liberal (JIL)*, dicapai 23 Mac 2012, http://islamlib.com/?site=1&aid=1678&cat=content&cid=24&title=argumentasi-kebebasanmembangun - rumah-ibadah-non-Muslim.

University of Malaya

وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن
تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ ﴾

al-Baqarah 2:282.

> Terjemahan: Wahai orang-orang yang beriman! apabila kamu menjalankan sesuatu urusan dengan hutang piutang yang diberi tempoh hingga ke suatu masa yang tertentu maka hendaklah kamu menulis (hutang dan masa bayarannya) itu dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menulisnya dengan adil (benar) dan janganlah seseorang penulis enggan menulis sebagaimana Allah telah mengajarkannya. oleh itu, hendaklah ia menulis dan hendaklah orang yang berhutang itu merencanakan (isi surat hutang itu dengan jelas). dan hendaklah ia bertaqwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangkan sesuatu pun dari hutang itu. kemudian jika orang yang berhutang itu bodoh atau lemah atau ia sendiri tidak dapat hendak merencanakan (isi itu), maka hendaklah direncanakan oleh walinya dengan adil benar); dan hendaklah kamu mengadakan dua orang saksi lelaki dari kalangan kamu. kemudian kalau tidak ada saksi dua orang lelaki, maka bolehlah, seorang lelaki dan dua orang perempuan dari orang-orang yang kamu setujui menjadi saksi, supaya jika yang seorang lupa dari saksi-saksi perempuan yang berdua itu maka dapat diingatkan oleh yang seorang lagi.

Nasaruddin Umar menjelaskan maksud ayat ini dengan menukil pandangan mufasir kontemporari Muḥammad ‘Abduh,

> Kata "Min Rijālikum" di atas lebih ditekankan kepada aspek gender laki-laki bukan aspek biologisnya sebagai manusia yang berjenis kelamin [jantina] laki-laki, buktinya tidak semua yang berjenis kelamin lelaki memiliki kualitas persaksian yang sama. Anak lelaki di bawah umur, laki-laki hamba dan laki-laki yang tidak normal akalnya tidak termasuk dalam kualifikasi saksi yang dimaksud dalam ayat tersebut di atas, kerana tidak memenuhi syarat sebagai saksi dalam hukum Islam. Ayat ini bisa dimengerti mengingat dalam masyarakat Arab ketika ayat ini turun perempuan tidak pernah diberikan kesempatan untuk menjadi saksi kerana dianggap tidak representatif. Mengenai perbandingan persaksian seorang laki-laki sebanding dengan dua orang perempuan menurut Muḥammad ‘Abduh adalah dapat dimaklumi kerana tugas dan fungsi perempuan ketika itu hanya disibukan dengan urusan-urusan kerumahtanggaan, sementara laki-laki bertugas untuk urusan-urusan sosial ekonomi di luar rumah. Hal

University of Malaya

ini bukan kerana perempuan lemah ingatan dan kecerdasannya dibandingkan dengan laki-laki.[139]

Contoh pentafsiran lain yang mengutip pandangan mufasir kontemporari juga dapat ditemui dalam pentafsiran golongan ini terhadap ayat yang berkaitan dengan hak dan jaminan kebebasan beragama. Ayat al-Qur'an yang menjadi asas kepada jaminan kebebasan beragama tersebut disebutkan oleh ayat yang ke-256 daripada surah al-Baqarah,

﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦ ﴾

al-Baqarah 2:256.

Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam agama, kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran dari kesesatan.. oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Ṭaghūt, dan ia pula beriman kepada Allah, maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui.

Dalam pentafsirannya terhadap ayat ini, golongan Muslim liberal menyatakan bahawa pemaksaan yang dilakukan oleh seseorang ataupun negara untuk memeluk agama dengan cara yang tidak sesuai dengan fikiran dan nuraninya tidak akan berkesan. Begitu juga dengan larangan menukar agama (murtad) yang akan menimbulkan keburukan terhadap individu yang berkenaan. Selanjutnya golongan ini menukil pendapat mufasir 'Abdullāh Yūsuf 'Alī yang menjelaskan maksud larangan pemaksaan dalam agama tersebut,

Pemaksaan (*compulsion*) tidak sesuai dengan agama, kerana: 1) Agama berdasarkan pada keyakinan dan kehendak (*faith and will*) dan

[139]Nasarudin Umar, "Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Heremeneutik)," 122-123.

University of Malaya

> agama tidak ada gunanya (*meaningless*) apabila dijalankan dengan kekuatan paksa (*force*). 2) Kebenaran dan kesalahan telah begitu jelas ditunjukan melalui kasih sayang Tuhan sehingga tidak perlu ada keraguan. 3) Perlindungan Tuhan berlangsung terus-menerus dan rencana-Nya adalah mengajak manusia untuk menghindari dari kegelapan kepada cahaya.[140]

Pentafsiran dengan mengutip pandangan mufasir kontemporari oleh golongan ini juga dapat ditemui ketika menjelaskan maksud ayat mengenai kesetaraan kedudukan antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam memberikan sumbangan dan peranan kepada masyarakat. Ayat tersebut terdapat dalam surah al-Tawbah yang ke-71,

﴿ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٧١ ﴾

al-Tawbah 9:71.

> Terjemahan: Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, setengahnya menjadi penolong bagi setengahnya yang lain; mereka menyuruh berbuat kebaikan, dan melarang daripada berbuat kejahatan; dan mereka mendirikan sembahyang dan memberi zakat, serta taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Kuasa, lagi Maha Bijaksana.

Menurut golongan Muslim liberal, ayat di atas difahami sebagai gambaran tentang kewajipan yang sama dan sederajat antara kaum lelaki dengan kaum wanita untuk bekerja sama dalam pelbagai bidang kehidupan. Kemudian golongan ini mengutip pandangan salah seorang mufasir kontemporari, iaitu Quraish Shihab,

> Pengertian kata "Awliyā" dalam ayat ini menurut Quraish Shihab (1996) mencakup kerjasama bantuan dan penguasaan, sedangkan pengertian yang terkandung dalam frase "amar ma‘rūf nahy munkar"

[140]Muhammad Ali, "Mengapa Membumikan Paham Kemajemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia," 250.

University of Malaya

(keharusan untuk beraktivitas positif dan mencegah hal-hal yang merosak) mencakup segala segi kebaikan dan perbaikan kehidupan, termasuk memberikan nasihat dan kritik kepada penguasa.[141]

3.4.3.6. Mentafsirkan Dengan Pandangan Tokoh Muslim Moden

Golongan Muslim liberal sering menukil pandangan tokoh-tokoh Muslim moden untuk menguatkan pentafsiran mereka terhadap ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Pendekatan ini dapat ditemui dalam pentafsiran golongan ini terhadap ayat tentang kesetaraan antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam hak kepimpinan. Golongan ini menolak pandangan dan pentafsiran majoriti mufasir klasik yang dianggap merendahkan kaum wanita sebagaimana yang disebutkan oleh ayat yang ke-34 daripada surah al-Nisā',

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ﴾

al-Nisā' 4:34.

Terjemahan: Kaum lelaki itu adalah pemimpin terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki atas orang-orang perempuan, dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan (memberi nafkah) sebahagian dari harta mereka. Maka perempuan-perempuan yang soleh itu ialah yang taat, dan yang memelihara ketika suami tidak hadir bersama, dengan pemeliharaan Allah. Dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derhaka (nushūz) hendaklah kamu menasihati mereka, dan pulaukanlah mereka di tempat tidur, dan pukulah mereka. Kemudian jika mereka taat kepada kamu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha tinggi, lagi Maha besar.

[141]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 144.

University of Malaya

Perkataan "qawwāmūn" dalam ayat di atas ditafsirkan dengan merujuk pandangan dua tokoh Muslim moden, iaitu Jamāl Badawī dan Aṣghar ‘Alī Engineer,

> Semua makna kata yang dirujuk kepada kata *Qawwām* memang benar menurut kamus Lisān ‘Arab. Akan tetapi penggunaan kata tersebut harus dikaitkan dengan konteks turunnya ayat (Jamal Badawy, 1995). Senada dengan itu, Aṣghar ‘Ali Engineer (1992) mengatakan bahawa ayat tersebut bukan berbicara tentang masalah kepemimpinan, melainkan mengenai "domestic violence" (kekerasan domestik terhadap perempuan) yang sering terjadi dalam masyarakat Arab sebelum Islam. Dilihat dari sebab turunnya konteks ayat itu terbatas pada masalah nusyuz atau masalah kerumahtanggaan.[142]

Golongan ini juga mengutip pandangan tokoh feminisme Muslim liberal Āmina Wadūd Muḥsin untuk menjelaskan maksud ayat yang berkenaan asal usul penciptaan kaum wanita dalam isu kesetaraan gender. Menurut golongan ini, kedudukan kaum lelaki dan kaum wanita dalam kosmologi Islam sama dan setaraf sepertimana yang ditegaskan oleh ayat al-Qur’an. Sementara pandangan yang mengatakan bahawa asal usul penciptaan wanita daripada lelaki yang menjadi alasan bagi kaum lelaki untuk melakukan pelbagai ekploitasi terhadap kaum wanita tidak benar. Ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut ialah ayat yang pertama daripada surah al-Nisā',

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١ ﴾

al-Nisā' 4:1.

> Wahai sekalian manusia! bertaqwalah kepada Tuhan kamu yang telah menjadikan kamu dari diri yang satu dan yang menjadikan daripada itu pasangannya (isterinya - Hawa), dan juga yang membiakkan dari keduanya - zuriat keturunan - lelaki dan perempuan yang ramai. dan bertaqwalah kepada Allah Yang kamu selalu meminta dengan menyebut-nyebut nama-Nya, serta peliharalah hubungan

[142]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 141.

University of Malaya

(silaturrahim) kaum kerabat; kerana sesungguhnya Allah sentiasa memerhati kamu.

Untuk menyokong pandangan kesetaraan antara kedudukan kaum lelaki dan kaum wanita, golongan Muslim liberal mengutip pentafsiran Āmina Wadūd dalam mengertikan maksud perkataan *nafs* dalam ayat di atas,

> Menurut pentafsiran seorang feminis Muslim Āmina Wadūd Muḥsin, istilah *nafs* dalam ayat di atas tidak terbatas pada satu gender saja, misalnya laki-laki. Begitu pula tidak disebutkan secara eksplisit bahwa perempuan diciptakan dari *nafs* Adam saja. Karena itu kedudukan laki-laki dan perempuan dihadapan Tuhan adalah sama dan sederajat bahkan sesuai Qur'an surah al-Aḥzāb:35 - baik laki-laki maupun perempuan-sama berhak menerima pahala dari Tuhan.[143]

Pentafsiran ayat lain yang merujuk pandangan tokoh Muslim moden juga dapat ditemui ketika golongan ini mentafsirkan ayat berkenaan dengan hak kebebebasan beragama yang terdapat dalam surah Yūnus ayat yang ke-99,

﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩ ﴾

Yūnus 10:99.

> Terjemahan: Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu akan beriman semua orang yang ada di bumi seluruhnya. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang beriman semuanya?.

Abdul Moqsith menjelaskan meksud kebebasan beragama yang beliau sebut sebagai urusan peribadi (qaḍiyyah shakhṣiyyah) dan sesiapa pun tidak ada wewenang

[143]Budhy Munawar Rahman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," 43.

University of Malaya

secara individu ataupun kelompok untuk mencampurinya. Pandangannya ini dikuatkan dengan menukil pernyataan ‘Abdul Karīm Soroush seorang tokoh dari negara Iran,

> ‘Abdul Karīm Soroush membuat sebuah ilustrasi. Bahwa sebagaimana seseorang menghadapi kematian secara sendirian, maka ia pun memeluk agama secara individual. Setiap umat beragama memang melakukan aksi dan ritus komunal, tetapi bukan keimanan komunal. Jika ekspresi iman bersifat publik, maka esensi iman bersifat gaib dan privat. Bagi Soroush, wilayah iman seperti arena akhirat yang di dalamnya setiap orang dinilai satu-satu. Disebutkan, “*Tiap-tiap mereka akan datang kepada Allah pada hari kiamat dengan sendiri-sendiri*”. Allah berfirman dalam al-Qur’an (Maryam: 95) “*wa kulluhum ātihi yawm al-qiyāmah fardā*”.[144]

3.4.3.7 Mentafsirkan Dengan Bantuan ‘Ulūm Al-Qur’an

Beberapa kaedah tertentu dalam bidang *‘ulūm al-Qur’ān* juga digunakan oleh golongan Muslim liberal untuk mentafsirkan ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Antara disiplin *‘ulūm al-Qur’ān* yang digunakan ialah kaedah *asbāb al-Nuzūl* untuk menolak konsep *jizyah* yang dianggap diskriminasi terhadap golongan bukan Muslim. Ayat yang dijadikan landasan normatif untuk mengesahkan tindakan tersebut ialah ayat yang ke-29 daripada surah al-Tawbah,

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩ ﴾

al-Tawbah 9:29.

> Terjemahan: Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak beriman kepada hari akhirat, dan mereka pula tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya, dan tidak beragama dengan agama yang benar, Iaitu dari orang-orang

[144]Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 223.

University of Malaya

> yang diberikan Kitab (kaum Yahudi dan Nasrani), sehingga mereka membayar "Jizyah" dengan keadaan taat dan merendah diri.

Menurut golongan ini, ayat tersebut tidak dapat dijadikan hujah untuk menerapkan *jizyah* ke atas golongan bukan Muslim tanpa meneliti terlebih dahulu latarbelakang turunnya ayat tersebut, iaitu situasi perang antara orang-orang Islam dengan golongan bukan Muslim. Oleh yang demikian, *jizyah* tidak berlaku lagi dalam situasi aman tiada peperangan,

> Namun ada beberapa hal yang perlu dicermati secara serius. Pertama ayat tersebut tidak serta merta bisa digunakan sebagai legitimasi bagi pewajiban jizyah bagi non Muslim kerana ayat tersebut mempunyai latar belakang historisnya tersendiri (Asbāb al-Nuzūl). Ayat tersebut turun tatkala kaum Muslim sedang dalam peperangan melawan Romawi di Tabūk. Perang ini berawal dari sikap keras yang dilakukan orang-orang non Muslim terhadap ketertiban dan keamanan kaum Muslimin. Maka ketika umat Islam mampu memenangi perang tersebut, mereka mewajibkan bagi golongan non Muslim untuk membayar jizyah dan mereka pun tunduk. Lalu oleh sebahagian ulama fiqh ayat ini digunakan sebagai sumber untuk mewajibkan Jizyah bagi non Muslim. Dikisahkan bahwa orang-orang Nasrani Najrān adalah mereka yang pertama kali membayar Jizyah sebelum wafatnya Nabi. Bukan hanya itu, ayat ini juga menjelaskan ketundukan dan kepatuhan non Muslim untuk membayar Jizyah. Bila dicermati secara mendalam ayat tersebut mempunyai latar belakang historis iaitu perang dan kerananya tidak bisa diberlakukan dalam situasi normal.[145]

Penggunaan kaedah *asbāb al-Nuzūl* juga ditemukan ketika golongan ini mentafsirkan ayat yang menjadi hujah mereka mengenai kesetaraan antara kaum wanita dengan kaum lelaki dalam hak kepimpinan dan menolak anggapan bahawa kepimpinan kaum wanita hanya dalam rumah tangga. Ayat yang berkatan dengan persoalan tersebut terdapat dalam surah al-Aḥzāb ayat yang ke-33,

[145]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 151.

University of Malaya

﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾

al-Aḥzāb 33:33.

> Terjemahan: Dan hendaklah kamu tetap diam di rumah kamu serta janganlah kamu mendedahkan diri seperti yang dilakukan oleh orang-orang jahiliyah zaman dahulu; dan dirikanlah sembahyang serta berilah zakat; dan taatlah kamu kepada Allah dan RasulNya. Sesungguhnya Allah (perintahkan kamu dengan semuanya itu) hanyalah kerana hendak menghapuskan perkara-perkara yang mencemarkan diri kamu - Wahai "Ahlul Bait" dan hendak membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Golongan Muslim liberal mengulas mengenai ayat ini dengan merujuk sebab turunnya ayat,

> Asbāb Nuzūl ayat tersebut ditujukan kepada isteri-isteri Rasulullah dengan konteks yang khusus. Para isteri Rasulullah seringkali mendapatkan perlakuan khusus berkaitan dengan status mereka, misalnya mereka tidak diperkenanan menerima warisan dan tidak boleh menikah lagi dengan laki-laki lain. Karena itu ketentuan dalam ayat yang dimaksud hanya berlaku khusus, tidak berlaku umum bagi perempuan-perempuan Mukmin lainnya.[146]

Kaedah *nāsikh wa al-Mansūkh* menjadi pilihan yang digunakan oleh golongan ini untuk mentafsirkan ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Munawir Sadjali telah menggunakan kaedah ini untuk mengelakkan ketidakadilan dalam aturan pembahagian harta pusaka yang disebutkan dalam ayat ke-11 daripada surah al-Nisā'. Dalam tafsirannya terhadap ayat ini, Munawir mengatakan bahawa atas pertimbangan budaya masyarakat Indonesia, aturan pembahagian harta pusaka dalam al-Qur'an tidak lagi

[146]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 140.

University of Malaya

dapat diterima dan hukum ini boleh digugurkan (mansūkh) disebabkan ianya termasuk dalam kategori *mu'āmalah dunyawiyah* (kemasyarakatan) yang bukan ibadah murni,

> Kalau kita dapat menerima bahwa penyimpangan dari farāiḍ itu tidak selalu disebabkan kerana tipisnya keislaman tetapi juga dapat disebabkan oleh pertimbangan bahawa budaya dan struktur sosial kita adalah sedemikian rupa sehingga pelaksanaan farāiḍ secara utuh kurang dapat diterima oleh rasa keadilan...Pertama-tama dapat dikemukakan bahwa dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi terdapat Naskh. Dalam kitab suci kita terdapat ayat-ayat yang berisi tentang pergeseran atau bahkan pembatalan hukum-hukum atau petunjuk yang telah diberikan dalam ayat-ayat yang telah diterima oleh Nabi Besar Muhammad SAW pada waktu-waktu sebelumnya. Demikian juga terdapat banyak Hadis Nabi yang menarik kembali petunjuk-petunjuk yang pernah diberikan sebelumnya. Menurut tafsir al-Jawāhir karya Syaikh Ṭanṭāwy Jauhary terdapat sebanyak 21 kasus naskh dalam Quran.[147]

Selanjutnya Munawir memberikan contoh bahawa dibolehkannya me*naskh* ayat al-Qur'an dan hukum yang terkandung di dalamnya dengan meng*qiyās*kanya kepada pembatalan hukum perpindahan arah Kiblat. Selanjutnya beliau menyertakan pandangan para mufasir terhadapat ayat ke-106 surah al-baqarah sebagai hujah pembolehan *naskh* tersebut. Antaranya Ibn Kathīr, Imam al-Marāghī, Rashīd Riḍā dan Sayyid Quṭub. Dalam pandangan golongan Muslim liberal membatalkan (naskh) ayat dan hukumnya masih berlaku sampai sekarang dan wewenang itu berada di tangan para ulama kerana mereka ialah pewaris Nabi SAW seperti yang mereka fahami daripada pengertian hadis *al-'Ulamā Warathah al-Anbiyā'.*[148]

Golongan ini juga menggunakan salah satu bacaan *qirā'āt sab'ah* dalam pentafsiran mereka untuk menolak pandangan bahawa kebebasan dan aktiviti kaum wanita hanyalah terhad dalam lingkungan rumahnya. Ayat yang dianggap mengehadkan kebebasan kaum wanita ini terdapat dalam surah al-Aḥzāb ayat yang ke-33,

---

[147]Munawir Sadjali, "Reaktualisasi Ajaran Islam," 87-88.

[148]Hadis riwayat Imam Bukhārī, Kitāb al-'Ilm, Bāb al-'Ilm Qabl al-Qawl wa al-'Amal, Lihat Muḥammad Ibn Ismā'īl Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* ed. Muḥammad Zuhayr Ibn Nasir al-Nāṣir (t.tp: Dār Tūq al-Najāḥ, 1422 H), 1:24.

University of Malaya

﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾

al-Aḥzāb 33:33.

> Terjemahan: Dan hendaklah kamu tetap diam di rumah kamu serta janganlah kamu mendedahkan diri seperti yang dilakukan oleh orang-orang jahiliyah zaman dahulu; dan dirikanlah sembahyang serta berilah zakat; dan taatlah kamu kepada Allah dan RasulNya. Sesungguhnya Allah (perintahkan kamu dengan semuanya itu) hanyalah kerana hendak menghapuskan perkara-perkara yang mencemarkan diri kamu - Wahai "Ahlul Bait" dan hendak membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Menurut tafsiran Nasaruddin Umar, ayat ini akan menyekat aktiviti kaum wanita jika dibaca dengan satu cara bacaan sahaja pada perkataan *waqarna*, padahal menurutnya terdapat cara bacaan lain untuk perkataan ini yang lebih memanusiawikan kedudukan kaum wanita,

> Jika dibaca dengan versi pertama, baris *fatḥah* pada huruf *qāf* maka dengan tegas wanita diserukan untuk menetap di dalam rumah. Kalau dibaca versi kedua, baris *kasrah* pada huruf *qāf* maka wanita diserukan untuk bersenang-senang di dalam rumah...Ayat ini juga dijadikan alasan untuk memingit wanita dalam program pengislaman yang dilancarkan di sejumlah negara-negara Islam seperti pasca revolusi Iran di bawah rejim Ayatollāh Khamayni, Republik Islam Pakistan di bawah rejim Zia ul Haq dan rejim Taliban di Afganistan. Gerakan pengislaman yang dilakukan di sejumah negara Islam sering kali dicirikan dengan memingit wanita, yakni suatu gerakan yang membatas gerak-gerik wanita pada sektor domestik. Wanita disekat dari bergiat dia area awam karena arena awam dianggap sebagai arena lelaki.[149]

[149]Nasarudin Umar, *al-Qur'an Untuk Perempuan*, tarj Nori Abdullah (Selangor: Micom Sdn Bhd, 2004), 34.

University of Malaya

3.4.3.8. Mentafsirkan Dengan Menggunakan Kaedah Uṣūl Fiqh

Dalam mentafsirkan ayat-ayat yang berhubung kait dengan Hak Asasi Manusia, golongan ini juga menggunakan beberapa kaedah dalam bidang *uṣūl fiqh*. Salah satunya ialah kaedah *qiyās* bagi menolak pandangan larangan pewarisan berbeza agama kerana dipandang tidak adil.[150] Ayat al-Qur'an yang dijadikan dalil para ulama melarang seseorang muslim mewariskan harta pusakanya kepada bukan muslim terdapat dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-141,

﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾ ﴾

al-Nisā' 4:141.

> Terjemahan: Dan Allah tidak sekali-kali akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk menundukan (memusnahkan) orang-orang Mukmin.

Ayat ini menurut golongan Muslim liberal sepatutnya difahami berdasarkan konteks yang berlaku pada waktu ayat ini turun yang tentunya berbeza dengan situasi politik dan ekonomi pada masa sekarang. Oleh yang demikian, menurut golongan ini, hukum pewarisan semestinya dikembalikan kepada semangat asalnya, iaitu untuk mengeratkan hubungan silaturahim dan kekeluargaan.[151] Kemudian golongan ini mengqiyāskan antara membolehkaan berkahwin dengan golongan bukan muslim dengan membolehkannya saling mewariskan harta pusaka antara mereka dengan mengatakan: "Logiknya, apabila Islam menghargai agama lain dan mempersilakan

---

[150]Mengenai kaidah Qiyās disebutkan oleh para ulama Uṣūl al-Fiqh antaranya dalam kitab *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq Min 'Ilm al-Uṣūl*. Lihat Muḥammad Ibn 'Alī al-Shauwkānī, *Irshād al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaq Min 'Ilm al-Uṣūl* ed. al-Shaikh Aḥmad 'Azw 'Ināyah (t.tp: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1999), 2:89.

[151]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 167.

University of Malaya

pernikahan dengan agama lain, maka secara automatik pewarisan beza agama juga dibolehkan."[152]

Kaedah qiyās juga digunakan oleh golongan Muslim liberal untuk menolak larangan menikah berbeza agama, iaitu dengan cara menganalogikan perbuatan syirik yang dilakukan oleh golongan Ahli Kitāb kepada perbuatan syirik yang dilakukan oleh sesetengah umat Islam melalui pentuhanan hawa nafsu. Menurut golongan ini, ayat-ayat yang secara zahirnya melarang pernikahan berbeza agama tidak boleh difahami secara tekstual kerana ianya hanya akan melahirkan sikap diskriminasi terhadap umat lain yang memiliki keyakinan berbeza. Ayat-ayat tersebut termasuklah surah al-Baqarah yang ke-221,[153]

﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ٢٢١ ﴾

al-Baqarah 2:221.

Terjemahan: Dan janganlah kamu berkahwin dengan perempuan-perempuan musyrik sehingga mereka beriman; dan Sesungguhnya seorang hamba perempuan yang beriman itu lebih baik daripada perempuan kafir musyrik sekalipun keadaannya menarik hati kamu. dan janganlah kamu kahwinkan dengan lelaki-lelaki musyrik sehingga mereka beriman dan sesungguhnya seorang hamba lelaki yang beriman lebih baik daripada seorang lelaki musyrik, sekalipun keadaannya menarik hati kamu. Mereka orang-orang musyrik itu mengajak ke neraka sedang Allah mengajak ke syurga dan memberi keampunan dengan izin Nya. dan Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya kepada umat manusia, supaya mereka dapat mengambil pelajaran.

[152]Ibid., 156.

[153]Ayat lain yang digunakan sebagai dalil pengharaman nikah berbeza agama adalah ayat ke-10 daripada surah al-Mumtaḥanah.

University of Malaya

Menurut golongan ini, secara zahirnya ayat ini membawa maksud bahawa hukum menikah dengan golongan bukan muslim ialah haram, termasuklah dengan mereka yang menganut agama Kristian dan Yahudi. Pandangan ini muncul kerana sebahagian masyarakat muslim masih beranggapan bahawa penganut agama Kristian dan Yahudi adalah termasuk golongan bukan muslim yang melakukan kesyirikan. Namun demikian, berdasarkan kepada wujudnya perbezaan antara pengertian syirik dengan Ahli Kitāb sebagaimana yang disebutkan dalam surah al-Bayyinah ayat yang pertama, juga sebutan secara khusus sebagai "Ahli Kitāb" kepada dua golongan ini walaupun mereka melakukan perbuatan kesyirikan, maka hal yang demikian cukup menjadi hujah bahawa setiap perbuatan syirik tidak semestinya menjadikan pelakunya sebagai seorang yang musyrik.[154] Golongan ini berpandangan bahawa *qiyās* boleh digunakan dalam hukum ini,

> Sebuah analogi logis pula kita kembangkan adalah bahwa orang-orang Islam pun bisa melakukan perbuatan syirik dan memang kenyataannya ada, namun mereka tidak dapat disebut sebagai kaum musyrik. Sebab sebagai konsekwensi logisnya, kalau salah seorang suami dari keluarga muslim sudah disebut musyrik, perkawinan mereka batal dan wajib cerai tapi kenyataan ini tidak pernah diterima. Betapa banyak terdapat dalam kenyataan hidup ini pada orang-orang yang beragama, termasuk orang-orang muslim melakukan perbuatan syirik dalam kehidupan sehari-harinya. Kemusyrikan ini terlihat dari firman Allah: *Sembahlah Allah dan janganlah menyekutukannya dengan sesuatupun* (al-Nisā:36). Menyembah dan menjadikan tuhan-tuhan lain selain Allah adalah perbuatan syirik bahkan ada orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan: *Tidakakah engkau mengetahui orang-orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan*. (al-Jātsiyah:23). Artinya orang-orang yang mempertuhankan hawa nafsu, harta, kedudukan dan sebagainya telah melakukan perbuatan syirik. Dapatkah pelaku-pelaku syirik ini dikategorikan sebagai kaum musyrik dan diharamkan mengawininya oleh salah seorang Islam? Kami tidak berpendapat demikian.[155]

[154]Penyebutan kepada golongan Kristian dan Yahudi sebagai Ahli Kitāb dapat ditemukan pada tempat lain dalam al-Qur'an. Antaranya dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-171, al-Māidah ayat yang ke-5 dan Āli 'Imrān ayat yang ke-64.

[155]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 158-159.

University of Malaya

Kaedah *uṣūl fiqh* lain yang digunakan oleh golongan ini untuk mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia ialah *al-Ḥukm Yadūr Ma'a al-'Illah Wujūdan wa 'Adaman* (Hukum bergantung kepada sebabnya, ianya menjadi ada mahupun sebaliknya oleh sebab tersebut).[156] Kaedah ini digunakan untuk mentafsirkan ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah kewajipan membayar *jizyah* terhadap golongan bukan muslim yang dianggap sebagai perlakuan diskriminasi terhadap golongan minoriti. Ayat yang menjadi landasan normatif terhadap tindakan diskriminasi tersebut terdapat dalam surah al-Tawbah, ayat yang ke-29,

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ٢٩ ﴾

al-Tawbah 9:29.

> Terjemahan: Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak beriman kepada hari akhirat, dan mereka pula tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan RasulNya, dan tidak berugama dengan ugama yang benar, iaitu dari orang-orang yang diberikan Kitab (kaum Yahudi dan Nasrani), sehingga mereka membayar jizyah dengan keadaan taat dan merendah diri.

Menurut golongan ini, ayat di atas tidak dapat dijadikan hujah untuk memaksa golongan minoriti membayar *jizyah* kepada pemerintah Islam yang berkuasa kerana ayat itu diturunkan dalam situasi peperangan. Mengenai tafsiran ayat tersebut golongan ini menjelaskan,

> Bila dicermati secara mendalam, ayat tersebut mempunyai latar belakang historis tertentu iaitu perang. Dan karenanya tidak bisa

[156]Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *'Ilām al-Mawqi'īn 'An Rabb al-'Ālamīn*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām Ibrāhīm (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 4: 80 atau 105. Lihat juga Zakariyā Ibn Gulām Qādir al-Bākistānī, *Min Usūl al-Fiqh 'Alā Manḥaj Ahl al-Ḥadīth* (t.tp: Dār al-Kharāz, 2002), 1:65.

University of Malaya

> diberlakukan dalam situasi normal. pertanyaannya apakah pembayaran jizyah masih berlaku dalam sebuah situasi damai? dalam masyarakat yang tidak lagi berperang? tentu saja kewajiban membayar jizyah perlu ditinjau lagi, bahkan kita bisa saja menasakh hukum jizyah. Ada kaedah fiqh yang membenarkan cara pandang seperti itu, bahwa sebuah legalitas hukum tergantung sebab musababnya. Jikalau sebab-musabab hukum tersebut sudah tidak ada lagi maka hukum dengan sendirinya batal (al-Ḥukmu Yadūru Ma‘a al-‘Illah Wujūdan wa ‘Adaman). Tidak adanya perang antara muslim dan non muslim dengan sendirinya telah menghilangkan hukum pembayaran jizyah.[157]

Contoh penggunaan kaedah *uṣūl fiqh* lainnya terdapat dalam pentafsiran Husein Muhammad terhadap ayat yang dianggap menjadi punca segala ketidakadilan terhadap kaum wanita. Ayat tersebut terdapat dalam surah al-Nisā' yang ke-34,

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرٗا ٣٤ ﴾

al-Nisā' 4:34.

> Terjemahan: Kaum lelaki itu adalah pemimpin terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki atas orang-orang perempuan, dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan sebahagian dari harta mereka. Maka perempuan-perempuan yang soleh itu ialah yang taat, dan yang memelihara ketika suami tidak hadir bersama, dengan pemeliharaan Allah dan pertolongan-Nya. dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derhaka hendaklah kamu menasihati mereka, dan pulaukanlah mereka di tempat tidur, dan pukulah mereka. Kemudian jika mereka taat kepada kamu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha tinggi, lagi Maha besar.

Meskipun Husein bersetuju dengan perkataan *qawwāmūn* dalam ayat dimaksudkan kaum lelaki sebagai pemimpin, pengurus mahupun pendidik kaum wanita

[157]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 151-152.

University of Malaya

apabila untuk kemaslahatan kaum wanita, namun ia tetap tidak bersetuju dengan kebanyakan pandangan para mufasir yang berpendapat bahawa kedudukan kaum lelaki yang lebih tinggi daripada kaum wanita merupakan perkara yang tidak dapat ditawar, iaitu bersifat semula jadi dan tidak boleh berubah. Sebab ianya dianggap sebagai diskriminasi terhadap kaum perempuan, walhal fakta sosial sendiri telah membantahnya. Menurutnya, ayat ini mestilah difahami sebagai teks yang lahir daripada peradaban patriarki, iaitu kehidupan kaum wanita yang masih sangat bergantung kepada kaum lelaki daripada sudut ekonomi dan keamanan. Maka kepemimpinan lelaki dalam ayat tersebut menurutnya bersifat sosiologi dan kontekstual. Selanjutnya ia mengukuhkan pandangannya ini dengan menjelaskan bahawa susun gaya ayat dalam bentuk penceritaan (ikhbār) yang dalam disiplin ilmu Uṣūl Fiqh hanya berfungsi sekadar berita dan bukan merupakan suatu ajaran ataupun perintah agama".[158]

3.4.3.9 Merujuk Pengertian Dalam Bahasa Arab

Golongan Muslim liberal juga merujuk pengertian dalam bahasa Arab untuk mentafsirkan ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia. Salah satu contohnya ialah ketika golongan ini menjelaskan maksud perkataan *kufr* untuk menolak golongan Ahli Kitāb dimasukkan ke dalam kelompok orang-orang kafir sehingga seorang Muslim haram berkahwin dengan mereka. Menurut golongan ini larangan berkahwin dengan golongan Ahli Kitāb dianggap bercanggah dengan hak kebebasan memilih pasangan hidup. Penggunaan erti secara bahasa dapat ditemui dalam mentafsirkan ayat daripada surah al-Baqarah yang ke-105 dan surah al-Bayyinah ayat yang pertama mengenai persoalan di atas,

[158]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita,* 45-46. Mengenai kaedah *al-Jumlah Khabariyyah* ini telah diulas oleh para ulama Uṣūl dan mereka berbeza pandangan sama ada ia tetap sebagai "khabar" (maklumat) ataupun membawa maksud "inshāi" (tuntutan). Lihat Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkashī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, ed.Muḥammad Muḥammad Tāmir (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 3:292

﴿ مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ مِّن رَّبِّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ١٠٥ ﴾

al-Baqarah 2:105.

Terjemahan: Orang-orang kafir dari Ahli Kitāb, dan juga dari orang-orang musyrik, tidak suka kiranya diturunkan kepada kamu sedikit dari kebaikan dari Tuhan kamu padahal Allah berhak menentukan rahmat-Nya kepada sesiapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah (jualah yang) mempunyai limpah kurnia yang amat besar.

﴿ لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ ١ ﴾

al-Bayyinah 98:1.

Terjemahan: Orang-orang kafir dari Ahli Kitāb serta orang-orang musyrik, tidak akan melepaskan (kepercayaan mereka) sehingga datang kepada mereka bukti yang jelas nyata.

-

Golongan Muslim liberal menjelaskan pengertian perkataan *Kufr* yang menjadi intipati persoalan larangan menikah seorang Muslim dengan Ahli Kitāb,

Kata kafir (kufr) dari segi bahasa berarti menutupi, istilah-istilah kafir (kufr) yang terulang sebanyak 525 kali dalam al-Qur'an semuanya dirujukan kepada arti "menutupi" iaitu menutup-nutupi nikmat dan kebenaran, baik kebenaran dalam arti Tuhan sebagai sumber kebenaran, maupun kebenaran dalam arti ajaran-ajaranya yang disampaikan melalui rasul-rasul-Nya. Seperti keimanan yang dimiliki oleh setiap orang yang beriman tidak sama tingkatannya antara satu dari yang lainnya, demikian juga kekafiran yang disebutkan dalam al-Qur'an, di antaranya: 1. Kafir (kufr) ingkar, yakni kekafiran dalam arti pengingkaran terhadap eksistensi Tuhan, rasul-rasul-Nya dan seluruh ajaran yang mereka bawa. 2. Kafir (kufr) juḥūd, yakni kekafiran dalam arti pengingkaran terhadap ajaran-ajaran Tuhan dalam keadaan tahu bahwa apa yang diingkari itu adalah kebenaran. ia tidak jauh berbeda dengan kekafiran ingkar (no 1). 3. Kafir munafik (Kufr Nifāq) iaitu

University of Malaya

kekafiran yang mengakui Tuhan, rasul dan ajaran-ajaran-Nya dengan lidah tetapi mengingkari dengan hati, menampakan iman dan menyembunyikan kekafiran. 4. Kafir (Kufr) syirik berarti mempersekutukan Tuhan dengan menjadikan sesuatu selainnya sebagai sembahan, sebagai objek pemujaan dan atau tempat menggantungkan harapan dan dambaan. Syirik digolongkan sebagai kekafiran sebab perbuatan ini mengingkari kekuasaan Tuhan, juga mengingkari nabi-nabi dan wahyu-Nya. 5. Kafir (kufr) nikmat, yakni tidak mensyukuri nikmat Tuhan dan menggunakan nikmat-nikmat itu pada hal yang tidak diridhai-Nya. Orang-orang Muslim pun dapat masuk dalam kategori ini (lihat: al-Naml:40; Ibrāhīm:7; Āli 'Imrān 97). 6. Kafir murtad, yakni kembali kafir sesudah beriman atau keluar dari Islam. 7. Kafir Ahli Kitab, yakni non Muslim yang percaya kepada nabi dan kitab suci yang diwahyukan Tuhan melalui Nabi kepada mereka. Dan ada beberapa jenis kekafiran lainnya lagi, tapi buat sementara kita ambil sebuah kesimpulan bahwa istilah kafir mencakup makna yang lebih luas yang di bawahnya terdapat istilah-istilah yang lebih khusus yang ertinya dan maknanya berbeza antara yang satu dari lainnya. Kalau Allah menyebutkan dalam al-Qur'an istilah kafir musyrik maka itu maknanya mesti berbeza dengan makna istilah dari kafir Ahli Kitab dan jika hanya disebut kafir saja maka maknanya perlu difahami bahwa kata itu mesti merujuk kepada salah satu dari jenis- jenis kekafiran yang ada.[159]

Pentafsiran yang merujuk pengertian bahasa Arab dapat ditemui juga ketika golongan ini menolak hujah bahawa hak kepimpinan hanya terhad kepada kaum lelaki sahaja. Ayat al-Qur'an yang mengesahkan kepemimpinan bagi kaum lelaki terdapat dalam surah al-Nisā' yang ke-34,

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤ ﴾

al-Nisā' 4:34.

Terjemahan: Kaum lelaki itu adalah pemimpin terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki

[159]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 156-157. Lihat juga penjelasan Abdul Moqsith mengenai makna "kufr" secara panjang lebar dalam *Argumen Pluralisme Agama*, 294-302.

University of Malaya

> atas orang-orang perempuan dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan sebahagian dari harta mereka. Maka perempuan-perempuan yang soleh itu ialah yang taat, dan yang memelihara ketika suami tidak hadir bersama, dengan pemeliharaan Allah dan pertolonganNya. dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derhaka hendaklah kamu menasihati mereka, dan pulaukanlah mereka di tempat tidur dan pukulah mereka. Kemudian jika mereka taat kepada kamu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha tinggi, lagi Maha besar.

Menurut golongan ini, ayat di atas selalunya diterjemahkan dalam kebanyakan terjemah al-Qur'an di Indonesia dengan " Kaum lelaki adalah pemimpin terhada kaum wanita". Terjemahan sedemikian memberi kefahaman bahawa seolah-olah setiap kaum lelaki secara automatik menjadi pemimpin kaum wanita dan jenis jantina lelaki menjadi prasyarat bagi kepemimpinan padahal berdasarkan kaedah bahasa Arab perkataan *al-Rijāl* tidak merujuk kepada kesemua lelaki melainkan hanya lelaki yang memiliki kelayakan, apatah lagi perkataan *al-Rijāl* yang menggunakan *alif lām* menunjukkan erti definitif yakni lelaki tertentu. Mengenai ayat ini Siti Musdah Mulia menjelaskan,

> Kata *al-Rijāl* dan *al-Nisā* bukan satu-satunya istilah yang dipakai al-Qur'ān untuk mengungkapkan makna "lelaki dan perempuan". Di dalam al-Qur'an ditemukan dua kata untuk makna laki-laki iaitu al-Rajul/al-Rijāl dan al-Dzakar/al-Dzukūr. Dua kata untuk makna perempuan yakni al-Untsā dan al-Mar'ah/al-Nisā'. al-Qur'ān secara konsisten membezakan penggunaan dua kata tersebut. Kata al-Dzakar dan al-Untsā digunakan untuk menunjukkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan secara biologis sementara kata al-Rijāl dan al-Nisā dipakai bukan untuk konotasi biologis malainkan dalam konotasi kultural yaitu menggambarkan sosok laki-laki dan perempuan yang memiliki kualifikasi budaya tertentu...Dalam ungkapan lain, hanya laki-laki yang memiliki budaya tertentu misalnya dewasa, berpikir matang dan mempunyai sifat-sifat kejantanan (*masculinity*) yang dapat disebut al-Rijāl.[160]

[160]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan* , 141-142.

University of Malaya

Pentafsiran ayat dengan menggunakan pengertian secara bahasa juga dapat ditemukan dalam pentafsiran Husein Muhammad terhadap ayat yang berkaitan dengan kemestian kaum wanita memperoleh layanan secara adil dan baik (Muʻāsharah bi al-Maʻrūf) daripada para suami mereka. Ayat tersebut terdapat dalam ayat yang ke-19 daripada surah al-Nisā',

﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ ﴾

al-Nisā' 4:19.

> Terjemahan: Dan bergaullah kamu dengan mereka (isteri-isteri kamu itu) dengan cara yang baik.

Husein menjelaskan bahawa al-Qur'an sering menggunakan perkataan *bi al-Maʻrūf* dalam menggambarkan hubungan antara suami dengan isteri. Hal yang demikian menurutnya kerana perkataan ini mempunyai hubung kait dengan pengertian asal menurut bahasa,

> Perkataan ini jelas berkait dengan kata dasar iaitu al-ʻUrf, yang bererti kebiasaan atau tradisi. Para fuqahā menjelaskan bahawa istilah al-Maʻrūf adalah adat, kebiasaan atau tradisi yang sesuai dengan fitrah kemanusiaan dan akal sihat serta tidak menyimpang dari asas-asas agama. Oleh kerana itu *Maʻrūf* merupakan kebaikan berdasarkan keadaan setempat dan keadaan masa itu. Maka makna kebaikan ini boleh berubah-rubah dari masa ke semasa dan dari satu tempat ke tempat yang lain namun ia masih harus berada dalam kerangka al-akhlāq al-karīmah.[161]

3.4.3.10 Mentafsirkan Dengan Menggunakan Kaedah Bahasa Arab

Golongan Muslim liberal merujuk kaedah bahasa Arab untuk menyokong pentafsiran ayat mengenai Hak Asasi Manusia. Salah satu pentafsiran yang menggunakan kaedah bahasa Arab ialah ketika golongan ini menjelaskan ayat al-Qur'an mengenai asal usul

[161]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita*, 47.

University of Malaya

penciptaan Siti Hawa yang dipercayai daripada Nabi Adam A.S (jenis manusia lelaki) yang menjadi punca layanan tidak adil terhadap kaum wanita. Ayat yang berkenaan dengan kesetaraan asal usul penciptaan kaum wanita dan kaum lelaki terdapat dalam surah al-Nisā' yang pertama,

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ ﴾

al-Nisā' 4:1.

> Terjemahan: Wahai sekalian manusia! bertaqwalah kepada Tuhan kamu yang telah menjadikan kamu dari diri yang satu dan yang menjadikan daripada itu pasangannya (isterinya - Hawa), dan juga yang membiakkan dari keduanya - zuriat keturunan - lelaki dan perempuan yang ramai. dan bertaqwalah kepada Allah yang kamu selalu meminta dengan menyebut-nyebut nama-Nya, serta peliharalah hubungan (silaturrahim) kaum kerabat; kerana Sesungguhnya Allah sentiasa memerhati kamu.

Nasaruddin Umar mengulas klausa *min nafs wāḥidah* dalam ayat di atas dengan merujuk pengertian kaedah *ma'rifah* dan *nakirah* juga kaedah *mudhakar* dan *muannath* untuk memastikan bahawa yang dimaksudkan dengan "diri yang satu" (nafs wāḥidah) bukanlah Nabi Adam A.S melainkan ianya bahan yang sama untuk menciptakan Nabi Adam A.S,

> Perhatikan sekali lagi, ayat ini menggunakan bentuk nakirah/indefinitife "dari satu diri" (min nafs wāḥidah) bukan dalam bentuk ma'rifah/definitife (min al-Nafs al-Wāhidah) yang bererti menunjukkan kekhususan, kemudian diperkuat lagi dengan kata "yang satu" (wāhidah) sebagai sifat dari "nafs." Tanpa dicantumkan kata "wāhidah' sebenarnya sudah cukup untuk menunjukkan arti "dari satu diri" (min nafs wāhidah). Semua ini menunjukkan kepada "bahan utama"(the first source) yakni asal (unsur) kejadian Adam, bukan Adam sendiri sebagai bahan (substance) kedua. Disamping itu seandainya yang dimaksud pada kata nafs ialah Adam mengapa tidak digunakan kata wāhid (bentuk mudzakar) tetapi digunakan kata

University of Malaya

wāhidah (bentuk muannats). Kata nafs termasuk dalam kategori muannats sebagaimana beberapa isim alam (nama benda-benda alam) lainnya, tetapi dalam al-Qur'an sering dijumpai sifat menyalahi mausūfnya kemudian merujuk ke hakikat yang disifatkan jika yang disifatkan itu hendak ditekankan oleh si Pembicara.[162]

Penggunaan kaedah bahasa Arab untuk mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia dapat ditemui juga ketika golongan ini mentafsirkan surah al-Baqarah ayat yang ke-256,

﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦ ﴾

al-Baqarah 2:256.

Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam agama, kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran dari kesesatan. Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Ṭāghūt, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui.

Menurut Abdul Moqsith, ayat di atas telah melarang secara terang sebarang paksaan memeluk sesuatu agama. Setelah menukil pandangan daripada Abū Muslim dan al-Qaffāl mengenai maksud ayat di atas, juga dari Muḥammad Nawawī al-Jāwī dalam kitabnya *Marāh Labīdz*, Abdul Moqsith menjelaskan maksud klausa ayat *Lā Ikrāha Fī al-Dīn* berdasarkan tuntutan kaedah bahasa Arab,

Dari sudut gramatika bahasa Arab tampak bahwa kata "Lā" dalam ayat di atas termasuk "Lā li nāfiyati al-Jins". Dengan demikian berarti menafikan seluruh jenis paksaan dalam soal agama. Ayat ini juga dikemukakan dengan lafzh 'ām (kata yang umum). Dalālah lafaẓ 'am, menurut Uṣūl fikih Hanafiyyah adalah qaṭ'i (jelas-tegas) sehingga tak

[162]Nasaruddin Umar, *al-Qur'an Untuk Perempuan*, tarj Nori Abdullah (Selangor: Micom Sdn Bhd, 2004), 42-43.

University of Malaya

mungkin ditakḥṣīṣ (dibatasi pengertiannya) apalagi dinaskh (dibatalkan) dengan dalil yang ẓanny (tidak jelas maknanya).[163]

Dalam mentafsirkan ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia golongan ini juga merujuk pengertian huruf *wāw ʻaṭaf* yang berfungsi untuk membezakan makna antara "Kafir Syirik" dengan "Kafir Ahli Kitāb" sebagai hujah untuk menolak larangan menikah berbeza agama, terutamanya dengan golongan Ahli Kitāb. Pentafsiran dengan cara ini boleh ditemui dalam pentafsiran ayat yang ke-105 daripada surah al-Baqarah dan ayat yang pertama daripada surah al-Bayyinah,

﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ مِّن رَّبِّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾

al-Baqarah 2:105.

Terjemahan: Orang-orang kafir dari ahli kitab dan juga dari orang-orang musyrik, tidak suka kiranya diturunkan kepada kamu sedikit dari kebaikan dari Tuhan kamu padahal Allah berhak menentukan rahmatNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya; dan Allah (jualah yang) mempunyai limpah kurnia yang amat besar.

﴿لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡبَيِّنَةُ﴾

al-Bayyinah 98:1.

Terjemahan: Orang-orang Kafir dari Ahli Kitab serta orang-orang Musyrik, tidak akan melepaskan sehingga datang kepada mereka bukti yang jelas nyata.

Golongan ini mentafsirkan kedua-dua ayat di atas dengan fungsi huruf *wāw* yang menunjukkan adanya perbezaan antara Kufur Syirik dan Kufur Ahli Kitāb dengan

[163]Abdul Moqsith, *Argumen Pluraisme Agama*, 218. Lihat juga artikel tulisannya "Tafsir ayat La Ikraaha Fi al-Diin", laman sesawang Jaringan Islam Liberal, dicapai 19 Mac 2012, http://islamlib.com/id/artikel/tafsir-ayat-la-ikraha-fi-al-din.

University of Malaya

mengatakan bahawa: "Pada kedua ayat di atas dan ayat-ayat lainnya, al-Qur'an memakai kata penghubung "Dan" antara kata Kafir Ahli Kitāb dan Kafir Musyrik. Ini bererti bahawa kedua-dua kata Ahli Kitāb dan Musyrik itu mempunyai arti dan makna yang berbeza.[164]

3.4.3.11 Mentafsirkan Dengan Menggunakan Logik Akal

Golongan Muslim liberal memandang akal mempunyai kedudukan yang amat penting dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an, bahkan peranan akal boleh menyunting ataupun membatalkan ayat al-Qur'an yang dianggap *qaṭ'i* sekalipun, terutamanya apa yang disebut oleh golongan ini sebagai akal publik (pendapat umum). Pentafsiran golongan ini dengan menggunakan logik akal terhadap ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia boleh ditemukan antaranya dalam pentafsiran mereka mengenai larangan perbuatan homoseksual ataupun lesbian. Menurut golongan ini ukuran kemuliaan tidaklah ditentukan oleh orientasi ataupun prilaku seksual seseorang tetapi oleh pencapaian ketaqwaannya. Golongan ini mentafsirkan surah al-Ḥujurāt ayat yang ke-13 dan menghubungkannya dengan surah al-Rūm ayat yang ke-21 dengan menggunakan logik akal semata-mata untuk membenarkan perbuatan homoseksual dan seks luar tabi'i,

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ
إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾

al-Ḥujurāt 49: 13.

> Terjemahan: Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan. Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah

[164]Abdul Moqsith, *Argumen Pluaralisme Agama*, 156.

University of Malaya

> ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha mendalam pengetahuannya.

Mengikut pandangan Siti Musdah Mulia, ayat tersebut mengisyaratkan bahawa kemuliaan melalui ketaqwaan boleh diperoleh sesiapa pun tanpa mengira jenis jantina ataupun orientasi seksual sama ada heteroseksual, homoseksual (*gay* dan *lesbian*) dan biseksual kerana semua itu merupakan perkara kudrati yang tidak dapat dielakkan.

> Tidak ada perbedaan antara lesbian dan bukan lesbian di hadapan Tuhan. Bicara soal taqwa hanya tuhan yang punya hak prerogatif menilai, bukan manusia. Manusia cuma bisa berlomba berbuat amal kebajikan sesuai perintah tuhan (*fastabiqul khairat*). Islam mengajarkan bahwa seorang lesbian sebagai manusia lainnya sangat berpotensi menjadi orang yang saleh atau taqwa selama menjunjung tinggi nilai-nilai agama.[165]

Sementara mengenai kisah Nabi Luth AS yang terdapat dalam surah al-Araf ayat ke-80-84 juga surah Hud ayat 77-82 bukanlah menunjukkan larangan melakukan homoseksual mahaupun lesbian. Yang dilarang dalam ayat itu ialah perilaku seksual dalam bentuk sodomi ataupun liwat dan ini pun dilakukan oleh orang-orang yang berkahwin secara heteroseksual.[166] Menurutnya, sekiranya ayat ini dihubungkan dengan ayat al-Qur'an yang menjelaskan tujuan perkahwinan, iaitu untuk memperoleh ketenangan dan kasih sayang (al-Rūm:21) maka hubungan seksual apapun telah terbukti dapat mencapai ketaqwaan,

> Menarik bahwa dalam QS. Al-Rūm ayat 21 dinyatakan: *Dan di antara tanda-tanda kekuasaan Allah adalah Dia menciptakan pasangan kamu dari jenismu sendiri agar supaya kamu merasa bergairah dan tenteram bersamanya. Dan dijadikannya di antara kamu rasa kasih sayang. Sesungguhnya yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mau berpikir"*. Ayat di atas secara tegas menggaris bawahi bahwa tujuan perkawinan bukan hanya semata soal

[165]Siti Musdah Mulia *"Allah Hanya Melihat Taqwa, Bukan Orientasi seksual" Jurnal Perempuan* 58 (Maret 2008), 126.
[166]Ibid., 124.

University of Malaya

> kebutuhan biologis, melainkan ada tujuan lain yang lebih hakiki, yakni kasih-sayang dan ketenteraman batin. Dan kedua hal tersebut lebih menjamin terciptanya kemaslahatan manusia yang menjadi tujuan dasar agama Islam atau maqashid al-syari'ah. Jika hubungan sejenis atau homo, baik gay maupun lesbi sungguh-sungguh menjamin kepada pencapaian tujuan dasar tadi maka hubungan demikian dapat diterima.[167]

Pentafsiran dengan menggunakan logik akal juga dapat ditemui ketika golongan ini mentafsirkan ayat mengenai larangan pewarisan berbeza agama yang menggunakan dalil dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-141,

﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾ ﴾

al-Nisā' 4:141.

> Terjemahan: Dan Allah tidak sekali-kali akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk menundukan (memusnahkan) orang-orang Mukmin.

Setelah menjelaskan wujudnya ketidaksepakatan dalam kalangan ulama mazhab mengenai hukum saling mewariskan harta pusaka antara seorang muslim dengan bukan muslim, golongan Muslim liberal membuat kesimpulan bahawa wujudnya perbezaan pendapat ini membuktikan bahawa para ulama terdahulu masih mencuba untuk mencari jalan penyelesaian. Golongan Muslim liberal juga berasa hampa terhadap pandangan majoriti (al-Jamāhir) yang diambil kira, manakala pandangan minoriti yang membela hak-hak bukan muslim cenderung diabaikan. Alasan larangan pewarisan berbeza agama bermotifkan politik dan ekonomi. Oleh yang demikian, alasan-alasan tersebut semestinya tidak lagi diambil kira pada saat sekarang dan dikembalikan kepada semangat asal perwarisan, iaitu mengeratkan silaturahim dan kekeluargaan tanpa mengira asal usul agama,

[167]http://icrp-online.org/page/2,12/02/12. Lihat juga mengenai tafsiran ayat ini oleh Siti Musdah Mulia dalam surat kabar harian The Jakarta Post, "Islam recognizes homosexuality" laman sesawang The Jakarta Post, dicapai 28 Mac 2010. Lihat juga Siti Musdah Mulia *"Allah Hanya Melihat Taqwa, Bukan Orientasi Seksual" Jurnal Perempuan* 58 (Maret 2008), 122-127.

University of Malaya

> Dalam pandangan yang lebih jauh, hal-hal yang dilarang dalam hak waris (Mawāirth) bukan merupakan hal yang baku dan absolut. Sewaktu-waktu hukum tersebut bisa berubah sesuai dengan konteks yang berbeza. Dulu, tatkala hukum waris ini turun, memang harus diakui adanya kekhawatiran dan ketakutan terhadap non muslim. Yang terjadi sebenarnya bukan perbezaan agama melainkan perbezaan kepentingan politik dan kepentingan ekonomi antara komunitas muslim dan non muslim...Dengan demikian sejatinya hukum waris harus dikembalikan pada semangat awalnya yaitu dalam konteks keluarga (Ulul Arhām), keturunan (Nasab) dan menantu (Ṣakhr) apapun agamanya. Yang menjadi tujuan utama dalam waris adalah mempererat hubungan keluarga.[168]

Pentafsiran ayat al-Qur'an berkenaan dengan Hak Asasi Manusia dengan menggunakan logik akal semata-mata dapat ditemui ketika golongan ini menyatakan alasan melarang perkhawinan dengan golongan musyrikin yang bersifat kontekstual, iaitu sebagai strategi kaum muslimin ketika itu dalam menghadapi golongan musyrik yang tidak berhenti memerangi mereka. Oleh hal yang demikian, alasan melarang perrkahwinan tersebut tidak ada hubung kaitnya dengan kepercayaan ataupun keyakinan agama. Larangan tersebut terdapat dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-228.

﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ٢٢١ ﴾

al-Baqarah 2:228.

> Terjemahan: Dan janganlah kamu berkahwin dengan perempuan-perempuan Musyrik sehingga mereka beriman; dan sesungguhnya seorang hamba perempuan yang beriman itu lebih baik daripada perempuan Kafir Musyrik sekalipun keadaannya menarik hati kamu. dan janganlah kamu kahwinkan dengan lelaki-lelaki Musyrik sehingga mereka beriman dan sesungguhnya seorang hamba lelaki yang beriman lebih baik daripada seorang lelaki Musyrik, sekalipun keadaannya menarik hati kamu. Mereka orang-orang Musyrik itu

[168]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 166-167.

University of Malaya

> mengajak ke neraka sedang Allah mengajak ke syurga dan memberi keampunan dengan izinNya. dan Allah menjelaskan ayat-ayatNya kepada umat manusia, supaya mereka dapat mengambil pelajaran.

Golongan ini menjelaskan sebab-sebab pelarangan perkahwinan dengan golongan musyrik ketika ayat ini diturunkan dan adalah tidak munasabah apabila larangan ini terus dilaksanakan sedangkan sebab-sebab pelarangan tersebut sudah tidak wujud lagi,

> Sebenarnya jika ditelusuri dari sejarah, alasan pengharaman menikah dengan orang musyrik itu adalah: (a) kerana kaum musyrik terus menerus melancarkan peperangan kepada orang Islam sejak Nabi di Mekah sehingga ke Madinah. Karena itu dapat dipahami bahawa kaum muslimin akan menghindari pernikahan dengan orang dari kelompok yang selalu menyerangnya...(b) larangan menikah dengan kaum musyrik merupakan bahagian strategi Islam untuk menarik garis pembeza antara lawan dan kawan.[169]

3.5. Analisis Terhadap Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Hak Asasi Manusia dan Metodologinya

Dalam sub judul ini, pengkaji melihat bukan sahaja penting untuk menganalisis pentafsiran golongan Muslim liberal terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia, tetapi juga terhadap asas-asas pemikiran ataupun prinsip yang melandasi setiap pentafsiran tersebut sepertimana yang telah dihuraikan pada setiap sub perbahasan dalam bab ketiga ini.

Maka secara sistematiknya, dalam bahagian ini pengkaji akan menganalisis terlebih dahulu orientasi pentafsiran al-Qur'an oleh golongan ini yang berhala tuju kemanusiaan semata-mata, iaitu menjadikan manusia sebagai satu-satunya penentu dan matlamat dalam waktu yang sama. Selanjutnya, pengkaji juga akan membincangkan pandangan golongan ini terhadap dakwaan kesesuaian Hermeneutik sebagai metodologi

[169]Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 339.

University of Malaya

pentafsiran ayat-ayat berkaitan Hak Asasi Manusia. Analisis ini termasuklah terhadap kaedah-kaedah umum pentafsiran al-Qur'an (ḍawābit) yang menjadi pegangan oleh golongan ini dalam mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan Hak Asasi Manusia. Selanjutnya pengkaji juga akan menganalisis pentafsiran golongan ini terhadap ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia dan juga metodologi pentafsirannya.

Alasan penting bagi mengetahui pandangan golongan Muslim liberal mengenai hala tuju ajaran al-Qur'an dan pentafsirannya sama ada berorientasikan ketuhanan (*theocentric*) ataupun kemanusiaan (*antrhopocentric*) adalah untuk menjelaskan sejauh mana hala tuju itu telah memberikan kesan yang signifikan terhadap pentafsiran al-Qur'an atau secara khasnya terhadap pentafsiran ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia.

Golongan Muslim liberal di Indonesia telah mendakwa dengan cara mengikuti pandangan sebilangan tokoh Muslim liberal daripada luar seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Muḥammad Arkoun, Ḥassan Ḥanafī dan yang lainnya, bahawa hala tuju ajaran al-Qur'an dan pentafsirannya yang dikembangkan selama ini oleh para ulama termasuklah di Indonesia berorientasikan ketuhanan semata-mata.[170] Akibatnya pentafsiran ayat al-Qur'an cenderung tidak mesra dan tidak berpihak kepada kemanusiaan. Oleh itu, telah tiba masanya umat Islam melakukan pertukaran arah hala tuju (*paradigm shift*) dalam usaha mentafsirkan al-Qur'an dengan mengutamakan kepentingan dan kemaslahatan manusia.

---

[170]Lihat Islah Gusmian, "Metodologi Penafsiran Emansipatoris: Ilmu Sosial Sebagai Alat Analisis Teks Kitab Suci,"2 dan Amin Abdullah "Pengantar" dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, xii. Lihat juga Amin Abdullah "Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, xxv. Lihat Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 4. Bandingkan dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 200 atau bukunya al-Khiṭāb Wa al-Ta'wīl (Bayrūt: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2000), 203-207 atau bukunya yang lain *al-Mar'ah Fī al-Khiṭāb al-Azmah* (al-Qāhirah: Dār al-Nuṣūṣ, t.t) 103. Lihat juga Mohammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj Hidayatullah (Bandung: Pustaka, 1998), 11 dan lihat juga Ḥasan Ḥanafī, *al-Dīn wa al-Thaurah* (al-Qāhirah: Maktabah Madlūbī, t.t), 45.

University of Malaya

Daripada beberapa pernyataan golongan ini yang menyeru kepada mengutamakan kemanusiaan, termasuklah dalam orientasi pentafsiran ayat al-Qur'an didapati bahawa seruan tersebut adalah suatu bentuk mempertuhankan realiti kemanusiaan yang menjadi objektif dan agenda perjuangan golongan ini.[171] Golongan ini tidak mengira nilai apa pun dan daripada mana nilai-nilai tersebut datang apabila ia bercanggah dengan realiti kemanusiaan maka ia dianggap tidak lagi relevan. Cara pandangan sedemikian akan berakhir kepada lingkaran "relativisme" yang tiada berpenghujung. Hal ini kerana realiti akan terus mengalami perubahan demi perubahan bersama nilai-nilainya yang mengandaikan perkara buruk boleh bertukar menjadi baik ataupun sebaliknya dan hal sedemikian tentunya tidak berlaku dalam ajaran Islam. Golongan Muslim liberal juga tidak berlaku adil kerana hanya melihat Barat sebagai kayu pengukur realiti yang dianggap sebagai paling berhak dijadikan piawaian.

Hala tuju kemanusiaan sepertimana yang didakwa oleh golongan ini termasuklah dalam pentafsiran al-Qur'an telah membuktikan bahawa golongan ini sebenarnya menganut fahaman sekular, iaitu memisahkan perbuatan manusia daripada aspek ketuhanan sehingga seluruh perbuatan manusia hanya dipertanggungawabkan kepada golongan manusia sahaja.[172] Justeru hala tuju kemanusiaan yang dijadikan objektif oleh golongan ini hakikatnya tidaklah memberikan kemaslahatan seutuhnya kepada kemanusiaan kerana ia hanya mengambil berat unsur jasmaniah manusia dengan

[171]Lihat antaranya dalam salah satu ajenda perjuangan dan prinsip yang disebutkan oleh kelompok Jaringan Islam Liberal, iaitu memisahkan antara otoriti dunia dengan ukhrawi. Lihat "Tentang Jaringan Islam Liberal" laman sesawang *Jaringan Islam Liberal*, dicapai 25 Mac 2009, http/ Islamlib.com/id/halaman/tentang-jil.

[172]Mengenai golongan ini yang mengakui menganut fahaman sekuler seperti di atas bahkan fahaman sekuler menjadi salah satu ajenda perjuangan golongan ini. Lihat Budhy Munawar Rachman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: Grasindo, 2010),7. Juga lihat Nurcholish Madjid. Ide sekularisasi ini menurut Amin Fauzi dikutip oleh Nurcholis daripada pandangan pemikir Barat seperti Harvey Cox dan Robert N. Bellah. Lihat Amin Fauzi, *Intelectual Muslim Responses to The Ideas of Feminsism in The Post-Suharto Era* (tesis Kedoktoran International Islamic University Malaysia, 2014), 148.

University of Malaya

mengabaikan unsur rohaniah yang menjadi hakikat kemuliaan manusia.[173] Orientasi kemanusiaan seperti ini sangat dipengaruhi oleh falsafah pemikiran Hak Asasi Manusia yang berasal daripada Barat yang tidak mempedulikan aspek-aspek spiritual dan ketuhanan, bahkan hakikatnya tidak mengambil berat terhadap manusia sendiri sebagai pemilik hak-hak tersebut. Ia tidak melihat manusia dan hak-hak kemanusiaannya kecuali hanya sebagai longgokan tuntutan, keinginan juga kerakusan yang dapat memenuhi segala keperluan kebendaannya.[174] Cara pandangan yang sekadar mengutamakan sudut kebendaan semata-mata tidak lebih daripada cara syaitan menilai manusia ketika pertama kali diciptakan oleh Allah SWT. Dengan alasan tersebut juga syaitan menolak perintah Allah SWT untuk bersujud kepada Nabi Adam A.S (al-Isrā' 17:61 dan al-Ḥijr 15:33).

Oleh yang demikian, pernyataan Ulil Abshar yang sentiasa menggunakan alasan *takrīm al-Insān* yang meletakkan manusia dan semua pengalamannya sebagai hala tuju pentafsiran ayat al-Qur'an semata-mata ajakan untuk memuaskan aspek kebendaan manusia dan bukan untuk mencapai matlamat kemuliaan manusia sebenar.[175] Hal ini boleh dibuktikan daripada beberapa pernyataan golongan ini yang dianggap terkeluar daripada konsep *takrīm al-Insān* yang sebenarnya seperti membenarkan prilaku homoseksual, lesbian, pertukaran jantina, pendedahan aurat ataupun perbuatan lucah yang sangat bercanggah dan menjatuhkan nilai kemuliaan manusia.[176] Sebab, hak-hak manusia yang dianugerahkan oleh Allah SWT semestinya tidak bercanggah dengan

---

[173]Lihat tafsiran Ibn al-'Arabī terhadap ayat ke-4 daripada surah al-Tīn. Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭā, (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 4: 415.

[174]Aḥmad Raysūnī, "Insāniyah al-Insān Qabl Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī'ah* (Qaṭar: Wizārah al-Awqāf Wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2002), 45.

[175]Lihat mengenai konsep *takrīm al- Insān* ini oleh Ulil Abshar dalam " Menghindari Bibliolatri: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,"3.

[176]Siti Musdah Mulia "Allah Hanya Melihat Taqwa, Bukan Orientasi Seksual" *Jurnal Perempuan* 58, 122-127. Lihat juga mengenai tafsiran ayat ke-13 surah al-Ḥujurāt oleh Siti Musdah Mulia dalam Surat kabar harian The Jakarta Post, "Islam recognizes homosexuality" laman sesawang The Jakarta Post, dicapai 28 Mac 2010. Lihat juga Gadis arivia " Etika Lesbian" dan Ester Mariani Ga " Lesbian dan Penafsiran Agama" dalam *Jurnal Perempuan* 58 (2008), 14 dan 39. Lihat juga Sohirin Muhammad Solihin, *Emergence and Development of Liberal Islam in Indonesia: a Critical Evaluation* 101-103.

University of Malaya

fitrah kemanusiaan.[177] Oleh hal yang demikian, adalah keliru ke atas golongan ini yang berhujah dengan kaedah uṣūl fiqh *al-'Ādah Muḥakkamah* untuk menjustifikasi adat dan nilai-nilai yang berlaku sebagai sumber kemaslahatan dan menjadi rujukan bagi hala tuju pentafsiran al-Qur'an. Sebab adat ataupun nilai-nilai semestinya bersesuaian dengan syariat dan tidak bercanggah dengan tuntutan fitrah sebagai asas dalam syariat Islam (al-Rūm 30: 30).[178]

Mengenai Hermenuetik yang dijadikan metodologi baru untuk mentafsirkan al-Qur'an, termasuklah untuk mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia merupakan aplikasi metodologi yang tidak bersesuaian (*unapplicable*) daripada sudut mana pun dengan karakter wahyu al-Qur'an. ketidaksesuain tersebut daripada konsep mengenai sifat dan otoriti teks, keaslian dan kepermanenan bahasa serta pengertian kitab suci.[179] Metodologi ini pada mulanya diciptakan oleh para pakar agama Kristian untuk memastikan kemurnian wahyu dalam Bible kerana ia telah ditulis oleh para pengarangnya daripada tempoh pewahyuan yang cukup jauh dan dengan menggunakan bahasa yang bukan asalnya.[180] Hal yang demikian sangat jauh berbeza dengan periwayatan al-Qur'an yang akurat kerana ia diriwayatkan melalui hafalan dan tulisan yang ditulis dihadapan Nabi SAW semenjak diturunkan. Al-Qur'an tidak menghadapi masalah ontologi ketika menghadapi kritikan sejarah.[181] Justeru, mengaplikasikan Hermeneutik terhadap al-Qur'an yang tidak mempunyai masalah secara teks ataupun pengarangnya bererti mempermasalahkan kembali ketulenan teks al-Qur'an dan ia merupakan langkah ke belakang.

---

[177]Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 57.
[178]Aḥmad Raysunī, *Min A'lām al-Fikr al- Maqāṣidī* (Bayrūt: Dār al-Hādī, 2003), 74.
[179]Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tafsir dan Ta'wil Sebagai Metode Ilmiah" Majalah Islamia tahun 1 no 1 Muharram 1425 / Maret 2004,55.
[180]Enscylopedia Britannica Ed. 15. (1995), 5:874. Lihat juga Richard E. Palmer, Terj Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, *Hermenuetika Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 4. Lihat Juga Adian Husaini dan Abdurrahman al-Bagdadi, *Hermenuetika dan Tafsir al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2007),8.
[181]Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir al-Qur'an* (Tangerang:Lantera Hati, 2013),431.

University of Malaya

Selain meragukan ketulenan al-Qur'an sebagai teks yang berasal daripada Allah SWT, Hermeneutik juga telah menjatuhkan martabat al-Qur'an dengan memposisikannya seperti kata-kata manusia ataupun rekaan Nabi SAW sepertimana yang didakwa oleh golongan Muslim liberal. Memanusiawikan al-Qur'an (menjadikannya seperti karya manusia) merupakan prasyarat bagi Hermeneutik yang akan memperlakukan semua teks dalam keadaan sama tanpa keistimewaan, sama ada ia teks kitab suci ataupun teks hasil karya manusia (penyahsucian teks). Oleh itu, pandangan al-Qur'an sebagai rekaan Nabi SAW tidak boleh diterima oleh umat Islam kerana ia bercanggah dengan pelbagai keterangan yang bersumber daripada dalil *naqlī* mahupun dalil '*aqlī*.[182] Pandangan ini semata-mata hanyalah usaha terdesak golongan ini untuk menyamakan al-Qur'an dengan Bible sehingga boleh diperlakukan seperti sebuah karya manusia.

Dalam Hermeneutik, kedudukan pembaca (*reader*) sebagai komponen ketiga dalam Hermeneutik telah diberikan ruang yang begitu luas untuk memahami dan melakukan kritikan terhadap teks dan konteks sejarahnya, sebagaimana pentafsiran teks akan dilakukan dalam batas-batas sejarahnya (pensejarahan teks).[183] Oleh hal yang demikian, proses tafsir tidak akan pernah berpenghujung kerana teks yang berasal daripada konteks sejarah akan terus mengalami perubahan sehingga pentafsiran terhadap teks juga mesti disesuaikan mengikuti perubahan konteks. Akibatnya para

[182]Dali naqlī daripada al-Qur'an antaranya: surah al-Baqarah 2:97, surah al-Shu'arā' 26:193 dan surah al-Qadr 97:1. Manakala dalil 'aqlī seperti yang disebutkan oleh Muḥammad 'Abd Allāh Darrāz, ialah (1) Kedatangan wahyu secara tiba-tiba, (2) Ketidaktahuan Nabi SAW dengan pelbagai kisah-kisah umat yang terdahulu, (3) Keadaan Nabi yang Ummī, iaitu tidak pandai membaca dan menulis, (4) Keistimewaan bahasa al-Qur'an yang *jāmi'an māni'an* sekalipun Nabi SAW tidak pernah belajar bahasa Arab sama ada secara tertulis ataupun pertuturan, (5) Kesaksian para pakar ataupun ulama dalam bidang kitab-kitab suci terdahulu yang membuktikan kebenaran yang dibawa oleh Nabi SAW, (6) Tidak wujud pertentangan sedikitpun antara satu ayat dengan yang lainnya, (7) Cabaran kepada seluruh golongan jin dan manusia untuk mendatangkan sesuatu yang sama seperti al-Qur'an yang tidak pernah terjawap sehingga sekarang. Lihat Muḥammad 'Abd Allāh Darrāz, *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm* (al-Iskandariyyah: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, t,t), 11.

[183]Tiga komponen tersebut ialah teks, pengarang dan pembaca. Lihat *Hermeneutika Transedental*, ed. Nafisul Ato dan Arif Fahrudin (Yogyakarta: Circ isod, 2003), 17. Lihat juga Adian Husaini dan Abdurrahman al-Bagdadi, *Hermenuetika dan Tafsir al-Qur'an,*16. Juga Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat,* 309-311.

University of Malaya

pengamal Hermenuetik sentiasa bersikap skeptik dan selalu meragui kebenaran. Hal yang demikian, apabila diterapkan kepada pentafsiran al-Qur'an, maka ayat-ayat yang telah disifatkan sebagai *thawābit* ataupun *qat'iyyāt* akan bertukar kepada sebaliknya kerana dianggap tidak bersesuaian dengan perubahan konteks. Perkara ini jelas akan melahirkan pandangan tidak ada satu pun pentafsiran al-Qur'an yang memiliki kebenaran absolut. Manakala Hermenuetik yang menggalakan agar pembacanya (*reader*) dapat memahami teks lebih baik daripada pengarangnya tidak dapat diterapkan kepada kajian al-Qur'an kerana telah menjadi *ijmā'* seluruh umat Islam bahawa tidak ada seorang pun, termasuklah para mufasir yang mendakwa lebih memahami maksud ayat al-Qur'an daripada pengarang-Nya, iaitu Allah SWT. Nabi Muhammad SAW mengakui sebagai manusia boleh berlaku ke atasnya kesalahan dalam urusan dunia. Namun apabila beliau keliru dalam perkara yang berkaitan ajaran agama, Allah SWT akan meluruskan kekeliruan tersebut.[184] Sikap tawāḍu' dan beradab juga merendah diri oleh para mufasir pada setiap penutup pentafsiran mereka dengan perkataan *wa allāh a'lam* ataupun *wa allāh a' lam bi murādih* dan ungkapan lainnya bukan menafikan ketidakpastian dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an.

Sebagai teori yang lahir daripada ilmu sosial, Hermeneutik bertujuan mengungkap motif ataupun kepentingan tersembunyi yang menyebabkan lahirnya sesebuah teks. Oleh hal yang demikian, Hermeneutik akan sentiasa mencurigai teks yang tidak bebas nilai dan termasuklah akan mencurigai setiap pentafsiran ayat al-Qur'an yang dianggap membawa kepentingan ataupun ditunggangi oleh ideologi tertentu. Pandangan bahawa setiap pentafsiran teks bebas nilai tidak dapat diterima kerana secara teorinya tindakan menafikan suatu nilai bererti telah terjebak dalam nilai lain. Anggapan ini nampaknya muncul disebabkan pentafsiran-pentafsiran para ulama secara amnya tidak berpihak kepada pandangan-pandangan Muslim liberal selama ini.

[184]Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir al-Qur'an*,435.

University of Malaya

Dalam tradisi ilmu tafsir sendiri telah dibina kaedah dan panduan pentafsiran al-Qur'an (al-Aṣīl) yang mesti diikuti sehingga tidak timbul kecurigaan kepada setiap pentafsiran sama ada membawa kepentingan ataupun sebaliknya. Hal ini kerana kaedah-kaedah ini yang memandu pentafsiran tersebut menjadi ilmiah dan objektif.[185]

Kesimpulannya, Hermeneutik sebagai kaedah untuk mentafsirkan Bible tidak boleh disamakan dengan tradisi ilmu tafsir yang telah digunakan oleh para ulama Islam untuk menjelaskan maksud ayat-ayat al-Qur'an. Ciri-ciri wahyu al-Qur'an yang berbeza dengan teks Bible yang bermasalah menyebabkan Hermeneutik ialah kaedah yang hanya bersesuaian untuk mentafsirkan Bible. Di samping itu, wujudnya pelbagai macam teori Hermeneutik menjadikan tidak konsisten bagi para pengamal Hermeneutik Muslim dalam memilih salah satu teori Hermeneutik untuk mentafsirkan al-Qur'an, tetapi juga mengakibatkan tidak pernah terbuktinya sebuah karya tafsir secara utuh dengan mengunakan kaedah tersebut sehingga kini.[186]

Dakwaan para ulama Islam sebelum ini tidak memahami konsep *maqāṣid al-Shari'ah* dan terlepas pandang menjadikannya rujukan utama dalam pentafsiran al-Qur'an, sejarah perkembangan ilmu *uṣūl fiqh,* khususnya yang berkaitan dengan bidang *maqāṣid al-Shari'ah* cukup sebagai jawapannya. Sejarah telah merakamkan ramai para ulama Islam sebelum golongan Muslim liberal yang memulakan idea mengenai *maqāṣid shari'ah* sebagai acuan dalam pentafsiran al-Qur'an. Mereka antaranya Imam Tirmidhī (w. 285H),[187] Imam Abū Bakr al-Shāshī al-Qaffāl (w.365),[188] Imam Mālik

[185]Ibrāhīm 'Abd al-Raḥmān Muḥammad Khalīfah, *al-Dakhīl Fī al-Tafsīr* (al-Qāhirah: Maṭba'ah al-Jāmi'ah al-Azhar 1996),11.

[186]Teori-teori Hermeunatik antaranya: teori model Dilthey, Martin Heidegger, Gadamer, Paul Richour atau Jurgen Hebermas. Lihat perbezaan teori-teori ini dalam buku *Hermeneutika Transedental*, ed. Nafisul ato dan Arif Fahrudi (Yogyakarta: Circ isod, 2003).

[187]Karyanya mengenai Maqāṣid antaranya, *al-Ṣalāh Wa Maqāṣiduhā, al-'Ilal, Itsbāt al-'Ilal, al-Ḥajj wa Asrāruh, Ma'rifat al-Asrār*. Lihat Aḥmad Raysūnī, *Min A'lām al-Fikr al-Maqāṣidī,* 11.

[188]Kitabnya tentang Maqāṣid bertajuk *Maḥāsin al-Sharī'ah fī Furū' al-Shāfi'iyyah*. Lihat Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, *al-Dalīl al-Irshādī ilā al-Maqāṣid al-Sharī'ah* (London: Muassasah al-Furqān li al-Turāts al-Islām Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, 2008), 2:23.

University of Malaya

(w.179 H),[189] Imam Abū Manṣūr al-Mātūridī (w.333 H), Imam al-Bāqilānī (w. 403 H), Imam al-Juwaynī (w.419),[190] Imam Ghazālī (w.505 H), Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w.606, H) dan al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām (w.660 H).[191] Para ulama ini telah menulis tentang *maqāṣid shari'ah* walaupun ada antara mereka menggunakan istilah yang sedikit berlainan sehinggalah konsep *maqāṣid shari'ah* lebih disempurnakan oleh Imam al-Shātibī (w.790 H) dalam karyanya *al-Muwāfaqāt fī al-Uṣūl al-Sharī'ah,* iaitu sebuah kitab yang menjadi bahan dan sumber kajian para ulama setelahnya antaranya Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr (w.1973), 'Alāl al-Fāsī (w.1974) ataupun Yūsuf al-Qarḍāwī. [192]

Fakta begitu ramainya para ulama yang mengambil berat tentang konsep *maqāṣid al-Shari'ah* telah menolak dakwaan golongan Muslim liberal bahawa selama ini para ulama Islam lebih cenderung bersikap tekstual dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dan mengetepikan aspek kemaslahatan manusia. Punca masalah sebenarnya ialah apabila golongan Muslim liberal tidak memiliki kefahaman yang sama mengenai konsep *maqāṣid al-Shari'ah* dengan para pengasas konsep ini sekalipun adakalanya golongan ini menukil pandangan mereka.

Para ulama tidak memisahkan antara maqāṣid dengan syariatnya sebagaimana yang diandaikan oleh golongan Muslim liberal, iaitu seolah-olah terdapat dua unsur yang terpisah dalam ayat; unsur pertama ialah *maqāṣid* yang bersifat kekal dan unsur

---

[189]Kerana terlalu kerapnya Imam Mālik menggunakan konsep maqāṣid dan maṣāliḥ sehingga Ibn 'Arabī dalam kitabnya al-Qabas mendakwa bahawa hanya Imam Māliklah paling cemerlang yang menggunakan konsep tersebut. Ditempat lain ia dengan rasa kagum mengatakan bahawa Imam Mālik seorang yang paling mengetahui secara mendalam selok belok maqāṣid dan beliau jugalah yang paling tahu tentang maṣlaḥah. Lihat Abū Bakr Ibn al-'Arabī, *al-Qabas fī Sharh Muwaṭā' Mālik Ibn Anas,* ed. Muḥammad 'Abd Allāh Walad Karīm (Bayrūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 1992), 2: 786 dan 3:1098.

[190]Kitabnya mengenai maqāṣid adalah *Ghiyāts al-Umam fī al-Ṭayāts al-Ẓulm,* Lihat Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, *al-Dalīl al-Irshādī ilā al-Maqāṣid al-Sharī'ah,* 2:30.

[191]Kitabnya mengenai maqāṣid adalah *Shajarah al- Ma'ārif wa al-Aḥwāl wa Ṣāliḥ al-Aqwāl wal-A'māl,* Ibid, 2:37.

[192]Seperti Imam al-Juwaynī yang menggunakan *Istiṣlāḥ* untuk Maqāṣid, begitu juga oleh muridnya Imam al-Ghazālī. Lihat al-Juwaynī Abū al-Ma'ālī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* ed. 'Abd al-'Aẓīm Maḥmūd Dayb (Manṣūrah: al-Wafā', 1418), 2:602. Lihat juga Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl* ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413), 1:174.

University of Malaya

kedua ialah syari'at yang boleh berubah mengikut kesesuaian dan kemaslahatan semasa. Sebaliknya para ulama berpandangan bahawa syari'at dengan maqāṣidnya merupakan satu kesatuan yang tidak boleh dipisahkan. Hal ini membawa maksud bahawa hanya dengan syariat tersebutlah matlamat *maqāṣid al-Shari'ah* akan tercapai dengan sempurna. Sebagai contoh, hukuman potong tangan bagi para pencuri merupakan satu-satunya syariat yang akan memelihara harta benda (maqāṣid). Ataupun hukuman sebatan bagi penzina *ghayr muḥṣan* merupakan satu-satunya syariat yang akan memelihara keturunan dan kehormatan diri (maqāṣid). Kesepaduan antara syariat dengan maqāṣidnya diungkapkan oleh para ulama dengan perkataan: *Haitsumā Wujida al-Shar'u fathamma al-Maṣlaḥah* (Bila mana sahaja terdapat syariat maka pasti di sana wujud kemaslahatan).[193]

Yūsuf Qarḍāwī menguatkan lagi pandangan tersebut dengan mengatakan bahawa *naṣ* yang *qaṭ'ī* sama ada secara periwayatan ataupun makna tidak mungkin bercanggah dengan *maṣlaḥah qaṭ'iyyah*.[194] Bahkan Khalīfah Bā Bakr al-Ḥasan telah menamakannya sebagai *maṣlaḥah qaṭ'iyah* kerana ianya berasal daripada *naṣ qaṭ'iy* yang tidak mengandungi takwilan lain.[195] Sementara Imām al-Sḥātibī sendiri menafikan akan berlakunya perubahan dalam hukum yang telah *qaṭ'ī*. Beliau mengatakan:

> Tidak ada perubahan pada hukum yang diperintahkan oleh al-Qur'an secara jelas meskipun pandangan orang-orang mukallaf mengenai hal itu berbeza-beza. Oleh sebab itu, sesuatu yang dianggap baik tidak mungkin berubah menjadi buruk ataupun yang buruk menjadi sebaliknya sehingga dikatakan misalnya membuka aurat sekarang bukan lagi aib atau buruk dan oleh sebab itu membuka aurat diperbolehkan. Andaikan hal ini diterima maka telah berlaku

[193]Lihat Muḥammad al-Amīn Muḥammad Ibn al-Mukhtār al-Shinqīṭī, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1410 H), 4. Lihat juga Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Shar'ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Minshāwī (al-Urdun: Dār al-Nafāis 2001), 179.
[194]Yūsuf al-Qarḍāwī, *Siyāsah Shar'iyyah*, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000),143.
[195]Khalīfah Bā Bakr al-Ḥasan, *Falsafah Maqāṣid al-Tashrī' fī al-fiqh al-Islāmī*, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2002), 27.

University of Malaya

> pembatalan hukum yang sudah tetap dan kekal, sedangkan nasakh setelah kewafatan Nabi sama sekali tidak sah.[196]

Oleh yang demikian maksud daripada kemaslahatan bukan kemaslahatan yang difikirkan oleh akal, adat ataupun nilai-nilai yang dipersetujui oleh manusia tetapi ianya merupakan kemaslahatan yang mengikut pandangan agama. Mengenai hal ini Imam al-Ghazālī berpendapat,

> Maṣlaḥah mengikut asalnya ialah sebuah ungkapan daripada apa-apa yang mendatangkan manfaat ataupun menolak kemadharatan. Tetapi kami tidak memaksudkan dengan pernyataan tersebut; bahawa mendatangkan kemanfaatan ataupun menolak kemadharatan sebagai maqāṣid untuk makhluk ataupun untuk mencapai kemaslahatan mereka. Tetapi maslahat yang kami maksudkan adalah terpeliharanya maqāṣid agama. [197]

Mengenai persoalan *maṣlaḥah* ini para ulama lebih cenderung kepada pandangan bahawa ianya hanya boleh diketahui berdasarkan dalil agama. Sementara itu golongan Muslim liberal beranggapan bahawa kemaslahatan boleh diketahui oleh akal ataupun nilai-nilai sesuatu masyarakat. Berdasarkan pandangan mereka mengenai *maqāṣid al-Shari'ah*, pengkaji menyimpulkan golongan Muslim liberal telah menyalahgunakan konsep *maqāṣid al-Shari'ah* sebagai alasan untuk melepaskan diri daripada ikatan naṣ yang qaṭī. Oleh itu, cara golongan ini mentafsirkan ayat al-Qur'an adalah seperti yang disifatkan oleh Yūsuf Qarḍāwī,

> Mereka adalah golongan yang menyangka kalau agama ini adalah substansinya sahaja tanpa rangka ataupun hakikat sahaja tanpa bentuk. Mereka telah berlebih-lebihan (isrāf) dalam mentafsirkan ayat al-Kitāb secara tidak tepat. Mereka lebih suka mengambil mutashābihāt dan tidak menyukai yang muḥkamāt. Mereka

---

[196]Ibrāhīm Ibn Mūṣā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, ed. Abū Ubaydah Mashūr Ibn Ḥasan Āli Salmān (t.tp: Dār Affān, 1997), 2: 534.

[197]Imam Ghazālī mengatakan bahawa hujah al-Maṣlaḥah bukanlah sumber hukum kelima secara berdiri sendiri tanpa berdasarkan al-Qur'an ataupun Sunnah. Oleh yang demikian, menurutnya, sesiapa sahaja yang mengambil maṣlaḥah maka dianggap telah mengada-ada dalam ajaran agama. Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*, 1:179.

University of Malaya

mendakwa itu adalah pembaharuan padahal hakekatnya mereka adalah para penganjur Barat.[198]

Pandangan para ulama mengenai *maqāṣid al-Shari'ah* ataupun *maṣlaḥah* yang berbeza dengan golongan Muslim liberal menjadi dalil bahawa golongan ini telah menukil pandangan mereka secara tidak objektif. Adapun dakwaan golongan ini mengenai ayat al-Qur'an yang bercanggah dengan kemaslahatan apabila ditafsirkan secara tekstual, perkara ini tidak terlepas daripada anggapan golongan ini bahawa realitilah yang menentukan kebenaran pentafsiran ayat al-Qur'an. Para ulama telah bersatu pandangan bahawa dalil-dalil yang *qaṭ'ī* tidak mungkin bercanggah dengan kemaslahatan dan ianya hanyalah andaian yang tidak pernah terbukti (Naḍarī iftirāḍī).[199] Pandangan ini ditegaskan lagi oleh Yūsuf Qarḍāwī bahawa kemaslahatan yang bercanggah dengan *naṣ-naṣ* al-Qur'an tidak mungkin- setelah difikirkan secara mendalam dan teliti- dianggap sebagai kemaslahatan yang sebenarnya, melainkan ianya adalah kemaslahatan yang mengelabui.[200]

Oleh hal yang demikian, usaha membatalkan ayat-ayat al-Qur'an yang *qaṭ'ī* melalui ijtihad oleh para ulama yang memiliki autoriti dengan alasan mereka sebagai pewaris Nabi SAW tidak boleh diterima. Sebab ijtihad dalam perkara-perkara yang berdasarkan *naṣ* yang *qaṭ'ī* adalah dilarang sebagaimana yang disebutkan oleh sebuah kaedah *Uṣūl al-Fiqh* iaitu *Lā Ijtihād Ma'a al-Naṣ* (Tidak ada ijtihad dalam perkara yang sudah ada *naṣ qaṭ'ī*).[201]

---

[198]Yūsuf al-Qarḍāwī, "Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah" dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah 'Inda al-Madzāhib al-Islām* (London: Muassasah al-Furqān li al-Turāts al-Islām Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, 2005), 4.

[199]Aḥmad Raysunī et.al, *al-Ijtihād: al-Naṣ, al-Wāqi, al-Maṣlaḥah*, (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000), 38.

[200]Yūsuf al-Qarḍāwī, *Al-Ijtihādāt al-Mu'āṣirah*, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1998), 69-70. Lihat juga bukunya, a*l-Siyāsah al-Shar'iyyah* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1998), 266.

[201]Lihat Abū 'Abd al-Raḥmān 'Abd Allāh al-Bassām, *Taysīr al-'Alām Sharḥ 'Umdah al-Aḥkām*, ed. Muḥammad Subḥī Ibn Ḥasan Ḥalāq (al-Imārāt: Maktabah al-Ṣaḥābah, 2006), 1:648. Lihat Muḥammad Rashīd Ibn 'Alī Ridha, *Tafsīr al-Manār* (t.tp: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1990), 5:184.

University of Malaya

Adapun pandangan golongan Muslim liberal mengenai tidak wujudnya satupun pentafsiran al-Qur'an yang dianggap benar seratus peratus dengan alasan bahawa pentafsiran ini tidak lebih daripada ijtihad seorang mufasir tidak boleh diterima, kerana terdapat pentafsiran yang bersifat pasti dan menghasilkan ilmu yang yakin. Hal yang demikian bergantung kepada *dalālah al-Naṣ* (petunjuk teks) dalam ayat tersebut sama ada ianya *qaṭ'ī* ataupun *ẓannī*. Al-Qur'an sendiri telah mengisyaratkan mengenai wujudnya dua macam pentafsiran, iaitu melalui pembahagian ayat-ayatnya yang berdasarkan dalālahnya kepada *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* (Āli Imrān 3:3). Namun begitu tiada seorang pun di kalangan mufasir sebelum ini yang berpandangan seperti golongan Muslim liberal bahawa semua pentafsiran adalah *ẓannī* (relatif).

Golongan Muslim liberal nampaknya telah terpengaruh pandangan seorang tokoh Muslim liberal dari Mesir, iaitu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang menggunakan hujah sama untuk menolak wujudnya kemapanan dalam pentafsiran,

> Sesungguhnya kemapanan adalah sebahagian daripada sifat mutlak dan yang Maha Suci. Manakala manusia adalah relatif dan sentiasa berubah. Al-Qur'an merupakan teks yang suci dari segi ucapannya akan tetapi telah menjadi makna yang relatif dan berubah kerana faktor kemanusiaan.[202]

Sementara itu teori yang mengatakan bahawa pandangan manusia selalunya berbeza-beza mengenai satu perkara termasuklah dalam pentafsiran, juga tidak boleh diterima, kerana tidak sedikit bukti yang menunjukkan bahawa manusia boleh berpakat mengenai satu perkara. Sebagai contoh, golongan Muslim liberal yang berpakat mengakui ketidakadilan sebagai suatu kejahatan. Justeru pandangan ini membuktikan golongan Muslim liberal menganut fahaman relativisme. Shuhami Abdullah

---

Lihat juga Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khawaṭir* (Miṣr: Maṭābi' Akhbār al-Yaum, 1997),19: 11904.

[202]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 64.

University of Malaya

menjelaskan mengenai kecenderungan relativisme sebagai fahaman yang menjadi ciri penganut fahaman liberal,

> Pentafsiran yang tidak mengenal bentuk kemapanan lebih banyak dipengaruhi oleh fahaman relatifisme yang menganggap nilai-nilai sesuatu tidak mutlak sehingga menimbulkan keraguan terhadap keabsahan nilai yang bersifat mutlak. Falsafah ini selain cenderung mendapatkan sokongan daripada penganut fahaman feminisme, neo Marxisme atau realisme termasuklah liberalisme.[203]

Menganggap relatif semua pentafsiran akan membawa implikasi serius terhadap ajaran Islam, antaranya: *pertama*, akan menghilangkan keyakinan mengenai kebenaran dan kesempurnaan Islam. *kedua*, menghancurkan binaan ilmu pengetahuan Islam yang lahir daripada al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW yang telah teruji ratusan tahun. *ketiga*, menempatkan Islam sebagai agama sejarah yang selalu berubah mengikut perobahan zaman.[204]

Adapun kemestian pentafsiran al-Qur'an secara kontekstual sepertimana yang disyorkan oleh golongan Muslim liberal nampaknya diinspirasikan daripada pandangan para tokoh Muslim liberal seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun yang mengkaji al-Qur'an daripada sudut kesejarahan. Pendekatan ini bertolak daripada anggapan bahawa al-Qur'an merupakan gambaran realiti dan budaya bangsa Arab pada abad ke-7 sehingga pentafsiran mengenai ayat-ayatnya mestilah difahami berdasarkan konteks sejarahnya. Pendekatan ini telah membatalkan sifat wahyu al-Qur'an yang merentasi zaman dengan menolak ajaran-ajaran al-Qur'an yang dipandang oleh golongan ini tidak relevan dengan keadaan semasa. Hal yang demikian mengakibatkan al-Qur'an tidak lagi sebagai sumber syariat dan pada masa yang sama al-Qur'an ditafsirkan mengikut kesesuaian semasa. Pendekatan kontekstual akan

---

[203]Shuhaimi Abdullah, *Dinamisme Nilai-Nilai Murni Menurut Perspektif Islam* (Kangar: Universiti Malaysia Perlis, 2009), 55.
[204]Adian Husaini, *Hermeneutika & Tafsir al-Qur'an*, 20.

University of Malaya

melahirkan pentafsiran yang relatif kerana realiti yang menjadi acuan pentafsiran sentiasa mengalami perubahan yang tidak berpenghujung. Pendekatan ini sangat erat kaitannya dengan kaedah Hermeneutik yang cuba ditawarkan oleh golongan ini untuk menggantikan ilmu Tafsīr al-Qur'an.

Mengenai metode yang digunakan oleh golongan Muslim liberal untuk mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan Hak Asasi Manusia, pengkaji melihat bahawa ianya tidak jauh berbeza daripada *manhaj* yang ditempuh oleh para mufasir, iaitu menggunakan sumber-sumber pentafsiran yang berupa *naql* dan '*aql*. Walaupun demikian, ianya sangat berbeza secara paradigma dengan tradisi ilmu Tafsīr. Perbezaan ini bukanlah disebabkan golongan ini yang mengikuti keutamaan *manhaj* dalam cara mentafsirkan ayat ataupun sebaliknya, melainkan kerana kesemua pendekatan yang diambil oleh golongan ini dalam mentafsirkan ayat-ayat telah diarahkan untuk tujuan mengesahkan dan menyokong isu Hak Asasi Manusia yang melibatkan pandangan sedia ada. Hakikatnya golongan ini tidak mengira pendekatan apapun untuk mentafsirkan ayat selagi ianya boleh memberi sokongan kepada isu Hak Asasi Manusia yang diperjuangkan oleh golongan ini. Justeru, sekalipun golongan ini menempuh cara yang sama digunakan oleh para mufasir, namun ia tidak lebih daripada pendekatan sampingan, kerana prinsip-prinsip asing hakikatnya yang mengawal seluruh proses pentafsiran, iaitu menepati *maqāṣid al-Shari'ah* (mengikut persfektif golongan ini) dan pendapat umum (al-'Aql al-Mujtam'a), pentafsiran secara kontekstual dan pandangan bahawa pentafsiran bersifat relatif. Prinsip-prinsip pentafsiran asing ini merupakan kaedah-kaedah asas pentafsiran baru yang hakikatnya disarikan daripada kaedah Hermeneutik yang cuba ditawarkan oleh golongan ini untuk menggantikan metodologi tafsir (manāhij al-Tafsīr).

Demikian ulasan dan kesimpulan pengkaji secara umum terhadap asas pemikiran dan metode golongan ini dalam mentafsirkan ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi

Manusia. Dan atas sebab terlalu luasnya perbahasan apabila seluruh pentafsiran dan metodenya diulas dalam penelitian ini, maka di sini pengkaji hanya akan mengulas beberapa contoh sahaja.

Salah satu contoh pentafsiran golongan ini yang menggunakan ayat al-Qur'an untuk mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan Hak Asasi Manusia, pengkaji melihat golongan ini tidaklah semata-mata mengambilnya sebagai keutamaan jika ianya tidak memberi sokongan kepada sebarang isu Hak Asasi Manusia yang melibatkan kepentingan golongan ini. Sebaliknya golongan ini akan mencari alasan untuk mengenepikan ayat al-Qur'an sebagai pentafsir sama ada membatalkannya (naskh) ataupun menganggapnya sebagai ayat yang kontekstual. Hal yang demikian seperti dalam tafsiran mereka terhadap ayat mengenai aturan pembahagian harta pusaka ataupun ayat yang berkaitan larangan menikah dan saling mewarisi harta pusaka dengan golongan bukan muslim.[205]

Demikian pula golongan ini memandang kedudukan hadis dan kepentingannya sebagai pentafsir ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia yang menggunakannya sekiranya memberi sokongan kepada pandangan mereka walaupun adakalanya kedudukan hadis tersebut lemah.[206] Sebaliknya golongan ini akan menolak hadis-hadis yang sahih kerana matan hadis tersebut dianggap bercanggah dengan prinsip-prinsip kemanusian. Bahkan wujud usaha daripada golongan ini untuk mendaifkan hadis sahih dengan cara-cara yang tidak ilmiah seperti terhadap hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim daripada sahabat Abū Hurayrah R.A yang melarang

[205]Mengenai larangan saling mewarisi dengan bukan Muslim boleh ditemukan dalam pentafsiran Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*,166-167. Sedangkan mengenai larangan menikah dengan bukan Muslim boleh ditemukan dalam pentafsiran Abdul Moqsith dalam *Argumen Pluralisme Agama*, 339.

[206]Lihat penggunaan hadis mawdū' yang tidak memiliki sanad "Ikhtilāf Ummatī Raḥmah" (Perbezaan umatku ialah suatu rahmat) untuk menguatkan pandangan golongan ini mengenai pluralisme agama sebagai sokongan kepada kebebasan beragama dalam tafsiran golongan terhadap ayat yang ke-118 dan ke-119 daripada surah Hūd dan ayat yang ke-51 daripada surah al-Māidah dengan mengatakan bahawa perbezaan-perbezaan (*mukhtalifīn*) tersebut merupakan perkara yang diciptakan sengaja oleh Allah SWT yang hakikatnya menolak ketunggalan (*wāḥidah*). Lihat al-Bānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah* (al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyah, 1992), 1:141. Lihat Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, 98.

umat Islam untuk memulakan ucapan salam kepada golongan Yahudi dan Nasrani.[207] Hal ini kerana hadis tersebut mengajarkan umat Islam tidak bertoleransi dengan penganut agama lain sebagaimana yang dinyatakan dalam pentafsiran golongan ini terhadap ayat yang ke-63 daripada surah al-Furqān. Golongan ini melemahkan hadis tersebut dengan dakwaan-dakwaan yang meragukan integriti sahabat Abū Hurayrah RA,

> Hadis-hadis yang diriwayatkan melalui Abū Hurayrah sering dipersoalkan kerana beberapa alasan. *Pertama*, Ia terlalu sering meriwayatkan apa yang sebenarnya tidak pasti diucapkan oleh Rasulullah SAW. Kebiasaan ini menunjukkan kecerobohan dan ketidakhati-hatiannya dalam meriwayatkan hadis-hadis. *Kedua*, diduga keras ia adalah orang yang pelupa dan ia mengakui sifat pelupa ini, tetapi berusaha menutupi kelemahan itu dengan kisah ajaib bahwa Nabi Muhammad SAW pernah menyuruh membentangkan jubahnya bila beliau berbicara dan memungutnya kembali setelah beliau selesai berbicara. Ia mengaku bahwa dengan cara aneh itu ia tidak lagi melupakan sesuatu pun. *Ketiga*, terlalu banyak jumlah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurayrah dalam waktu yang singkat. Ia meriwayatkan 5300 hadis hanya dalam waktu tiga tahun. Aisyah yang jauh lebih lama hidup mendampingi Nabi meriwayatkan tidak sampai separoh jumlah itu. *Keempat*, Ia adalah orang pemalas yang tidak mempunyai pekerjaan tetap selain mengikuti Rasulullah kemanapun beliau pergi. Ia pernah menolak pekerjaan yang ditawarkan oleh ‘Umar bin Khaṭṭāb. *Kelima*, banyak hadis yang diriwayatkannya bertentangan dengan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat yang terpercaya seperti Aisyah. Beberapa hadis yang terkait dengan perempuan misalnya yang diriwayatkannya bertentangan dengan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah.[208]

Cara-cara mentafsirkan ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan Hak Asasi Manusia seperti yang ditempuh oleh golongan Muslim liberal dilarang kerana ianya mengabaikan proses ijtihad yang dibenarkan sama ada dalam pentafsiran yang menggunakan sokongan dalil-dalil *naqlī* ataupun ‘*aqlī*. Hakikatnya semua metode yang digunakan oleh golongan ini hanya untuk memaksa ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan

[207]Hadis ini mengenai larangan memulakan salam kepada golongan Yahudi dan Nasrani. Nabi SAW bersabda: "Janganlah kamu memulakan (mengucap) salam kepada orang Yahudi dan Nasrani. Jika kamu menjumpai mereka dijalan maka desaklah dia hingga ke tepi." Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Salām, Bāb al-Nahy ‘An Ibtidā' Ahl al-Kitāb Bi al-Salām wa Kayfa Yarudd Alayhim, no Hadis 2167. Lihat Muslim Ibn al-Ḥajāj al-Naysabūrī ed. Muḥammad Fuād ‘Abd al-Bāqī, *Saḥīḥ Muslim* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāts al-‘Arabī, t.t), 4:1707.

[208]Zainul Kamal et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 70-71.

dengan Hak Asasi Manusia agar mempersetujui pandangan-pandangan yang sedia ada. Imam al-Ghazālī menggolongkan pentafsiran sedemikian sebagai pentafsiran dengan akal yang rosak (fāsid) dan mengikut hawa nafsu semata-mata. Hal ini kerana ianya mengabaikan ijtihad yang *ṣaḥīḥ* sehingga menurut Imam al-Ghazalī sekiranya tidak ada pandangan yang ingin mendapatkan pengesahan, tentulah tiada keperluan untuk melakukan pentafsiran sedemikian.[209]

University of Malaya

[209]Lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Maʻrifah, t.t), 1:290.

BAB IV

Analisis Terhadap Pentafsiran Golongan Muslim Liberal di Indonesia

4.1 Pendahuluan

Dalam bab keempat ini akan dibincangkan contoh pentafsiran golongan Muslim liberal terhadap ayat-ayat al-Qur'an berkaitan Hak Asasi Manusia, khususnya yang melibatkan dua isu hak asasi, iaitu kesetaraan gender dan kebebasan beragama. Contoh pentafsiran tersebut akan dianalisis dan dinilai berdasarkan piawaian kaedah-kaedah murni pentafsiran yang dikenali dalam bidang ilmu Tafsir. Namun sebelum menganalisis pentafsiran-pentafsiran tersebut akan dijelaskan terlebih dahulu pandangan golongan ini mengenai al-Qur'an dan ayat-ayatnya yang berkaitan dua isu tersebut untuk mengetahui kedudukan juga keutamaan dua isu tersebut dalam al-Qur'an menurut perspektif golongan ini. Selain daripada dua perkara tersebut, turut akan dibincangkan dalam sub perbahasan bab ini ialah realiti mutakhir kedua-dua isu tersebut di Indonesia dan pengaruh pentafsiran al-Qur'an mengenai dua isu tersebut yang menjadikan golongan ini sangat perlu untuk mentafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan isu kesetaraan gender dan kebebasan beragama.

University of Malaya

4.2 Hak Asasi Manusia Mengenai Kesetaraan Gender dan Kebebasan Beragama

Kesetaraan gender dan kebebasan beragama merupakan dua isu penting yang menjadi keutamaan golongan Muslim Liberal dalam menghadapi masalah-masalah Hak Asasi Manusia di Indonesia.[1] Keprihatinan golongan ini terhadap dua isu ini dapat disaksikan bukan sahaja dengan secara berterusan golongan ini meluruskan wacana mengenai dua isu ini yang dianggap telah berlaku *misunderstanding* di kalangan umat Islam Indonesia, tetapi juga melalui perlembagaan dengan mencadangkan pelbagai rancangan undang-undang (RUU) untuk menggubal undang-undang sedia ada yang dianggap mengabaikan nilai-nilai kesetaraan gender dan kebebasan beragama. Bahkan golongan ini sangat serius dalam mendepani kedua isu ini sehingga menyediakan layanan advokasi ataupun khidmat bantuan guaman bagi mangsa-mangsa ketidakadilan gender ataupun pelanggaran kebebasan beragama.

Walau bagaimanapun dalam bab keempat ini, pengkaji hanya akan mengehadkan kepada mendalami usaha-usaha golongan ini dalam meluruskan pengertian kesetaraan gender dan kebebasan beragama sebagai wacana pemikiran, khasnya pandangan-pandangan golongan ini mengenai dua isu di atas yang melibatkan pentafsiran ayat al-Qur'an bersesuaian dengan bidang kajian dan penelitian yang dijalankan. Namun, agar penelitian tetap dijalankan secara objektif, pengkaji berpendapat ianya perlu untuk menjelaskan alasan di sebalik golongan Muslim liberal membangkitkan kedua isu penting di atas, iaitu realiti kesetaraan gender dan kebebasan

[1]Lihat Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan Antara Tokoh Indonesia dan Mesir* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), 154. Lihat Amelia Fauzia et. al, *Realita dan Cita Kesetaraan Gender di UIN Jakarta: Baseline dan Analisa Institusional Pengarusutamaan Gender pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 1999-2003* (Jakarta: McGill IAIN-Indonesia Social Equity Project, 2004),3. Lihat juga Budhy Munawar Rachman "Percakapan Dengan Budhy Munawar Rachman" dalam *Membela Kebabasan Beragama*, ed. Budhy Munawar Rachman (t.tp: The Asia Foundation, 2016),Iviii. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: PSW Sunan Kalijaga, 2002), 30 dan 50. Lihat juga Muhamad Ali, " Mengapa Membumikan Paham Kemajemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia, " dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta:Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina,2007), 249.

University of Malaya

beragama di Indonesia mutakhir ini yang menuntut golongan ini mentafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an yang berkatan dua isu tersebut.

Bagi golongan Muslim liberal, membetulkan wacana kesetaraan gender dan kebebasan agama secara tepat ialah penting kerana akan mengubah persepsi terhadap semua permasalahan yang timbul daripada kedua-dua isu di atas. Hal ini, kerana selama ini ianya cenderung didominasi oleh pandangan yang bersumber daripada pentafsiran-pentafsiran yang keliru terhadap ayat al-Qur'an dan menjadi doktrin kepada majoriti umat Islam di Indonesia.[2] Walau bagaimanapun evaluasi dan tanggapan akan dilakukan oleh pengkaji setelah menganalisis semua pentafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kedua-dua isu di atas oleh golongan Muslim liberal.

4.2.1 Kesetaraan Gender di Indonesia

Dalam sub perbahasan ini akan dibincangkan mengenai pengertian gender dan maksud kesetaraan gender menurut golongan Muslim liberal juga realiti permasalahan kesetaraan gender mutakhir ini beserta isu-isunya yang berlaku di Indonesia. Pengaruh pentafsiran ayat al-Qur'an oleh para mufasir yang menyumbang kepada ketidakadilan gender dalam masyarakat seperti yang dinyatakan oleh golongan ini juga akan dibincangkan, termasuklah usaha golongan Muslim liberal dalam mentafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan gender secara khusus ataupun pengaruhnya terhadap gelombang gerakan kesetaraan gender di Indonesia secara umumnya.

[2]Pandangan ini antaranya dinyatakan oleh Husein Muhammad yang menyenaraikan beberapa tokoh mufasir yang tidak objektif dan bias gender dalam mentafsirkan ayat yang berkaitan dengan kepemimpinan dalam rumah tangga. Lihat Husein Muhamad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*, terj. Norhayati Haji Kaprawi dan Zaitun Mohamed Kasim (Petaling Jaya: Micom Sdn Bhd, 2004), 33-36.

University of Malaya

Sebagaimana yang sedia maklum, kesetaraan gender telah menjadi salah satu agenda utama golongan Muslim liberal bagi menyelesaikan isu-isu yang berhubung kait dengan Hak Asasi Manusia di Indonesia. Bagi golongan ini, isu dan permasalahan gender yang berlaku di Indonesia perlu dibangkitkan kerana terdapat banyak fenomena layanan ketidakadilan terhadap kaum wanita yang disebabkan oleh ajaran agama, khususnya yang bersumber daripada pentafsiran-pentafsiran yang keliru terhadap ayat al-Qur'an. Golongan ini menganggap bahawa usaha mereka adalah murni untuk membela nasib kaum wanita Indonesia yang telah sekian lama tidak mendapatkan keadilan yang sewajarnya, juga dalam masa yang sama memperlihatkan hakikat sebenar syariat Islam yang sangat menghargai nilai-nilai keadilan dan kesetaraan. Golongan ini menafikan bahawa usaha mentafsirkan kembali ayat-ayat yang berkenaan dengan gender untuk menolak ideologi patriarki dan menggantikannya dengan ideologi matriarki, tetapi ia lebih kepada usaha mewujudkan pola hubungan antara kaum lelaki dengan kaum wanita yang setara dalam pelbagai sektor kehidupan, bermula dengan kehidupan rumah tangga, masyarakat, ekonomi dan politik sehingga kesetaraan dalam hukum.[3]

Menurut golongan Muslim liberal, gender ialah pembezaan (*distinction*) antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam hal sikap, perilaku, peranan, fungsi, tanggungjawap dan hak yang diciptakan oleh struktur sosial.[4] Namun menurut Mansour Fakih dan Husein Muhammad, selepas melalui prose panjang, sosialisasi gender tersebut disalahfaham menjadi ketentuan Tuhan atau seolah-olah bersifat *biologi* yang tidak dapat dirubah lagi sehingga perbezaan-perbezaan gender dianggap sebagai kodrat

[3]Ibid., 32. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*,30.

[4]Syafiq Hasim, *Bebas Dari Patriarkhisme Islam* (Depok: KataKita, 2010), 36. Lihat juga Azyumardi Azra, "Sambutan Rektor Universitas Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta," dalam *Pengantar Kajian Gender* (Jakarta: Pusat Studi Wanita UIN Syarif Hidayatullah Bekerjasama dengan McGill/IISEP, 2003), vii.

University of Malaya

bagi lelaki ataupun perempuan.[5] Oleh yang demikian, sikap, peranan, fungsi, tangggungjawap dan hak antara kaum lelaki dengan kaum wanita sebenarnya boleh saling bertukar dan beralih tangan bergantung sistem nilai yang diterima oleh sesebuah masyarakat.[6] Sebagai contoh, tanggungjawap dan fungsi seseorang suami tidak semestinya berperanan di luar rumah (publik) untuk keluarga sepertimana peranan seseorang isteri bukan hanya menguruskan hal dalaman rumah tangga (domestik). Kedua-duanya boleh bertukar tempat, kerana pembahagian peranan tersebut telah dirangka oleh kesepakatan dalam sesebuah masyarakat (*nurture*).[7]

Dalam syariat Islam, gender dalam pengertian penentuan setiap peranan dan tanggungjawap antara kaum lelaki dengan kaum wanita telah diatur berdasarkan ketentuan agama (wahyu). Oleh yang demikian, dalam pandangan al-Qur'an gender juga dianggap sebagai amanah yang dipertanggungjawapkan ataupun tugas yang mesti ditunaikan secara sempurna sama ada oleh kaum lelaki ataupun kaum wanita (al-Anfāl 8:27-28).

Menurut pandangan golongan Muslim liberal, perbezaan gender dianggap perkara yang biasa dan sesuatu kewajaran asalkan tidak menimbulkan ketidakadilan gender (*gender inequality*) seperti pemaksaan dalam pembahagian peranan ataupun tugasan tertentu sebagai satu-satunya pilihan.[8] Namun demikian, menurut golongan ini pada banyak kenyataannya, perbezaan gender selalunya menyebabkan ketidakadilan berlaku terhadap kaum wanita, antaranya kaum wanita yang dipandang sebagai manusia yang lebih rendah kedudukannya dan dianggap tidak memiliki peranan penting kecuali hanya sebagai pelengkap bagi kehidupan kaum lelaki. Kaum wanita juga mendapatkan

---

[5]Mansour Fakih, *Analisi Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001),9. Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,

[6]Asriati Jamil dan Amani Lubis, "Seks dan Gender" dalam *Pengantar Kajian Gender* (Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah dan McGill-IISEP, 2003),56. Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,32.

[7]Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda:Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender* (Bandung: Mizan, 1999), 27.

[8]Mansour Fakih, *Analisi Gender dan Transformasi Sosial*,12.

University of Malaya

layanan kasar dan menjadi mangsa penganiayaan oleh kaum lelaki secara fizikal dan emosional ataupun seksual sama ada dalam rumah tangga ataupun dalam lingkungan publik.[9] Ketidakadilan gender terhadap kaum wanita dijelmakan dalam bentuk pengenepian, pemiskinan, penomborduaan atau anggapan tidak perlu terlibat dalam pembuat keputusan politik, stereotaip, diskriminasi dan penganiayaan.[10] Bahkan menurut golongan ini ketidakadilan gender dialami juga oleh kaum wanita dalam kebanyakan perkara yang berkaitan dengan syariat, seperti pelarangan menjadi imam dalam solat terhadap jemaah lelaki, melaungkan azan dan iqāmah, dibezakan dalam jumlah sembelihan haiwan ‘aqīqah dan perolehan harta pusaka, tidak memiliki hak mentalak, boleh dipoligami dan lain-lain.[11]

Daripada beberapa contoh isu ketidakadilan gender terhadap kaum wanita yang dibangkitkan oleh golongan ini dapat difahamkan bahawa kesetaraan gender yang diperjuangkan oleh golongan Muslim liberal adalah tuntutan layanan yang setara secara kuantiti antara kaum lelaki dengan kaum wanita dari segi kedudukan, hak, kewajipan, peranan dan sebarang penawaran peluang.

> Bab pertama buku ini telah membahas asumsi dasar dari kesetaraan gender 50/50, yaitu tidak adanya keragaman atau perbedaan esensial antara pria dan wanita, kalau pun ada perbedaan laki-laki dan perempuan hanya ada pada yang sering disebut 3M (menstruasi, melahirkan dan menyusui). Aspek 3M ini oleh feminis dianggap bukan alasan seseorang wanita harus menjadi ibu karena konsep ibu adalah bukan alasan nature melainkan karena adanya sosialisasi atau konstruksi sosial (nurture).[12]

Kesetaraan dengan rumusan sedemikian tentunya akan menganggap bahawa semua *pembezaan* sebagai diskriminasi sekalipun pada waktu yang sama ia

---

[9]Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*: *Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), 219-221.
[10]Mansour Fakih, *Analisi Gender dan Transformasi Sosial*, 12-13.
[11]Budhy Munawar Rachman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, 52.
[12]Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda:Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, 93.

University of Malaya

mengabaikan unsur kesesuaian. Sebaliknya intipati kesetaraan dalam ajaran Islam ialah keadilan yang lebih memelihara kesesuaian dengan meletakan sesuatu perkara pada tempatnya.[13] Kaum wanita yang diberikan peranan khas untuk menguruskan rumah tangga ataupun membesarkan anak kerana kaum wanita diberikan keistimewaan dan keunikan secara biologi-fisologi, mental ataupun emosi yang tidak ada pada kaum lelaki. Demikian pula kaum lelaki yang diberikan peranan berbeza dengan segala kelebihan dan keistimewaan yang tidak ada pada kaum wanita. Quraish Shihab menegaskan bahawa fungsi akan menciptakan bentuk tertentu dan bentuk disesuaikan dengan fungsi.[14] Perbezaan peranan dan *keistimewaan* yang diberikan kepada kaum lelaki dan kaum wanita ini akan menghasilkan kerjasama dan saling melengkapi dalam membangun rumah tangga.[15] Oleh yang demikian perbezaan peranan gender antara kaum lelaki dengan kaum wanita tidak dapat dikatakan sebagai diskriminasi tetapi ia sebagai kepelbagaian yang membawa keserasian kerana masing-masing menempatkan dirinya dan berperanan sesuai kapasitinya. Hal yang demikian sejalan dengan ingatan Nabi SAW agar tidak mengamanahkan sesuatu tanggung jawap kepada sesiapa sahaja yang tidak memilki kelayakan kerana ia akan berkhianat terhadap amanah tersebut dan mendatangkan kerosakan.[16] Abbās Maḥmūd Aqād menegaskan bahawa menyetarakan peran dan tanggung jawap antara lelaki dengan wanita merupakan bentuk kezaliman.[17] Adanya pembahagian peranan dan tanggungjawap yang ditentukan berdasarkan kesesuaian diisyaratkan secara jelas oleh hadis Nabi Muhammad SAW,

---

[13]Sayyid Quṭb, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1993),48. Atau lihat dalam kitab tafsirnya *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1412 H),1:591. Lihat juga Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khawāṭir* (Miṣr: Maṭāb'i Akhbār al-Yawm, 1997), 4:2025.

[14]Quraish Shihab, *Tafsir al- Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lantera Hati, 2002), 2: 405.

[15]Muḥammad Rashīd Ibn 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (t.tp:al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb,1990),4:290.

[16]Hadis Nabi SAW tersebut berbunyi "Apabila amanah disia-sia maka tunggulah kehancurannya, berkata seseorang: "Dan bagaimanakah ia telah disia-sia.?" Nabi SAW menjawap: iaitu apabila sesuatu urusan diserahkan kepada seseorang yang bukan layak mengurusnya maka tunggulah kehancurannya." Lihat Hadis riwayat Imam Bukhārī, Kitāb al-'Ilm, Bāb Man Suila 'ilman wa Huwa Mushtagil fī Ḥadithih, no Hadis 59. Lihat Muḥammad ibn Ismā'il Bukhārī, *Ṣaḥiḥ Bukhārī* ed. Muḥammad Zuhayr Ibn Nāṣir al-Nāṣir (t.tp: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H), 1:21.

[17]Abbās Maḥmūd Aqād, *al-Mar'ah fī al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Nahḍah Miṣr, 2005),66.

University of Malaya

> "Ingatlah kamu semua ialah pemimpin dan kamu semua bertanggung jawap ke atas rakyat yang dipimpinnya. Penguasa yang memerintah rakyat ialah pemimpin mereka dan ia bertanggung jawap ke atas mereka. Lelaki ialah pemimpin keluarganya dan ia bertanggung jawap ke atas mereka. Perempuan ialah pengurus rumah suaminya dan anaknya dan ia bertanggung jawap ke atasnya. Seorang hamba ialah pengurus harta tuannya dan ia bertanggung jawap ke atas harta itu. Kamu semua ialah pemimpin dan kamu semua bertanggung jawap terhadap apa yang kamu urus.[18]

Bagaimanapun golongan Muslim liberal memandang semua ketidakadilan gender yang disebutkan di atas telah wujud dalam masyarakat Indonesia tanpa digugat dan mendakwa bahawa ajaran agamalah yang menjadi sebahagian punca dalam melestarikan ketidakadilan gender.[19]

> Sungguh memeningkan dan juga menarik sekali apabila didapati agama telah terlibat dalam arus budaya yang tidak bersikap adil terhadap kaum perempuan. Tanpa disedari, ternyata telah berlaku suatu kaitan yanng kuat yang sukar dipisahkan antara sistem budaya dan agama yang telah menghasilkan tekanan penindasan dan penundukan yang mencengkam terhadap kaum perempuan.[20]

Lebih jauh Siti Musdah Mulia menegaskan bahawa ia termasuklah yang bersumber daripada pentafsiran al-Qur'an oleh para ulama yang tidak mengambil berat semangat moral al-Qur'an, iaitu keadilan gender.

> Akan tetapi, justeru pada aspek kedua itulah dalam banyak masyarakat muslim, perempuan kerap diperlakukan tidak adil. Atas nama agama, hak-hak ekonomi dan politik mereka dipasung. Penyebabnya, seperti dikatakan di atas, adalah soal penafsiran yang tidak mengindahkan semangat moral al-Qur'an dan bias-bias patriarkisme yang sering tidak disadari yang terlanjur mengakar dalam sebagian besar masyarakat dunia, termasuk masyarakat Islam.[21]

---

[18]Muḥammad Ibn Ismāʿil Bukhārī, Kitāb al-Jumuʿah, Bāb al-Jumuʿah fī al-Qurā wa al-Mudun, no Hadis 893. Lihat Muḥammad ibn Ismāʿil Bukhārī, *Ṣaḥiḥ Bukhārī* ed. Muḥammad Zuhayr Ibn Nāṣir al-Nāṣir, 3:414.

[19]Mansour Fakih, *Analisis Gender &Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001), 128. Lihat juga penulis yang sama, "Posisi Kaum Perempuan dalam Islam : Tinjauan Dari Analisis Gender" dalam *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000),37-38. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), xiii.

[20]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,17.

[21]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan* (Yogyakarta: Kibar Press, 2008),75.

University of Malaya

Dalam pandangan golongan ini ketidakadilan gender yang berpunca daripada ajaran agama setidaknya ditimbulkan oleh beberapa faktor, antaranya: *Pertama*, sikap tidak mahu menggunakan pemikiran kritis dan rasional terhadap ajaran agama mengenai peranan dan kedudukan kaum wanita. Sebaliknya hanya menerima setiap ajaran agama secara dogmatik. *Kedua*, ajaran agama mengenai hubungan gender antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam al-Qur'an masih difahami secara tekstual tanpa mengkaji aspek-aspeknya yang kontekstual. *Ketiga*, sumber pengetahuan agama seperti tafsir al-Qur'an, Hadis ataupun Fiqah masih mempertahankan diskriminasi gender.[22]

Golongan ini memandang kesan ketidakadilan gender yang ditimbulkan oleh faktor ajaran agama lebih serius dan susah untuk diperbetulkan kerana ajaran agama diyakini mempunyai legitimasi suci bahkan implikasi *eskatologik* dengan dosa dan pahala.[23] Oleh hal yang demikian, sekalipun tuntutan untuk melakukan pembongkaran terhadap akar budaya atau mengubah aspek perundangan dipandang penting, namun mengatasi persoalan ketidakadilan gender daripada sudut teologi lebih utama. Pandangan ini dipersetujui oleh Nasaruddin Umar yang mengutip teori Max Weber, seorang pakar sosiologi yang mengatakan bahawa perilaku masyarakat tidak mungkin berubah tanpa meninjau sistem teologinya terlebih dahulu.[24]

Beberapa sumber ajaran agama yang dikaitkan dengan pentafsiran al-Qur'an yang diyakini cukup memberi kesan kepada ketidakadilan gender adalah kitab-kitab tafsir sama ada yang klasik ataupun kontemporari, seperti kitab tafsir *al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kathīr, *Jalālayn* karya Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Kashshāf* karya Imam Zamakhsharī, *Mafātiḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn

[22]Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), 24.
[23]Budhy Munawar, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 46. Lihat juga Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, 38.
[24]Nasaruddin Umar, *Teologi Gender: Antara Mitos dan Teks Kitab Suci* (Jakarta: Pustaka Cicero, 2003), 154.

University of Malaya

al-Rāzī, *al-Marāghī* termasuklah kitab tafsir *Marāḥ Labīd* karya Syaikh Nawawi al-Bantānī yang banyak dikaji di pondok-pondok pengajian Islam di seluruh tanah air.

Golongan ini memberi contoh beberapa pentafsiran para mufasir di atas yang berpakat menyokong superioriti kaum lelaki terhadap kaum wanita dalam pelbagai isu, antaranya seperti isu kepemimpinan kaum lelaki dalam rumah tangga (al-Nisā' 4:34), asal usul dan bahan penciptaan wanita yang pertama (al-Nisā' 4:1), kebolehan kaum lelaki untuk berpoligami (al-Nisā' 4:3), larangan bagi kaum wanita muslimah untuk bernikah dengan kaum lelaki yang berbeza agama (al-Baqarah 2:221), ketidakadilan dalam pembahagian harta pusaka (al-Nisā' 4:11), hak kewalian kaum wanita (al-Baqarah 2:232-234), batas-batas aurat kaum wanita (al-Nūr 24:31) dan isu-isu pentafsiran lain yang melibatkan ayat-ayat berkaitan gender. Bagaimanupun menurut golongan ini pentafsiran-pentafsiran oleh para mufasir di atas telah dianggap sebagai kebenaran dan dogma agama sehingga hampir tidak memberikan ruang bagi pentafsiran baru, apatah lagi tidak sedikit Hadis Nabi SAW yang *misoginis* telah turut menyokong pentafsiran-pentafsiran tersebut.[25] Oleh hal yang demikian, keperluan untuk mengulang tafsir terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan isu gender menjadi sangat utama. Dalam hal ini, Siti Musdah Mulia secara tegas mengatakan bahawa,

> Semua pemahaman keislaman yang tidak kondusif terhadap pemenuhan hak-hak dasar tersebut perlu dikaji ulang, bahkan kalau perlu dilakukan dekonstruksi ajaran. Sebab pemahaman agama sangat ditentukan oleh perspektif pentafsirnya yang sering kali tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh sosio-kultural dan sosio-politik yang berkembang di masanya.[26]

---

[25]Siti Ruhaini Dzuhayatin, " Pergulatan Pemikiran Feminis dalam wacana Islam di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam,*14. Lihat hadis-hadis ini seperti yang dihimpunkan dalam sebuah buku bertajuk "*Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-Hadis Misoginis*" yang diterbitkan oleh Pusat Studi Wanita Universiti Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lihat Hamim Ilyas dan kawan-kawan, *Perempuan Tertindas?: Kajian Hadis-Hadis Misoginis,* ed. Mochamad Sodik dan Inayah Rohmaniyah (Yogyakarta: PSW dan Kerjasama The Ford Foundation).

[26]Siti Musdah, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 116.

University of Malaya

Sekalipun tidak dinafikan bahawa ketidakadilan gender terhadap kaum wanita dalam masyarakat Indonesia memang berlaku, tetapi untuk menyalahkan ajaran agama ataupun pentafsiran al-Qur'an sepenuhnya sebagai puncanya sepertimana yang dinyatakan oleh golongan Muslim liberal perlu dikaji semula. Hal ini, kerana dalam konteks sejarah masyarakat Indonesia yang pernah dipengaruhi oleh pelbagai agama besar sebelum kedatangan Islam, terutamanya agama Hindu yang dikenal telah mengajarkan sistem kasta dalam perhubungan manusia sudah tentu sedikit sebanyak akan memberi kesan kepada pola perhubungan gender. Begitu pula dengan dasar-dasar kolonialisme Belanda yang bertapak cukup lama di Indonesia yang memandang rendah kedudukan kaum wanita peribumi dan meminggirkan peranan mereka dalam pelbagi bidang kehidupan. Bahkan fakta sejarah menunjukan bahawa politik penjajahan Belanda mempunyai peranan besar dalam melestarikan amalan-amalan hubungan seksual yang tidak setaraf seperti amalan poligini, pergundikan dan perkahwinan bawah usia yang melibatkan kaum wanita.[27]

Pandangan bahawa ajaran agama, khususnya pentafsiran al-Qur'an sebagai punca ketidakadilan gender muncul setelah kajian-kajian mengenai feminisme Barat mula dikontraskan dengan ajaran agama Islam. Hal ini dibenarkan oleh teori tahapan sejarah kesedaran penindasan kaum wanita di Indonesia yang menurut Emzi Netri pada peringkat akhir, iaitu pada era moden bermula tahun 1990-an ditumpukan kepada pengharmonian antara feminisme Barat dengan realiti sosial melalui dialog ataupun gugatan ke atas ajaran agama yang dianggap telah turut menyumbang terhadap ketidakadilan gender.[28] Di sini juga dapat disimpulkan bahawa gerakan *emansipasi*

---

[27]Tati Hartimah dan Mu'min Rauf, "Sejarah Pergerakan Perempuan di Indonesia," dalam *Pengantar Kajian Gender* (Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah Bekerjasama dengan McGill Project/IISEP, 2003), 16.

[28]Tiga peringkat kebangkitan perempuan di Indonesia dimulakan dengan peringkat cetusan-cetusan fikiran untuk membebaskan perempuan daripada diskriminasi adat, sosial dan politik dalam bentuk membuka kesempatan belajar yang lebih luas dan mendirikan instistusi-institusi pendidikan khas untuk kaum wanita dan penerbitan majalah. Kemudian diikuti dengan seruan emansipasi yang menuntut keterlibatan perempuan bersama-sama kaum lelaki berkerjaya dalam setiap bidang kehidupan.

University of Malaya

kaum wanita di Indonesia yang pada awalnya sekadar menuntut hak pendidikan, kesihatan ataupun kehidupan yang lebih baik telah bertukar menjadi arus feminisme yang menuntut kesetaraan dengan kaum lelaki dalam semua bidang kehidupan. Oleh hal yang demikian, perkara ini semakin mendekati kepada dugaan pengkaji bahawa kajian-kajian gender yang melibatkan ajaran agama oleh golongan ini dipetakan oleh sudut pandang dan konsep gender mengikut perspektif feminisme Barat termasuklah dalam memandang nasib kaum wanita Indonesia yang dianggap tertindas dan berada dalam krisis ketidakadilan gender selama ini.

Usaha golongan liberal untuk memperbetulkan ketidakadilan gender yang melibatkan unsur-unsur agama dilakukan dengan menolak dan mengkritik tafsiran ayat-ayat Qur'an yang telah dianggap sebagai kebenaran agama. Selanjutnya dilakukan pentafsiran ulangan mengikut paradigma yang berperspektif keadilan gender dengan menggunakan metodologi yang menurut golongan ini masih merupakan kolaborasi antara disiplin-disiplin ilmu Islam dan teori-teori ilmu sosial moden.[29] Sedangkan pentafsiran baru yang berperspektif gender ini selanjutnya disebarkan melalui pelbagai saluran kepada masyarakat sama ada media sosial seperti artikel dalam surat kabar dan majalah, penerbitan buku, radio ataupun televisyen, internet ataupun dalam seminar dan pembentangan-pembentangan umum di lingkungan pendidikan ataupun publik.[30]

Selain mendapatkan sokongan daripada tokoh-tokoh muslim dan NGO-NGOnya seperti Yayasan Paramadina, Jaringan Islam Liberal, Perhimpunan Pesantren dan Masyarakat (P3M), Rahima dan Fatayat NU, usaha ini juga telah melahirkan pelbagai

---

Sedangkan diperingkat akhir adalah pengharmonian antara feminisme Barat dengan ajaran agama. Lihat Emzi Netri," *al-Tafkīr al-Islāmī 'an Taḥrīr al-Mar'ah bi Indūnīsiyyā*." *Jurnal Studia Islamika*, vol.4, no 4, (1997), 180. Perkara ini juga diakui oleh Siti Musdah. Lihat Siti Musdah, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 76.

[29]Budhy Munawar, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*,63.

[30]Nicolaus Teguh Budi Harjanto, *Islam and Liberalism in Contemporary Indonesia: The Political Ideas of Jaringan Islam Liberal* (thesis master, The Facultyof The College of Art and Sciences of Ohio University, 2003), 64

University of Malaya

kelompok-kelompok kajian gender dan wanita terutamanya di universiti-universiti Islam Negeri di seluruh Indonesia.[31] Keseriusan golongan ini membongkar paradigma lama yang telah menjadi doktrin kuat dalam masyarakat telah memberi pengaruh yang kuat dalam perkembangan gerakan gender di Indonesia, bahkan tidak berlebihan sekiranya golongan ini dianggap turut menentukan arah dan polisi gerakan gender di Indonesia.[32] Namun seperti yang dinyatakan oleh golongan ini juga bahawa dalam usaha memperjuangkan kesetaraan gender dan meningkatkan kesedaran terhadap isu-isu gender menghadapi pelbagai kesukaran. Golongan ini mendapatkan halangan dan cabaran yang bukan sahaja datang daripada para intelektual muslim dan para NGOnya tetapi juga daripada pihak pemerintah Indonesia sendiri kerana dianggap telah melawan arus perdana bahkan dituduh sebagai penjaja anasir asing yang cuba menyebarkan fahaman feminisme Barat yang bercanggah dengan ajaran Islam.[33]

> Usaha meningkatkan kesedaran umum terhadap isu-isu gender dan kesan-kesannya benar-benar menghadapi pelbagai kesukaran, terutama ketika berhadapan dengan fahaman keagamaan. Apatah lagi apabila fahaman keagamaan itu disampaikan oleh mereka yang dianggap atau dipandang masyarakat sebagai pemegang kuasa mutlak dalam hal-hal agama dan seterusnya jika pemegang-pemegang kuasa tersebut menyampaikan hujah mereka secara sepakat.[34]

Beberapa usaha untuk menegakan kesetaraan gender melalui perundangan oleh golongan ini telah mengalami kegagalan. Antaranya penolakkan pemerintah Indonesia

---

[31]Lihat Amelia Fauzia et. al, *Realita dan Cita Kesetaraan Gender di UIN Jakarta: Baseline dan Analisa Institusional Pengarusutamaan Gender pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 1999-2003*,xvii. Lihat juga Amin Fauzi, *Intelectual Muslim Responses to Ideas Feminisme in The Post Suharto Era* (tesis Kedoktoran, International Islamic University Malaysia, 2014),199.

[32]Jajang Jahroni, *" al-Islām wa al-Mar'ah: Qaḍiyyat al-Mar'ah 'Inda al-Dārisīn bi al-Jāmi'āt al-Islāmiyyah al-Ḥukūmiyyah bi Indūnīsyyā", Jurnal Studia Islamika*, vol. 10, no.2 (2003), 114. Lihar juga Nurul Agustina, " Gerakan Feminisme Islam dan Civil Society" dalam *Islam Negara & Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. (Jakarta: Paramadina, 2005), 373. Lihat juga Budhy Munawar, "Penafsiran Liberal Atas Isu-Isu Gender dan Feminisme di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 67.

[33]Siti Ruhaini Dzuhayatin, " Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*,6 dan 20-21. Lihat juga Budhy Munawar, "Penafsiran Islam Liberal Atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*,29 dan 51.

[34]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,33.

University of Malaya

terhadap Rancangan Undang-Undang perkahwinan baru untuk menggubal undang-undang perkahwinan tahun 1974 yang dianggap merugikan kaum wanita,[35] ataupun Rancangan Undang-Undang Kompilasi Hukum Islam Tandingan (*Counter Legal Draft-KHI*) yang ditulis oleh tim Pokja (kelompok kerja) Pengarusutamaan Gender Departemen Agama Indonesia tahun 2004 untuk mengkaji semula undang-undang sedia ada mengenai perkahwinan, perwarisan dan perwakafan kerana dianggap mengabaikan nilai-nilai kesetaraan gender.[36] Demikian pula golongan ini telah gagal menghalang pelaksanaan Peraturan-Peraturan Daerah (PERDA) yang melibatkan syariat Islam, sama ada di peringkat provinsi (Negeri) ataupun kabupaten (Bandar) yang dianggap telah merugikan kaum wanita seperti kewajipan mengenakan tudung bagi para pegawai pemerintah, kewajipan berbaju kurung dan bertudung bagi pelajar perempuan, larangan kaum wanita berjalan seorang diri atau berada di luar rumah tanpa *muḥrim* setelah waktu tengah malam dan lain-lain.[37]

---

[35]Dalam undang-undang tersebut menurut golongan ini paling tidak terdapat tujuh isu penting yang perlu direvisi; *Pertama,* mengenai definisi perkahwinan yang terlalu merujuk kepada pengertian perkahwinan mengikut ajaran agama Islam. *Kedua*, sahnya perkhawinan yang dilakukan mengikut hukum dan kepercayaan masing-masing agama. Ketentuan ini dalam praktiknya hanya boleh dilaksanakan bagi calon pengantin yang mempunyai kepercayaan yang sama dan tidak memudahkan perkahwinan berbeza agama. Akibatnya sering kali berlaku pindah agama tanpa kerelaan. *Ketiga*, mengenai had minima usia calon pengantin perempuan yang lebih muda, iaitu usia 16 tahun berbanding dengan lelaki yang berusia 21 tahun. Hal ini semakin mengukuhkan penguasaan kaum lelaki terhadap kaum wanita, kerana suami mesti lebih tua, lebih berpendidikan, lebih tinggi kedudukan sosialnya dan lebih kuat fizikalnya dibandingkan isteri. *Keempat*, perekodan ataupun pencatatan perkhawinan yang tidak diatur secara tegas sebagai sesuatu yang wajip dan menjadi syarat sahnya pernikahan. Perkara ini telah memberi ruang kepada perkhawinan *sirrī* yang akan merugikan kaum wanita kerana tidak dianggap sebagai isteri yang sah disebabkan tidak memiliki bukti hukum. Akibatnya isteri juga anak tidak mendapatkan nafkah ataupun harta pusaka apabila suami meninggal dunia. *Kelima*, Undang-Undang Perkahwinan lebih memihak kepada praktik poligami. Sementara alasan dibolehkan berpoligami hanya dilihat daripada perspektif kepentingan suami tanpa mempertimbangkan keadaan seorang isteri. *Keenam*, mengenai fasal ke-31 yang mengatur kedudukan suami isteri dalam keluarga yang tidak setara, iaitu bahawa suami adalah kepala keluarga dan isteri adalah ibu rumah tangga. *Ketujuh*, mengenai hak dan kewajipan suami dan isteri yang diatur dalam fasal yang ke-34 yang mengindikasikan pengukuhan pembahagian peranan kaum wanita berdasarkan jantina dan usaha mengurung kaum wanita dalam rumah. Lihat Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan*, 362-373.

[36]Draf undang-undang Kompilasi Hukum Islam tandingan ini berisi Rancangan Undang-Undang (RUU) Hukum Perkahwinan Islam sebanyak 116 fasal, RUU Hukum Perwarisan Islam sebanyak 42 fasal dan RUU Hukum Perwakafan Islam sebanyak 20 fasal. Tim Penyususunan RUU ini terdiri daripada sepuluh orang. Mereka ialah Marzuki Wahid, Abdul Moqsith, K.H Achmad Mubarok, Abdurrahman Abdullah, Anik Farida, Marzani Anwar, Achmad Suaedy, Saleh Partaonan, Amirsyah dan Siti Musdah Mulia. Lihat Huzaemah Tahido Yanggo, *Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Adelina, 2005), 10. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 391 dan 398.

[37]Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 160.

University of Malaya

Bagaimanapun setelah Indonesia menerima dan turut melaksanakan hasil persidangan kemuncak Pertubuhan Bangsa-bangsa Bersatu mengenai perempuan di Beijing pada tahun 1995, fahaman kesetaraan gender di Indonesia mulai mendapat ruang. Apatah lagi lembaga-lembaga pemerintah seperti Departemen Pemberdayaan Perempuan di bawah Kementerian Wanita atau Jabatan Pengarusutamaan Gender di Kementerian Agama, juga pelbagai NGO semakin rancak menyebarkan wawasan kesetaraan gender. Demikian pula dengan Institusi-institusi perguruan tinggi di seluruh Indonesia yang semakin ramai mendirikan Pusat Studi Wanita (PSW) ataupun Pusat Studi Gender (PSG).[38]

Sementara di peringkat perundangan pengaruh gerakan kesetaraan gender sekurang-kurangnya telah menampakkan kejayaannya dengan disahkannya salah satu fasal daripada Undang-undang Pemilihan Umum (Pilihan Raya) nombor 12 tahun 2003, iaitu fasal yang ke-65 (1) yang mewajipkan had minima 30 peratus perwakilan kaum wanita sebagai ahli Dewan Perwakilan Rakyat di peringkat pusat (DPR) ataupun daerah (DPRD) daripada setiap parti politik.[39]

Kesetaraan gender yang diperjuangkan oleh golongan Muslim liberal di Indonesia tidak terlepas daripada perancangan global ataupun projek antarabangsa yang cuba disebarluaskan sebagai suatu ideologi baru yang lebih banyak mendatangkan kesan negatifnya terhadap ajaran Islam dibandingkan dengan kesan positifnya. Kesetaraan gender sebagai sebuah nama yang lebih halus daripada feminisme ialah suatu fahaman baru yang lahir di Barat yang pada mulanya sebagai formula untuk menyelesaikan

[38]Indonesia menjadi salah satu negara yang sentiasa berpartisipasi dalam program ataupun persidangan berkenaan dengan wanita yang diadakan oleh PBB sama ada yang bersifat tempatan ataupun antara bangsa. Antaranya seperti persidangan di Mexico (1975), Copenhagen (1980), Nairobi (1985) dan di Beijing (1995). Lihat Katheryn Robinson, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia* (London and Newyork: Routledge, 2009), 137.

[39]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan: Upaya Mengakhiri Depolitisasi Perempuan di Indonesia*, 198.

University of Malaya

permasalahan sosial mengenai hubungan antara kaum lelaki dengan kaum wanita.[40] Namun begitu, ianya mempunyai sejarah yang cukup panjang dan bermula daripada keadaan yang sangat menindas kaum wanita sehinggalah mereka diberikan ruang kebebasan tanpa had.[41] Oleh sebab itu, konsep kesetaraan gender masih sukar dihilangkan daripada spektrum Baratnya sekalipun golongan ini cuba untuk mengharmonikannya dengan ajaran Islam.

Permasalahan ketidakadilan gender sehingga sekarang nampaknya tidak dapat diselesaikan melalui fahaman kesetaraan gender. Hal ini terbukti masih banyaknya layanan diskriminasi terhadap kaum wanita seperti keganasan dalam rumah tangga, ekploitasi tubuh kaum wanita juga meningkatnya bilangan perceraian dan masalah rumah tangga tanpa menafikan perkara-perkara ini dialami juga oleh kaum wanita di negara-negara berpenduduk majoriti muslim. Hal ini membuktikan bahawa fahaman kesetaraan gender bukanlah menjadi solusi yang jitu terhadap permasalahan hubungan antara kaum lelaki dengan kaum wanita. Justeru sebagaimana yang dijelaskan dalam bab terdahulu, al-Qur'an yang mengandungi ajaran hak-hak asasi manusia, termasuklah di dalamnya mengatur persoalan gender telah mengajarkan konsep *wasaṭiyah* ataupun kesederhanaan yang menolak pemikiran ekstrim. Konsep *wasaṭiyah* bukan sahaja menjadi sifat daripada segala hukum-hakam yang ada dalam al-Qur'an tetapi juga menjadi tuntutan kepada umat Islam agar menjadi umat pertengahan dan menjadi *role model* kepada umat lain.[42]

Daripada beberapa pandangan para ulama mengenai persoalan gender diakui terdapat pandangan yang konservatif yang lebih melihat persoalan hubungan gender

---

[40]Siti Ruhaini Dzuhayatin, " Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*,5.

[41]Adian Husaini, "Kesetaraan Gender: Konsep dan Dampaknya Terhadap Islam," *Islamia*, vol 3, no.5, 2010, 16.

[42]Tidak sedikit dalam al-Qur'an yang menegaskan sifat wasaṭiyah dalam ajaran-ajarannya. Antaranya terdapat dalam surah al-Isrā' 17: 29 dan 110, Hud 11:112, al-Rahman 55:8. Sedangkan ayat yang menggesa umat Islam agar menjadi umat yang wasaṭiyah terdapat dalam surah al-Baqarah 2: 143.

University of Malaya

secara lebih ketat dan cenderung mengambil sikap lebih berhati-hati bahkan terlalu berhati-hati (*over protected*) terutamanya dalam perkara-perkara yang khilafiyah.[43] Golongan ini umpamanya mengambil pandangan yang melarang kaum wanita menjadi pemimpin bukan sahaja terhad dalam al-Imāmah ‘Uẓmā tetapi juga penglibatan kaum wanita dalam al-Wilāyah al-‘Āmmah seperti menjadi ketua menteri, menteri, hakim, ketua jabatan dan sebagainya.[44] Khilafiyah mengenai boleh tidaknya perempuan menjadi pemimpin dalam al-Wilāyah al-‘Āmmah timbul daripada perbezaan tafsiran ayat ke-34 surah al-Nisā' yang menegaskan bahawa kaum lelaki ialah pemimpin terhadap kaum wanita sama ada dalam konteks rumah tangga ataupun arena kemasyarakatan.[45] Demikian pula dalam khilafiyah persoalan kemestian seorang perempuan memakai *niqāb* yang berasal daripada perbezaan tafsir ayat dalam surah al-Nūr ayat ke-31 mengenai batasan aurat perempuan antara yang membolehkan ternampak tangan dan wajah ataupun tertutup seluruh tubuhnya.[46] Pandangan *wasaṭiyah* tidak melarang perempuan untuk menjadi mempimpin di al-Wilāyah al-‘Āmmah sekiranya memiliki kemampuan dan memenuhi syarat-syaratnya sekalipun tetap melarang perempuan menjadi pemimpin tertinggi sesebuah negara dengan berpegang kepada hadis Abu Bakrah.[47] Demikian pula wajah dan telapak tangan bukanlah

---

[43]Khalif Muammar, *Atas Nama Kebenaran Tanggapan Kritis Terhadap Islam Liberal* (Selangor: Akademi Kajian Ketamadunan, 2006), 185.

[44]Abd al-Majīd Maḥmūd Muḥammad, *Wilāyah al-Mar'ah Fī al-Tashrī‘ al-Islāmī: Dirāsah Fiqhiyah Muqāranah* (Kuala Lumpur: Kaci Printing Sdn Bhd. 2013), 35-38.

[45]Lihat Raihanah Hj Abdulah, " Pegawai Syariah di Mahkamah-mahkamah Syariah di Malaysia," *Seminar Hukum Islam Semasa Peringkat Kebangsaan* (Jabatan Fiqh dan Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 1997),3. Selain ayat ke-34 daripada surah al-Nisā', khilafiyah mengenai kepemimpinan kaum wanita timbul juga daripada pentafsiran ulama terhadap ayat ke-33 surah al-Aḥzāb dan ayat ke 228 surah al-Baqarah.

[46]Lihat Wahbah Muṣṭafā al-Zuḥaylī, *al-Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj* (Dimashq: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1418 H), 18:217.

[47]Hadis ini berbunyi: Daripada Abu Bakrah berkata:" Allah telah memberiku manfaat ketika peperangan Jamal (unta) dengan satu kalimah yang aku dengar daripada Rasulullah SAW. Ketika itu aku hampir menyertai dan berperang dengan pasukan Jamal, ketika Nabi SAW diberitahu bahawa rakyat Farsi mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja, beliau bersabda: "Tidak akan berjaya satu kaum yang mengangkat seorang wanita sebagai pemimpin mereka."" Lihat Hadis riwayat Imam Bukhārī, Kitāb al-Fitan Bāb al-Fitnah allatī Tamūj Kamauj al-Bahr no Hadis 7099. Lihat Muḥammad Ibn Ismā‘il Bukhārī, *Ṣaḥiḥ Bukhārī,* 9:55. Para fuqahā' dikalangan mazhab Mālikī, Shāfi‘ī dan Ḥanbalī melarang perempuan menjadi pemimpin di al-Wilāyah al-‘Āmmah. Sementara fuqahā' mazhab Ḥanafī juga Ibn Jarīr al-Ṭabarī termasuk yang membolehkan perempuan memegang kepemimpinan di al-Wilāyah al-‘Āmmah. Lihat Wahbah al-Zuhylī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*, (Dimashq: Dār al-Fikr, t.t), 8:6238.

University of Malaya

bahagian aurat yang wajip ditutup kerana terdapat pandangan yang membolehkan ianya terbuka.[48] Oleh yang demikian dalam persoalan gender pandangan-pandangan golongan *wasaṭiyah* hendaklah juga diambil kira dan tidak hanya menumpukan kepada pandangan-pandangan golongan konservatif. Yūsuf al-Qarḍāwī memberikan beberapa ciri golongan konservatif ini dalam memahami agama Islam, terutamanya yang berkaitan dengan teks al-Qur'an dan hadis. Menurutnya, golongan ini yang cenderung menolak pembaharuan dan kemajuan atas sebab ia merupakan produk Barat semata-mata lebih mengambil pendekatan literal (ḥarfiyah) dalam memahami teks dan cenderung meninggalkan maqāṣid al-Shar'ah sehingga dalam mengambil istinbāṭ hukum lebih kepada yang memberatkan dibandingkan dengan yang mempermudah. Golongan ini dinamakan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī sebagai al-Ẓāhiriyyāt al-Judud.[49]

4.2.2 Al-Qur'an dan Kesetaraan Gender

Sekalipun antara lelaki dengan perempuan memiliki perbezaan dan ciri-ciri khusus secara fizikal, namun al-Qur'an mengakui secara kedudukan, mereka memiliki persamaan dan kesederajatan. Persamaan ini meliputi aspek penciptaan sebagai manusia, tanggungjawap keagamaan dan juga tanggungjawap keduniaan.[50] Matlamat al-

---

Lihat juga Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1997), 3:396. Sedangkan antara ulama yang berpandangan mengehadkan larangan kepemimpinan perempuan menjadi ketua negara ialah Yusuf al-Qardawi. Sementara Husein Muhammad salah seorang daripada golongan Muslim liberal membolehkan perempuan menjadi ketua negara. Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*, 167.

[48] Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H),6:42.

[49] Lihat Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Daw' al-Nuṣūṣ al-Sharī'ah wa Maqāṣidihā* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1998),30. Lihat juga bukunya, *Min Fiqh al-Dawlah fī al- Islām* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1996), 82 dan 161.

[50] Mengenai tiga aspek persamaan ini antaranya terdapat dalam surah al-Nisā' 4:1 dan 124, al- 'Arāf 7: 189, al-Aḥzāb 33: 35, al-Ḥujurāt 49: 13. Lihat Raihanah Haji Abdullah, *Surah al-Nisa' Ayat 34: Suatu Analisa Awalan*, Jurnal Fikrah Unit Pendidikan Islam Pusat Pendidikan Persediaan Institut teknologi Mara,1998),117. lihat juga Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* (The Hague: Kluwer Law International, 2000), 50. Khoiruddin Nasution menyenaraikan tidak kurang 8 aspek kemitrasejajaran antara kaum lelaki dengan kaum perempuan dalam al-Qur'an, iaitu (1) pernyataan umum tentang kesetaraan perempuan dan laki-laki, (2) asal usul, (3) amal, (4) saling kasih dan mencintai, (5) keadilan dan persamaan, (6) jaminan

University of Malaya

Qur'an mengenai kemanusiaan juga sangat mengambil berat keadilan dan berusaha mewujudkan kehidupan manusia yang bermoral luhur dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan sejagat (*humanism universal*). Justeru, diskriminasi terhadap gender merupakan sebahagian daripada pelanggaran Hak Asasi Manusia yang mesti diatasi dan dicarikan jalan keluarnya.[51] Hal yang demikian, menurut golongan ini bersesuaian dengan maksud ayat al-Qur'an dalam surah al-Nisā' yang ke-75 yang menggesa agar memberikan perlindungan yang sewajarnya terhadap mana-mana golongan manusia yang lemah daripada sebarang bentuk penindasan.[52]

Al-Qur'an telah membuktikan bentuk perlindungan tersebut dengan mengembalikan kedudukan kaum wanita dan hak-hak mereka yang tidak dihargai sebelumnya seperti dihinakan dengan cara diceraikan sepihak apabila sudah berusia tua (al-Mujādilah 58:2), diusir daripada tempat tinggal (al-Ṭalāq 65:1) ataupun dibiarkan sengsara dan menderita secara fizikal dan emosi (al-Ṭalāq 65:6 dan al-Baqarah 2:236) menjadi insan yang dimuliakan dan diberikan hak-haknya yang setara dengan kaum lelaki sama ada sebagai anak perempuan, isteri ataupun individu yang bergiat di lingkungan awam.

Beberapa ayat al-Qur'an juga dengan cukup jelas menggambarkan keadaan kaum wanita yang telah berubah dan lebih setara kedudukannya dengan kaum lelaki seperti ayat yang mengisahkan kehadiran seorang bayi perempuan yang diraikan dengan kegembiraan yang sebelumnya dianggap tidak berhak hidup (al-Naḥl 16:58-59). Kedudukan mereka juga yang lebih dihargai dengan memperoleh hak perwarisan (al-Nisā' 4:11-13), didengar pandangannya dan dihargai pilihannya dalam menentukan pasangan hidupnya (al-Baqarah 2: 230, 232 dan 234). Kaum wanita juga dimuliakan

---

sosial, (7) saling tolong menolong, (8) kesempatan mendapat pendidikan. Lihat Khoirudin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazaffa dan ACAdeMIA, 2002), 22.

[51]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,17 dan 40.

[52]Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, xv.

University of Malaya

dengan pemberian mahar yang menjadi hak milik selama-lamanya (al-Nisā' 4:4) atau lebih terjamin kehidupannya dengan memperolehi perlakuan yang *ma'rūf* (al-Nisā' 4:19), sepertimana kaum wanita juga diimejkan sebagai sosok yang memiliki kebebasan untuk berpolitik (al-Mumtaḥanah 60:12 dan al-Naml 27:23), bergiat dalam bidang ekonomi (al-Naḥl 16:97) dan menentukan pilihan hidup (al-Taḥrīm 66:11 dan 12).[53] Oleh hal yang demikian dalam konteks keadilan dan kesetaraan terhadap hak kaum wanita sepertimana yang diulas oleh Nurcholis Madjid, al-Qur'an diturunkan dalam lingkungan bangsa Arab dengan latar belakang sosio budaya jahiliyah dalam perbezaan yang amat ketara daripada masyarakat yang menindas kaum wanita kepada peraturan baru yang menjunjung tinggi dan melindungi kehormatan mereka.[54]

Selain diturunkan untuk memberikan keadilan terhadap kaum wanita dengan membebaskan mereka daripada sistem patriarki yang membelenggu, menurut golongan ini, al-Qur'an juga secara langsung telah menginspirasikan gagasan kesetaraan dan keseksamaan gender melalui ayat-ayatnya yang menyuarakan kedudukan setara dan seimbang antara kaum lelaki dengan kaum wanita. Kesetaraan gender ini menurut Nasaruddin Umar telah diisyaratkan oleh ayat-ayat al-Qur'an secara jelas dalam beberapa perkara: *Pertama*, kaum lelaki dan kaum wanita memiliki kedudukan dan peluang yang sama di hadapan Allah SWT untuk menjadi hamba yang ideal atau manusia yang bertaqwa (al-Ḥujurāt 49:13). *Kedua*, al-Qur'an secara tegas menyebut bahawa kaum lelaki dan kaum wanita masing-masing diberikan kepercayaan yang sama untuk memegang amanah kekhalifahan di muka bumi ini (al-An'ām 6:165). *Ketiga*, al-Qur'an telah menyebut bahawa kaum lelaki dan kaum wanita secara bersama-sama telah menerima perjanjian primordial di alam roh, iaitu berikrar dan mengakui mengenai kewujudan Tuhan (al-A'rāf 7:172). *Keempat*, penglibatan Nabi Adam A.S dan Siti Hawa secara aktif dalam drama *kosmik*, iaitu kisah tentang keadaan mereka semenjak

[53]Lihat Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, 2007), 18.
[54]Nurcholish Madjid, *Masyarakar Religius* (Jakarta:Paramadina, 2000), 79-80.

University of Malaya

diciptakan dan berada dalam syurga (al-Baqarah 2:35) juga godaan syaitan yang menggelincirkan mereka sehingga mereka bertaubat kepada Allah SWT (al-A'rāf 7:20 dan 22-23) dan diturunkan ke muka bumi kemudian mengembangkan keturunan (al-Baqarah 3:187). *Kelima*, kaum lelaki dan kaum wanita disebutkan pada empat tempat dalam al-Qur'an, iaitu dalam surah Āl ī 'Imrān ayat yang ke-195, al-Nisā' ayat yang ke-124, al-Naḥl ayat yang ke-97 dan Ghāfir ayat yang ke-40 sebagai makhluk yang sama-sama berpotensi meraih prestasi, sama ada prestasi spiritual ataupun karier profesional.[55]

Sebagai sumber normatif yang menginspirasikan fahaman kesetaraan gender, golongan ini memandang ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan gender lebih istimewa. Ayat-ayat berkaitan gender dibahagikan kepada: ayat "filosofi", iaitu ayat-ayat yang menyuarakan prinsip kesetaraan gender dan menjadi *framework* ataupun rujukan dalam menganalisis keseluruhan ayat-ayat berkaitan gender dalam al-Qur'an. Kedua ialah ayat "non-filosofi," iaitu ayat-ayat yang berbicara tentang gender dalam konteks persoalan kehidupan sosial, seperti ayat-ayat yang membicarakan tentang perwarisan, poligami, persaksian, kepimpinan dalam rumah tangga dan lain-lain. Pembahagian ini sangat penting bagi tujuan membezakan antara ayat-ayat yang bersifat normatif dan kontekstual bagi memastikan ajaran-ajaran dalam al-Qur'an yang boleh dipertahankan ataupun sekadar bahagian daripada budaya bangsa Arab yang tidak perlu diikuti.[56]

Selain ayat-ayat yang menyuarakan visi kesetaraan gender sama ada yang filosofi ataupun non-filosofi, golongan ini juga mengakui telah menemukan sejumlah ayat dalam al-Qur'an yang bias gender (*gender biased*) atau berpotensi menciptakan ketidakadilan gender seperti ayat yang menjelaskan sumber penciptaan Nabi Adam A.S

[55]Nasaruddin Umar, *Teologi Gender: Antara Mitos dan Teks Kitab Suci*, 246-248.
[56]Lihat Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Absar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009),136.

University of Malaya

dan istrinya (al-Nisā' 4:1, al-A‘rāf 7:189 dan al-Zumar 39:6), ayat yang berkenaan dengan hak kenabian golongan kaum lelaki (Yūsuf 12:109, al-Anbiya' 21:7 dan al-Naḥl 16:43), ayat berkaitan dengan perolehan harta pusaka yang lebih kecil bagi kaum wanita (al-Nisā' 4: 11-12, ayat yang menjelaskan bahawa kaum wanita boleh dipoligami (al-Nisā' 4:3) ataupun kedudukan kaum wanita dalam rumah tangga yang tidak mendapatkan hak kepemimpinan seperti lelaki (al-Nisā' 4:34).[57] Menurut golongan ini ayat-ayat tersebut sekalipun jumlahnya tidak banyak dan hanya berkisar dalam konteks yang tertentu sahaja tetapi cukup memberi kesan yang serius terhadap pandangan umat Islam mengenai gender selama ini.

Untuk menyelesaikan dualisme ayat al-Qur’an dalam masalah gender ini, golongan Muslim liberal cenderung kepada visi ayat yang menyuarakan kesetaraan gender. Kecenderungan ini tentunya bersesuaian dengan agenda yang diperjuangkan oleh golongan ini, iaitu mewujudkan pola hubungan gender yang setara antara kaum lelaki dengan kaum wanita dalam segenap aspek kehidupan yang bermula daripada alam rumah tangga, kehidupan masyarakat, ekonomi dan politik hingga kesetaraan dalam hukum yang berkaitan dengan agama.[58] Oleh hal yang demikian, golongan ini mengatakan bahawa percanggahan antara ayat berkaitan gender tidak berlaku dalam al-Qur’an secara hakiki, melainkan disebabkan oleh kesalahan pembacaan yang boleh diselesaikan dengan cara mengulang tafsir sesuai dengan visi kesetaraan. Hal ini seperti yang dinyatakan oleh Syafiq Hasyim bahawa perhubungan gender dalam al-Qur’an tetap setara, sementara pandangan yang mengatakan wujudnya ayat-ayat yang mengisyaratkan ketidakadilan gender merupakan anggapan daripada kesalahan memahami ayat yang mengabaikan aspek konteks sama ada ketika ayat tersebut diturunkan ataupun konteks tuntutan realiti kekinian yang lebih menonjolkan prinsip

[57]Katerina Dalacoura, *Islam Liberalisme and Human Rights* (New York: I.B Tauris & Co. Ltd, 2003), 46.
[58]Lihat Budhy Munawar, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 30.

University of Malaya

kesetaraan dan nilai-nilai kemanusiaan.[59] Pandangan Syafiq ini mewakili hampir seluruh golongan Muslim liberal yang pada hakikatnya melihat ayat-ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan ketidakadilan gender secara kontekstual. Oleh hal yang demikian, ayat-ayat ini mestilah difahami sebagai respon terhadap permasalahan semasa ataupun sebuah proses reformasi yang mesti diletakan di bawah visi tujuan syariat (*maqāṣid al-Sharī'ah*), iaitu kesetaraan (al-Musāwah).[60]

Bagi menyelesaikan percanggahan antara dua visi ayat yang berbeza di atas, golongan ini juga mengesyorkan agar menyusun kembali pengkategorian ayat kepada *qaṭ'ī bukan ijtihādī* dan *ẓannī ijtihādī* yang diinspirasikan oleh cara pembahagian al-Qur'an kepada ayat *muḥkamāt* dan *mutashabihāt* yang berdasarkan paradigma nilai ataupun melalui pembahagian *makiyyah* dan *madaniyyah* berdasarkan visi ayat sebagaimana yang digagaskan oleh Maḥmūd Ṭāhā seorang pemikir muslim berasal daripada negara Sudan.[61]

> Menarik dicatat bahwa sebagian besar ajaran Islam yang menyinggung soal relasi gender, seperti perkawinan, pewarisan, hubungan keluarga, etika berbusana, kepemimpinan masuk dalam kategori kedua, ajaran non dasar sehingga lebih banyak bersifat *ijtihādi*. Untuk itu diperlukan pembacaan ulang dan upaya-upaya rekonstruksi hasil ijtihad atau penafsiran lama yang dinilai bias gender dan bias nilai-nilai Patriarki. Pentafsiran baru atas teks-teks keislaman mendesak dilakukan untuk menemukan kembali pesan-pesan moral yang hakiki dan universal, seperti pesan persamaan dan keadilan, termasuk di dalammya kesetaraan dan keadilan gender.[62]

---

[59]Syafik Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme Islam*, 46-47.

[60]Budhy Munawar, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 56-57.

[61]Lihat Maḥmūd Ṭāha, *The Second Messege of Islam* Terj Abdullah Ahmed al-Naim (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 35-40. Menurut golongan ini kategorisasi tersebut telah diinspirasikan oleh al-Qur'an sendiri yang membahagikan ayat-ayatnya kepada *Muḥkamāt* yang melahirkan ajaran yang tetap, kekal dan pasti (*qaṭ'ī*). Kedua ayat *Mutashābihāt* yang melahirkan ajaran yang bersifat *Ẓannī* dan terbuka untuk ijtihad. Pengertian ayat *Muḥkamāt* dan *Mutashābihāt* seperti di atas bagaimanapun bukanlah pengertian yang popular dan dipegang oleh kebanyakan para mufasir. Pengertian tersebut dikutip oleh golongan ini dari pandangan seorang mufasir kontemporari yang bernama 'Abd Allāh Yūsuf 'Alī. Lihat 'Abd Allāh Yūsuf 'Alī, *The Meaning of The Holy Qur'an* (Maryland USA: Amana Publications 1997), 127.

[62]Siti Musdah Mulia, "Perempuan dan Patriarkhisme Islam," dalam Syafik Hasyim, *Bebas Dari Patriarkhisme Islam*, 17.

University of Malaya

Berdasarkan isu-isu gender yang dibangkitkan oleh golongan Muslim liberal di Indonesia, pengkaji telah mengklasifikasikan ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi sumber pentafsiran oleh golongan ini kepada tiga kelompok; *Pertama*, ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan peranan kaum wanita dalam ruang domestik (rumah tangga). *Kedua***,** ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan peranan kaum wanita di ruang publik. *Ketiga*, ayat-ayat al-Qur'an yang tidak berhubungan secara langsung dengan peranan gender tetapi ia menjadi inspirasi kepada ketidakadilan gender. Secara lebih terperincinya ayat-ayat dalam kelompok pertama dapat digolongkan kepada beberapa isu pentafsiran: *Pertama*, pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai kehilangan hak kaum wanita untuk mewakili dirinya secara langsung dan bebas dalam urusan akad pernikahan sehingga ia memerlukan wali daripada kaum lelaki untuk dirinya (al-Baqarah 2:221 dan al-Nūr 24:32). *Kedua*, pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai hak memutuskan perceraian yang sepenuhnya berada di tangan kaum lelaki (al-Baqarah 2: 229-230). *Ketiga*, pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai ketidakadilan perkahwinan secara poligami (al-Nisā' 4:3 dan 129). *Keempat*, pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai larangan perkahwinan berbeza agama (al-Baqarah 4:221). *Kelima*, pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai kepimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita dalam rumah tangga (al-Nisā' 4:34). *Keenam*, pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai ketidakadilan dalam pembahagian harta pusaka (al-Nisā' 4: 7,11-12 dan 176).

Manakala ayat-ayat dalam kelompok kedua, iaitu berkenaan ketidakadilan terhadap kaum wanita di ruang publik antaranya ialah pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai batas-batas aurat kaum wanita (al-Nūr 24:31), pentafsiran ayat al-Qur'an mengenai kedudukan persaksian seseorang wanita (al-Baqarah 2:282) dan pentafsiran ayat al-Qur'an yang mengehadkan ruang gerak kaum wanita daripada berkecimpung dalam politik pada peringkat yang lebih tinggi (al-Mumtaḥanah 60:12, al-Naml 27:23 dan al-Tawbah 9:71). Sedangkan pentafsiran ayat al-Qur'an yang termasuk dalam

kategori ketiga, iaitu yang tidak berhubungan secara langsung dengan peranan gender tetapi menjadi inspirasi kepada ketidakadilan gender adalah pentafsiran ayat al-Qur'an yang membincangkan asal usul penciptaan kaum wanita yang bersumberkan daripada kaum lelaki (al-Nisā' 4:1) dan pentafsiran ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan hak kenabian dan kerasulan yang sepenuhnya hanya dimiliki oleh kaum lelaki (Sabā 34:7).

4.2.3 Kebebasan Beragama di Indonesia

Kebebasan beragama di Indonesia merupakan topik penting yang bukan sahaja terus menerus dibicarakan di kalangan agamawan daripada pelbagai agama ataupun ahli akademik dalam bidang teologi, tetapi juga oleh para penegak hukum dan pembuat undang-undang semenjak negara Indonesia merdeka pada tahun 1945. Daripada sudut perundangan, negara Indonesia telah memberi jaminan terhadap kebebasan beragama bagi semua penganut agama dan kepercayaan di Indonesia melalui Undang-Undang Dasar (UUD) tahun 1945, fasal ke-29 ayat yang ke-2 yang menyatakan bahawa "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu." Kebebasan beragama juga dikukuhkan dan dilindungi pelaksanaannya dengan penerbitan *Penetapan Presiden No. 1/PNPS/1965* berkenaan *Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama* oleh Presiden Soekarno pada akhir bulan Januari 1965 yang kemudian ditetapkan menjadi *Undang-Undang No 1/PNPS/1965* pada masa Orde Baru. Manakala dalam era pemerintahan Reformasi (1998) undang-undang kebebasan beragama secara khusus menjadi salah satu fasal di antara 10 fasal baru Hak Asasi Manusia yang telah dimasukkan ke dalam isi kandungan UUD 1945 hasil pindaan kedua.[63] Pemerintah juga

[63]Hasil pindaan kedua yang disahkan pada tarikh 18 Ogos 2000 tersebut ialah fasal 28E UUD 1945 yang menyebutkan, bahawa: (1) "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali"; dan (2) "Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap sesuai dengan hati nuraninya.

University of Malaya

melakukan ratifikasi terhadap Perjanjian Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik (ICCPR) khususnya fasal 18 ayat yang pertama mengenai jaminan kebebasan beragama melalui undang-undang nombor 12 tahun 2005.[64] Selain aspek perundangan, pemerintah Indonesia berusaha mengurangkan berlakunya konflik di antara penganut-penganut agama yang berlainan dengan membentuk *Wadah Musyawarah Antar Umat Beragama* pada tahun 1980 melalui keputusan Menteri Agama nombor 35.

Sekalipun jaminan kebebasan beragama telah diatur daripada segi perundangan dan segala usaha daripada pihak pemerintah telah dilaksanakan namun bagi negara Indonesia yang rakyatnya berbilang penganut agama dan kepercayaan,[65] pelanggaran terhadap kebebasan beragama sama ada yang melibatkan antara komuniti agama ataupun dalam agama masih sering berlaku terutamanya menjelang era Reformasi pada tahun 1998 dan tempoh setelahnya.[66] Namun hal ini bukan bererti pada zaman pemerintahan Orde Baru sebelum tahun 1998 kebebasan beragama berjalan tanpa ada masalah. Sikap tegas pemerintah Orde Baru yang anti rusuhan berbau SARA (*Suku Adat Ras dan Agama*) telah berjaya mengurangkan konflik antara umat beragama

---

Lihat R. Herlambang Perdana Wiratman, "*Hak-Hak Konstitusional Warga Negara Setelah Amandemen UUD 1945: Konsep, Pengaturan dan Dinamika Implementasi*". *Jurnal Hukum Panta Rei,* vol. 1 (1 Desember 2007), 5-6.

[64]Fasal 18 ayat pertama perjanjian Hak-Hak Sivil dan Politik menyebutkan: "Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri dan kebebasan baik secara sendiri ataupun bersama-sama dengan orang lain baik di tempat umum ataupun tertutup untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah pentaatan, pengamalan dan pengakaran." Lihat Tim Yayasan Paramadina dan MPRK " Melaporkan Kebebasan di Indonesia 2008: Evaluasi atas laporan The Wahid Institute, Setara Institute dan CRCS-UGM", (laporan penelitian, Yayasan wakaf Paramadina Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik The Asia Foundation, Jakarta, Juli, 2009), 26.

[65]Departemen Agama Indonesia melaporkan pada tahun 1953 terdapat lebih daripada 360 kelompok kebatinan di seluruh pulau Jawa yang diakui secara rasmi oleh Negara melalui PNPS 1965. Namun setelah BKKI (Badan Kongres Kebatinan Seluruh Indonesia) pada tahun 1957 merayu Presiden Sukarno agar golongan kebatinan disamakan dengan agama menyebabkan Departemen Agama Republik Indonesia pada tahun 1961 mendefinisikan agama yang unsur-unsurnya mesti mencakupi kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa, Nabi, Kitab Suci, Umat dan sistem hukum bagi penganutnya, yang menyebabkan agama rasmi yang diakui oleh Negara adalah Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha berdasarkan surat Edaran Mendagri (Menteri Dalam Negeri) no 477/74054/BA.01.2/4683/95 tanggal 18 November 1978. Surat Ini sekaligus mengeluarkan Khonghucu sebagai agama rasmi Negara yang setelah itu diakui kembali secara rasmi pada tahun 2006 pada era kepimpinan Presiden Abdurrahman Wahid. Ibid., 35.

[66]Ihsan Ali Fauzi, Rudy Harisyah Alam dan Samsu Rizal Panggabean, " Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008)" (laporan penelitian, Yayasan Wakaf Paramadina (YWP), Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), The Asia Foundation (TAF), (Jakarta, Februari, 2009), 40.

University of Malaya

walaupun pada hakikatnya pada waktu yang sama para penganut agama tidak memperoleh kebebasan untuk menyuarakan ketidakpuasan mereka dalam melaksanakan kebebasan beragama.[67] Keadaan yang digambarkan oleh Nurcholis Madjid bagaikan api dalam sekam yang pada suatu masa boleh meledak apatah lagi dipicu oleh faktor semakin melebarnya kepincangan sosio ekonomi pada waktu itu.[68]

Manakala di alam Reformasi yang dimulakan dengan krisis kewangan dan kejatuhan Presiden Suharto pada tahun 1998 semakin memperjelas bahawa faktor ekonomi dan kebebasan bersuara adalah antara sekian pencetus ketegangan antara pelbagai penganut agama. Bahkan faktor yang lebih serius sepertimana yang disuarakan oleh golongan Muslim liberal, iaitu munculnya pelanggaran kebebasan beragama yang disebabkan oleh kekeliruan dalam doktrin teologi.[69] Pelanggaran kebebasan beragama diyakini oleh golongan Muslim liberal mutakhir ini sering berlaku disebabkan munculnya pelbagai fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang ekslusif, tidak pluralis dan bersifat diskriminasi, terutamanya setelah terbit fatwa mengenai pengaharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme.[70]

Menurut golongan Muslim liberal bentuk pelanggaran kebebasan beragama yang terjadi di Indonesia secara umumnya terdiri daripada dua bentuk; *Pertama*,

---

[67]Beberapa konflik berkaitan dengan kebebasan beragama juga terjadi pada masa Orde Lama dan Orde Baru antaranya penyerangan terhadap komuniti Ahmadiyah yang terjadi di beberapa tempat seperti Medan (1964); Cianjur (1964, 1984), Kuningan (1969); Nusa Tenggara Barat (1976); Kalimantan Tengah (1981), Sulawesi Selatan (1981); Kalimantan Barat (1981); Surabaya (1981), Parung Bogor (1981); dan Garut (1988) juga pelarangan terhadap fahaman dan buku-buku Ahmadiyah di Sungai Penuh, Kerinci, Provinsi Jambi pada tanggal 4 April 1989. Lihat Darul Aqsha, Dick Van der Meij dan Johan Hendrik Meuleman, *Islam in Indonesia: A Survey of Events and Developments from 1988 to March 1993* (Jakarta: INIS, 1995), 447. Lihat juga Tim Yayasan Paramadina dan MPRK " Melaporkan Kebebasan di Indonesia 2008: Evaluasi atas laporan The Wahid Institute, Setara Institute dan CRCS-UGM", 27-29.

[68]Nurcholish Madjid menganalisis konflik antara umat beragama yang berlaku di Indonesia bukan bersumber daripada ajaran agama tetapi lebih berpunca daripada kesenjangan sosial dan ekonomi yang telah sekian lama tidak diantisipasi. Lihat Nurcholish Madjid, "Saresehan Sehari Antar Umat Beragama: Perlu Tingkatkan Dialog," Surat Kabar Kompas, 6 Desember 1996, 10.

[69]Ihsan Ali Fauzi, Rudy Harisyah Alam dan Samsu Rizal Panggabean, " Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008)", 7.

[70]Budhy Munawar Rachman "Percakapan dengan Budhy Munawar Rachman" dalam *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan Tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*, ed. Budhy Munawar Rachman, (t.tp: The Asia Foundation, 2016),Ivi.

University of Malaya

pelanggaran yang melibatkan antara komuniti umat beragama seperti konflik antara komuniti muslim dengan Kristian ataupun Hindu. *Kedua*, pelanggaran kebebasan beragama yang melibatkan golongan dalam umat beragama seperti antara golongan muslim *Sunnī* yang mewakili majoriti umat Islam di Indonesia dengan golongan-golongan minoriti yang mendakwa sebahagian daripada Islam seperti Syiah, Aḥmadiyah Qadyānī, Salāmullah dan al-Qiyādah al-Islāmiyah.[71] Menurut golongan Muslim liberal kelompok-kelompok minoriti ini telah dianggap sesat dan terkeluar daripada Islam.

Dalam laporan pelanggaran kebebasan beragama sepanjang tahun 2008 oleh Setara Institute yang dievaluasikan oleh pasukan peneliti daripada Yayasan Wakaf Paramadina dinyatakan bahawa sebanyak 107 pelanggaran kebebasan beragama di seluruh Indonesia meliputi perosakan dan penutupan tempat ibadah, pelarangan aktiviti ibadah, penyerangan dan penganiayaan kelompok agama, penetapan ajaran sesat dan lain-lain yang kebanyakannya melibatkan antara umat Islam golongan *Sunnī* yang berhadapan dengan Kristian, Syiah, Aḥmadiyah, faham Kebatinan dan ajaran-ajaran baru.[72]

Menurut pandangan golongan Muslim liberal, pelanggaran kebebasan beragama di Indonesia lebih sering dicetuskan oleh sikap angkuh, berasa paling berkuasa (*superioriti*) dan sikap mencurigai penganut agama lain tanpa mempedulikan hak kebebasan semua kepercayaan yang telah dijamin oleh undang-undang negara. Keadaan ini menurut golongan ini turut diburukkan lagi dengan wujudnya undang-undang yang

[71]Kautsar Azhari Noer, "Menampilkan Agama Berwajah Ramah" dalam *Titik-Temu, Jurnal Dialog Peradaban*, vol.1, no.1,(Juli-Desember 2008), 83. Lihat juga Budhy Munawar Rachman "Percakapan dengan Budhy Munawar Rachman" dalam *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan Tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*, Ibid., Ivii.

[72]Tim Yayasan Paramadina dan MPRK " Melaporkan Kebebasan di Indonesia 2008: Evaluasi Atas Laporan The Wahid Institute, Setara Institute dan CRCS-UGM", 34. Lihat juga Budhy Munawar Rachman "Percakapan Dengan Budhy Munawar Rachman" dalam *Membela Kebabasan Beragama*, ed. Budhy Munawar Rachman (t.tp: The Asia Foundation, 2016),Ixxv.

University of Malaya

mengatur kebebasan beragama yang bertindihan dan tidak konsisten serta cenderung memihak kepada golongan majoriti.[73]

> Kebijakan pemerintah tersebut sungguh telah menyebabkan perlakuan diskriminatif terhadap sebagian anak bangsa atas nama agama. Disebut diskriminatif karena pemerintah tidak memenuhi hak-hak sipil warga yang paling mendasar, yakni hak mendapatkan identitas diri sebagai warga negara. Selain itu, mengabaikan pelayanan kebutuhan mereka sebagaimana pelayanan terhadap warga negara lainnya dari kelompok mayoritas dari para pemeluk lima agama tersebut....Sementara warga lainnya yang tidak masuk dalam kelompok mayoritas dari para pemeluk lima agama tadi tidak mendapatkan bantuan apa pun, termasuk pelayanan untuk pemenuhan hak-hak sipil mereka. Ini sungguh-sungguh suatu pelanggaran HAM yang dilakukan negara secara sengaja dan terang-terangan terhadap warganya. Lalu sampai kapan pemerintah akan dibiarkan melakukan perilaku diskriminatif dan melanggar HAM ini?.[74]

Golongan ini memberikan contoh bahawa undang-undang dan pemerintah berpihak kepada kelompok majoriti muslim *Sunnī* daripada kelompok minoriti Aḥmadiyah yang dianggap telah melakukan penodaan (pencabulan) agama Islam dengan penerbitan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama, Peguam Negara dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia nombor 199 tahun 2008 juga terbitnya fatwa MUI.[75] Golongan ini juga menyatakan tidak sedikit daripada warga negara Indonesia

---

[73]Salah satu contoh undang-undang yang dianggap tidak konsisten mengatur kebebasan beragama adalah Undang-Undang tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama tahun 1965 atau Penetapan Presiden (No 1 PNPS/1965) yang memberi wewenang kepada Jabatan Agama untuk menentukan kriteria sebagai pokok-pokok sesebuah agama dan sekaligus menentukan mana-mana pentafsiran agama yang dianggap menyimpang. Demikian pula wewenang untuk menyelidiki dan mengambil tindakan terhadap kelompok agama ataupun aliran yang diduga menyimpang. Siti Musdah menyebutkan sekitar 15 peraturan mengenai kebebasan beragama yang dianggap membatasi kebebasan yang diterbitkan oleh pemerintah Indonesia. Lihat Siti Musdah, "Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia," dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, 225-226.

[74]Siti Musdah Mulia, "Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia," 221.

[75]Pada bahagian awal surat Keputusan tersebut dinyatakan bahawa negara Indonesia menjamin kebebasan beragama tetapi juga mesti tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan oleh undang-undang. Isi Surat Keputusan tersebut ialah:"Bahwa hak beragama adalah Hak Asasi Manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun, setiap orang bebas untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu, dan dalam menjalankan hak dan kebebasannya setiap orang wajip menghormati hak asasi orang lain dalam tertib kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, serta tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang." Lihat Surat Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung (Peguam Negara) dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia no.199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota dan/atau Anggota Pengurus Jemaah Aḥmadiyah Indonesia dan Warga Masyarakat.

University of Malaya

yang berpura-pura untuk mencari perlindungan dan keamanan, seperti golongan penganut agama kebatinan "kejawen" ataupun "khonghucu" yang mencantumkan agama Islam ataupun Budha pada kad identiti mereka kerana kepercayaan mereka tidak diakui oleh pemerintah.[76]

Faktor-faktor inilah yang mendorong golongan Muslim liberal mengusahakan kebebasan beragama di Indonesia sama ada melalui perundangan dengan mendesak pemerintah melakukan penggubalan undang-undang ataupun melakukan pembelaan kepada mangsa-mangsa pelanggaran kebebasan beragama, termasuklah menyebarkan wacana kebebasan beragama dan pola hubungan antara penganut agama dengan mentafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi doktrin mengelirukan.

4.2.4 Al-Qur'an dan Kebebasan Beragama

Bagi golongan Muslim liberal, kebebasan beragama merupakan ajaran al-Qur'an dan merupakan salah satu daripada tujuan-tujuan syariat Islam (*Maqāṣid al-Sharī'ah*). Sebagai ajaran yang berasal daripada al-Qur'an, sudah pasti terdapat banyak ayat al-Qur'an yang menegaskan kebebasan beragama sama ada secara langsung ataupun tidak, antaranya seperti surah al-Baqarah ayat ke-256, al- Kāfirūn ayat ke 1-6, Yūnus ayat ke-99, Āli Imrān ayat ke-64 dan surah al-Mumtaḥanah ayat ke-8-9.[77]

Golongan ini juga mengakui wujudnya ayat-ayat yang zahirnya bercanggah dengan kebebasan beragama, seperti ayat-ayat yang mewajipkan *Jihād* atau *Qitāl* (al-Tawbah 9:73 dan 29, al-Taḥrīm 66:9, dan al-Baqarah 2:191), ayat yang menyeru

---

Lihat juga Budhy Munawar Rachman "Percakapan dengan Budhy Munawar Rachman" dalam *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan Tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme,*Ivii. Lihat juga Fatwa Majelis Ulama Indonesia mengenai Faham Ahmadiyah, Majelis Ulama Indonesia "Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia", laman sesawang *Majelis Ulama Indonesia*, dicapai 20 Mac 2015, http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/13b.-Penjelasan-Tentang-Fatwa-Aliran-Ahmadiyah.pdf.

[76] Kautsar Azhari Noer," Merengkuh Kebebasan di Tengah Ancaman Fanatisme," dalam dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-esai Untuk Mengenang Nurcholish Madjid,*164-165.

[77] Siti Musdah Mulia, "Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia," 211.

University of Malaya

penganut kepercayaan lain agar memeluk agama Islam (al-Naḥl 16: 125), ayat yang menyatakan kekafiran selain penganut agama Islam (al-Bayyinah 98:6) ataupun juga ayat yang menyatakan bahawa Islam ialah satu-satunya agama yang paling benar (Āli ‘Imrān 3:19). Namun ayat-ayat ini menurut golongan Muslim liberal sebenarnya tidak bercanggah sekiranya difahami secara kontekstual ataupun dibaca mengikut visi ayat-ayat yang menjadi prinsip kebebasan beragama dalam al-Qur’an.[78]

Menurut golongan ini, al-Qur’an telah membahagikan kebebasan kepada dua bentuk, iaitu kebebasan yang melibatkan urusan awam dan kebebasan yang melibatkan moral yang bersifat peribadi. Kebebasan yang pertama mengharuskan adanya pembatasan kerana berkaitan dengan hak-hak manusia lain (*al-Ḥuqūq al-Ādamiyah*). Oleh hal yang demikian, pelanggaran terhadap kebebasan ini selalunya disertai dengan hukuman di dunia seperti potong tangan bagi yang mencuri (al-Māidah 5:38) ataupun qiṣāṣ bagi yang membunuh (al-Baqarah 2: 178-179). Sedangkan kebebasan yang melibatkan moral dan bersifat peribadi tidak dibatasi selagi tidak merugikan orang lain. Oleh hal yang demikian, tidak ada hukuman duniawi yang disebutkan oleh al-Qur’an bagi para pelanggar kebebasan ini.[79]

Kebebasan beragama menurut golongan Muslim liberal digolongankan sebagai urusan peribadi dan termasuk dalam kebebasan moral yang tidak membabitkan hak manusia lain kecuali pertanggungjawapan kepada Allah SWT. Oleh hal yang demikian, seperti yang diulas oleh Ulil Abshar, seseorang yang tidak menjalankan kewajipan agamanya tidak perlu ditegur kerana ia merupakan pilihan dan kebebasan terhadap

[78]Muhammad Ali, "Mengapa Membumikan Faham Kemajemukan dan Kebebasan beragama di Indonesia," 253.

[79]Ulil Absar Abdalla, "Argumen Islam untuk Kebebasan" laman sesawang, *Jaringan Islam Liberal (JIL)*, dicapai 18 November 2014, http://islamlib.com/?site=1&aid=1845&cat=content&title=klipping.

University of Malaya

dirinya yang tidak mendatangkan sebarang kerugian kepada mana-mana individu lain ataupun kelompok.[80]

Menurut pandangan golongan Muslim liberal juga, al-Qur'an tidak hanya mengambil berat kebebasan beragama tetapi juga telah mengatur aspek-aspek kebebasan beragama secara menyeluruh sama ada yang melibatkan individu ataupun kumpulan. Kebebasan beragama secara individu diertikan oleh golongan ini sebagai hak peribadi seseorang untuk menentukan agama bagi dirinya ataupun sebaliknya kerana manusia dengan kemampuan akalnya sendiri dianggap telah cukup bijak untuk menilai sesuatu agama ataupun kepercayaan yang sesuai bagi dirinya. Golongan ini menggunakan ayat al-Qur'an daripada surah al-Kahf yang ke-29 bagi mengesahkan pandangan bahawa manusia telah diberikan kemerdekaan sepenuhnya untuk memilih menjadi seseorang yang beriman ataupun sebaliknya,

﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ ﴾

al-Kahfi 18:29.

Terjemahan: Katakanlah (Wahai Muhammad): "Kebenaran itu ialah yang datang dari Tuhan kamu, maka sesiapa yang mahu beriman, hendaklah ia beriman; dan sesiapa yang mahu kufur ingkar, biarlah dia mengingkarinya".

Ayat tersebut difahami oleh golongan ini seolah-olah Allah SWT mengesahkan kepada manusia untuk memilih agama ataupun kepercayaan apa sahaja bagi dirinya. Hal yang demikian sangat berbeza dengan pandangan ramai mufasir yang mengertikan ayat tersebut sebagai ancaman (*tahdīd* dan *wa'īd*) dan bukanlah pilihan (*ikhtiyār*) sepertimana yang disokong oleh klausa ayat selepasnya " *Kerana Kami telah menyediakan bagi orang-orang yang berlaku zalim itu api neraka, yang meliputi mereka laksana khemah;*

[80]Ibid.

University of Malaya

dan jika mereka meminta pertolongan kerana dahaga, mereka diberi pertolongan dengan air yang seperti tembaga cair yang membakar muka; amatlah buruknya minuman itu, dan amatlah buruknya neraka sebagai tempat bersenang-senang." [81]

Kebebasan beragama secara individu diluaskan maknanya bukan sekadar kebebasan untuk menganut suatu kepercayaan tetapi juga kebebasan daripada paksaan beragama, kebebasan memilih dan melepaskan sesuatu agama, kebebasan untuk berpindah agama, kebebasan untuk menjalankan ibadah, kebebasan untuk memilih mana-mana kelompok keagamaan, kebebasan untuk mentafsirkan agama dan semua yang melibatkan agama.[82] Semua kebebasan yang melibatkan agama di atas menurut golongan ini telah dijamin oleh al-Qur'an dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-256 yang melarang secara umum segala bentuk pemaksaan dalam beragama,

﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ
بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦ ﴾

al-Baqarah 2:256.

> Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). Oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Ṭāghūt, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali ugama) yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui.

Sedangkan kebebasan beragama sebagai hak mutlak bagi setiap kelompok penganut kepercayaan diertikan oleh golongan ini, bahawa al-Qur'an telah mengatur kebebasan ini dengan mengajarkan sikap saling mengakui wujudnya kemajmukan

[81]Lihat tafsiran Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 5:139. Lihat juga Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984), 15:208. Lihat juga Wahbah Ibn Muṣṭafā al-Juḥaylī, *al-Tafsīr al-Munīr* (Dimashq: Dār al-Fikr 1418 H), 15:242.

[82]Musdah Mulia," Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia," dalam *Bayang-Bayang Fanatisme*, 228-230. Lihat juga Aksin Wijaya, *Hidup Beragama dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah*, 17-18.

University of Malaya

agama dan mengiktiraf agama lain sebagai jalan keselamatan juga menggalakan toleransi antara sesama penganut agama. Justeru al-Qur'an bukan sahaja berusaha merealisasikan kebebasan beragama tetapi juga menjadikan kebebasan beragama sebagai jalan kepada realisasinya perdamaian dan keamanan manusia sejagat yang berbilang kepercayaan.

Asas kepada kebebasan beragama dalam al-Qur'an yang mengatur hubungan antara kelompok agama sepertimana yang diyakini oleh golongan ini dapat diringkaskan oleh pengkaji kepada beberapa perkara: *Pertama*, pandangan bahawa kebebasan beragama merupakan konsekuensi daripada kepelbagaian agama dan kepercayaan yang wujud di dunia secara *sunatullah* sehingga mengharapkan hanya ada satu agama di muka bumi ini merupakan suatu perkara yang mustahil. Maka semua agama dan kepercayaan semestinya diberikan kebebasan yang sama untuk berkembang dan bebas untuk diyakini. Umat Islam sendiri menurut golongan ini mesti melihatnya secara positif dan optimis sebagai suatu kenyataan sekaligus cabaran untuk berlumba-lumba menuju ke arah pelbagai kebaikan.[83] Mengenai hal ini golongan Muslim liberal mengambil dalil daripada ayat-ayat al-Qur'an, antaranya dalam surah al-Ḥujurāt ayat yang ke-13, surah al-Baqarah ayat yang ke-148, dan surah al-Māidah ayat yang ke-48,

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾

al-Ḥujurāt 49:13

> Terjemahan: Wahai umat manusia! sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan, dan Kami telah menjadikan kamu berbagai bangsa dan bersuku puak, supaya kamu berkenal-kenalan (dan beramah mesra antara satu dengan yang lain). Sesungguhnya semulia-mulia kamu di sisi Allah ialah orang yang lebih taqwanya di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha mendalam pengetahuannya.

[83]Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, (Depok: KataKita, 2009), 53. Lihat juga Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 184 dan 196.
.

University of Malaya

﴿ وَلِكُلٍّ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٤٨ ﴾

al-Baqarah 2:148.

Terjemahan: Dan bagi tiap-tiap umat ada arah (kiblat) yang masing-masing menujunya; oleh itu berlumba-lumbalah kamu mengerjakan kebaikan; kerana di mana sahaja kamu berada maka Allah tetap akan membawa kamu semua; Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu.

﴿ لِكُلٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ٤٨ ﴾

al-Māidah 5:48.

Terjemahan: Kami jadikan (tetapkan) suatu syariat dan jalan ugama (yang wajip diikuti oleh masing-masing). dan kalau Allah menghendaki nescaya ia menjadikan kamu satu umat (yang bersatu dalam ugama yang satu), tetapi ia hendak menguji kamu (dalam menjalankan) apa yang telah disampaikan kepada kamu. Oleh itu berlumba-lumbalah kamu membuat kebaikan (beriman dan beramal soleh). kepada Allah jualah tempat kembali kamu semuanya, maka ia akan memberitahu kamu apa yang kamu berselisihan padanya.

Golongan ini seolah-olah tidak membezakan antara perbuatan Allah SWT dengan kehendak-Nya. Kepelbagaian agama dan kepercayaan yang wujud di dunia ini ialah kehendak Allah SWT dan bukanlah perbuatan-Nya kerana Allah SWT hanya meredhai satu agama sahaja, iaitu agama Islam sebagaimana yang ditegaskan dalam

University of Malaya

ayat yang ke-19 daripada surah Āli Imrān dan tidak meredhai kekafiran (al-Zumar 39:7).[84]

Kedua, kebebasan beragama juga didasarkan atas prinsip kesamaan semua agama di hadapan Tuhan. Pandangan ini sekalipun akan merelatifkan kedudukan agama-agama yang ada, tetapi menurut golongan ini ia perlu bagi membawa keharmonian antara kelompok umat beragama dan menghilangkan sikap saling mencurigai. Menurut golongan ini, seseorang yang memeluk agama harus yakin bahawa agamanya adalah agama yang paling benar, namun di sisi lain, mesti ada pengakuan bahawa setiap agama mempunyai kebenarannya tersendiri.[85]

Konsep kesamaan semua agama seperti yang dinyatakan oleh Nurcholish Madjid dikembalikan kepada prinsip "kesatuan kebenaran sejagat" yang ada pada setiap agama, iaitu sikap berserah diri kepada Tuhan yang Maha Esa sekalipun ia berada di luar agama Islam.[86] Nurcholish Madjid mengertikan maksud perkataan "*islām"* dalam ayat-ayat al-Qur'an mengikut pengertian secara bahasa dengan merujuk kepada pandangan Ibn Taymiyyah.[87] Pandangan kesamaan semua agama ini menurut golongan Muslim liberal disokong oleh ayat-ayat al-Qur'an antaranya dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-213 dan surah Āli 'Imrān ayat yang ke-19 dan ke-85,

---

[84]Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 7:77. Lihat juga Nāṣir al-Dīn Abū Sa'īd 'Abd Allāh al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashilī (Bayrūt:Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 H), 5:37.

[85]Budhy Munawar Rachman "Pendahuluan" dalam *Membela Kebabasan Beragama*, ed. Budhy Munawar Rachman (t.tp: The Asia Foundation, 2016), xli.

[86]Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 184. Lihat juga Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 17. Juga Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah* (Depok: Katakita, 2007), 74.

[87]Menurut Ibn Taymiyyah: "Lafaz *al-Islām* mengandungi pengertian *al-Istislām* (berserah diri) dan al-*Inqiyād* (tunduk dan patuh) serta mengandungi pula makna *al-Ikhlāṣ*. Maksud islam itu sikap berserah diri terhadap Allah semata-mata dan meninggalkan sikap berserah diri kepada selain-Nya dan inilah hakikat daripada perkataan *Lā ilāha illā Allāh*. Maka sesiapa sahaja yang berserah diri kepada Allah dan selainnya, maka dia adalah seorang yang syirik. Lihat Ibn Taymiyyah, *Iqtiḍāi al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣḥāb al-Jaḥīm*, ed Nāṣir 'Abd al-Karīm al-'Aql (Bayrūt: Dār 'Ālim al-Kutub, 1999), 2:376-377.

University of Malaya

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾ ﴾

al-Baqarah 2:213.

Terjemahan: Pada mulanya manusia itu ialah umat yang satu, maka Allah mengutuskan Nabi-nabi sebagai pemberi khabar gembira dan pemberi amaran dan Allah menurunkan bersama Nabi-nabi itu Kitab-kitab suci yang (mengandungi keterangan-keterangan yang) benar, untuk menjalankan hukum di antara manusia mengenai apa yang mereka perselisihkan dan (sebenarnya) tidak ada yang melakukan perselisihan melainkan orang-orang yang telah diberi kepada mereka Kitab-kitab suci itu, Iaitu sesudah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang jelas nyata, - mereka berselisih semata-mata kerana hasad dengki sesama sendiri. Maka Allah memberikan petunjuk kepada orang-orang yang beriman ke arah kebenaran yang diperselisihkan oleh mereka (yang derhaka itu), dengan izinNya. dan Allah sentiasa memberi petunjuk hidayahNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya ke jalan yang lurus.

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾

Āli ‘Imrān 3:19.

Terjemahan: Sesungguhnya ugama (yang benar dan diredai) di sisi Allah ialah Islam. dan orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberikan Kitab itu tidak berselisih (mengenai ugama Islam dan enggan menerimanya) melainkan setelah sampai kepada mereka pengetahuan yang sah tentang kebenarannya; (perselisihan itu pula) semata-mata kerana hasad dengki yang ada dalam kalangan mereka. dan (ingatlah), sesiapa yang kufur ingkar akan ayat-ayat keterangan Allah, maka Sesungguhnya Allah amat segera hitungan hisabNya.

University of Malaya

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾

Āli ‘Imrān 3:85.

Terjemahan: Dann sesiapa yang mencari ugama selain ugama Islam, maka tidak akan diterima daripadanya, dan ia pada hari akhirat kelak dari orang-orang yang rugi.

Menyamakan ataupun beranggapan bahawa semua agama benar merupakan pandangan yang sukar untuk diterima berdasarkan ilmu yang yakin, sebab tidaklah mudah untuk menerima persamaan antara sesebuah agama yang meyakini keesaan Tuhan dengan sesebuah agama yang berkonsepkan ketuhanan lebih daripada satu atau tidak mengakui Tuhan sama sekali. Sepertimana sukarnya mengandaikan kesamaan antara sesebuah agama yang mempercayai semua rukun iman dengan sesebuah agama yang menolak salah satu rukunnya. Bahkan bagaimana mungkin untuk menyamakan sesebuah agama yang kualiti keimanannya dibina oleh asas ilmu yakin dan *al-Burhān* dengan sesebuah agama yang asas akidahnya dibina oleh *al-Ẓann* (perasangka), *al-Buhtān* (palsu) dan al-*Hawā* (hawa nafsu)!.[88] Sangat tidak masuk akal untuk menyamakan perkara yang saling bercanggah dan dalam masa yang sama menganggap semuanya benar.

Ketiga, kebebasan beragama dalam pandangan golongan Muslim liberal tidak terlepas daripada prinsip pengakuan yang bahawa semua agama adalah jalan keselamatan. Demikianlah sepertimana yang golongan ini fahami daripada maksud perkataan *subul al-Salām* (jalan-jalan keselamatan) dalam surah al-Māidah ayat yang ke-16, iaitu sebagai jalan keselamatan yang lebih daripada satu.[89] Sedangkan syarat keselamatan sesuatu agama itu menurut golongan ini telah disederhanakan oleh al-

[88]Mohd Fauzi Hamat dan Wan Adli Wan Ramli, "Pendekatan Epistemologi Dalam Menangani Pluralisme Agama" dalam *Konsep Asas Islam dan Hubungan Antara Agama*, ed. Wan Suhami Wan Abdullah dan Mohd Fauzi Hamat, (Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam APIUM, 2007), 76.
[89]Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, 29.

University of Malaya

Qur'an dan tidak dimonopoli oleh mana-mana agama. Syarat tersebut ialah kepercayaan kepada Tuhan, kepercayaan kepada hari akhirat dan melakukan perbuatan baik.[90] Ayat al-Qur'an yang mengakui keselamatan agama-agama lain di luar Islam menurut golongan ini antaranya surah al-Baqarah ayat yang ke-62 dan surah al-Māidah ayat yang ke-69,

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾

al-Baqarah 2:62.

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasrani, dan orang-orang Saabien sesiapa di antara mereka itu beriman kepada Allah dan (beriman kepada) hari akhirat serta beramal soleh, maka bagi mereka pahala balasannya di sisi Tuhan mereka, dan tidak ada kebimbangan (dari berlakunya kejadian yang tidak baik) kepada mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita.

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾

al-Māidah 5:69.

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang Yahudi, dan orang-orang Saabien, dan orang-orang Nasrani - sesiapa sahaja di antara mereka yang beriman kepada Allah dan (beriman kepada) hari akhirat serta beramal soleh, maka tidaklah ada kebimbangan (dari berlakunya kejadian yang tidak baik) terhadap mereka, dan mereka pula tidak akan berdukacita.

[90]Lihat Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan* (Jakarta: Paramadina, 1998),217. Lihat juga penulis yang sama, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 186. Lihat juga Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), 79. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, 255.

University of Malaya

Syarat keselamatan sesebuah agama yang disederhanakan oleh golongan ini hanya cukup berserah diri (*Islām*) ataupun percaya kepada Allah SWT dan hari akhirat serta berbuat kebaikan tidaklah dianggap mencukupi apabila semua perkara tersebut tidak direalisasikan dalam ketundukan mengikut kemahuan Allah SWT. Golongan ini cuba menyempitkan makna *Islām* daripada sebuah nama untuk agama (*Proper Name*) seperti yang disebutkan dalam surah Āli 'Imrān ayat yang ke-19 dan ke-85 menjadi sekadar makna kebahasaan. Hadis Nabi SAW mengenai kedatangan malaikat Jibrīl yang mengajarkan agama telah mentakrifkan makna Islam sebagai sikap tunduk dan patuh kepada Allah SWT melalui lima rukun yang disebutkan oleh Nabi SAW, iaitu kesaksian bahawa tiada Tuhan yang patut disembah selain Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW sebagai utusan-Nya, mendirikan solat fardu, mengeluarkan zakat, berpuasa di bulan Ramadan dan menunaikan ibadah haji.[91] Dakwaan yang hanya mencukupkan tiga syarat bagi keselamatan sesuatu agama menggambarkan seolah-olah Allah SWT telah menurunkan banyak agama selain Islam. Sementara ayat yang ke-62 daripada surah al-Baqarah dan ayat yang ke-69 daripada surah al-Māidah tidak dapat digunakan sebagai argumen untuk menyamakan semua agama sebagai jalan keselamatan kerana sebaliknya al-Qur'an sendiri tidak pernah mengakui agama yang selamat selain Islam. Bahkan ketika golongan Yahudi mendakwa bahawa Nabi Ibrāhīm AS merupakan seorang yang beragama Yahudi ataupun Nasrani, al-Qur'an segera menafikannya dan menegaskan bahawa beliau seorang yang *muslim* dan *ḥanīf*. Sebaliknya Allah SWT hanya mengesahkan bahawa agama Nabi Muhammad SAW dan pengikutnya, iaitu Islam yang lebih berhak dan tepat mengikut ajaran yang dibawa oleh Nabi Ibrāhīm A.S sepertimana yang dinyatakan dalam surah Āli 'Imrān ayat yang ke-68. Maka ayat ini secara tidak langsung menegaskan bahawa Yahudi dan Nasrani

[91]Hadis riwayat Imam Muslim, Kitāb al-Ḥajj, Bāb al-Īmān wa al-Islām wa al-Iḥsān no. Ḥāḍīṣ 9, Abū Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1: 87.

University of Malaya

bukanlah agama keselamatan kerana ia tidak *ḥanīf* dan *muslim* di sisi Allah SWT. Perkara ini juga disokong oleh pernyataan Nabi SAW dalam sebuah hadis:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ

> Hadis dari Abū Hurayrah R.A. Rasulullah SAW bersabda: Saya adalah orang yang lebih berhak kepada Isa Ibn Maryam di dunia dan di akhirat. Dan para nabi adalah saudara sebapa, ibu-ibu mereka berbeza namun agama mereka satu.[92]

Keempat, Kebebasan beragama yang diseru oleh golongan Muslim liberal didasarkan kepada prinsip keterbukaan (*inklusif*) yakni tidak mendakwa bahawa agama tertentu yang paling benar ataupun menganggap salah kepercayaan lain. Sebab kebenaran sesuatu agama ataupun kepercayaan menurut golongan ini tidak dapat dinilai oleh sesiapa pun ataupun perspektif mana-mana agama melainkan ia hak Allah SWT dan yang demikian akan diputuskan pada hari Akhirat.[93] Perkara ini disebutkan dalam surah al-Sajdah ayat yang ke-25,

﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ٢٥ ﴾

al-Sajdah 32:25.

> Terjemahan: Sesungguhnya Tuhanmu sahajalah yang akan memutuskan hukumNya di antara mereka pada hari kiamat, mengenai apa yang mereka berselisihan padanya.

---

[92]Hadis riwayat Imam Bukhārī, Kitāb Aḥādīth al-Anbiyā', Bāb Qawluh Ta'ālā Wadzkur fī al-Kitāb Maryam Idh Intabadhat Min Ahlihā Makānan Sharqiyyā, no Hadis 3443. Muḥammad ibn Ismā'il Bukhārī, *Ṣaḥiḥ Bukhārī*, 4:167.

[93]Gagasan kebenaran semua agama diilustrasikan juga oleh Sukarno seperti empat orang buta yang memegang bahagian-bahagian tubuh seekor gajah sehingga mereka berbeza mengenai hakikat gajah. Menurut Sukarno semua agama benar kerana manusia terlalu kecil untuk mengetahui segala hakikat sesuatu. Manusia hanya dapat memahami sebahagian daripada hakikat kewujudan ini sama seperti orang buta mengenali hakikat haiwan gajah. Lihat H.M Rasjidi, *Empat Kuliyah Agama Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 25.

University of Malaya

Selain pandangan ini mengesahkan bahawa golongan Muslim liberal tidak meyakini kebenaran mana-mana agama, ia juga seolah-olah menganggap bahawa tidak ada satupun ayat dalam al-Qur'an yang mengakui agama Islam satu-satunya agama yang diredhai oleh Allah SWT.

Pandangan-pandangan yang menjadi asas kepada kebebasan beragama di atas nampaknya tidak jauh berbeza daripada gagasan pluralisme agama yang diakui sendiri oleh golongan Muslim liberal sebagai usaha strategik berjangka panjang bagi melicinkan kebebasan beragama di Indonesia.[94] Dalam pandangan golongan ini, pluralisme agama menjadi suatu tuntutan yang tidak boleh diketepikan lagi dalam menghadapi kemajmukan agama di Indonesia. Persoalan dialog antara pelbagai agama hanya boleh diselesaikan apabila wujud kesepakatan pandangan dalam masalah teologi terlebih dahulu. Oleh itu menurut Budhy, seseorang penganut agama bukan sahaja mesti menolak teologi *eksklusivisme* dan *absolutisme* ataupun menggantikannya menjadi *inklusivisme* tetapi juga mesti dikembangkan lebih jauh menjadi teologi *pluralistik* yang merelatifkan agama dan menghargai kebenaran pada agama-agama lain.[95]

Pengkaji melihat bahawa usaha-usaha golongan ini untuk menyebarkan gagasan pluralisme agama sangat erat kaitannya dengan kebebasan beragama dan nampaknya golongan ini telah bersetuju dengan pandangan Abdul Aziz Sachedina seorang Profesor Kajian Agama dari Universiti Virginia bahawa nilai-nilai kemanusian dan pluralisme agama merupakan syarat wajip yang tidak dapat dielakkan bagi kebebasan beragama,

[94]Djohan Effendi, "Kata Pengantar," dalam Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, xxii.

[95]Nurcholish Madjid, "Teologi Pluralistik Diperlukan Dalam Dialog Agama-agama," surat kabar harian *Kompas*, 16 Oktober 2000, 9. Lihat juga Ruslani, "Cak Nur, Islam dan Pluralisme," Kompas, 15 Februari 1999, 11.

University of Malaya

sebagaimana kebebasan beragama merupakan langkah awal bagi gagasan kemajmukan agama, pluralisme antara agama dan dalam agama.[96]

Daripada pernyataan tersebut sangat jelas bahawa kebebasan beragama yang diusahakan oleh golongan ini sebagai reaksi munculnya pelbagai konflik kemanusiaan yang melibatkan umat beragama di Indonesia kerana anggapan bahawa ajaran agama sebagai puncanya.[97] Golongan Muslim liberal telah menerima konsep kebebasan beragama yang berasal daripada Barat bagi menyelesaikan permasalahan kebebasan beragama di Indonesia tanpa melihat latar belakang masalah dan pengalaman Barat sendiri yang kesukaran menghadapi sikap ekstrim setiap agama yang tidak mengajarkan sikap toleransi. Oleh yang demikian, pernyataan bahawa agama dan ajarannya sebagai punca masalah kebebasan beragama kurang tepat kerana konflik yang melibatkan umat beragama lebih banyak ditimbulkan oleh faktor ideologi seperti krisis pemikiran yang berasal daripada fahaman sekularisme, liberalisme dan materialisme yang menjerumuskan manusia kepada persaingan yang membinasakan ataupun sikap individualistik.[98] Golongan ini sepatutnya mencari solusi untuk mengukuhkan nilai-nilai agama yang mampu menghalang timbulnya konflik tersebut dibandingkan dengan menganjurkan idea kebebasan beragama dengan cara menyamakan semua agama sehingga memberi kesan yang amat serius kepada kedudukan agama-agama.

Mengenai kebebasan beragama secara individu, al-Qur'an telah mengajar seseorang itu menganut kepercayaan berdasarkan keyakinan hati dan kepuasan akal

---

[96]Abdul Aziz Sachedina, *Beda Tapi Setara: Pandangan Islam Tentang Non-Islam*, terj. Satrio Wahono, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), 53. Lihat juga Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, 41.

[97]Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, 40 dan 85. Konflik kemanusiaan yang berpunca daripada agama bukan sahaja terjadi di Indonesia tetapi sudah menjadi fenomena global. Lihat M. Dawam Rahardjo " Kata Pengantar" dalam Budhy Munawar Rachman, *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: Grasindo, 2010),xxi. Lihat juga Samuel P.Huntington, *Benturan Antar Peradaban Dan Masa Depan Politik Dunia*, tarj. M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Penerbit al-Qalam, 2003),605.

[98]Khalif Muammar, *Islam dan Pluralisme Agama* (Kuala Lumpur: Centre for Advance Studies on Islam (CASIS) University Teknologi Malaysia dengan Kerjasama Pejabat Mufti Wilayah Pesekutuan Jabatan Perdana Menteri, 2013), 89.

University of Malaya

supaya terhindar daripada kemunafikan ataupun keterpaksaan kerana kebebasan (al-Ḥurriyyah) merupakan syarat kepada tuntutan menjalankan semua perintah agama (taklīf) dan asas penghisaban amal perbuatan di akhirat. Namun demikian kebebasan beragama bukanlah bermakna bahawa akal fikiran manusia sewenang-wenangnya menentukan segala yang berkaitan dengan kepercayaan sehingga tidak perlu bimbingan wahyu. Hal yang demikian ini sama sahaja dengan mempertuhankan akal. Oleh itu kebebasan beragama yang berdasarkan akal semata-mata sebagai kayu pengukur mengakibatkan kebebasan yang individualistik kerana meletakkan manusia sebagai penentu dan matlamat sehingga menyebabkan sesuatu itu tidak dapat dinilai baik ataupun buruk apatah lagi untuk dilarang. Pada tahap ini, kebebasan individualistik akan menjadikan manusia tidak bertanggungjawap kepada sesiapapun walaupun terhadap dirinya sendiri. Hal yang demikian bercanggah dengan konsep kebebasan dalam al-Qur'an yang berasaskan *ikhtiyār* yang hanya membolehkan segala hal yang membawa kebaikan dan menolak perkara yang buruk seperti yang disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-195,

﴿ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِۛ وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٩٥ ﴾

al-Baqarah 2: 195.

> Terjemahan: Dan janganlah kamu sengaja mencampakkan diri kamu ke dalam bahaya kebinasaan; dan berbuat baiklah; kerana sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berusaha memperbaiki amalannya.

Oleh itu Sayyid Quṭb telah mengaitkan kebebasan beragama dengan kebebasan berdakwah (mengajak) sebagai suatu keadilan Allah SWT terhadap manusia kerana tidak menyerahkan kepada manusia sepenuhnya dalam memilih kepercayaan melainkan

setelah diberikan penjelasan seterang-terangnya mengenai petunjuk dan kesesatan.[99] Oleh hal yang demikian, pernyataan Ulil Absar yang melarang campur tangan dalam kebebasan peribadi yang barkaitan moral ataupun agama merupakan bentuk kebebasan yang tidak melihat manusia sebagai makhluk yang bertanggungjawap kepada sesiapapun. Kebebasan seperti ini dianggap asing dalam pandangan Islam yang melihat manusia sebagai hamba Allah SWT yang tunduk kepada segala aturan-Nya dan bertanggungjawap atas segala perbuatan mereka. Kebebasan yang tidak dikawal selia tidak lagi dipandang sebagai kebaikan tetapi ia hanyalah dorongan hawa nafsu sebagaimana yang disebutkan dalam ayat yang ke-23 daripada surah al-Jāthiyah,

﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ
وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾

al-Jāthiyah 45:23.

> Terjemahan: Dengan yang demikian, bagaimana fikiranmu (Wahai Muhammad) terhadap orang yang menjadikan hawa nafsunya Tuhan yang dipatuhinya, dan ia pula disesatkan oleh Allah kerana diketahuiNya dan dimeteraikan pula atas pendengarannya dan hatinya, serta diadakan lapisan penutup atas penglihatannya? maka siapakah lagi yang dapat memberi hidayah petunjuk kepadanya sesudah Allah (menjadikan dia berkeadaan demikian)? oleh itu, mengapa kamu (Wahai orang-orang yang ingkar) tidak ingat dan insaf?.

4.3. Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Kesetaraan Gender

Golongan Muslim liberal menganggap karya-karya tafsir klasik tidak lagi memberi makna dan fungsi dalam kehidupan umat Islam pada masa sekarang. Bahkan menurut golongan ini sebahagian besar tafsir dan ilmu pentafsiran yang diwarisi oleh umat Islam selama ini secara sedar ataupun sebaliknya telah menyumbang kepada kejatuhan umat

[99] Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-Qur'ān*, 1:291.

University of Malaya

Islam daripada segi moral, politik dan budaya.[100] Pernyataan ini diakui oleh Husein Muhammad yang mengulas tafsiran para mufasir dan fuqaha mengenai ayat ke-34 surah al-Nisā' yang mengisyaratkan kepemimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita, bahawa para ulama telah memberi galakan terhadap budaya ketidakadilan gender dalam masyarakat muslim sekarang,

> Begitulah juga pandangan pemikir-pemikir agung Islam tersebut dalam isu gender. Fahaman-fahaman tersebut jelas semakin memperkukuh kebudayaan patriarki. Oleh kerana itu, perjuangan kaum perempuan untuk merealisasikan serta memantapkan peribadi serta kedudukan diri mereka masih menghadapi serangan-serangan dari berbagai pihak.[101]

Pentafsiran-pentafsiran mengenai gender seperti yang dinyatakan di atas telah mendorong golongan ini untuk mentafsirkan kembali ayat-ayat yang berkaitan dengan permasalahan gender. Melalui pernyataan di atas, secara tidak langsung golongan ini juga mengakui bahawa fenomena ketidakadilan gender yang berlaku dalam masyarakat Indonesia berpunca daripada kegagalan para mufasir mentafsirkan ayat-ayat berkenaan gender secara objektif. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Siti Musdah Mulia yang memberi contoh kegagalan pentafsiran ayat berkaitan kesempatan kaum wanita memperoleh peluang yang lebih luas berkecimpung dalam dunia politik.[102]

Berdasarkan beberapa ulasan golongan Muslim liberal terhadap pentafsiran ayat-ayat berkenaan gender oleh para mufasir, pengkaji dapat meringkaskan punca kegagalan para mufasir kepada beberapa faktor utama. *Pertama*, ketidakmampuan para mufasir selama ini mengesan visi sebenar al-Qur'an mengenai persoalan gender. Hal yang demikian, terbukti daripada setiap pentafsiran ayat-ayat berkaitan gender yang berat

---

[100]Lihat Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan* (Jakarta: Teraju, 2002), xxv-xxvi. Juga Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, 10.

[101]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,36.

[102]Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 45.

University of Malaya

sebelah bahkan pentafsiran mereka semuanya *bias* gender.[103] *Kedua*, pengaruh ideologi patriarki yang begitu dominan dalam kalangan mufasir dengan mengaitkan bahawa perspektif mufasir merupakan suatu kondisi mentaliti yang terbentuk daripada proses bermasyarakat dalam budaya hidup tertentu. Menurut Musdah Mulia, pentafsiran telah bertukar menjadi *talwīn* daripada *ta'wīl*.[104] *Ketiga*, sentimen persaingan kejantinaan ataupun kekurangan bilangan mufasir daripada kalangan kaum wanita juga merupakan faktor yang mempengaruhi pentafsiran yang mengabaikan keadilan bagi kaum wanita.[105] *Keempat*, masalah metodologi yang digunakan oleh para mufasir yang tidak bersesuaian untuk mentafsirkan ayat-ayat berkaitan gender, iaitu penggunaan metod *taḥlīlī* (huraian panjang) bukan *mawḍū'ī* (tematik) yang menyebabkan pembacaan terhadap ayat-ayat berkaitan gender tidak menyeluruh berdasarkan visi sebenar al-Qur'an berkenaan gender. Metod *mawḍū'ī* seperti yang disebutkan oleh Nasaruddin Umar akan menghasilkan pentafsiran yang lebih moderat kerana ia tidak banyak memperkenalkan budaya Timur Tengah yang cenderung memposisikan kaum lelaki lebih dominan daripada kaum wanita.[106]

> Metode ini lebih memungkinkan untuk menempatkan perempuan sejajar dengan laki-laki. Karena ayat-ayat perempuan dalam al-Qur'an mengarah kepada suatu konsep (*frame work*) dan konsep ini lebih mudah terlihat jika menggunakan penafsiran secara *maudhui* daripada penafsiran *tahlili*. Misalnya tentang poligami, kalau hanya merujuk kepada QS. An-Nisa/4:3 maka peluang poligami longgar dilakukan. Tetapi jika dihubungkan dengan An-Nisa/[3]:129, maka peluang untuk melakukan poligami berat sekali, bahkan hampir mustahil untuk dilakukan.[107]

---

[103]Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*,86.

[104]Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetraaan Gender*, 87. Lihat juga Siti Ruhaini Dzuhayatin," Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, 13.

[105]Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, 50-51.

[106]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, 285.

[107]Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam," 98.

University of Malaya

Kelima, pendekatan tafsir secara tekstual yang terlalu menumpukan unsur *lafaẓ* kerana berpegang kepada kaedah "Yang dijadikan asas pegangan ialah keumuman *lafaẓ* dan bukan kekhususan sebab." Hal ini menyebabkan kebudayaan Timur Tengah sebagai latar belakang kultur bahasa Arab menjadi referensi dominan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an berkaitan gender.[108] Pendekatan ini menurut golongan ini perlu ditinggalkan dengan melakukan anjakan kepada paradigma nilai kerana telah mengabaikan konteks; sama ada konteks ketika turunnya ayat ataupun konteks semasa yang dinamik dan menuntut perubahan. Menurut golongan ini, di sinilah pentingnya peranan Hermeneutik yang akan mengkontekstualisasikan ayat-ayat al-Qur'an kepada situasi yang baru.[109]

Bagaimanapun pandangan golongan ini terhadap para mufasir selama ini yang dianggap terlepas pandang ataupun gagal mengesan visi kesetaraan gender dalam al-Qur'an merupakan pandangan yang tidak berasas. Kesetaraan yang dimaksudkan sebagai nilai-nilai kesejagatan ataupun *Maqāṣid Sharī'ah* dalam istilah golongan Muslim liberal wajarlah dipandang asing oleh para mufasir kerana ianya sekadar "istilah pinjaman" untuk menamakan nilai-nilai kesejagatan daripada perspektif Barat yang secara efistemologinya tidak tepat dengan pengertian yang dimaksudkan oleh para ulama *uṣūl fiqh* sebagai pengasas istilah ini. Sumber maqāṣid al-Sharī'ah ialah al-Qur'an dan Hadis yang berasal daripada Allah SWT dan rasul-Nya dan bukanlah nilai-nilai kesejagatan yang dipersetujui oleh manusia.[110] Para mufasir seperti Imam Fakhr al-Dīn al-Rāẓī ataupun Imam Ibn 'Āshūr yang juga dikenali sebagai ulama terbilang dalam bidang *uṣūl fiqh* sukar dibayangkan apabila mereka terlepas pandang mengenai aspek *maqāṣid al-Sharī'ah*.[111] Bahkan *maqāṣid al-Sharī'ah* yang merupakan sebahagian

---

[108]Nasaruddin Umar "Kajian Kritis Terhadap Ayat-Ayat Gender (Pendekatan Hermeneutika)", 114.

[109]Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam," 14. Lihat juga Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 136.

[110]Aḥmad al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā'iduh wa Fawāiduh* (Bayrūt: Dār al-Hāḍī, 2008),11.

[111]Dalam bidang Uṣūl Fiqh, Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang menulis kitab *al-Maḥṣūl*, demikian pula Imam Ibn 'Āshūr menulis kitab *Maqāṣid al-Sharī'ah*.

University of Malaya

daripada ilmu *uṣūl fiqh* merupakan salah satu syarat yang mesti dikuasai oleh sesiapa sahaja yang mentafsirkan al-Qur'an.[112]

Kekeliruan mentafsirkan boleh berlaku kepada sesiapa sahaja mufasir, namun menuduh para mufasir sengaja menyokong sistem patriarki ataupun pentafsiran mereka terpengaruh oleh sistem budaya setempat yang tidak adil merupakan suatu kekeliruan, kerana sama sahaja golongan ini menganggap proses pentafsiran al-Qur'an boleh diceburi oleh sesiapa sahaja tanpa kualifikasi ataupun *adab.* Ilmu Tafsir sebagai disiplin ilmu yang paling mulia kerana berkaitan dengan firman Allah SWT hanya boleh diceburi oleh seseorang yang memenuhi syarat-syarat dan *adab* tertentu. Bahkan syarat dan *adab* sahaja belum cukup tanpa ilmu *mawhibah.*[113] Mentafsirkan al-Qur'an tanpa memenuhi kualifikasi dan semata-mata berdasarkan akal diharamkan dan merupakan dosa besar kerana dianggap memperkatakan sesuatu terhadap Allah SWT tanpa ilmu sepertimana yang disebutkan dalam ayat yang ke-33 daripada surah al-A'rāf,

﴿ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ
وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾

al-A'rāf: 33.

Terjemahan: Katakanlah: "Sesungguhnya Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan-perbuatan yang keji, sama ada yang nyata atau yang tersembunyi; dan perbuatan dosa; dan perbuatan menceroboh dengan tidak ada alasan yang benar; dan (diharamkanNya) kamu mempersekutukan sesuatu dengan Allah sedang Allah tidak menurunkan sebarang bukti (yang membenarkannya); dan (diharamkanNya) kamu memperkatakan terhadap Allah sesuatu yang kamu tidak mengetahuinya.

[112]al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān* (Miṣr: 'Isā al-Bābu al-Ḥalabī wa Shurakāuh, t.t), 2:51.
[113]al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Miṣr: al-Hay'ah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1974), 4:215.

University of Malaya

Pernyataan golongan ini terhadap mufasir bias gender disebabkan sentimen kejantinaan tidak perlu sama sekali. Kerana kerja mentafsirkan al-Qur'an bukanlah hak *prerogatif* kaum lelaki. Perkara ini lebih berkaitan dengan peluang dan kesempatan. Sebaliknya telah ditemukan bukti bahawa mufasir daripada kalangan kaum wanita seperti Siti Aisyah R.A yang memiliki pandangan yang tidak jauh berbeza dengan para mufasir kaum lelaki dalam mentafsirkan ayat-ayat berkaitan gender.[114] Bagaimanapun seperti yang telah dijelaskan, isu-isu pentafsiran yang dianggap bias gender telah muncul mutaakhir dan hangat diperbincangkan setelah pengaruh gelombang feminisme dan gender masuk ke dalam kajian keislaman yang dibawa oleh para pemikir Muslim daripada wacana keilmuan Barat.[115] Lebih khususnya, kemunculan pentafsiran yang berperspektif gender bukan didasarkan kepada ketertarikan mengkaji ayat-ayat berkaitan dengan gender semata-mata tetapi merupakan respon atas cabaran golongan orientalis yang mempertanyakan ketentuan al-Qur'an yang secara terang-terangan merendahkan kedudukan kaum wanita.[116]

Golongan ini yang menuduh para mufasir hanya menumpukan kepada teks ayat dan mengabaikan konteks yang menjadi sebab khusus turunnya sehingga para mufasir dianggap telah gagal membezakan antara unsur-unsur budaya dengan ajaran al-Qur'an yang bersifat kekal ataupun sebaliknya, dilihat sebagai cara untuk membatalkan sifat kesejagatan al-Qur'an dengan melakukan kontekstualisasi terhadap ayat-ayat berkaitan gender, iaitu dengan mengkhususkan ayat kepada sebab dan peristiwa ataupun budaya yang melatar belakangi turunnya (*al-'Ibrah bi Khuṣūṣ al-Sabab*). Maka dalam pandangan golongan ini, ayat-ayat yang mengatur pembahagian harta pusaka, poligami,

---

[114]Lihat pentafsiran Siti Aisyah R.A terhadap ayat ke-3 surah al-Nisā' mengenai poligami dalam Hadis riwayat Imam Bukhārī, Kitāb al-Shirkah Bāb Shirkah al-Yatīm wa Ahl al-Mīrāts, no Hadis 2494. Juga pentafsirannya terhadap surah al-Nūr ayat ke-31 mengenai kewajipan perempuan muslimah menutup aurat dalam Hadis riwayat Imam Bukhārī, Kitāb Tafsīr al-Qur'ān, Bāb Walyaḍribna bi Khumurihinn 'Alā Juyūbihnna, no Hadis 4759, Lihat Muḥammad ibn Ismā'īl Bukhārī, *Ṣaḥiḥ Bukhārī,* 3:139 dan 6:109.

[115]Emzi Netri," *al-Tafkīr al-Islāmī 'an Taḥrīr al-Mar'ah bi Indūnīsiyyā,*" 180.

[116]Lihat Hamka Hasan, *Tafsir Jender: Studi Perbandingan Antara Tokoh Indonesia dan Mesir*,153.

University of Malaya

pernikahan berbeza agama ataupun ayat yang membicarakan *ḥijāb* hanya berlaku khusus terhadap individu tertentu ataupun konteks ketika ayat-ayat ini diturunkan. Akibatnya pentafsiran lebih berpegang kepada konteks dan meninggalkan maksud teks itu sendiri. Anggapan sedemikian muncul daripada logik akal semata-mata golongan ini yang menyimpulkan bahawa *lafaẓ* (ayat al-Qur'an) mengandungi erti umum sekiranya tidak ada peristiwa yang menyebabkan ia turun (*asbāb al-Nuzūl*), ataupun *lafaẓ* tersebut mengandungi erti khusus sekiranya ada peristiwa yang menyebabkan ia turun. Padahal keumuman dan kekhususan sesuatu *lafaẓ* dalam al-Qur'an ditentukan oleh *lafaẓ* itu sendiri dan bukan oleh *asbāb al-Nuzūl* dan sepertimana sedia maklum bahawa secara hukum asalnya *lafaẓ* itu sendiri mengisyaratkan kepada makna umum.[117] Oleh hal yang demikian, para ulama menciptkan kaedah *al-'Ibrah bi 'Umūm al-Lafẓ Lā bi Khuṣūṣ al-Sabab* yang memberi maksud bahawa individu dalam peristiwa tersebut telah terpalit hukum secara langsung melalui sebab turunnya secara khusus, namun hukum dalam ayat tetap melangkaui individu yang lain dalam kes yang sama melalui keumuman *lafaẓ*nya. Seorang cendikiana Mesir bernama Muḥammad 'Imārah menegaskan mengenai hal ini bahawa mengehadkan al-Qur'an bagi peristiwa yang melatarbelakanginya sahaja akan berhujung kepada mensejarahkan teks al-Qur'an dan membatalkan pemahaman ayat (dengan cara mengekalkan lafaẓ tanpa memiliki fungsi apa-apa kecuali sebagai bacaan yang berpahala) yang dalam pada masa yang sama bererti menyamakan teks-teks al-Qur'an dengan teks-teks yang sudah mati.[118]

Pendekatan kontekstual juga menyebabkan pentafsiran yang tidak konsisten dan relatif. Sebagai contoh, pentafsiran ayat yang ke-10 dalam surah al-Mumtaḥanah yang melarang kaum wanita yang beriman berkahwin dengan lelaki bukan muslim disebabkan konteks peperangan ataupun kerana pada waktu itu dikhuatiri jumlah kaum

---

[117]al-Āmidī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, ed. Sayyid al-Jamīlī, (Bayrūt : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1404 H), 2:228.

[118]Muḥammad 'Imārah, *Ṣuqūṭ al-Ghuluww al-'Ilmānī*, (Qāḥirah: Dār al-Shurūq, 1999), 247.

University of Malaya

wanita yang beriman akan berkurangan disebabkan oleh ajakan suami-suami mereka yang bukan muslim kepada kekafiran. Sebaliknya apabila situasi perang tidak berlaku ataupun kekhuatiran murtad tidak akan berlaku, maka larangan tersebut terbatal dengan sendirinya. Kepastian hukum perkahwinan antara kaum wanita muslimah dengan kaum lelaki bukan muslim jika demikian bergantung kepada konteks dan bukan berdasarkan teks ayat. Maka keseluruhan pentafsiran dengan pendekatan ini akan mengakibatkan pembatalan hukum bagi menonjolkan nilai-nilai kemanusiaan yang berperspektif Barat.

Mengenai Hermenuetik yang dianggap pendekatan yang lebih sesuai bagi mentafsirkan ayat-ayat berkenaan dengan gender merupakan pandangan yang boleh dipertikai. Sebab sebagaimana yang dijelaskan dalam bab sebelum ini (Bab III), metode ini pada asalnya hanya digunakan untuk mentafsirkan karya-karya sastera klasik dan *Bible* yang bermasalah daripada sudut kemurniannya sebagai wahyu Tuhan. Penggunaan metode ini terhadap ayat al-Qur'an akan membongkar kembali konsep wahyu al-Qur'an yang tidak diragui ketulenannya dan selanjutnya akan mula mencurigai al-Qur'an telah dipengaruhi oleh budaya yang bias gender. Metode ini yang diasaskan oleh fahaman relativisme tentunya akan mengaggap semua pentafsiran tidak ada yang muktamad kerana ia tidak lebih daripada hasil ijtihad manusia yang tidak ada jaminan kebenarannya. Apatah lagi metode ini juga sentiasa akan mencurigai integriti para mufasir dengan menuduh mereka ada kepentingan di sebalik pentafsiran ayat.[119] Oleh hal yang demikian, Hermeneutik tidak sesuai digunakan untuk mentafsirkan al-Qur'an, khasnya ayat-ayat yang berkenaan gender bahkan secara amnya sangat merbahaya kerana akan mendekonstruksi metode ilmiah tafsir yang telah berakar umbi dalam tradisi ilmu Islam dan dipercayai sebagai disiplin ilmu yang berwibawa untuk menggali mesej-mesej al-Qur'an. Syed Naquib al-Attas menjelaskan bahawa tafsir

[119]Seperti yang dinyatakan oleh Budhy Munawar bahawa *Hermeneutik Postmodern* mengasaskan kepada teori kecurigaan (*exercise of suspicion*). Lihat Budhy Munawar Rachman "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," 70.

University of Malaya

sebagai metode ilmiah sangat berbeza dengan Hermenuetik daripada semua segi dan aspeknya,

> Tafsir tidak ada ruang bagi terkaan atau dugaan yang gegabah atau ruang bagi intrepertasi-intrepertasi yang berdasarkan pada pentafsiran atau pemahaman yang subyektif atau yang berdasarkan pada ide tentang relativisme historis seakan-akan perobahan semantik telah terjadi dalam struktur-struktur konseptual kata-kata dan istilah-istilah yang membentuk kosakata-kosakata kitab suci ini.[120]

Secara amnya dapat disimpulkan oleh pengkaji bahawa golongan ini telah menggunakan metode dan pendekatan yang digunakan oleh para tokoh Muslim liberal luar seperti Amina Wadūd, ‘Alī Asghar, dan Fazlur Raḥmān dalam mentafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan persoalan gender dan dakwaan mereka yang telah mengkolaborasikannya dengan disiplin ilmu tafsir yang dalam pandangan pengkaji ia tidak lebih sebagai unsur-unsur sampingan kerana unsur utama yang menjadi atmosfera seluruh pentafsiran adalah metode dan pendekatan asing yang berbeza secara efistemologi dengan ilmu tafsir.

Untuk mengetahui lebih mendalam pentafsiran golongan ini terhadap ayat-ayat berkaitan gender dan metodenya, pengkaji akan mengetengahkan salah satu contoh pentafsiran, iaitu pentafsiran mengenai ayat yang berhubungan dengan kepemimpinan dalam rumah tangga.[121] Selain pertimbangan keterbatasan ruang kajian sekiranya seluruh pentafsiran ayat-ayat berkaitan gender dikemukakan di sini, pemilihan contoh pentafsiran tersebut dilakukan atas alasan bahawa isu kepemimpinan dalam rumah tangga paling kerap dibangkitkan oleh golongan ini, sebagaimana ayat yang dijadikan

---

[120]Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of malaysia (ABIM), 1980), 4.

[121]Istilah "Kepemimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita dalam Rumah Tangga" yang digunakan sebagai tajuk contoh isu pentafsiran dipandang negatif oleh golongan ini. Kerana kepemimpinan bermakna heroik dan kharismatik. Hal ini sangat berbeza apabila digunakan istilah " Pola Hubungan kaum lelaki dan kaum wanita dalam keluarga." Lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta:Safiria Insania Press, 2004), 175. Namun demikian, pengkaji sengaja menggunakan istilah "kepemimpinan" kerana contoh ini sesuai dalam konteks ketidaksetujuan golongan ini dalam isu di atas.

University of Malaya

contoh dalam pentafsiran ini adalah yang paling sering dijadikan rujukan dalam memahami persoalan gender yang melibatkan pentafsiran ayat al-Qur'an. Ayat tersebut terdapat dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-34,

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ
أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ
وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ
فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤ ﴾

al-Nisā' 4:34.

Terjemahan: Kaum lelaki itu adalah pemimpin dan pengawal yang bertanggungjawap terhadap kaum perempuan, oleh kerana Allah telah melebihkan orang-orang lelaki atas orang-orang perempuan, dan juga kerana orang-orang lelaki telah membelanjakan (memberi nafkah) sebahagian dari harta mereka. Maka perempuan-perempuan yang soleh itu ialah yang taat dan yang memelihara (kehormatan dirinya dan apa jua yang wajip dipelihara) ketika suami tidak hadir bersama, dengan pemuliharaan Allah dan pertolonganNya. Dan perempuan-perempuan yang kamu bimbang melakukan perbuatan derhaka (nushūz) hendaklah kamu menasihati mereka, dan (jika mereka berdegil) pulaukanlah mereka di tempat tidur, dan (kalau juga mereka masih degil) pukulah mereka (dengan pukulan ringan yang bertujuan mengajarnya). kemudian jika mereka taat kepada kamu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi, lagi Maha Besar.

Pandangan beberapa tokoh golongan Muslim liberal yang mengambil berat isu-isu kesetaraan gender akan dijadikan rujukan dalam memperolehi pentafsiran ayat ini. Mereka antaranya: Siti Musdah Mulia, Nasaruddin Umar, Husein Muhammad, Aksin Wijaya, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Zaitunah Subhan dan Budhy Munawar Rahman.[122]

[122]Siti Musdah Mulia dalam bukunya *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaharuan Keagamaan* (2005) dan *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (2007), *Menuju Kemandirian Politik Perempuan: Upaya Mengakhiri Depolitisasi Perempuan di Indonesia* (2008). Nasaruddin Umar dalam bukunya *Argumen Keseteraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (2001), *Teologi Jender Antara Mitos dan Teks Kitab Suci* (2004), *al-Qur'an Untuk Kaum Perempuan* (2004), *Ketika Fikih Membela Perempuan* (2014), "Kajian

University of Malaya

Golongan ini telah bersepakat menafikan makna zahir ayat ini yang menyuarakan ketidakadilan gender dan mengambil pendekatan kontekstual untuk menghasilkan tafsiran baru yang lebih berperspektif kesetaraan gender. Menurut Zaitunah, ayat ini mengandungi unsur bias terhadap lelaki kerana menganggap kaum lelaki lebih cerdas dan sempurna akalnya dibandingkan dengan kaum wanita. Ayat ini sangat erat kaitannya dengan konteks masyarakat pada masa itu yang belum mampu menjadikan kaum wanita sebagai mitra sejajar (setara) dengan kaum lelaki. Oleh yang demikian, ayat ini tidak boleh difahami sebagai ayat normatif tetapi sebagai ayat kontekstual.[123]

Menurut Siti Musdah, pembacaan ayat secara kontekstual dalam masalah ini sangat penting bagi mengelak berlakunya inkonsisitensi antara ayat normatif yang menegaskan kesetaraan gender dalam al-Qur'an dengan pengalaman empirik dalam masyarakat yang menerima wahyu. Pendekatan konstekstual juga akan menghindari kekeliruan memahami misi kemanusiaan sebenar al-Qur'an yang merupakan pesan-pesan moral yang bersifat universal.[124] Salah satu sebab masih wujudnya ayat yang menyuarakan ketidakadilan dalam al-Qur'an menurut Siti Musdah Mulia, ialah kultur masyarakat pada waktu itu yang belum kondusif menerima kesetaraan gender dan masa kenabian yang berlangsung terlalu singkat, iaitu hanya selama lebih kurang 22 tahun

---

Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender (Pendekatan Hermenuetik)" dan "Metode Penelitian Berperspektif Gender Tentang Literatur Islam" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (2002). Husein Muhammad dalam bukunya *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender* (2004). Aksin Wijaya dalam bukunya *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (2004). Siti Ruhaini Dzuhayatin dalam tulisannya "Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam di Indonesia" dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (2002). Zaitunah Subhan dalam bukunya *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (1999) dan Budhy Munawar Rahman, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (2002).

[123]Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Lkis, 1999), 108.

[124] Siti Musdah Mulia, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*,70 dan 78. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 105.

University of Malaya

dan beliau telah berusaha semaksimal mungkin untuk mewujudkan *gender equality*, sekalipun setelah kewafatannya kedudukan kaum wanita tidak jadi lebih baik. [125]

Ayat ini digolongkan sebagai ayat *ijtihāḍī* yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan dan bukan merupakan ayat *qaṭ'ī* yang mengandungi mesej nilai-nilai kemanusiaan sejagat semata-mata. Oleh yang demikian, cara membaca ayat ini mestilah ditinjau mengikut konteks ayat ini turun ataupun konteks peradaban zaman sekarang yang telah menghargai nilai-nilai kesetaraan. Bagaimanapun ayat ini hanya sebagai petunjuk bagaimana proses wawasan kesetaraan gender dilaksanakan dalam realiti sejarah pada masa itu.[126] Oleh yang demikian, sekalipun secara zahirnya ayat ini mengisyaratkan secara terang pengesahan kepemimpinan kaum lelaki tetapi konteks ayat ini mesti difahami sebagai ayat yang turun dalam masyarakat yang masih membudayakan sistem patriarki yang dalam sistem sosial boleh mengalami perubahan.

> Maka ayat ini harus difahami sebagai teks yang bersifat sosiologi dan kontekstual karena ia merujuk pada persoalan tertentu. Kedudukan perempuan yang ditempatkan sebagai sebahagian daripada lelaki dan lelaki sebagai pemimpin rumah tangga sebenarnya muncul dalam suatu peradaban patriarki atau peradaban lelaki di mana perempuan amat bergantung pada lelaki dalam aspek ekonomi dan keamanan. Dalam masyarakat seperti ini memberikan kedudukan kaum perempuan sedemikian mungkin sesuai, asalkan dalam amalan itu memastikan kemaslahatan.[127]

Golongan Muslim liberal berbeza mengenai kata kunci (*key word*) yang menjadi isu utama dalam ayat ini. Sebahagian mereka menumpukan kepada perdebatan erti perkataan *qawwāmūn* di kalangan para mufasir. Sedangkan sebahagian yang lain seperti

---

[125]Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 43 dan 45.

[126]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*, 40. Lihat juga pandangan yang sama oleh Shaheen mengenai ayat-ayat yang membicarakan tentang kaum wanita yang mesti difahami bahagian daripada *evolution of the status of Muslim women*. Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?*, 81.

[127]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,45.

University of Malaya

Aksin Wijaya, Zaitunah Subhan, Nasaruddin Umar ataupun Siti Musdah Mulia menumpukan juga kepada erti perkataan *al-Rijāl* dan *al-Nisā*', sebagai dua perkataan yang boleh ditafsirkan dengan pendekatan kebahasaan moden dan tinjauan *sosiologi*.

Menurut Siti Musdah dan Nasaruddin Umar, perkataan *qawwāmūn* dalam ayat tersebut sering kali diertikan oleh para mufasir antaranya seperti Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w.1505 M) ataupun Imam al-Nawawī (w.1277 M), termasuk oleh Departemen Agama Indonesia sebagai "pemimpin" yang cenderung bermakna diskriminasi. Padahal perkataan *qawwāmūn* lebih sesuai jika diertikan sebagai "pelindung," "pemelihara" ataupun "pendamping." Sebab makna perkataan "pemimpin" berkonotasi hubungan secara struktural, iaitu ada pihak yang di atas dan pihak yang di bawah. Sedangkan dengan pengertian selain "pemimpin" seperti yang disebutkan di atas berkonotasi hubungan fungsional yang lebih sesuai dengan tujuan berumah tangga, iaitu mewujudkan hubungan *mawaddah wa raḥmah* (al-Rum 30:21).[128] Dalam pandangan Aksin istilah pemimpin bekonotasi negatif kerana ia bererti kekuasaan.[129]

Dalam pandangan golongan ini juga terjemahan perkataan *qawwāmūn* dengan "pemimpin" seolah-olah mengisyaratkan bahawa kepemimpinan berada di tangan kaum lelaki secara mutlak. Padahal pengertian ini tidak sesuai dengan susunan klausa ayat selepasnya, iaitu *ba'ḍahum 'alā ba'ḍ* yang menunjukkan kepemimpinan boleh dikongsi bersama antara kaum lelaki dangan kaum perempuan. Alasannya, kerana al-Qur'an tidak menyebutkan dalam susunan ayat tersebut dengan perkataan *bi tafḍīlihim 'alyhinn*. Maka makna tafḍīl (keunggulan) dalam ayat ini bukanlah bersifat permanen tetapi seperti yang ditegaskan oleh Ashgar Ali, Fazlur Rahman dan Aminah Wadud ia bersifat relatif dan dalam pengertian konteks sosiologi.[130] Kemiskinan kosa kata bahasa

---

[128]Nasruddin Umar, *Teologi Jender*, 231 Lihat juga *Argumen Kesetaraan Jender*, 279 dan *al-Qur'am Untuk Kaum Wanita*, 53. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 164.

[129]Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, 175.

[130]Asghar Ali Engineer mengatakan apabila kaum perempuan itu dilindungi oleh kaum lelaki bererti itu merupakan pernyataan yang bersifat sosiologi, yakni kerana kebiasaan orang arab ketika itu dan bukan

University of Malaya

Indonesia menjadi salah satu faktor munculnya bias gender dalam pemahaman ayat ini kerana terjemahan "pemimpin" memperlihatkan otoriter.[131]

Sekalipun perkataan qawwāmūn boleh diertikan selain "pemimpin," umpamanya seperti "penganggung jawap," "pendidik," "pengatur," dan yang semakna dengannya yang mempunyai konotasi hubungan fungsional bukan struktural, namun menurut Siti Musdah dan Nasaruddin Umar tetap harus dikaitkan dengan konteks turunnya ayat itu yang berbicara persoalan kekerasan rumah tangga (*domestic violence*) dan bukan mengenai kepemimpinan. Oleh yang demikian, menurut Siti Musdah, adalah tidak masuk akal apabila ayat yang berbicara mengnai nushūz dalam rumah tangga digeneralisasi untuk menjustifikasi masalah kepemimpinan kaum wanita.[132]

Sementara Siti Ruhaini Dzuhayatin bersetuju dengan terjemahan “kaum lelaki sebagai penjaga terhadap kaum wanita," namun perkataan *qawwāmūn* hanyalah makna metafor (majāzī), kerana kelebihan secara fizikal, akal dan nafkah yang ada pada kaum lelaki digunakan untuk melayan kaum wanita yang diistimewakan dengan organ reproduksi. Oleh hal yang demikian, pemberian nafkah dimatlamatkan untuk kesinambungan zuriat dan bukan mengesahkan superioriti kaum lelaki.[133] Pandangan ini

---

pernyataan bersifat teologi. Demikian pulapemberian nafkah terhadap kaum wanitayang merupakan fungsi sosial yang dimiliki oleh kaum lelaki pada masa itu. Oleh yang demikian, sifat qawwām atau pemimpin bersifat kontekstual. Lihat Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*. terj. farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta:LSPPA & CUSO, 1994),7-8. Demikian pula dalam bukunya bertajuk *Matinya Perempuan*:*Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-Laki*,89. Fazlur Rahman berpandangan bahawa kepemimpinan kaum lelaki dalam rumah tangga kerana keunggulan yang diperolehinya. Keunggulan ini bukanlah bersifat kudrat (*nature*) ataupun berdasarkan jantina, tetapi kerana kaum lelaki pada masa itu mendapatkan kesempatan untuk mengembangkan potensi dirinya. Sementara kaum wanita tidak mendapatkan peluang tersebut. Oleh yang demikian, keunggulan kaum lelaki bersifat sosiologi. Lihat Fazlur Rahman, " The Status Of Women In Islam: A Modernist Interpretation," dalam *The Saparate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, ed. Hanna Papanek and Gail Minault (Delhi: Chanakya Publication, 1992), 294. Lihat Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan* terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001),128.

[131]Nasruddin Umar, *Teologi Jender*, 231-232,

[132]Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 306-307. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014),188.

[133]Siti Ruhaini Dzuhayatin," Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam," 15.

University of Malaya

sejalan dengan Masdar yang bersetuju perkataan qawwāmūn diertikan sebagai penyokong ataupun penguat bagi isteri.[134]

Husein Muhammad menerima perkataan *qawwāmūn* diterjemahkan sebagai pemimpin dan menganggap ia bukanlah persoalan yang serius asalkan kepemimpinan tersebut tidak berdasarkan pandangan yang dikriminasi meskipun menurutnya secara umumnya para ahli tafsir berpendapat bahawa ketinggian kedudukan lelaki ini bersifat mutlak.[135]

Pentafsiran yang mengambil pendekatan kontekstual terhadap ayat ini juga dilakukan oleh Aksin Wijaya. Beliau melihat ayat ini daripada perspektif ilmu linguistik moden yang dikombinasikan dengan sains kemasyarakatan. Dalam ulasannya terhadap ayat ini, Aksin lebih menekankan ayat tersebut sebagai ayat informatif (*ikhbārī*) namun pada masa yang sama juga sebagai arahan (*inshāī*) kepada Nabi Muhammad SAW agar menghargai realiti masyarakat Madinah yang masih mengamalkan sistem patriarki. Sikap menghargai ini bagaimanapun menurut beliau bukan untuk mengakui kebenaran amalan yang berlaku dalam masyarakat Madinah.

Menurut Aksin, kata kunci yang terpenting untuk memahami ayat ini ialah perkataan *al-Rijāl* dan *al-Nisā*' dan bukanlah perkataan *qawwāmūn.* Kerana perkataan *al-Rijāl* dan *al-Nisā*' lebih erat kaitannya dengan permasalahan gender. Oleh yang demikian, Aksin mengkritik para mufasir yang seolah-seolah telah bersepakat mengertikan perkataan *al-Rijāl* dan *al-Nisā* secara biologi, iaitu jantina kaum lelaki dan kaum wanita. Para mufasir menurut Aksin yang masih terpengaruh oleh ciri budaya masyarakat primitif yang kurang mengambil berat persoalan gender daripada sudut potensi dan peranan. Pengertian dua perkataan tersebut perlu disesuaikan mengikut paradigma masyarakat moden, iaitu maskulin bagi menunjukan peranan dan potensi

[134]Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung:Mizan, 1997), 62.
[135]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita*, 44. Lihat juga Siti Musdah, *Muslimah Refornis*, 163.

University of Malaya

yang tinggi dan feminin bagi peranan dan potensi yang sebaliknya. Perkataan *al-Rijāl* dalam ayat tersebut ialah maskulin dan perkataan *al-Nisā*' ialah feminin. Maka terjemahan ayat tersebut menurut Aksin ialah,

> Maskulin ialah *qawwāmūna* atas feminim, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (maskulin) atas sebagian yang lain (feminim) dan karena mereka (maskulin) telah menafkahkan sebagian hartanya atas mereka (feminim). Oleh karena itu feminim yang sholeh adalah yang taat kepada Allah dan menjaga diri di balik ketiadaan maskulinnya sebagaimana Allah telah menjaganya. Feminim yang kamu khuatirkan nusyuz, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah dari tempat tidur mereka dan pukullah (demi mendidik). Kemudian jika mereka mentaatimu, janganlah kamu mencari jalan untuk menyusahkannya, sesungguhnya Allah [Maha agung dan Maha bijaksana].[136]

Dengan mengambil penekanan makna *al-Rijāl* dan *al-Nisā*' sebagai maskulin dan feminin maka perkataan *qawwāmūn* dapat diertikan secara bebas sama ada sebagai pemimpin, penjaga, penyokong, ketua dan sebagainya. Pentafsiran dengan cara sedemikan menurutnya lebih menerima nilai-nilai keadilan dan kesetaraan gender kerana sesiapapun berhak untuk menjadi pemimpin dalam keluarga.[137]

Tidak jauh berbeza dengan pandangan Aksin, Siti Musdah menekankan bahawa perkataan al-Rijāl dan al-Nisā' bukan satu-satunya istilah yang dipakai oleh al-Qur'an untuk mengungkapkan makna lelaki dan perempuan, tetapi juga terdapat perkataan lain, iaitu al-Dhakar dan al-Unsthā. Perkataan al-Dhakar dan al-Unthā digunakan untuk menunjukan jenis jantina lelaki dan perempuan, sedangkan perkataan al-Rijāl dan al-Nisā' untuk menggambarkan sosok lelaki dan perempuan yang memiliki kualifikasi tertentu. Oleh yang demikian, tidak semua al-Dhakar itu al-Rajul, sepertimana tidak semua al-Unthā ialah al-Imra'ah/al-Mar'ah. Menurut Siti Musdah hanya lelaki yang memiliki kualifikasi budaya tertentu, seperti dewasa, berfikir matang, memiliki sifat-sifat kejantanan (*masculinity*) yang disebut sebagai al-Rijāl dan berhak menjadi

[136]Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, 197.
[137]Ibid., 196.

University of Malaya

pemimpin. Oleh sebab itu juga menurutnya perkataan al-Rijāl dalam ayat menggunakan alif lām yang bererti definitif.[138] Pandangan ini dikuatkan oleh Nasaruddin Umar menyebutkan perkataan al-Rijāl ataupun al-Rujul yang digunakan di lima puluh lima tempat al-Qur'an semuanya konsisiten merujuk kepada *gender term* dan bukan bukan *sex term*.[139]

Sementara itu menurut Zaitunah Subhan perkataan al-Rijāl tidak hanya berasal daripada perkataan al-Rajul (mufrad), tetapi boleh juga berasal daripada perkataan *al-Rājil* (orang yang berjalan atau yang memiliki kaki). Oleh yang demikian, perkataan *al-Rijāl* boleh diertikan orang yang berusaha, mencari rizeki atau mereka yang berada di ruang awam. Manakala perkataan *al-Nisā'*, ialah mereka yang sentiasa berada di ruang domestik. Maka sesiapa sahaja, sama ada kaum lelaki ataupun kaum wanita yang selalu berada di rumah dia-lah yang disebut dengan *al-Nisā'* dalam ayat itu, walaupun secara biologinya sebagai seorang lelaki ataupun perempuan.[140]

Selain menjadi justifikasi kepada kepemimpinan kaum lelaki, Budhy berpandangan ayat ini juga dijadikan suatu dasar normatif oleh para mufasir dan ulama fiqah bagi menentukan pembahagian kerja dan peranan antara kaum lelaki dengan kaum wanita atas dasar hirarki. Sehingga muncullah daripada kaum lelaki tugas-tugas mulia dan besar yang tidak diperoleh kaum wanita seperti menjadi Nabi, Ulama, Imam dan mengambil peranan dalam *jihād*, azan, solat Juma'at, khutbah, persaksian, wali dalam pernikahan dan lain-lain.[141] Menurut Abdul Moqsith perkara ini terjadi kerana fiqh klasik tidak pernah membayangkan hadirnya seorang perempuan yang mempu menjadi penyara perekonomian keluarga. Yang diketahui, perempuan adalah makhluk domestik yang tidak berpenghasilan, sehingga untuk memenuhi keperluannya mesti disokong

[138]Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 307-308. Lihat juga penulis yang sama, *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*, 142.
[139]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 145-146.
[140]Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: LkiS, 1999), 178-180.
[141]Budhy Munawar"Penafsiran Islam Liberal Atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," 39.

University of Malaya

kaum lelaki.[142] Ayat ini telah diluaskan jangkauannya oleh para mufasir kepada kepemimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita dalam seluruh aspek kehidupan walaupun sebab turun ayat dan konteksnya berbicara masalah nushūz dalam rumah tangga.

Imam al-Rāẓī ketika mentafsirkan ayat ini menyebutkan dua keistimewan yang diberikan kepada kaum lelaki, iaitu keutamaan haqīqiyah dan shar'iyah. Dengan keutamaan haqīqiyah yang berupa ilmu dan kemampuan untuk menanggung bebanan hidup maka kaum lelaki mendapatkan kelebihan menjadi pemimpin bukan sahaja dalam rumah tangga tetapi juga dalam arena lain seperti imāmah kubrā dan sughrā, kewajipan berjihad, menjadi nabi dan sebagainya.[143] Pandangan ini juga dikongsi oleh Imam Alūsī dan Imam al-Bayḍāwī.[144]

Menurut Husein, ayat ini juga telah dijadikan hujah oleh para mufasir untuk mengesahkan kepimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita secara mutlak dan dianggap sebagai suatu kudrat, meskipun menurut Aziza al-Hibri seperti yang dipetik oleh Aminah Wadud tidak terdapat rujukan ayat dalam al-Qur'an yang boleh mengesahkannya.[145]

Pandangan tersebut menurut golongan ini muncul daripada kalangan majoriti mufasir berdasarkan pernyataan ayat al-Qur'an yang difahami secara tekstual, iaitu dengan mengaitkan perkataan *qawwāmūn* yang diertikan sebagai pemimpin kepada dua klausa ayat setelahnya *Bimā Faḍḍal Allāh Ba'ḍahum 'ala Ba'ḍin wa Bimā Anfaqū min Amwālihim* yang kedudukannya sebagai *illat* (alasan). Sebab itu, huruf Jār "Ba" pada

---

[142]Abdul Moqsith Ghazali," Mengubah Wajah Fiqh Islam," dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Mengenang Nurcholish Madjid*, 426.

[143]Al-Rāẓī, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Bayrūt: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1420 H), 10:70.

[144]Lihat al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḍīm wa al-Sab' al-Matsāny* ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭiyyah (Bayrūt:Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H), 3: 23. Lihat juga al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashilī, (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1418 H),2:72.

[145]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita*, 44. Lihat juga Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*,130.

University of Malaya

perkataan *Bimā* diertikan dengan "kerana," iaitu bahawa kaum lelaki telah dianugerahkan kelebihan fizikal-intelektual dibandingkan kaum wanita dan kedudukan kaum lelaki sebagai pemberi nafkah terhadap kaum wanita.[146] Dua perkara yang diistilahkan oleh Imam al-Bayḍāwī dan al-Alūsī sebagai keutamaan *Wahbī* dan *Kasbī* tersebut yang melayakkan kaum lelaki memperoleh kepemimpinan terhadap kaum wanita.[147] Pada pandangan Amina Wadud, sekalipun ia bersetuju dengan kepemimpinan lelaki tetapi tetap mesti terpenuhinya dua syarat itu, iaitu kelebihan yang telah diberikan oleh Allah SWT (*Faḍḍal Allāh Ba'ḍahum*) iaitu berupa harta warisan dan memberi nafkah terhadap kaum wanita (*Bimā Anfaqū min Amwālihim*).[148] Maka pengertian *qawwāmūn* menurut golongan ini bukanlah suatu kudrat tetapi ia bersyarat, iaitu apabila dua kelayakkan dalam ayat dipenuhi oleh seseorang lelaki, apatah lagi ayat itu turun hanya sebagai pengakuan terhadap realiti kaum wanita pada waktu itu yang begitu rendah kedudukannya dibandingkan dengan kaum lelaki. Maka makna *qawwāmūn* yang dikhususkan bagi kaum lelaki sahaja tidak semestinya boleh diterima dan bukanlah sesuatu yang tidak boleh dirubah.[149]

Golongan ini juga berhujah dengan kenyataan sosial yang sentiasa dinamik dan mempercayai kebenaran-kebenaran realiti sehingga pandangan kaum lelaki sebagai makhluk yang lebih unggul boleh dipertikaikan dengan ramainya bilangan kaum wanita yang lebih cekap memimpin daripada kaum lelaki sama ada dalam rumah tangga ataupun di bidang-bidang lainnya.[150]

> Kini, realiti budaya menunjukkan semakin banyak perempuan yang memiliki kemampuan intelektual dan kecerdasan rasional, bahkan juga kekuatan tubuh yang dari sudut perbandingan melebihi lelaki. Hal ini boleh terjadi kerana kebudayaan telah memberikan peluang, meskipun sedikit kepada kaum perempuan untuk menampilkan

[146]Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, 176.
[147]Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, 2:72. Lihat juga al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aḍīm wa al-Sab' al-Matsāny*, 3: 23.
[148] Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, 131.
[149]Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 166.
[150]Ibid., 56.

kebolehan-kebolehan dan keupayaan mereka sepertimana yang dimiliki lelaki.[151]

Pentafsiran ayat ini menurut golongan ini tentunya akan berbeza sekiranya huruf Jār, iaitu "Ba" dimaknai *isti'ānah* yang bererti "dengan." Maka tidak akan timbul erti penguasaan terhadap kaum wanita tetapi sebaliknya berlaku pola hubungan yang setara, sikap kerjasama dan saling membantu antara kaum lelaki dengan kaum wanita, sebab kaum lelaki *dengan* segala kelebihan yang ada pada mereka digunakan untuk membantu kaum wanita.[152] Golongan ini mengambil pernyataan Shayikh Nawawi al-Bantānī al-Jāwī untuk dijadikan salah satu contoh pentafsiran yang menyokong superioriti kaum lelaki terhadap kaum wanita dan mengulasnya dengan dakwaan bahawa al-Bantānī telah meluaskan perbincangan ayat dengan menjadikan sifat *qawwāmah* sebagai alasan dibolehkan melakukan perkahwinan poligami dan merendahkan kaum wanita seolah-olah hamba ataupun tawanan yang lemah.[153]

Demikianlah pentafsiran golongan Muslim liberal mengenai ayat ini yang tidak bersetuju mengaitkan perkataan *qawwāmūn* dan klausa ayat selepasnya dengan erti "sebab" sehingga kepemimpinan kaum lelaki dianggap sebagai anugerah semula jadi.

Sedangkan klausa ayat selanjutnya yang berbunyi *Fa al-Ṣāliḥāu Qānitāt Ḥāfiẓāt li al-Ghyb Bimā Ḥafiẓ Allāh* seperti yang disimpulkan oleh golongan ini semakin menguatkan maksud potongan ayat sebelumnya, iaitu bahawa hubungan gender ialah monolitik dan superioriti. Hal ini kerana klausa ini menjelaskan dengan terperinci kewajipan-kewajipan seorang isteri kepada suaminya selain taat kepada Allah SWT

---

[151]Husein Muhammad, *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana Agama dan Gender*,37. Lihat juga Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 56.

[152]Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung:Mizan, 1997), 62.

[153]Lihat Muḥammad ibn 'Umar Nawawī al-Bantānī, *Sharḥ 'Uqūd al-Lujayn Fī Bayān Ḥuqūq al-Zawjayn* (Indūnisiyā: Maktabah Ṭahā Putra Semarang, t.t),7. Lihat juga Budhy Munawar, "Penafsiran Islam Liberal atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia,"53.

University of Malaya

sebagai konsekuensi daripada menerima kepemimpinan kaum lelaki.[154] Kewajipan-kewajipan tersebut ialah kepatuhan terhadap suami, menjaga diri dan nama baik suami sama ada ketika di dalam rumah ataupun di luar rumah.[155] Menurut Nasaruddin Umar kesimpulan ini tidak perlu sekiranya perkataan *Qānitāt* dalam ayat ini tidak ditafsirkan sebagai ketaatan kepada seorang suami kerana pengertian ini menjadi ancaman psikologi bagi kaum wanita kerana telah merampas hak kebebasan mereka daripada memiliki kemahuan dan pandangan. Pengertian *Qānitāt* lebih sesuai untuk menggambarkan suatu karekteristik ataupun keperibadian orang-orang yang beriman kepada Allah SWT yang dikongsi oleh kaum lelaki dan kaum wanita dan bukanlah ketaatan kepada makhluk.[156]

Menurut golongan ini superioriti seseorang suami terhadap seseorang isteri semakin jelas apabila istilah *nushūz* pada ayat ini juga diertikan sebagai penderhakaan terhadap suami sehingga seseorang suami mempunyai hak untuk melakukan teguran ataupun hukuman mental dan tindakan memukul.[157] Imam Ṭabarī dan Ibn Kathīr mengertikan nushūz sebagai perlawanan dan pembangkangan seorang isteri terhadap suami.[158] Sementara erti nushūz sepertimana yang golongan ini ambil daripada pandangan Sayid Quṭub bukanlah tindakan penderhakaan seseorang isteri terhadap suaminya tetapi berlakunya ketidakharmonian dalam rumah tangga yang boleh juga ditimbulkan oleh kedua-dua belah pihak. Oleh hal yang demikian, seperti yang dikatakan oleh Amina Wadud Muhsin, berdasarkan surah al-Nisā' ayat yang ke-128,

---

[154]Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, 177.

[155]Tafsiran ini sepertimana yang diambil oleh Aksin Wijaya daripada Kitab Tafsir *Ṣafwah al-Tafāṣīr* karya Imam al-Ṣābūnī. (al-Qāhirah: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭabāʻah wa al-Nashr wa al-Tawzīʻ 1997), 1:251. Lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 177.

[156]Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan*, 103 dan 105. Pentafiran ini sama dengan pentafsiran oleh Amina Wadud: *Qur'an Menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*, 136.

[157]Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 164.

[158]Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmiʻ al-Bayān fī Ta' wīl al-Qur'ān*, Aḥmad Muḥammad Shākir ed. (t.tp: Muasassah al-Risālah, 2000), 8: 300. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAẓīm*, 2:257

nushūz bukanlah monopoli kaum wanita.[159] Begitu pula berdasarkan maksud perkataan *Takhāfūn* yang bererti "dikhuatiri," erti *nushūz* dalam ayat inipun tidak menunjukkan benar-benar telah berlaku, apatah lagi secara realitinya kaum wanita di Madinah ialah para isteri yang patuh kepada para suami mereka. Hal yang demikian dikuatkan oleh klausa ayat setelahnya, iaitu *Fain Aṭa'nakum Falā Tabghū 'alaihinn Sabīlā* yang penekanannya kepada kaum lelaki agar tidak mencari-cari jalan untuk menyakiti kaum wanita sekiranya mereka tidak melakukan penderhakaan.[160]

Demikian juga mengenai perkataan *Waḍribūhunn* dalam ayat tersebut yang selalu diertikan oleh ramai mufasir secara harfiyah sebagai tindakan penganiayaan fizikal kepada isteri-isteri yang derhaka dengan memukul. Dengan pengertian secara harfiyah ini dikhuatiri akan dijadikan alasan bagi para suami untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap isteri mereka.[161] Padahal perkataan *ḍaraba* dalam al-Qur'an menurut golongan ini juga digunakan untuk erti lain, antaranya: memberi contoh, mendidik, menjelaskan, membunuh, memotong, meliputi, berpergian atau bersetubuh.[162] Kebenaran untuk memukul seseorang isteri dalam ayat ini juga menunjukkan seolah-olah tindakan memukul juga diizinkan terhadap kaum wanita selain isterinya. Kerana logiknya menurut golongan ini, apabila seseorang wanita yang sudah menjadi pasangan hidupnya dibolehkan untuk dipukul apatah lagi kepada wanita lain yang tidak ada sebarang hubungan. Oleh sebab itu, Nasaruddin Umar lebih memilih pengertian "bersetubuh" bagi maksud perkataan *ḍaraba* kerana ia lebih sesuai dengan fungsi dan tujuan sesuatu perkahwinan, ialah menciptakan ketenteraman dan kasih

---

[159]Amina Wadud: *Qur'an Menurut Perempuan*,137. Berbeza dengan pandangan Aksin Wijaya yang mengatakan istilah nushūz hanya digunakan oleh al-Qur'an untuk perempuan sahaja dan berasumsi bahawa pengkhususan ini sebagai bentuk bias gender dalam al-Qur'an. Lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, 177.

[160]Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, 140.

[161]Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan*:*Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-Laki*, terj Akhmad Affandi dan Muh Ihsan (Yogyakarta:IRCiSod,2003), 93. Lihat juga Nasruddin Umar, *Ketika Fiqih Membela Perempuan*, 89. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 165.

[162]Nasruddin Umar, *Ketika Fiqih Membela Perempuan*, 89. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 165.

University of Malaya

sayang (*Mawaddah wa Raḥmah*).[163] Perkataan *ḍaraba* ini juga boleh diertikan secara kontekstual, iaitu kebiasaan kaum lelaki Arab termasuklah lelaki yang berkaitan dengan peristiwa turunnya ayat ini menggunakan kekerasan fizikal secara membuta tuli dan ayat ini melarang melakukan tindakan kekerasan kepada kaum wanita tanpa kawalan dan bukan mengizinkannya.[164]

Golongan ini juga beranggapan maksud ayat ini telah diselewengkan daripada matlamat penurunannya dan tidak menggambarkan realiti ayat al-Qur'an secara amnya yang telah banyak merevolusi kedudukan kaum wanita menjadi sosok insan yang mulia, bebas dan dinamik sepertimana yang berlaku dalam rumah tangga Nabi Muhammad SAW. Sebaliknya ayat ini dijadikan alasan oleh para mufasir untuk membenarkan keganasan dalam rumah tangga. Pentafsiran sedemikian seolah-olah mengembalikan kaum wanita kepada kedudukan mereka sebelum diturunkan al-Qur'an. Sedangkan matlamat turunnya ayat ini menurut golongan ini ditujukan kepada kaum lelaki masyarakat Madinah yang menganut sistem sosial patriarki agar tidak berbuat aniaya terhadap kaum wanita.[165]

Golongan ini juga menyentuh pentingnya makna setiap *mufradāt* bagi mengesan mesej keseluruhan ayat al-Qur'an. Hal ini kerana makna sebuah *mufradāt* tidak selalunya tunduk kepada erti linguistik sahaja (*ḥaqāiq lughawiyyah*) tetapi adakalanya merujuk kepada erti tradisi (*'urfiyyah*) ataupun syar'i (*shar'iyyah*). Sepertimana sebuah *mufradāt* adakalanya digunakan untuk maksud hakiki ataupun makna metafora. Oleh hal itu, menurut golongan ini beberapa *mufradāt* seperti *qawwāmūn, qānitāt, nushūz,*

---

[163]Nasruddin Umar, *Ketika Fiqih Membela Perempuan,* 89. Lihat juga Asghar Ali Engineer, *Matinya Perempuan*:*Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-Laki*, 30.

[164]Amīna Wadūd, *Qur'an Menurut Perempuan,* 139.

[165]Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Wanita*, 46. Sebab turun ayat ini adalah mengenai seorang perempuan yang bernama Ḥabībah bint Zayd yang melaporkan kepada Rasulullah SAW mengenai suaminya Sa'ad ibn al-Rabī' yang memukulnya. Rasulullah SAW menyuruhnya mengambil tindakan Qiṣāṣ tetapi ayat ini turun sehingga Rasulallah SAW melarang Ḥabībah untuk meneruskan tindakannya seperti yang diarahkan. Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah (Madīnah:Majma' al-Malik al-Fahd, 1999), 2:256.

University of Malaya

ṭā'āt, waḍribū yang terdapat dalam ayat ini menyebabkan munculnya perbezaan dalam pentafsiran. Sementara daripada gaya susunan ayat (*siyāq*) yang diungkapkan dalam bentuk *ikhbārī* (penceritaan) bukan *inshāī* memberi erti bahawa ayat tersebut mestilah difahami sebagai informasi sahaja dan bukan sebagai tuntutan agar kaum lelaki menjadi pemimpin terhadap kaum wanita.[166]

Kesimpulan golongan ini terhadap ayat berkaitan kepemimpinan dalam rumah tangga ialah bahawa ayat ini bersifat fungsional dan bukan normatif. Ayat ini turun sebagai satu pengakuan bahawa realiti sejarah kaum wanita pada masa itu menempati kedudukan yang rendah dan pekerjaan dalam rumah tangga merupakan kewajipan ke atas kaum wanita. Sementara kaum lelaki menjadi pemimpin kerana kekuasaan dan kemampuan mereka untuk memberi nafkah terhadap keluarga. Oleh yang demikian, apabila seorang isteri boleh mandiri dan memberikan sumbangan kepada keluarga maka kedudukan qawwām boleh ditawar dan bukan merupakan harga mati.

4.4 Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Kebebasan Beragama

Sepertimana yang telah dinyatakan oleh golongan Muslim liberal sebelum ini, bahawa kebebasan beragama mestilah berdasarkan pandangan humanisme, keterbukaan dan kemajmukan agama yang kesemuanya menurut golongan ini mendapat sokongan daripada dalil-dalil al-Qur'an. Oleh itu, penyelesaian masalah kebebasan beragama yang timbul di Indonesia mestilah dimulakan dengan membetulkan konsep kebebasan beragama yang selama ini tidak diasaskan oleh wawasan-wawasan tersebut. Cara sedemikian bagi golongan ini dianggap lebih bersesuaian bagi memenuhi tuntutan dan menjawap permasalahan-permasalahan kemanusiaan semasa dibandingkan dengan mencari penyelesaian daripada sumber agama, khasnya pentafsiran para ulama yang

[166] Ibid.,45.

University of Malaya

bukan sahaja tidak *up to date* bahkan kerap mencetuskan permasalahan baru bagi kebebasan beragama.

Kekeliruan para mufasir memahami konsep kebebasan beragama dalam al-Qur'an bukan sahaja membawa kesalahan dalam mentafsirkan ayat-ayatnya tetapi juga telah membatasi makna kebebasan. Bagi peringkat negara umpamanya, kekeliruan ini menyebabkan pemerintah Indonesia hanya mengakui dan menganggap rasmi enam agama sahaja, iaitu Islam, Katolik, Protestan, Hindu Budha dan Konghucu.[167] Demikian pula dengan penerbitan undang-undang Penistaan dan Penodaan Agama Tahun 1965 yang melarang ajaran-ajaran seperti Syiah, Aḥmadiyah Qadyānī, Salāmullah, al-Qiyādah al-Islāmiyah bebas berkembang dan diberikan perlindungan.

Perbezaan pandangan antara golongan Muslim liberal dengan majoriti umat Islam di Indonesia mengenai maksud kebebasan beragama dalam isu kemunculan pelbagai ajaran yang menamakan bahagian daripada agama Islam, sama ada ianya dianggap bahagian daripada kebebasan beragama yang mesti dilindungi ataupun merupakan pencabulan terhadap agama Islam, menurut pengkaji merupakan masalah penting yang memerlukan penelitian terhadap pentafsiran golongan Muslim liberal berkaitan dengan kebebasan beragama dan batasannya. Hal ini, lantaran selama ini golongan Muslim liberal mendakwa bahawa kebebasan beragama yang mereka perjuangkan merupakan kebebasan beragama yang disokong oleh dalil-dalil daripada al-Qur'an. Oleh itu, jawapan yang diperoleh menurut hemat pengkaji bukan sahaja akan menjadi pengetahuan mengenai maksud kebebasan agama dan penodaannya menurut golongan ini, tetapi juga membuktikan sejauhmana kebenaran dakwaan tersebut dan hala tuju kebebasan beragama yang cuba ditawarkan kepada masyarakat muslim Indonesia. Maka dengan keterbatasan ruang kajian, pengkaji mengambil isu kebebasan

[167]Keputusan Surat Edaran Menteri Dalam Negeri No. 477/74054/BA.01.2/4683/95 tanggal 18 November 1978.

University of Malaya

beragama dan penodaannya sebagai contoh pentafsiran golongan ini terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan Hak Asasi Manusia.

Mengikut undang-undang negara Indonesia, penodaan agama digolongkan ke dalam tindakan gangguan terhadap ketenteraman awam. Perkara ini telah diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana [Jenayah] (KHUP) fasal 156 a, nombor yang pertama tahun 1965 yang merangkap sebagai fasal keempat undang-undang Penodaan Agama.[168]

Sekalipun matlamat diterbitkan undang-undang ini untuk melindungi ketenteraman kehidupan beragama daripada pencabulan agama, namun menurut golongan Muslim liberal ia dianggap telah mengehadkan kebebasan beragama bahkan menjadi sumber segala masalah kebebasan beragama di Indonesia.[169] Demikian pula dengan semua fasal lain dalam undang-undang ini yang menurut golongan ini bukan sahaja telah mengehadkan kebebasan beragama tetapi juga telah memberi wewenang kepada pemerintah untuk menentukan batas-batas dan tafsiran perbuatan pencabulan sesuatu agama.[170]

Golongan Muslim liberal tidak bersetuju sekiranya kemunculan ajaran-ajaran di Indonesia seperti Syiah, Aḥmadiyah, Salāmullah dan seumpamanya dianggap sebagai pencabulan ataupun penodaan terhadap agama Islam. Sebab ia hanyalah perbezaan

---

[168] Fasal ini menyatakan bahawa "Dipidana [dihukum] dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun barang siapa dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan: a, yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalahgunaan atau penodaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia. b, dengan maksud agar supaya tidak menganut agama apapun juga yang bersendikan KeTuhanan Yang Maha Esa." Lihat Penetapan Presiden Republik Indonesia Tentang Penyalahgunaan dan/ atau Penodaan Agama, 1965 (No 1, Fasal 156a, 1965).

[169] Ismatu Ropi, "*Hak-hak Minoritas, Negara dan Regulasi Agama*" dalam Titik-Temu, vol.1, (Juli-Desember, 2008), 121.

[170] Fasal tersebut menyatakan: "Bahwa setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan pernafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu, penafsiran dan kegiatan-kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu." Lihat Penetapan Presiden Republik Indonesia Tentang Penyalahgunaan dan/ atau Penodaan Agama, 1965 (No 1, Fasal 1, 1965).

University of Malaya

tafsir yang tidak boleh dimaknai sebagai suatu tindakan jenayah. Pencabulan atau penodaan agama menurut golongan ini ialah perbuatan-perbuatan yang menunjukan kebencian (*hate speech*) seperti penghinaan terhadap simbol-simbol keagamaan. Sebaliknya pandangan yang menganggap perbezaan tafsir sebagai pencabulan agama merupakan jenayah terhadap kebebasan beragama.[171]

Ayat yang menjadi tumpuan golongan Muslim liberal untuk mengesahkan pandangan mereka mengenai kebebasan beragama dan batasannya terdapat dalam surah al-Baqarah ayat yang ke-256,

﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦ ﴾

al-Baqarah 2:256.

> Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam ugama (Islam), kerana sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Ṭāghūt, dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali ugama) yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui.

Dalam mentafsirkan ayat ini, golongan Muslim liberal bukan sahaja telah menggunakan ayat-ayat al-Qur'an bagi menyokong maksud pentafsiran mereka tetapi juga menyertakan hadis Nabi Muhammad SAW dan beberapa riwayat *asbāb al-Nuzūl* yang berkaitan ayat tersebut. Beberapa pandangan mufasir dan pemikir muslim juga diambil oleh golongan ini, demikian pula dengan pelbagai pendekatan dan disiplin ilmu Tafsir seperti menggunakan kaedah bahasa Arab, *uṣūl al-Fiqh*, *'ulūm al-Qur'ān* dan hujah akal.

[171]Lihat "Ulil Abshar: Ahmadiyah dan Syiah Bukan Penodaan Agama", laman sesawang, *Tribun Jogja*, dicapai 17 April 2014, jogja.tribunnews.com/2012/11/24/ulil-abshar-ahmadiya-dan-syiah-bukan-penodaan-agama.

University of Malaya

Dalam pandangan golongan Muslim liberal ayat di atas dianggap sebagai ayat paling penting dan menjadi asas normatif bagi kebebasan beragama. Secara umumnya, maksud ayat ini sepertimana yang dinyatakan oleh Abdul Moqsith mengarah kepada *pembebasan* dan *kebebasan* beragama dengan seluas-luasnya. Pembebasan bererti jaminan kepada orang lain untuk tidak menerima paksaan daripada sesiapapun mengenai agama, sedangkan kebebasan bererti jaminan agar seseorang tidak dipaksa dalam beragama.[172] Kebebasan beragama tanpa unsur paksaan sangat penting untuk menghindari kemunafikan ataupun kepalsuan dalam menjalankan agama. Hal ini kerana *mafhūm* daripada ayat tersebut mengisyaratkan bahawa seseorang yang dipaksa untuk memeluk sesuatu agama sedangkan hatinya menolak maka orang itu tidak boleh dikatakan telah memeluk agama.[173] Di sinilah kedudukan ajaran kebebasan beragama menurut golongan ini perlu dihormati kerana ia berhubung kait dengan bahagian yang paling fundamental dalam diri manusia, iaitu keyakinan. Justeru daripada sudut *munāsabah al-āyat,* ayat ini sangat tepat diletakkan selepas ayat *Kursī* yang mengandungi ajaran mensucikan Allah SWT. Sebab melalui ayat ini juga seolah-olah Allah SWT ingin mengajarkan kepada manusia agar menghargai dan mensucikan kebebasan beragama yang merupakan Hak Asasi Manusia. Oleh hal yang demikian, kedudukan ayat ini dipandang *qaṭ'ī* dan tidak boleh dibatalkan hukumnya oleh ayat-ayat lain termasuk ayat yang menyuruh *jihād* ataupun *qitāl*. [174]

Dalam ulasannya terhadap ayat ini Nurcholish Madjid telah menyimpulkan bahawa kebebasan beragama merupakan bentuk pengakuan Tuhan kepada kemampuan manusia untuk memilih sendiri agama serta mempertanggungjawapkan pilihannya.

---

[172]Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 219.

[173]Lihat Luthfi Assyaukhanie, *Islam Benar Versus Islam Salah,* 68. Lihat juga Abdul Moqsith Ghazali," Mengubah Wajah Fiqh Islam," dalam *Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan, 2007),419.

[174]Ibn Kathīr mengulas mengenai ayat ini bahawa terdapat sesetengah ulama yang berpandangan bahawa ayat ini telah dibatalkan oleh ayat-ayat perintah berperang. Antaranya ayat ke-16 surah al-Fatḥ, ayat yang ke-93 dan ayat yang ke-123 daripada surah al-Tawbah, Lihat Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 1:522. Lihat juga Muhammad Ali, "Mengapa Membumikan Faham Kemajemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia," 253.

Kematangan manusia inilah menurut Nurcolish yang menyebabkan Allah SWT tidak perlu lagi mengirimkan para utusan-Nya kepada manusia.[175] Pandangan ini juga dikuatkan oleh Abdurrahman Wahid dan Abdul Moqsith yang menyimpulkan maksud daripada beberapa ayat al-Qur'an seperti surah al-Kahfi ayat yang ke-29, surah Maryam ayat yang ke-95 dan surah Sabā' ayat yang ke-25 bahawa perkara menentukan pilihan dalam berkeyakinan tidak dapat diintervensi ataupun dinilai sama ada ianya benar ataupun sebaliknya kerana manusia hanya akan mempertanggungjawapkan pilihannya tersebut secara langsung kepada Allah SWT.[176]

Bagi menguatkan pandangan mengenai kebebasan beragama golongan Muslim liberal juga menegaskan bahawa larangan memaksakan keyakinan dalam ayat di atas juga merupakan perintah Allah SWT kepada para utusan-Nya sepertimana yang dinyatakan dalam surah al-Ghāsyiyah ayat yang ke-21 dan ke-22 juga surah Yūnus ayat yang ke-99.

Ayat-ayat al-Qur'an yang disebutkan di atas keseluruhannya digunakan oleh golongan ini untuk menyokong maksud pentafsiran ayat di atas. Sementara usaha mentafsirkan ayat melalui hadis dilakukan dengan menyebutkan beberapa kisah, antaranya tawaran Nabi Muhammad SAW kepada hamba perempuannya Rayḥānah Binti Zayd yang beragama Yahudi agar memeluk Islam tanpa paksaan dan dua riwayat sebab turunnya ayat ini mengenai seorang wanita yang bernazar menjadikan anaknya beragama Yahudi sekiranya ia melahirkan juga kisah sahabat Nabi SAW bernama Abū

[175]Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1994), 219.
[176]Abdurrahman Wahid, "Yang Sama dan Yang Benar" dalam Quraish Shihab et.al, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik*, ed. Andito (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998),37. Lihat Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama*, 226.

University of Malaya

Ḥuṣaynī yang menginginkan kedua-dua anaknya yang beragama Kristian memeluk Islam.[177]

Sementara pentafsiran golongan ini daripada aspek kebahasaan, ayat ini yang diungkapkan dalam bentuk *kalām ikhbārī,* ialah ayat maklumat yang boleh difahami sebagai *kalām inshāī,* iaitu perintah untuk tidak melakukan sebarang paksaan beragama kepada orang lain. Demikian juga susunan gramatikal dalam ayat ini yang menyebutkan klausa *Lā Ikrāha fī al-Dīn,* iaitu perkataan *ikrāh* (paksaan) dalam bentuk *nakirah* yang dinafikan oleh huruf *Lā* membawa maksud menolak seluruh jenis paksaan dalam persoalan agama.[178] Daripada teori kebahasaan ini golongan Muslim liberal telah meluaskan skop kebebasan beragama dengan menggunakan kaedah logik (*manṭiq*) *mafhūm muwāfaqah,* iaitu bahawa kebebasan tidaklah terhad kepada memilih ataupun menentukan agama tetapi juga kebebasan untuk berkelompok dalam sesuatu agama, kebebasan menganut mana-mana aliran dalam agama dan meninggalkannya ataupun juga kebebasan untuk mentafsirkan agama,

> Kedua, ayat "tidak ada paksaan dalam beragama" juga mengisyaratkan kebebasan berkelompok. Jika pada level agama saja al-Qur'an sudah memberi jaminan kebebasan, maka apalagi pada level yang lebih kecil, yakni kelompok-kelompok dalam satu agama. Tidak ada paksaan dalam beragama juga berarti tidak ada paksaan untuk menganut mazhab tertentu atau meninggalkannya. Ketiga, ayat kebebasan beragama juga menunjukkan bahwa Islam menjamin kebebasan tafsir. Sekali lagi, jika pada level agama saja kebebasan dijamin, apalagi pada level tafsir. [179]

Siti Musdah Mulia memahami kebebasan beragama melalui ayat di atas mencakupi juga kebebasan memilih agama dan menjalankan ibadah sesuai dengan kepercayaannya, kebebasan menyebarkan agama, kebebasan bertukar agama, kebebasan

---

[177]Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (t.tp: Dār Hijr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-'Ilān, 2003), 6: 97. lihat juga Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 1: 521-522.

[178]Abdul Moqsith, *Argumen Pluaralisme Agama*, 218.

[179]Saidiman Ahmad, "Argumen Islam untuk Kebebasan" laman sesawang *Koran Tempo*, dicapai 7 April 2014, Koran.Tempo.co/konten/2011/04/15/233073/Argumen-Islam-untuk-Kebebasan.

University of Malaya

berkahwin dengan mana-mana penganut agama, kebebasan mempelajari mana-mana agama di institusi pendidikan, kebebasan memberikan ruang pada ajaran agama tertentu ataupun agama baru asalkan tidak mengganggu ketenteraman awam.[180] Oleh hal yang demikian, menurut golongan Muslim liberal, fahaman Syiah, Aḥmadiyah ataupun yang lainnya mesti diberikan perlindungan atas alasan kebebasan beragama dan tidak boleh dituduh sebagai mencabuli agama Islam kerana perbezaan yang ada dalam ajaran-ajaran agama ini hanyalah perbezaan dalam pentafsiran yang boleh diterima.[181]

Di sini pengkaji melihat sebaliknya, bahawa maksud perbezaan pentafsiran yang masih boleh diterima oleh golongan Muslim liberal merupakan pentafsiran dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan asas agama (*al-Ma'lūm min al-Dīn bi al-Ḍarūrah*). Hal ini dapat dibuktikan daripada sokongan dan pembelaan golongan ini kepada fahaman-fahaman di atas yang mana kesemua pengasasnya mengaku diri mereka sebagai Nabi setelah Nabi Muhammad SAW.

Berbeza dengan Luthfi, salah seorang bekas koordinator Jaringan Islam Liberal yang melihat bahawa kepelbagaian aliran dalam Islam atau yang diistilahkan "Islam Warna-Warni" bukanlah suatu pencabulan terhadap agama Islam, tetapi suatu rahmat yang sepatutnya disyukuri kerana ia sesuai dengan pernyataan Nabi Muhammad sendiri bahawa *Ikhtilāf Ummatī Raḥmah* (Perbezaan umatku adalah suatu rahmat).[182] Bahkan menurutnya juga berdasarkan maksud ayat yang ke-118 dan ke-119 daripada surah Hūd dan ayat yang ke-51 daripada surah al-Māidah bahawa perbezaan-perbezaan (*mukhtalifīn*) tersebut merupakan perkara yang diciptakan sengaja oleh Allah SWT yang hakikatnya menolak ketunggalan (*wāḥīdah*). Oleh hal yang demikian, usaha menolak

[180]Siti Musdah Mulia, "Menuju Kebebasan Beragama di Indonesia," 228-230.
[181]Abdul Munir Mulkhan,"Humanisme Agama-agama di dalam al-Quran" dalam Quraish Shihab et.al, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik*, ed. Andito (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998),35.58
[182]Hadis ini adalah Mawḍū' tidak memiliki sanad. Lihat al-Bānī, *Silsilah al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah* (al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyah, 1992), 1:141.

kepelbagaian dalam Islam dengan memaksakan satu versi Islam adalah sama dengan menolak *sunnatullah* yang telah ditetapkan oleh Allah SWT.[183]

Disamping menolak anggapan pencabulan terhadap agama Islam, keputusan pemerintah melarang fahaman Syiah, Aḥmadiyah, al-Qiyādah dan kelompok lainnya dipandang tidak adil. Hal ini kerana kewenangan memutuskan benar ataupun tidaknya sesuatu fahaman hanya ditentukan oleh kelompok majoriti yang dalam hal ini adalah golongan Sunnī. Demikianlah golongan ini mentafsirkan ayat al-Qur'an mengenai kebebasan beragama yang cenderung kepada menganut kebebasan yang mutlak.

4.5 Analisis Terhadap Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Kesetaraan Gender.

Seperti sedia maklum bahawa kesetaraan gender yang diusahakan oleh golongan Muslim liberal ialah menyamakan secara rata antara hak dan peranan kaum lelaki dengan kaum wanita dalam segala aspek kehidupan termasuklah dalam perkara yang berkaitan dengan syariat agama. Oleh hal yang demikian, segala bentuk *pembezaan* sekecil apapun dianggap ketidakadilan. Bagaimanapun kesetaraan gender dalam pengertian sedemikian apabila diselidiki lebih jauh sangat berkaitan dengan fahaman feminisme Barat yang menuntut layanan sama rata terhadap kaum wanita sama seperti terhadap kaum lelaki.[184]

Menyamakan peranan ataupun tanggungjawap antara kaum lelaki dengan kaum wanita tanpa mempertimbangkan aspek kesesuaian ataupun fitrah menurut ajaran al-Qur'an bukanlah keadilan tetapi suatu bentuk kezaliman. Kerana adil tidak semestinya sama tetapi memelihara kesesuaian dengan meletakkan perkara pada tempatnya.[185] Oleh

[183]Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, 98.
[184]Lihat Chris Beasly, *What is Feminism?: An Introduction to Feminist Theory* (London: SAGE Publication. 1999), 51.
[185]Sayyid Quṭb, *al-'Adālah al-Ijtimā'iyah fī al-Islām* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1993),48. Atau lihat dalam kitab tafsirnya *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1412 H),1:591. Lihat juga Muḥammad

University of Malaya

hal yang demikian, peranan dan tugas antara kaum lelaki dengan kaum wanita tidak perlu dibanding-bandingkan, apatah lagi untuk saling dicemburui kerana masing-masing memiliki kesediaan secara semula jadi dan kesesuaian mengikut kapasitinya. Justeru itu tidak perlu muncul andaian diskriminasi terhadap kaum wanita. Hal yang demikian sepertimana yang disebutkan dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-32,

﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾ ﴾

al-Nisā' 4:32.

> Terjemahan: Dan janganlah kamu terlalu mengharapkan (ingin mendapat) limpah kurnia yang Allah telah berikan kepada sebahagian dari kamu melebihi sebahagian yang lain. (kerana telah tetap) orang-orang lelaki ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan orang-orang perempuan pula ada bahagian dari apa yang mereka usahakan; (maka berusahalah kamu) dan pohonkanlah kepada Allah akan limpah kurniaNya. Sesungguhnya Allah sentiasa mengetahui akan tiap-tiap sesuatu.

Kesimpulan ini akan sangat berbeza sekiranya paradigma untuk menilai kesetaraan berdasarkan aspek kebendaan semata-mata, iaitu bahawa tugas dan peranan kaum lelaki lebih mulia kerana kaum lelaki lebih banyak memberikan sumbangan kebendaan. Begitu pula dengan anggapan yang hanya melihat kepemimpinan sebagai kekuasan dan kemuliaan sementara peran dalam arena domestik dianggap tidak bernilai. Kerana ia akan mencetuskan sikap saling mencurigai, persaingan yang tidak sihat dan kebencian antara kaum lelaki dengan kaum wanita. Sebaliknya menganggap kepemimpinan sebagai suatu amanah dan tanggung jawap akan menjadikan setiap kaum lelaki dan kaum wanita saling bekerjasama dalam menjayakan kepemimpinan dalam

---

Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khawāṭir* (Miṣr: Maṭāb'i Akhbār al-Yawm, 1997), 4:2025.

University of Malaya

rumah tangga. Di sini sangat penting untuk membezakan hubungan antara gender yang dibina atas dasar nilai-nilai moral dan agama dengan pola hubungan yang diasaskan oleh hala tuju kebendaan semata-mata.

Dalam mentafsirkan ayat yang ke-34 daripada surah al-Nisā' mengenai kepemimpinan dalam rumah tangga, golongan ini telah menggunakan pendekatan kontekstual sebagai kaedah utama untuk memberikan pentafsiran yang lebih adil terhadap kaum wanita. Kerana hampir kebanyakan para mufasir yang mentafsirkan ayat ini memandang kaum lelaki lebih unggul daripada kaum wanita.[186] Pendekatan ini menurut hemat pengkaji telah membawa golongan ini cenderung kepada cara pentafsiran yang mengabaikan teks daripada awal lagi kerana tidak menjadikan ayat sebagai objek utama pentafsiran yang akan diperoleh maknanya tetapi lebih mendahulukan dan mengambil konteks sewaktu ayat ini diturunkan, iaitu sekadar menjelaskan gambaran budaya masyarakat Arab ataupun untuk menghargai sistem masyarakat patriarki. Ertinya, ayat ini hanya berlaku khusus, padahal kaedah tafsir sendiri mengatakan "al-‘Ibrah bi ‘Umūm al-Lafẓ Lā bi khuṣūṣ al-Sabab," bahawa hukum yang diambil kira ialah daripada keumumam lafaẓ bukan kekhususan sebab. Secara umumnya pendekatan tafsir sedemikian akan membatalkan ajaran-ajaran al-Qur’an yang dipandang tidak lagi sesuai dengan nilai dan budaya masyarakat moden sekarang.

Kesimpulan para mufasir mengenai ayat ini dipandang oleh golongan Muslim liberal sebagai mengesahkan kepemimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita. Meskipun ungkapan yang digunakan berbeza-beza bahkan sebahagian mufasir menggunakan perkataan yang bias gender tetapi kesemuanya mengarah kepada pengakuan bahawa kaum lelaki lebih unggul dibandingkan dengan kaum wanita.

[186]Menurut Husein Muhammad para mufasir seperti Zamakhsharī, al-Rāzī, Ibn Kathīr, Rashīd Riḍā, Muḥammad ‘Abduh, termasuk Ibn ‘Aṣhūr menganggap kaum lelaki lebih unggul daripada kaum wanita. Lihat Husein Muhammad, *Fiqh Wanita*, 33-35.

University of Malaya

Keunggulan yang membawa kaum lelaki menjadi pemimpin dilantarankan oleh kelebihan yang semata-mata merupakan pemberian Allah SWT yang dalam istilah Imam al-Alusi dan Imam al-Bayḍāwī sebagai "wahbī" ataupun kerana kedudukan lelaki yang menjadi penanggung segala perbelanjaan kaum wanita (kasbī). Kerana tidak ada penjelasan secara spesifik mengenai kelebihan wahbī, para mufasir berbeza-beza pendapat mengenainya. Sebahagian mereka mengatakan ia berupa kekuatan fizikal dan intelektual ataupun peran dalam agama seperti menjadi khatib ataupun imam solat yang menurut Yunahar Ilyas tidak ada relevansinya dengan kelayakan seorang lelaki menjadi pemimpin dalam rumah tangga.[187] Sementara golongan Muslim liberal lebih bersetuju bahawa keunggulan lelaki bersifat kontekstual. Ertinya ayat ini turun ketika masyarakat mengakui keunggulan kaum lelaki dibandingkan kaum wanita yang diantaranya kaum lelaki menjadi penanggung segala perbelanjaan kaum wanita. Oleh yang demikian kepemimpinan kaum lelaki dalam rumah tangga tidak bersifat permanen tetapi boleh sahaja mengalami pergeseran mengikut perkembangan realiti, terutamanya apabila kaum wanita telah mengambil peran-peran kaum lelaki.[188]

Pengkaji cenderung bersetuju dengan pandangan para mufasir yang mengatakan bahawa kepemimpinan kaum lelaki bersifat normatif bukan kontekstual kerana dalam ayat ini juga dibicarakan mengenai cara-cara menghadapi dua karakter isteri; yang soleh dan yang nushūz (tidak soleh) yang kedua-duanya memerlukan bimbingan dan arahan daripada seorang suami. Sementara bimbingan dan arahan tersebut tidak akan berjaya melainkan posisi suami sebagai pemimpin. Adapun pandangan kepemimpinan yang bersifat kontekstual kerana mempertimbangkan aspek asbāb nuzūl ataupun konteks situasi ketika ayat ini turun, pengkaji bersetuju dengan pendapat Yunahar Ilyas yang

[187]Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an: Studi Pemikiran Para Mufasir* (Yogyakarta: Labda Press, 2006), 242.

[188]Pandangan ini juga merupakan pandangan yang diambil oleh Asghar Ali Engineer. Lihat *The Right of Women In Islam* (Lahore: Vanguard Books (PVT) LTD, 1992), 46. Lihat juga M. Agus Nuryanto, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender: Studi Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer* (Yogyakarta: UII Press, 2001), 71.

University of Malaya

lebih mengambil pendekatan keumuman lafaz ayat dibandingkan mengambil kira sebab turunnya kerana ia lebih memelihara keuniversalan al-Qur'an.[189]

Bagaimanapun menurut Nurjannah Ismail pandangan normatif dan kontekstual ada kelebihan dan kekurangannya. Dalam pandangan kepemimpinan secara normatif ada kepastian sosok yang menjadi pemimpin, namun kelemahannya ialah berkaitan dengan realiti apabila suami tidak memenuhi persyaratan untuk menjadi pemimpin sama ada berkaitan masalah integriti peribadi ataupun kemampuan ekonomi. Sedangkan pandangan kontekstual kelebihannya ialah dapat memastikan pemimpin yang betul-betul memenuhi syarat, walaupun kelemahannya mucul apabila antara kedua-dua suami dan isteri memenuhi syarat kepemimpinan sehingga tetap perlu memeutuskan siapa yang menjadi pemimpin. Kerana tidak mungkin berlaku kepemimpinan kolektif dalam rumah tangga.[190] Selanjutnya analisis pengkaji terhadap pentafsiran ayat ini oleh golongan Muslim liberal seperti yang dipaparkan berikut ini:

Golongan ini tidak bersetuju dengan pandangan majoriti mufasir yang mengertikan perkataan *qawwāmūn* dengan "pemimpin." Kerana maksud pemimpin sebagaimana yang dikatakan oleh Nasaruddin Umar lebih menunjukkan hubungan struktural ataupun superioriti yang boleh mendatangkan perlakuan diskriminasi terhadap kaum wanita. Ketidaksetujuan ini muncul daripada suatu pandangan yang menganggap bahawa kepemimpinan merupakan kekuasaan. Pandangan sedemikian bagaimanapun tidak dikenali dalam wacana keislaman, termasuklah oleh para mufasir yang selalu mengaitkan kepemimpinan dengan tanggungjawap. Hal ini terbukti daripada seluruh pentafsiran para mufasir terhadap perkataan *qawwāmūn* dalam ayat yang sekalipun berbeza-beza tetapi tidak terkeluar daripada maksud menunaikan peranan dalam kapasiti sebagai penanggungjawap terhadap isteri. Imam al-Ṭabarī dan Imam Fakhr al-

[189]Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an: Studi Pemikiran Para Mufasir*, 245.
[190]Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan Bias Laki-laki Dalam Pentafsiran* (Yogyakarta: Lkis, 2006), 276-277.

University of Malaya

Dīn al-Rāzī umpamanya telah mengertikan *qawwāmūn* sebagai " Kaum lelaki yang berfungsi mendidik dan membimbing isteri-isteri mereka dalam melaksanakan kewajipan terhadap Allah dan kepada para suami."[191] Demikian pula Imam al-Alūsī dan Imam Zamakhsharī yang mentafsirkan perkataan *qawwāmūn* dengan "Kedudukan kaum lelaki seperti seseorang pemimpin yang bertanggungjawap terhadap rakyatnya."[192] Bahkan para mufasir daripada kalangan moden seperti Muḥammad Rashīd Riḍā dan Ibn ʻĀshūr juga berpandangan sama.[193] Oleh itu, Shaykh Shaʻrāwī menolak secara tegas erti kepemimpinan dengan makna penguasaan (*al-Sayṭarah*).[194] Manakala Sayyid Quṭb mengatakan bahawa kepemimpinan kaum lelaki merupakan suatu keadilan bagi kaum wanita kerana ia memberikan perlindungan kepada mereka.[195]

Hampir semua pandangan para mufasir baik yang klasik mahupun moden tidak mengarah kepada makna kepemimpinan kaum lelaki sebagai superioriti tetapi sebaliknya kepemimpinan kaum lelaki diarahkan bagi kemaslahatan kaum wanita sesuai dengan perkataan *qawwāmūn* dalam ayat ini yang diungkapkan dengan erti *mubālaghah* (berlebihan) dan dalam bentuk rangkaian ayat yang terdiri daripada "jumlah ismiyah" (kata benda) yang bererti bahawa tugas melayan kaum wanita dengan bimbingan ataupun arahan merupakan perbuatan yang memenatkan dan tidak mengenal waktu berhenti.[196] Oleh hal yang demikian, Shaykh Shaʻrāwī mempersoalkan daripada sudut manakah sekiranya kepimpinan kaum lelaki dianggap sebagai penguasaan terhadap kaum wanita!. Sebaliknya kerana ia bukanlah perkara yang menyenangkan tetapi suatu tanggungjawap, mengapakah ia perlu dicemburui.? Dan menurutnya, siapakah yang

---

[191]Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmiʻ al-Bayān fī Ta' wīl al-Qur'ān*, 8: 290. Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gayb* (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāts al-ʻAraby, 1420 H), 10:70.

[192]al-Zamakhsyary, *al-Kashāf* (Bayrūt: Dār al-Fikri, 1977), 1:523 dan al-Alūsī, *Rūḥ al-Maʻānī fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAẓīm wa al-Sabʻ al-Matsānī* ed. ʻAlī ʻAbd al-Bārī ʻAṭiyyah (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1415 H), 4:41.

[193] Lihat Muḥammad Rashīd Ibn ʻAlī Ridha, *Tafsīr al-Manār* (t.tp: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-ʻĀmah li al-Kitāb, 1990), 5:55. Lihat juga Ibn ʻĀshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5:38.

[194]Muḥammad Mutawallī al-Shaʻrāwī, *Tafsīr al-Shaʻrāwī-al-Khawaṭir*, 4:2194.

[195]Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 2: 650.

[196]Muḥammad Mutawallī al-Shaʻrāwī, *Tafsīr al-Shaʻrāwī-al-Khawaṭir*, 4:2193.

University of Malaya

sebenarnya memperolehi keutamaan?[197] Hal yang demikian tentunya akan sangat berbeza apabila memandang kepemimpinan sebagai kedudukan mulia.

Beberapa pernyataan sebahagian mufasir seperti Ibn Kathīr ataupun Jalāl al-Dīn al-Suyuṭī pengarang kitab tafsir Jalālayn yang nampak *bias gender* kerana mengertikan perkataan *qawwāmūn* sebagai penguasa, ataupun tuan terhadap kaum wanita tidak dapat disimpulkan sebagai sokongan mereka kepada superioriti kaum lelaki tanpa mengambil kira keseluruhan pentafsiran mereka terhadap ayat ini yang tidak keluar daripada maksud mengarahkan, membimbing dan bertanggungjawap terhadap kemaslahatan kaum wanita.[198] Apatah lagi perkataan "penguasaan" bukan selalunya berkonotasi buruk.[199] Demikian pula golongan ini yang menukil pandangan Syaikh al-Bantānī dalam kitabnya *Sharḥ'Uqūd al-Lujayn Fī Bayān Ḥuqūq Jauzayn* yang membolehkan seseorang lelaki atas kapasitinya sebagai pemimpin keluarga untuk mencari kebahagian lain dengan berpoligami. Hal ini disebabkan golongan ini yang memandang syariat poligami tidak memberikan keadilan terhadap kaum wanita.[200] Sebaliknya Syaikh al-

---

[197]Ibid., 4:2192-2194.

[198]Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 2:256. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, t.t),106.

[199]Wahbah Zuḥaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Dimashq: Dār al-Fikr al-Muāṣir, 1418), 5:53.

[200]Pandangan golongan ini terhadap syariat poligami sangat beragam tetapi kesemuanya mengarah kepada tidak setuju. Di antara golongan ini ada yang berpendapat bahawa syariat poligami dibolehkan hanya pada masa kenabian sahaja dan merupakan syariat yang secara bertahap akan dibatalkan sebagaimana syariat mengenai perbudakan. Oleh yang demikian, Nabi SAW mulai membatasi jumlah perempuan yang boleh dijadikan isteri oleh para sahabatnya yang tidak lebih daripada empat. Poligami juga merupakan syariat yang dibolehkan dalam keadaan darurat (kecemasan) sebagaimana sebab syariat ini dinyatakan dalam al-Quran (al-Nisā' 4:3), iaitu banyaknya janda dan anak yatim yang ditinggalkan mati syahid oleh para suami mereka dalam peperangan Uḥud. Keadilan dalam pernikahan poligami juga sesuatu yang mustahil boleh terwujud, selain ia juga banyak menimbulkan banyak masalah dalam keluarga. Sementara golongan ini juga melihat perbuatan poligami Rasulullah SAW tidak dapat dijadikan asas dibolehkannya perkhahwinan ini, kerana yang menjadi pegangan ialah mesti melihat kepada ideal moral yang diperjuangkannya, iaitu kesetaraan. Bahkan dalam satu riwayat Rasulullah SAW sendiri tidak reda apabila putrinya dimadu oleh 'Alī Ibn Abī Ṭālib. Oleh yang demikian, asas perkhahwinan menurut golongan ini ialah monogami. Pandangan golongan ini yang mengatakan bahawa poligami adalah model perkahwinan yang tidak memberikan keadilan bahkan ia merupakan perkara mustahil sebagaimana yang golongan ini simpulkan daripada maksud ayat (al-Nisā' 4: 129), adalah pandangan yang tidak realistis, kerana sekiranya Allah SWT mengharamkan poligami secara mutlak maka tidak mungkin Allah SWT juga membolehkannya dengan suatu syarat. Kemudian dikatakan bahawa syarat itu mustahil dicapai. Mengenai pandangan poligami oleh golongan ini dapat ditelususri daripada tulisan-tulisan mereka antaranya: Siti Ruhaini Dzuhayatin, " Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, 19. Lihat juga tulisan beliau "Ucapan Terima Kasih" *dalam Membina Keluarga Mawaddah wa*

University of Malaya

Bantānī dalam kitab tafsirnya, *Marāḥ Labid Li Kashfi Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd* menegaskan melalui ayat tersebut agar seseorang lelaki itu bertanggung jawap dan berlaku adil kepada isterinya.[201]

Golongan ini yang tidak menerima maksud kepemimpinan selain daripada superioriti tentunya akan menolak bahawa kepemimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita dalam rumah tangga merupakan perkara normatif. Oleh sebab itu, golongan ini tidak bersetuju sekiranya huruf "Ba" pada perkataan *bimā* dalam ayat ini dimaknai *sababiyyah*, kerana ia menjadi suatu pengesahan kepemimpinan secara normatif. Hal ini akan berbeza apabila huruf "Ba" dimaknai *isti'ānah* (dengan) yang lebih menunjukkan hubungan fungsional sebagai pelindung, penjaga dan bukan struktural (kekuasaan).[202] Melalui pentafsiran ayat ini, telah terbukti kebenaran Hermeneutik postmoden sebagai pendekatan yang selalu akan mencurigai kepentingan disebalik pentafsiran sesuatu ayat. Kerana golongan ini telah mencurigai para mufasir yang mengertikan kepemimpinan sebagai kekuasaan yang cenderung menindas.

Para mufasir yang mengertikan huruf "Ba" sebagai *sababiyyah*, kerana mengaitkan tanggungjawap kepemimpinan yang tidak boleh ditunaikan secara sempurna melainkan wujudnya potensi dan kesediaan untuk menggalasnya. Yakni tugas kepemimpinan tidak dapat disempurnakan oleh lelaki kecuali kerana lelaki diberikan kelebihan semula jadi oleh Allah dan kerana lelaki yang memberikan keperluan belanja untuk kaum perempuan. Sementara Allah SWT dengan sifat-Nya yang Maha Adil telah menciptakan

---

Rahmah Dalam Bingkai Sunah Nabi, ed. Marhumah dan M. Alfatih Suryadilaga (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga & The Ford Foundation, 2003), viii-ix, Alimatul Qibtiyah, *Paradigma Pendidikan Seksualitas Perspektif Islam: Teori & Praktik* (Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, 2006), 193-194 atau Mochamad Sodik, "Hukum Keluarga Indonesia: Kritisme Terhadap KHI dan RUU HTPA," dalam *Menuju Hukum Keluarga Progresif, Responsif Gender dan Akomodatif Hak Anak*, ed. Siti Ruhaini Dzuhayatin, Lies Marcoes Natsir dan Muh Isnanto (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga & The Ford Foundation & SUKA Press, 2013), 37.

[201]Muḥammad Ibn 'Umar Nawawī al-Bantānī al-Jāwī, *Marāḥ Labid li Kashfi Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*, ed. Muḥammad Amīn al-Ṣanāwī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H), 1:195.

[202]Nasruddin Umar, *Teologi Jender*, 231 Lihat juga *Argumen Kesetaraan Jender*, 279. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis*, 164. Siti Ruhaini Dzuhayatin," Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam," 15.

University of Malaya

potensi dan kesediaan tersebut secara semula jadi pada diri kaum lelaki sepertimana menciptakan potensi lain kepada kaum wanita untuk menggalas tugas yang berbeza. Pemberian tugasan tanpa mempertimbangkan kesediaan dan kemampuan ialah perbuatan zalim dan Allah SWT tidak berlaku zalim kepada hamba-hambaNya (al-Kahfi 18:49).

Demikianlah para mufasir mengaitkan kelayakan kaum lelaki untuk menggalas kepemimpinan dalam rumah tangga dengan segala kesediaan mereka yang semula jadi seperti kekuatan tubuh, akal juga keberanian sehingga tugas-tugas berat selain kepemimpinan dalam rumah tangga boleh digalas oleh kaum lelaki. Perkara ini diisyaratkan oleh perkataaan *al-Rijāl* dalam ayat ini yang menurut Ibn ʻĀshur mengandungi pengertian umum dan tidak dikhaskan untuk erti suami sahaja. Oleh hal yang demikian kepemimpinan lelaki diluaskan dan tidak terhad pada alam rumah tangga sahaja.[203] Pandangan yang sama juga diambil oleh Quraish Shihab yang telah menukar pandangan lamanya terhadap maksud perkataan al-Rijāl yang hanya mengkhususkan untuk makna suami.[204]

Kepemimpinan kaum lelaki secara normatif tidak bercanggah dengan fakta sosial sekiranya terbukti adanya golongan wanita yang lebih cekap dibandingkan lelaki, sebab kaedah hukum yang dijadikan pegangan ialah adat kebiasaan dan keumuman (aghlabiyyah), iaitu kaum lelaki sebagai pemimpin. Hal ini menurut Ibn ʻĀshūr boleh disimpulkan daripada *alif lam* pada perkataan *al-Rijāl* dan *al-Nisā*' yang bermakna *istighrāq ʻurfī,* iaitu berlaku mengikut hukum keumumannya dalam kebiasaan masyarakat.[205] Sebaliknya tidak ada sesiapapun yang menerima perkara yang di luar keumumannya sebagai kayu ukur ataupun dalil hukum. Oleh hal yang demikian,

[203]Lihat Muḥammad Mutawallī al-Shaʻrāwī, *Tafsīr al-Shaʻrāwī-al-Khawaṭir,* 4:2192. dan juga Ibn ʻĀshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5:38.
[204]Lihat Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan,1998),314 dan *Tafsir al-Misbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta Lantera Hati, 2006),2:424.
[205]Ibn ʻĀshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* 5:38.

menurut Hamka kepemimpinan kaum lelaki terhadap kaum wanita merupakan suatu kenyataan alam dan ia tidak hanya berlaku dalam dunia manusia moden dan primitif sahaja tetapi juga berlaku dalam dunia haiwan. Bahkan menurutnya kepemimpinan lelaki bukan lagi sekadar kenyataan tetapi telah bersifat menjadi suatu perintah.[206]

Demikian juga sifat kedua yang melayakkan kaum lelaki menjadi pemimpin ialah kerana ia menjadi penanggungjawap kepada seluruh keperluan perbelanjaan kaum wanita. Sekalipun sifat ini tidak seperti sifat pertama yang semula jadi tetapi sejarah dan pengalaman manusia telah membuktikan bahawa golongan lelakilah yang selalu menjadi penanggungjawap urusan tersebut. Pandangan sedemikian menurut Ibn ʻĀshūr disokong oleh maksud perkataan *anfaqū* dalam ayat yang berbentuk kata kerja lampau (Fiʻil Māḍi) yang seolah-olah perbuatan memberi sebarang perbelanjaan oleh kaum lelaki ialah suatu kenyataan yang telah berlaku dari setiap masa ke masa, sepertimana kata ganti (*ḍamīr*) *hum* untuk erti jamak bagi lelaki yang melekat pada perkataan *Amwāl* mengisyaratkan bahawa usaha mendatangkan sumber perbelanjaan ialah urusan yang ditanggung oleh kaum lelaki.[207] Dengan dua kelebihan yang ada pada diri kaum lelaki sama ada yang *wahbī* ataupun *kasbī* sepatutnya tidak menjadi alasan adanya anggapan bahawa kaum lelaki lebih berkuasa ataupun kaum wanita dihinakan kedudukannya, kerana dua kelebihan tersebut diarahkan untuk kepentingan kaum wanita, iaitu penjagaan dan perlindungan ataupun memenuhi keperluan perbelanjaan mereka.

Pandangan bahawa kepemimpinan merupakan kemuliaan menyebabkan peranan kaum wanita dalam rumah tangga dianggap tidak bernilai. Persepsi sedemikan telah mengelirukan golongan ini dalam mentafsirkan ayat kerana seolah-olah perbincangan utama ayat ini untuk menentukan siapakah yang paling berhak menjadi pemimpin dibandingkan dengan aspek yang lebih penting, iaitu menjayakan sesebuah rumah

---

[206]Lihat Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 5:46. Juga Ibn ʻĀshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5:38.
[207]Ibn ʻĀshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5:39.

University of Malaya

tangga di mana seorang suami dan seorang isteri masing-masing berperanan dan bekerjasama. Oleh hal yang demikian, intipati pembicaraan dalam ayat ini adalah tanggungjawap dan bukanlah menentukan sesiapa yang lebih berkuasa. Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī menyentuh mengenai perkara ini dalam kitab tafsirnya *Mafātiḥ al-Gayb*,

> Ketahuilah sesungguhnya Allah SWT yang Maha Tinggi ketika berfirman: Dan janganlah kamu terlalu mengharapkan (ingin mendapat) limpah kurnia yang Allah telah berikan kepada sebahagian dari kamu (untuk menjadikan mereka) melebihi sebahagian yang lain (tentang harta benda, ilmu pengetahuan atau pangkat kebesaran) [Al-Nisa:32] dan kami telah menyebutkan mengenai *sabab nuzūl* ayat ini, iaitu bahawa kaum wanita berkata-kata mengenai pengutamaan Allah SWT ke atas kaum lelaki daripada kaum wanita dalam perkara harta pusaka, maka Allah yang Maha Tinggi dalam ayat ini menyebutkan sesungguhnya sebab Allah SWT mengutamakan kaum lelaki ke atas kaum wanita dalam harta pusaka adalah sebab kaum lelaki adalah pemimpin terhadap kaum wanita sekalipun kedua-duanya berkongsi kesenangan dalam hubungan suami isteri satu sama lain tetapi Allah SWT memerintahkan kepada kaum lelaki agar memberi mahar dan menanggung nafakah ke atas kaum wanita. Maka jadilah tambahan [pemberian] kepada salah satu pihak sebagai pengganti tambahan daripada pihak yang lain. Seolah-olah tidak ada satupun yang dilebihkan sama sekali.[208]

Adapun sesetengah golongan ini menumpukan kepada erti perkataan *al-Rijāl* dan *al-Nisā'* yang diertikan sebagai maskulin dan feminin atas alasan tuntutan perkembangan kebahasaan moden seperti yang diyakini oleh Aksin, hal ini memperlihatkan pentafsirannya yang liberal dan nampak dipaksakan (*takalluf*). Pentafsiran Aksin ini bukan sahaja melanggar kaedah pentafsiran ayat al-Qur'an dengan menggunakan aspek bahasa Arab kerana telah mengertikan perkataan ayat al-Qur'an dengan istilah baru (*arbitrated*),[209] tetapi juga telah menyalahi kaedah-kaedah bahasa Arab (*qawāid al-Lughah al-'Arabiyyah*) sendiri seperti penggunaaan kata ganti (*ḍamīr*)

[208]Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Gayb*, 10:70.

[209]Kaedah pentafsiran al-Qur'an melarang mengertikan lafaz-lafaz ayat al-Qur'an kepada istilah asing ataupun baru yang tidak dikenali (Lā Yajūz Ḥaml Alfāẓ al-Kitāb 'Alā Iṣṭlāḥ Ḥādith). Lihat Khālid Ibn Uthmān al-Sabt, *Mukhtaṣar fī Qawāid al-Tafsīr* (al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah:Dār Ibn 'Affān, 1996),5.

mudhakar dan *muannath* sehingga memunculkan kesimpulan ayat yang bermasalah. Antaranya seorang suami yang boleh disifatkan sebagai feminin akan dipandang soleh kerana taat kepada arahan isterinya yang maskulin ataupun seorang isteri yang maskulin akan mengambil tindakan menjauhkan suaminya di tempat tidur ataupun memukulnya kerana suaminya melakukan *nushūz* terhadapnya. Pentafsiran seperti ini tentunya menuntut pengubahsuaian secara menyeluruh terhadap tafsiran ayat-ayat sebelumnya yang menjadi *munāsabah* kepada ayat ini, termasuklah ayat mengenai aturan harta pusaka yang berdasarkan kepada jantina.

Demikian pula Zaitunah Subhan yang mentafsirkan perkataan al-Rijāl yang menurutnya berasal daripada perkataan al-Rājil (yang berjalan) supaya perkataan al-Rijāl boleh dimaknai peran gender yang berusaha ataupun mencari rezeki di arena awam, sebagaimana pengertian al-Nisā' sebagai pemegang peran gender yang menetap di arena domestik. Hal ini pun merupakan takwilan yang dipaksakan sebab tidak sesuai dengan konteks ayat dan akan menyebabkan kekacauan makna apabila diterapkan pada situasi lain. Umpamanya seorang lelaki yang berperanan "al-Rijāl" boleh berkahwin dengan lelaki yang berperanan "al-Nisā'" ataupun sebaliknya seorang perempuan yang berperanan "al-Rijāl" boleh berkahwin dengan perempuan yang berperanan "al-Nisā'." Pentafsiran ayat ini tidaklah sesederhana seperti yang dikatakan oleh Aksin ataupun Zaitunah bahawa sesiapapun berhak untuk mentakrifkan istilah perkataan dalam al-Qur'an secara *arbitrair* (bebas) seperti maksud perkataan *al-Rijāl* dan *al-Nisā*' dengan erti maskulin dan feminin ataupun yang berperanan di arena publik dan domestik.

Klausa ayat *Fa al-Ṣāliḥāt Qānitāt* bukanlah konsekuensi daripada penerimaan seseorang isteri atas kepemimpinan suaminya dalam sesebuah rumah tangga sehingga pola hubungan antara keduanya bersifat searah ataupun kekuasaan. Klausa ini sebagai perbincangan baru yang menjelaskan dua keadaan wanita, iaitu isteri yang soleh dan sebaliknya (nushūz) yang mesti dihadapi oleh kepemimpinan kaum lelaki dalam rumah

University of Malaya

tangga. Oleh hal yang demikian, pengertian perkataan *Qānitāt* sebagai kepatuhan kepada makhluk (suaminya) tidak perlu ditolak oleh golongan ini kerana ayat ini tidak mengisyaratkan bahawa kepemimpinan kaum lelaki secara automatik menjadi sebab kepatuhan seseorang isteri kepadanya. Sebaliknya seperti yang dikatakan oleh Shaykh Sha'rāwī bahawa kepatuhan kepada suami muncul daripada pembawaan dirinya yang soleh, iaitu yang sentiasa *istiqāmah* mengikut semua aturan (manhaj) yang telah digariskan oleh Allah SWT terhadap dirinya.[210]

Daripada perspektif ini nampaknya Shaykh Sha'rāwī ingin menegaskan bahawa kepatuhan seseorang isteri bukan mengikut telunjuk suaminya secara membuta tuli sekalipun suaminya merupakan pemimpin dalam rumah tangga, tetapi berdasarkan pertimbangan benar dan salah mengikut aturan (manhaj) Allah SWT. Maksud ini juga sama seperti yang pengkaji simpulkan daripada pandangan Sayyid Quṭb yang mengertikan perkataan *qānitāt* sebagai kepatuhan yang bersumber daripada dorongan dalaman dibandingkan dengan yang difahami oleh golongan Muslim liberal sebagai kepatuhan yang bebas daripada sebarang tekanan daripada luar, iaitu suami secara mutlak.[211] Oleh hal yang demikian, menerima kepemimpinan dan mematuhi para suami dalam batas-batas yang tidak melanggar agama tidak dipersoalkan bahkan kepatuhan ini bersesuaian dengan salah satu ciri kaum wanita soleh sepertimana yang disebutkan oleh Nabi Muhammad SAW dalam salah satu hadisnya,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ النِّسَاءِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «الَّتِي تَسُرُّهُ إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا، وَتُطِيعُهُ إِذَا أَمَرَ، وَلَا تُخَالِفُهُ فِيمَا يَكْرَهُ فِي نَفْسِهَا، وَلَا فِي مَالِهِ»

[210]Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khawāṭir*, 4: 2195.
[211]Lihat Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 2:652.

> Terjemahan: Hadis dari Abu Hurayrah. Diriwayatkan dari Nabi SAW, Ia berkata: Nabi SAW telah ditanya: perempuan yang manakah yang paling baik? Nabi SAW menjawap: Perempuan yang menggembirakan suaminya apabila ia melihatnya dan mentaatinya apabila memerintahnya dan tidak menyalahinya terhadap apa yang dia tidak suka daripada isterinya dan terhadap hartanya.[212]

Sedangkan ciri kedua isteri yang solehah, iaitu kaum wanita yang memelihara diri mereka dan menjaga segala milik suami mereka ketika ketiadaan suami, mengesahkan bahawa kepatuhan kepada suami berpunca daripada kasolehan kerana sifat menjaga diri ini pun didorong oleh motivasi dalaman, iaitu menjaga aturan Allah SWT seperti yang dimaksudkan oleh perkataan *bimā ḥafizallāh*. Penjelasan ini juga akan menolak pandangan golongan ini yang mengatakan bahawa alasan kaum wanita menjaga diri mereka semata-mata untuk menjaga nama baik suaminya.

Dapatlah disimpulkan bahawa faktor kesolehanlah yang mendorong seseorang isteri melakukan kepatuhan kepada suaminya. Oleh hal yang demikian, *nushūz* pada klausa ayat selanjutnya dapat diertikan sebagai tindakan penderhakaan seseorang isteri kepada suaminya kerana hilangnya kesolehan, iaitu disebabkan tidak lagi memelihara aturan-aturan Allah SWT. Pengertian *nushūz* seperti ini menurut pandangan pengkaji lebih adil jika dibandingkan dengan pandangan golongan Muslim liberal yang mengatakan para mufasir *bias gender* disebabkan telah mengertikan *nushūz* semata-mata sebagai ketidakpatuhan terhadap suaminya yang dikhuatiri suaminya itu akan berlaku sewenang-wenang. Kekhuatiran ini tentunya tidak akan timbul sekiranya golongan ini memaknai kepemimpinan lelaki sebagai mengarahkan ataupun

[212]Hadis riwayat Imam Ḥākim, *Kitāb al-Nikāḥ*. no Hadis 2682. Imam Ḥākim mengatakan Hadis ini sahih mengikut syarat Imam Muslim. Demikian pula menurut Imam al-Dhahabī dan Imam al-Irāqī. Sedangkan al-Bānī menilai Hadis ini sebaga ḥasan kerana perawi yang bernama Ibn ʻAjlān seorang yang diperbincangkan kethiqahannya di kalangan ahli Hadis. Lihat Muḥammad ibn ʻAbd Allāh Abū ʻAbd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ʻAlā al-Ṣaḥīḥayn Maʻa Taʻlīqāt al-Dhahabī fī al-Talkhīṣ*, ed. Musṭafā ʻAbd al-Qādir ʻAṭā (Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1990), 2:175. Lihat juga al-Bānī *Silsilah ĀḤādīṣ al-Ṣaḥīḥah*, (Riyād: Maktabah al-Maʻārif li al-Nashr wa al-Tawzīʻ, 2002), 4:453.

University of Malaya

membimbing para isteri. Dalam hal ini untuk mengembalikan kepada kepatuhan seseorang isteri kepada suami atas dasar kesolehan seseorang isteri.

Klausa ayat *Wa allātī Takhāfūn Nushūzahunn* yang membincangkan kekhuatiran sekiranya berlaku *nushūz* oleh para isteri tidak dapat dijadikan kesimpulan bahawa punca masalah rumah tangga selalunya muncul daripada pihak kaum wanita sehingga golongan ini menganggap ayat ini selalu disalaherti untuk mengesahkan gambaran yang negatif terhadap kaum wanita. Dalam hal ini para mufasir mempunyai pandangan yang sama dengan golongan Muslim liberal bahawa kedua belah pihak berpotensi untuk melakukan *nushūz* sepertimana yang diisyaratkan oleh firman Allah SWT dalam surah al-Nisā' ayat yang ke-128 yang ertinya: *Dan jika seorang isteri khuatir akan nushūz daripada suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenarnya...,* namun seperti yang dijelaskan di atas, klausa ayat ini membicarakan mengenai karakter wanita yang kedua dalam rumah tangga dan bagaimana kepemimpinan lelaki tersebut menghadapi situasi yang berbeza daripada karakter wanita yang pertama (soleh) dan bukan untuk mengimejkan kaum wanita sebagai punca permasalahan rumah tangga, apatah lagi secara terang dalam ayat ini juga disebutkan wujudnya kaum wanita yang baik, iaitu para wanita soleh. Oleh hal yang demikian, golongan ini tidak perlu menolak pandangan para mufasir apabila maksud *nushūz* dalam ayat ini diertikan penderhakaan kepada seseorang suami kerana ia bukan timbul daripada pembawaan semula jadi tetapi ia lebih disebabkan ketiadaan ciri kesolehannya yang boleh dibaiki. Maka kepemimpinan suami dalam mengatasi isterinya yang dikhuatiri *nushūz* tidak akan dilakukan secara sewenang-wenangnya kerana suami hanya diberikan kuasa untuk memperbaiki isterinya dalam batas-batas penyimpangan daripada kesolehan isterinya. Oleh hal yang demikian, sebagaimana pada dua klausa ayat selanjutnya *Fa'in aṭ'anakum Falā Tabghū 'Alaihinna Sabīlā,* para suami dilarang

melampaui batas apabila si isteri telah kembali kepada kesolehan kerana perbuatan sedemikian dipandang sebagai suatu kezaliman.

Perkataan memukul dalam ayat *faḍribūhunna* (maka pukullah mereka kaum wanita oleh kalian) bukanlah tindakan penyeksaan fizikal terhadap seseorang isteri agar patuh kepada suaminya tetapi ia adalah tindakan pencegahan terhadap berlakunya perkara yang lebih besar dalam rumah tangga, iaitu perceraian (*shiqāq*). Pemukulan tersebut bukanlah tindakan berdasarkan kebencian tetapi sekedar menunjukkan tidak redha suami terhadap apa yang berlaku dan bertujuan untuk mengembalikan kemaslahatan rumah tangga.[213] Oleh hal yang demikian, pemukulan tersebut pada asalnya tidak diperlukan apabila si isteri telah kembali patuh kepada suaminya melalui salah satu daripada dua tindakan sebelumnya, iaitu nasihat dan tidak menyetubuhinya. Klausa ayat ini menunjukan bahawa cara kepemimpinan seseorang suami dalam mengatasi kekhuatiran *nushūz* seseorang isteri hendaklah dilakukan secara berperingkat mengikut kadar kekhuatiran berlakunya *nushūz* tersebut. Justeru tindakan seseorang suami mengatasi perbuatan *nushūz* dengan pemukulan tanpa melalui kedua-dua peringkat sebelumnya ataupun melakukan ketiga-tiga tindakan secara bersamaan dalam satu masa tidak mengikuti lunas ayat tersebut. Oleh itu, matlamat pemukulan tersebut bukan untuk menyakiti ataupun menghinakan seperti dengan menggunakan cemeti, tongkat ataupun memukul di bahagian wajah sepertimana yang telah diingatkan oleh Rasulallah SAW kepada kaum lelaki ketika berkhutbah dalam Haji Wadāʻ:

فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ
وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا
غَيْرَ مُبَرِّحٍ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ،...

[213]Muḥammad Mutawallī al-Shaʻrāwī, *al-Mar'ah Fī al-Qur'ān* (al-Qāhirah: Muassasah Akhbār al-Yawm, 1990), 81.

> Terjemahan: Maka bertaqwalah kalian kepada Allah atas isteri-isteri! kerana kalian telah mengambil mereka dengan amanah Allah dan telah menghalalkan kemaluan-kemaluan mereka dengan kalimah Allah. Dan kewajipan mereka ke atasmu agar tidak memasukan seseorangpun yang kalian tidak sukai ke dalam rumah kalian. Apabila mereka (isteri-isteri) berbuat sedemikian maka pukullah mereka dengan pukulan yang tidak melukai dan kewajipan kalian atas mereka adalah memberikan belanja dan pakaian untuk mereka secara ma'rūf...[214]

Menurut pandangan pengkaji, ayat ini menjelaskan secara cukup terang cara-cara kepemimpinan kaum lelaki menangani pasangannya yang nushūz daripada peringkat yang paling lembut sampai kepada pemukulan yang tidak melukai yang diakhiri suatu peringatan keras bahawa kuasa Allah SWT lebih tinggi dan berkuasa daripada seseorang suami jika melakukan perkara yang melampai batas terhadap isterinya seperti yang ditegaskan oleh *faṣīlah* ayat, iaitu *Inna Allah Kāna 'Aliyyan Kabīran* (Sesungguhnya Allah keadaan-Nya Maha Tinggi dan Maha Agung). Cara kepemimpinan sedemikian cukup mempertimbangkan aspek kemanusiaan. Oleh hal yang demikian, alasan untuk menggantikan pengertian *ḍaraba* selain erti memukul tidak perlu. Namun ironisnya ayat ini difahami sebaliknya oleh golongan Muslim liberal kerana ia bukan sahaja menjadi dalil dibolehkannya seseorang isteri dipukul oleh suaminya atas dasar superioriti tetapi juga menjadi pengesahan bagi memukul perempuan lain dengan alasan, iaitu apabila seseorang wanita yang menjadi pasangan hidupnya boleh dipukul apatah lagi wanita lain yang bukan isterinya. Cara berfikir ini jelas keliru dan tidak menepati teori analogi *mafhūm muwāfaqah,* sebab tidak ada satupun dalil yang mewajipkan bahawa seseorang wanita itu patuh kepada yang bukan suaminya sehingga ia dianggap nushūz dan dibolehkan untuk dipukul.

Demikianlah analisis terhadap pentafsiran golongan ini yang memahami ayat mengenai kepemimpinan rumah tangga secara kontekstual dan mentafsirkannya dengan

[214]Hadis riwayat Muslim, Kitāb al-Ḥajj, Bāb Ḥajjah al-Nabī Ṣallā Allāh 'Alayh wa Sallam, no. Ḥāḍīṣ 1218. Lihat Abū Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, t.t), 2: 886.

University of Malaya

menggunakan pendekatan linguistik moden, iaitu dengan memberikan pengertian lain pada kata-kata kunci penting yang dianggap selama ini telah menciptakan pentafsiran yang *bias gender*. Golongan ini tentunya tidak akan menuduh pentafsiran para mufasir *bias gender* sekiranya kepemimpinan rumah tangga yang dipegang oleh seseorang suami tidak diertikan sebagai kekuasaan tetapi tanggungjawap yang mesti ditunaikan secara sempurna. Oleh hal yang demikian, hubungan antara seorang suami dengan isterinya, ialah kerjasama dan saling tolong-menolong sehingga tidak perlu saling mencemburui kerana masing-masing pihak memiliki peranan yang sama-sama mulia dan bererti bagi rumah tangga dan perbezaan peranan bukan untuk menunjukkan pengutamaan. Hubungan seseorang suami sebagai pemimpin dengan seorang isteri yang dipimpinnya lebih tepat seperti yang diilustrasikan oleh al-Ṣābūnī bagaikan kepala dengan bahagian tubuh lain yang tidak merasa lebih penting.[215]

4.6 Analisis Terhadap Pentafsiran Ayat Al-Qur'an Mengenai Kebebasan Beragama

Fakta bahawa al-Qur'an sangat menghargai kedudukan manusia sepertimana yang dinyatakan oleh beberapa ayatnya (al-Isrā' 17:70, Ghāfir 40:64 dan al-Tīn 95:4) tidak boleh dinafikan sehingga tidak perlu muncul anggapan seolah-olah wujud dualisme yang saling bercanggah mengenai ajaran al-Qur'an sama ada yang bermatlamatkan kepentingan Tuhan atau manusia.[216] Hal ini bagi menjawap pernyataan golongan Muslim liberal terhadap para mufasir selama ini yang dianggap tidak mengambil berat aspek kemanusiaan ataupun tidak meletakkan *takrīm al-Insān* (kemuliaan manusia) sebagai prinsip dalam mentafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan kebebasan beragama. Pernyataan ini bagaimanapun tidak terkeluar daripada pengaruh fahaman

[215]al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāṣīr* (al-Qāhirah: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 1:84.
[216]Kautsar Azhari Noer, "Menampilkan Agama Berwajah Ramah," 94.

University of Malaya

humanisme Barat terhadap golongan ini yang menjadikan manusia sebagai kayu pengukur dan satu-satunya matlamat utama dalam Hak Asasi Manusia.[217] Hal yang demikian, kerana golongan ini memahami kebebasan sebagai ketiadaan intervensi dan otonomi yang sepenuhnya individualistik.[218] Perkara ini tidak sesuai dengan ajaran al-Qur'an yang mengaitkan kemuliaan manusia dengan ketundukan dan ketaatan kepada Allah SWT mengikut cara-cara dan kemahuan-Nya. Demikianlah makna *takrīm al-Insān* yang dimaksudkan oleh ayat *Inna Akramakum 'Inda Allāh Atqākum* (al-Ḥujurāt 49:13) yang bererti kebebasan daripada ketaataan selain kepada Allah SWT termasuklah tunduk kepada hawa nafsu dan akalnya sendiri. Maka memuliakan manusia bukanlah semata-mata untuk memuaskan semua kecenderungan akalnya ataupun kebebasannya, kerana hal yang demikian sama sahaja dengan mempertuhankan hawa nafsu semata-mata. Sebab hanya Allah sahaja yang memilki kebebasan mutlak, sementara kebebasan manusia sepenuhnya diserahkan kepada kehendak wahyu.[219] Oleh hal yang demikian, dakwaan golongan ini bahawa humanisme menjadi prinsip kepada kebebasan beragama merupakan ajaran al-Qur'an, hanyalah sekadar untuk menjustifikasikan fahaman kebebasan beragama yang dianut oleh golongan ini, yang pada hakikatnya adalah fahaman *humanisme* yang dibina oleh falsafah Barat yang sekular.

Perbezaan pandangan alam (*world view*) mengenai kemuliaan manusia (*human dignity*) di dunia Barat dan Islam telah melahirkan perbezaan yang signifikan dalam konsep kebebasan, termasuklah dalam kebebasan beragama. Barat tidak mempunyai batasan yang jelas untuk menentukan perbuatan yang baik dan buruk sehingga kebebasan dan batasannya diserahkan sepenuhnya kepada dinamika dan nilai-nilai yang dipersetujui oleh masyarakat. Sedangkan kebebasan dalam Islam mengutamakan konsep

---

[217]Kasule Umar Mukasa, *Islam and Human Rights: A Critique of Contemporary Muslim Approaches*. (Tesis kedoktoran, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia, 2005), 46-47.

[218]Abdul Dubbun Hakim, "Pertikaian di Wilayah Tafsir" dalam *Bayang-Bayang Fanatisme Esai-Esai Mengenang Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan, 2007), 295.

[219]Katerina Dalacoura, *Islam Liberalisme and Human Rights,43.*

University of Malaya

ikhtiyār, iaitu memilih antara yang baik dengan tidak memberikan kebebasan untuk memilih yang buruk. Di sini dapat dilihat bahawa budaya Barat sebenarnya dibina atas ketidakyakinan sebagaimana yang dijelaskan oleh Syed Naquib al-Attas,

> Kebudayaan Barat itu berteraskan dasar falsafah dan bukan agama, kerana inilah tiada terdapat dalam jiwa pengalaman mereka itu beragama sesuatu ketetapan mengenai keyakinan. Mereka hanya menegaskan dasar teori, iaitu ilmu pengetahuan atau hasil akal nazari yang berlandaskan dugaan dan sangkaan-sangkaan dan penerokaan akal jasmani yang mungkin benar atau tidak benar. Maka dari itu dasar ilmu yang demikian dan sikap hidup yang menjadi akibatnya tiadalah akan dapat membawa kepada keyakinan.[220]

Maka daripada sudut ideologinya, kebebasan beragama yang dianuti oleh golongan Muslim liberal di Indonesia berakar daripada pemikiran humanisme sekular Barat yang tidak memberikan ruang kepada pemikiran agama. Pernyataan ini boleh dibuktikan apabila golongan ini mewacanakan kebebasan beragama yang mengambil perspektif Barat sebagai piawaiannya dan tidak merujuk kepada nilai-nilai yang ada dalam agama. Antaranya dengan mendefinisikan kebebasan agama sebagai hak atau kebebasan untuk beragama ataupun sebaliknya dan mengamalkan agama ataupun sebaliknya mengikut kefahamannya sendiri.[221] Maka sangatlah beralasan apabila pada akhirnya golongan ini tidak menerima pakai pandangan al-Qur'an dalam fahaman kebebasan beragama kecuali apabila dipandang boleh menyokong fahaman golongan ini. Di sini dapat dibezakan antara manusia yang berusaha memaksakan al-Qur'an agar sesuai dengan kemahuannya dan manusia yang bersungguh-sungguh dengan jujur agar fikirannya sesuaian dengan kemahuan al-Qur'an (al-Zumar 39:55).

Kebebasan beragama dalam erti hak memeluk suatu kepercayaan tanpa ada unsur paksaan ialah ajaran yang bukan sahaja diseru oleh al-Qur'an tetapi juga telah terbukti diamalkan di pentas sejarah kaum muslimin yang hidup berdampingan dengan

---

[220]Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 19.

[221]Lihat *Encyclopedia Americana* (The United States of America: Americana Corporation, 1958), xvii: 312.

University of Malaya

pelbagai penganut kepercayaan semenjak Rasulullah SAW diutuskan.[222] Al-Qur'an menganggap pencabulan terhadap kebebasan beragama sama dengan merendahkan maruah kemanusiaan yang paling suci (al-Isrā' 17:70) bahkan dianggap sebagai perbuatan munkar dan kemaksiatan yang serius dalam agama.[223]

Sementara kebebasan beragama sebagai hak bagi setiap kelompok kepercayaan, prinsip-prinsipnya telah diletakkan oleh al-Qur'an, antaranya: *Pertama*, tidak melakukan paksaan ataupun ugutan terhadap penganut agama lain agar memeluk agama Islam kerana kebenaran Islam hakikatnya sudah terang dan jelas. Ia diumpamakan sebagai *rushd* (petunjuk) yang mudah diterima oleh semua saluran pengetahuan yang ada pada diri manusia sama ada akal fikiran, hati ataupun fitrahnya. Oleh itu, kewajipan orang Islam hanya mengajak kepada kebenaran tersebut dengan bukti dan penjelasan yang memuaskan (Yūsuf 12:108). Ayat-ayat al-Qur'an yang menyatakan larangan melakukan paksaan tersebut dapat ditemukan antaranya dalam surah al-Ghāshiyah ayat yang ke-21-22, surah al-Baqarah ayat yang ke-256, ataupun surah Yūnus ayat yang ke-99,

﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ ﴾

al-Ghāsiyah 88:21-22.

> Terjemahan: Oleh itu berikanlah sahaja peringatan, kerana sesungguhnya engkau hanyalah seorang Rasul pemberi ingatan; bukanlah engkau seorang yang berkuasa memaksa mereka.

[222]Kebebasan beragama telah diamalkan oleh umat Islam di zaman Rasulullah SAW dengan dipersetujuinya Piagama Madinah yang mengatur hubungan antara penduduk Madinah yang berbilang bangsa dan agama. Demikian juga pada zaman pemerintahan 'Umar Ibn Khaṭṭāb dengan diterbitkannya Piagam Iliyā untuk menjaga golongan Kristian, ataupun pada masa Khālid Ibn Wālid yang melayan golongan Kristian Ānat di Shām. Lihat Yūsuf al-Qardāwī, *Ghayr al-Muslim fī al-Mujtama' al-Islām* (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah), 20-21.

[223] 'Umar 'Abīd Ḥasnah, "Taqdim" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī'ah* (Qaṭar: Wizārah al-Awqāf, 2002), 5. Lihat juga Sayyid Quṭb, *Fī ẓilāl al-Qur'ān*, 1:189.

University of Malaya

﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦ ﴾

al-Baqarah 2:256.

Terjemahan: Tidak ada paksaan dalam agama (Islam), kerana Sesungguhnya telah nyata kebenaran (Islam) dari kesesatan (kufur). oleh itu, sesiapa yang tidak percayakan Ṭāghūt dan ia pula beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpulan (tali ugama) yang teguh yang tidak akan putus. dan (ingatlah), Allah Maha Mendengar, lagi Maha mengetahui.

﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ٩٩ ﴾

Yūnus 10:99.

Terjemahan: Dan jika Tuhanmu menghendaki nescaya berimanlah sekalian manusia yang ada di bumi. Maka patutkah engkau pula hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman?.

Kedua, al-Qur'an mengajarkan umat Islam untuk tetap menjaga hubungan baik dan bersikap adil terhadap mana-mana golongan yang bukan beragama Islam dalam kehidupan seharian selama tidak menampakkan permusuhan ataupun mengajak untuk melanggar perintah Allah SWT. Perkara ini secara jelas diterangkan oleh Allah SWT dalam surah al-Mumtaḥanah ayat yang ke-8 dan ke-9 juga surah Luqmān ayat yang ke-15,

﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ

ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن
تَوَلَّوۡهُمۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٩ ﴾

al-Mumtaḥanah 60:8-9.

Terjemahan: Allah tidak melarang kamu daripada berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangi kamu kerana ugama (kamu), dan tidak mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu; Sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanyalah melarang kamu daripada menjadikan teman rapat orang-orang yang memerangi kamu kerana ugama (kamu), dan mengeluarkan kamu dari kampung halaman kamu, serta membantu (orang lain) untuk mengusir kamu. dan (ingatlah), sesiapa yang menjadikan mereka teman rapat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.

﴿ وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ
وَصَاحِبۡهُمَا فِي ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَيَّۚ ثُمَّ إِلَيَّ مَرۡجِعُكُمۡ
فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ١٥ ﴾

Luqmān 31:15.

Terjemahan: Dan jika mereka berdua mendesakmu supaya engkau mempersekutukan denganKu sesuatu yang engkau - dengan fikiran sihatmu - tidak mengetahui sungguh adanya maka janganlah engkau taat kepada mereka; dan bergaulah dengan mereka di dunia dengan cara yang baik. Dan turutlah jalan orang-orang yang rujuk kembali kepadaKu. Kemudian kepada Akulah tempat kembali kamu semuanya, maka Aku akan menerangkan kepada kamu segala yang kamu telah kerjakan.

Ketiga, melindungi dan menjamin kebebasan penganut agama lain untuk mengamalkann kepercayaan ataupun ajaran agamanya tanpa sebarang gangguan dan halangan. Contohnya, memberikan kebebasan kepada penganut lain untuk merayakan hari raya atau mengamalkan syiar-syiar keagamaan sama ada secara perseorangan

University of Malaya

ataupun berkumpulan. Perkara ini sepertimana yang telah dijelaskan dalam surah al-Ḥajj ayat yang ke-40 dan surah al-Kāfirūn ayat yang ke-6,

﴿ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾

al-Ḥajj 22:40.

Terjemahan: Iaitu mereka yang diusir dari kampung halamannya dengan tidak berdasarkan sebarang alasan yang benar, (mereka diusir) semata-mata kerana mereka berkata: "Tuhan Kami ialah Allah". Dan kalaulah Allah tidak mendorong setengah manusia menentang pencerobohan setengahnya yang lain, nescaya runtuhlah tempat-tempat pertapaan serta gereja-gereja (kaum Nasrani) dan tempat-tempat sembahyang (kaum Yahudi) dan juga masjid-masjid (orang Islam) yang sentiasa disebut nama Allah banyak-banyak padanya dan sesungguhnya Allah akan menolong sesiapa yang menolong agamanya (ugama Islam); Sesungguhnya Allah Maha Kuat, lagi Maha Kuasa.

﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ٦ ﴾

al-Kāfirūn 109:6.

Terjemahan: Bagi kamu ugama kamu dan bagiku ugamaku."

Keempat, larangan al-Qur’an kepada umat Islam untuk memburuk-burukkan agama ataupun mencerca sembahan agama lain yang kemungkinannya boleh mencetuskan ketidakharmonian ataupun ketegangan dalam kalangan para penganut agama. Perkara yang menjadi asas perhubungan antara umat Islam dengan penganut agama lain ini telah diterangkan dalam surah al-An‘ām ayat yang ke-108,

University of Malaya

﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٠٨ ﴾

al-‘Anām 6: 108.

Terjemahan: Dan janganlah kamu cerca benda-benda yang mereka sembah yang lain dari Allah, kerana mereka kelak, akan mencerca Allah secara melampaui batas dengan ketiadaan pengetahuan. Demikianlah Kami memperelokkan pada pandangan tiap-tiap umat akan amal perbuatan mereka, kemudian kepada Tuhan merekalah tempat kembali mereka, lalu ia menerangkan kepada mereka apa yang mereka telah lakukan.

Kelima, al-Qur’an menuntut umat Islam agar melakukan dialog dengan penganut agama lain sebagai suatu bentuk tanggungjawap dakwah (ajakan) dan menyampaikan kebenaran Islam sesuai dengan cara-cara yang diajarkan oleh al-Qur’an, iaitu menggunakan kebijaksanaan (*ḥikmah*), nasihat yang baik (*maw‘iẓah ḥasanah*) dan perdebatan efektif dengan cara terbaik (*mujādalah bi al-Latī hiyya aḥsan*) juga menjauhi sebarang bentuk kekasaran sepertimana yang disebutkan dalam surah Āli ‘Imrān ayat yang ke-125 dan ke-159,

﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾

Āli ‘Imrān 3: 125.

Terjemahan: Serulah ke jalan Tuhanmu (Wahai Muhammad) dengan hikmat kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik; Sesungguhnya Tuhanmu Dia lah jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalannya, dan Dia lah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk.

University of Malaya

﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾

Āli ‘Imrān 3:159.

Terjemahan: Maka dengan sebab rahmat (yang melimpah-limpah) dari Allah (kepadamu wahai Muhammad), engkau telah bersikap lemah-lembut kepada mereka (sahabat-sahabat dan pengikutmu), dan kalaulah engkau bersikap kasar lagi keras hati, tentulah mereka lari dari kelilingmu. oleh itu maafkanlah mereka (mengenai kesalahan yang mereka lakukan terhadapmu), dan pohonkanlah ampun bagi mereka, dan juga bermesyuaratlah dengan mereka dalam urusan (peperangan dan hal-hal keduniaan) itu. kemudian apabila engkau telah berazam (sesudah bermesyuarat, untuk membuat sesuatu) maka bertawakalah kepada Allah, sesungguhnya Allah mengasihi orang-orang yang bertawakal kepadaNya.

Berdasarkan kepada aturan perhubungan di atas, maka secara tidak langsung al-Qur’an telah mengakui wujudnya kepelbagaian kepercayaan ataupun agama di dunia ini dan memberi panduan kepada umat Islam cara-cara untuk berinteraksi dengan penganut agama lain, iaitu dengan memberi kebebasan beragama kepada mereka dalam seluruh aspeknya sama ada akidah, pelaksanaan ibadah ataupun muamalah tanpa perlu mengorbankan prinsip-prinsip dalam agama. Oleh hal yang demikian, bagi umat Islam konsep kebebasan beragama dengan pengertian seperti di atas bukanlah suatu ajaran yang asing sehingga memerlukan sebarang penyempurnaan, apatah lagi kebebasan beragama dalam pengertian tersebut bukanlah sekadar teori yang tidak pernah dipraktikan dalam kehidupan masyarakat muslim.

Ayat yang ke-256 daripada surah al-Baqarah yang dijadikan dalil oleh golongan ini untuk membolehkan ajaran-ajaran yang mengaku sebahagian daripada Islam bebas untuk berkembang membuktikan bahawa golongan ini menganut kebebasan beragama

University of Malaya

tanpa had. Golongan ini menyederhanakan makna *Lā Ikrāha fī al-Dīn* (tidak ada paksaan dalam agama) dalam ayat tersebut dengan menyamakan *tidak ada paksaan* (bebas) untuk memeluk Islam dan *tidak ada paksaan* (bebas) dalam melaksanakan ajaran Islam yang telah dipeluknya. Pernyataan "tidak ada paksaan" dalam ayat ini berkaitan dengan ajakan untuk memeluk ataupun menerima agama Islam sebagaimana yang ditegaskan oleh klausa ayat setelahnya *qad tabayyan al-Rushd min al-Ghayy,* iaitu bahawa petunjuk kebenaran Islam sudah terang dan nyata sehingga tidak memerlukan sebarang paksaan.[224] Justeru pemaksaan terhadap keimanan untuk memeluk agama menurut Imam al-Rāzī bercanggah dengan maksud kewujudan manusia di dunia sebagai tempat ujian dan cubaan agar manusia diberikan kebebasan untuk memilih meskipun dalil-dalil ketauhidan sudah pun cukup jelas diterangkan kepada manusia.[225] Imam al-Maraghi menyatakan maksud tidak ada paksaan dalam agama (*La Ikrāha fī al-Dīn*) sebagai tidak ada paksaan "masuk" ke dalam agama (Islam).[226] Oleh sebab itu, sesiapapun tidak dituntut memeluk Islam apatah lagi dipaksa sebelum ia meyakini dan memperoleh kefahaman secara puas mengenai kebenaran petunjuk Islam.[227]

Klausa ayat ini (*Lā Ikrāha fī al-Dīn*) yang diungkapkan dalam penafian perkataan *ikrāh* yang berbentuk kata benda *nakirah* (*indefinite noun*) bukan sahaja bermakna bahawa paksaan dalam beragama dengan pelbagai macam caranya merupakan perbuatan yang ditegah tetapi juga perbuataan memaksa agar memeluk Islam itu sendiri sesuatu yang tidak mungkin berlaku dalam realitinya.[228]

Adapun setelah seseorang memeluk agama Islam, maka kebebasan tersebut menjadi terhad sebagai konsekuensi menerima Islam. Perkara sedemikian juga berlaku

---

[224]Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 1:521.
[225] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gayb*,7:15.
[226]Aḥmad Ibn Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al- Marāghī* (Miṣr: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946), 3:15.
[227]Lihat Abū al-Qāsim Maḥmūd Ibn 'Amru Ibn Aḥmad al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf* (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H),1:303.
[228] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 1:291.

dalam *mu'āmalah* keduniaan bahawa sesiapun terikat dengan peraturan yang ditetapkan dalam sesebuah perkumpulan ataupun organisasi sebagai konsekuensi bersetuju berada dalam perkumpulan tersebut. Justeru kewajipan seseorang yang telah menerima Islam untuk mentaati ajarannya diisyaratkan dalam pesanan Nabi SAW kepada Mu'ādz Ibn Jabal kepada golongan Ahli Kitab yang telah menerima Islam.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى اليَمَنِ: «إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ، فَإِنْ هُمْ طَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ طَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً، تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ...

Hadis dari Ibn 'Abbās Radīya Allāh 'anhu, Ia berkata: "Telah bersabda Rasulullah SAW kepada Mu'ādz ibn Jabal ketika hendak mengutusnya ke negeri Yaman": "Sesungguhnya kamu akan mendatangi satu golongan dari Ahli Kitab. Apabila engkau sampai kepada mereka maka ajaklah mereka untuk bersaksi bahawa tidak ada Tuhan yang sepatutnya disembah melainkan Allah dan Muhammad adalah utusan Allah. Apabila mereka mentaatimu dalam perkara itu, maka sampaikanlah kepada mereka bahawa Allah telah mewajipkan ke atas mereka solat lima waktu dalam sehari semalam. Apabila mereka mentaatimu dalam perkara itu, maka sampaikanlah bahawa Allah telah mewajipkan kepada mereka sedekah (Zakat) yang diambil daripada harta orang kaya di antara mereka dan diberikan kepada golongan fakir mereka...".[229]

Oleh hal yang demikian, para mufasir seperti Shaykh Sh'arāwī dan Sayyid Quṭb berpandangan bahawa maksud "tidak ada paksaan dalam agama" hanyalah berlaku sebelum memeluk agama Islam dan bukan setelah seseorang itu menjadi penganut

[229]Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Kitāb al-Maghāzī Bāb Ba'ts Abū Mūsā wa Mu'ādz ibn Jabal Qabla Ḥajjah al-Waddā', no. Hadis 4347, 5:162.

University of Malaya

agama Islam.[230] Maksud ini disokong oleh sebab turunnya ayat yang secara khas mengisyaratkan tidak ada paksaan bagi siapa pun untuk memeluk agama Islam dan bukan untuk mengesahkan kebebasan mentaati syariat Islam ataupun sebaliknya. Muḥammad Rashīd Riḍā ketika mengulas ayat ini mengatakan bahawa ia berkenaan dengan situasi politik umat Islam untuk pertama kalinya di kota Madinah yang mendapat peluang sekiranya boleh memaksa ahli keluarga mereka yang beragama Yahudi untuk memeluk agama Islam atau menahan mereka daripada ikut bersama orang-orang Yahudi setelah diusir daripada kota Madinah kerana melanggar perjanjian. Namun peluang ini tidak diambil oleh umat Islam disebabkan turunnya ayat ini yang melarang mereka memaksa ahli keluarga untuk memeluk agama Islam.[231]

Maka dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis ataupun riwayat *asbāb al-Nuzūl* yang digunakan oleh golongan ini untuk mentafsirkan ayat ini sepatutnya difahami dalam konteks kebebasan untuk memeluk agama Islam dan tidak diluaskan bagi mengesahkan kebebasan untuk membolehkan menukar agama ataupun keengganan menjalankan tuntutan-tuntutan agama. Oleh hal yang demikian, sekalipun dalam ayat ini larangan paksaan tersebut dinyatakan secara umum melalui pernyataan *lā nāfiyah* yang diikuti perkataan *ikrāh* yang berbentuk *nakirah*, ia hanya menafikan keumuman segala bentuk pemaksaan untuk memeluk agama Islam. Maka *mafhūm muwāfaqah* daripada ayat ini yang digunakan oleh golongan Muslim liberal untuk mengesahkan segala kebebasan yang berkaitan dengan agama, termasuklah kebebasan untuk menyebarkan ajaran-ajaran yang mengaku sebahagian daripada Islam, sebagai *mafhūm* yang tidak tepat. Kerana kebebasan mengamalkan ajaran agama ataupun sebaliknya tidaklah termasuk dalam kebebasan beragama yang dimaksudkan oleh ayat. Maka ayat ini juga tidak dapat mengesahkan pandangan Ulil Absar bahawa agama Islam mengakui adanya dua

---

[230]Lihat Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khuatir*, 2:1113 dan Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 1:291

[231]Muḥammad Rashīd Ibn 'Alī Ridha, *Tafsīr al-Manār*, 3:31.

kebebasan, iaitu kebebasan untuk berbuat baik dan kebebasan untuk berbuat dosa, sebagaimana yang beliau contohkan melalui kebebasan meninggalkan solat ataupun melakukan syirik. Sebab dua perkara tersebut ditegah kepada sesiapa yang telah memeluk agama Islam.

Demikian pula ayat ini tidak dapat digunakan untuk mengesahkan kebebasan mentafsirkan agama Islam, sebab agama Islam telah memiliki pokok-pokok ajarannya tertentu (*'aqīdah*) dan penyimpangan daripada pokok ajaran tersebut dianggap terkeluar daripada Islam. Oleh itu, golongan ini yang telah menyokong fahaman Syiah, Aḥmadiyah dan al-Qiyādah al-Islāmiyah ataupun Salāmullah di Indonesia atas alasan ia merupakan perbezaan tafsir tidak dapat diterima kerana ia melibatkan penyimpangan dalam ajaran-ajaran yang fundamental. Fahaman Syiah yang berkembang di Indonesia menganut pokok-pokok ajaran yang dianggap telah terkeluar daripada ajaran Islam yang sebenar. Sebahagian ajaran tersebut antaranya: *al-Imāmah* dan *'Iṣmahnya, al-Taqiyyah, al-Raj'ah, al-Badā, al-Ghaybah,* mengkafirkan para sahabat Nabi SAW (takfīr) dan mengkafirkan semua orang yang mengingkari keimaman yang dua belas.[232]

Demikian pula fahaman Aḥmadiyah al-Qaḍyāni yang dianggap telah menyalahi pokok-pokok ajaran dalam agama (*al-Ma'lūm min al-Dīn bi al-Ḍarūrah*). Antara

[232]Dalam aqīdah Syiah, *Imāmah* adalah kedudukan yang dianugerahkan oleh Allah SWT kepada sesiapa yang dikehendakiNya dan diwasiatkan melalui Nabi untuk menjadi pemimpin umat setelah kewafatannya. Perbezaanya antara Imam, Rasul dan Nabi adalah bahawa Imam mendengar ucapan malaikat Jibril tetapi tidak melihatnya. Imam sangat terpelihara daripada melakukan dosa besar ataupun dosa kecil sama ada disengaja ataupun tidak (ma'ṣūm). Kedudukannya menjadi tempat merujuk dan penyelamat bagi umat manusia. *Al-Taqiyyah* ialah menyembunyikan kebenaran ataupun keyakinan daripada keyakinan yang berbeza kerana dikhuatiri mendatangkan bahaya bagi agama ataupun dunia. *al-Raj'ah* ialah kebangkitan manusia daripada kematian sebelum hari kiamat untuk menuntut balas kepada manusia yang telah mengambil hak kekhalifahan para Imām. Masa kebangkitan ini bertepatan dengan kedatangan Mahdi yang dijanjikan, iaitu Mahdi 'Ali Muḥammad 'Alaihi al-Salām. *Al-Badā* iaitu keyakinan mengenai Allah yang boleh terlepas pengetahuannya terhadap sesuatu peristiwa sebelum ia mengetahuinya semula. *Al-Ghaybah* iaitu keyakinan dalam ajaran Syiah bahawa di atas muka bumi ini tidak pernah kosong sedetikpun daripada Imām. Pandangan mereka mengenai para sahabat Nabi adalah menganggap kafir. Lihat Nāṣir ibn 'Abd Allāh ibn 'Alī al-Qafārī, *Mas'alah al-Taqrīb Bayna Ahl al-Sunnah wa al-Shī'ah* (t.tp: Dār Ṭaybah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1428), 1:287-288. Lihat juga 'Aḍud al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Aḥmad al-Ījī, *Kitāb al-Mawāqif*, 3:678. Bandingkan dengan Fatwa Majelis Ulama Indonesia mengenai Faham Syiah, Majelis Ulama Indonesia "Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia" laman sesawang *Majelis Ulama Indonesia*, dicapai 20 Mac 2015, http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/06.-Faham-Syiah.pdf.

University of Malaya

pokok-pokok ajaran golongan ini ialah mengimani bahawa Mīrzā Ghulām Aḥmad, iaitu pengasas fahaman ini telah menerima wahyu daripada Allah SWT dan mengaku sebagai *al-Mahdī* yang dijanjikan dan Nabi Isa AS yang diturunkan buat kedua kalinya. Golongan Aḥmadiyah meyakini bahawa kenabian tidak terputus dengan kewafatan Rasulullah SAW tetapi dilanjutkan dengan cara melantik seseorang Nabi daripada umatnya. Ajaran ini juga mengimani segala ucapan dan perbuatan Mīrzā Ghulām Aḥmad sebagai kebenaran dan pengingkaran terhadap kenabiannya dianggap kafir.[233]

Sementara ajaran al-Qiyādah al-Islāmiyah yang pengasasnya seorang yang mengaku dirinya Nabi telah mengajarkan *kalimah shahādah* yang tidak menyebutkan kesaksian kepada Nabi Muhammad SAW sebagai Rasul, selain golongan ini belum menganggap wajip ibadah solat, puasa ataupun haji.[234]

Imām al-Ghazālī dalam kitabnya *al-Iqṭiṣād fi al-I'tiqād* dan 'Abd al-Qāhir Ibn Ṭāhir al-Bagdāḍī dalam kitabnya *al-Farq Bayn al-Firaq* telah menjelaskan antara sebab-sebab yang memastikan sesuatu golongan agama (*firqah*) dianggap terkeluar daripada Islam, iaitu apabila menyalahi perkara-perkara asas dalam akidah seperti mendustakan kerasulan Nabi Muhammad SAW ataupun kenabiannya yang terakhir yang telah ditetapkan melalui *naṣ* yang *qaṭ'ī* dalam al-Qur'an dan Hadis juga Ijma umat.[235] Oleh hal yang demikian, tidak dapat disamakan antara penganut agama dengan keimanan yang sebenar dan penganut yang salah faham dalam keimanan ataupun tidak beriman sama sekali. Dua golongan manusia yang terakhir telah digolongkan oleh para

---

[233]Ghālib Ibn 'Ali 'Awājī, *Firaq Mu'āṣirah Tunsab Ilā al-Islām wa Bayān Mawqif al-Islām Minhā* (Jiddah: al-Maktabah al-'Aṣriyyah al-Dzahabiyyah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Taswīq, 2001), 2:765, 2:783 dan 2:803. Bandingkan juga dengan Fatwa Majelis Ulama Indonesia mengenai Faham Ahmadiyah, Majelis Ulama Indonesia "Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia", laman sesawang *Majelis Ulama Indonesia*, dicapai 20 Mac 2015, http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/13b.-Penjelasan-Tentang-Fatwa-Aliran-Ahmadiyah.pdf.

[234]Lihat Fatwa Majelis Ulama Indonesia mengenai Faham al-Qiyadah al-Islamiyah, Majelis Ulama Indonesia "Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia" http://mui.or.id/wp-content/uploads/2014/05/14.-Aliran-Al-Qiyadah-Al-Islamiyah.pdf

[235]Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtiṣāḍ fī al-I'tiqād* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 134. Lihat'Abd al-Qāhir Ibn Ṭāhir al-Bagdāḍī, *al-Farq Bayn al-Firaq* (Bayrūt : Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977),10.

University of Malaya

ulama sebagai tidak beriman ataupun kufur, kerana pada hakikatnya menolak unsur-unsur keimanan, iaitu membenarkan (taṣḍīq), menerima, (qabūl), kesetiaan (muwallah) dan kepatuhan (idhi'ān).[236]

Penolakan terhadap fahaman-fahaman yang mendakwa sebahagian daripada Islam justeru dinyatakan dalam ayat yang menjadi perbincangan, iaitu bahawa petunjuk yang benar (al-Rushd) telah jelas dan berbeza daripada kesesatan (al-Ghayy). Makna ini menurut Ibnu 'Āshūr diperoleh daripada perkataan *tabayyana* yang di-*muta'addi*-kan dengan huruf Jar iaitu *min*.[237]

Daripada pentafsiran golongan ini terhadap ayat berkenaan dengan kebebasan beragama dan batasannya, dapat disimpulkan bahawa fahaman kebebasan beragama yang dianut oleh golongan Muslim liberal cenderung kepada kebebasan mutlak dan merujuk maksud kebebasan beragama dalam fasal ke-18 perisytiharan sejagat Hak Asasi Manusia yang menyebutkan: " Setiap orang berhak kepada kebebasan berfikir, perasaan hati dan agama; hak ini termasuklah kebebasan menukar agama atau kepercayaannya dan kebebasan, sama ada secara bersendirian atau secara bersama-sama dengan orang-orang lain dan secara terbuka atau bersendiri, menganuti agama atau kepercayaannya melalui pengajaran, amalan, pemujaan dan pematuhan."

[236]Sa'ad al-Dīn al-Taftazānī, *Sharh al-Aqāid al-Nasafī*, ed. Aḥmad Ḥijāẓī Saqā' (al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1988), 87. Lihat juga Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtiṣāḍ fī al-'Itiqād*, 133-138. Lihat juga 'Aḍud al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Aḥmad al-Ījī, *Kitāb al-Mawāqif* (Bayrūt: Dār al-Jayl, 1997), 3: 527-528.

[237] Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 3:28. Bandingkan dengan Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta' wīl al-Qur'ān*, 5:416.

University of Malaya

BAB V

Penutup

5.1 Pendahuluan

Penelitian ini secara lebih khususnya ditumpukan kepada kajian mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia dan pentafsirannya oleh golongan Muslim liberal di Indonesia. Berdasarkan huraian data dan analisis mengenai ayat-ayat berkenaan Hak Asasi Manusia dan pentafsirannya pada semua bab perbahasan yang terdahulu, dapatlah dibuat kesimpulan sebagai suatu penemuan dan jawapan terhadap permasalahan yang telah dikemukakan pada bab Pendahuluan. Penemuan tersebut akan disenaraikan dalam rumusan hasil penelitian yang disertakan dengan beberapa cadangan untuk direkomendasikan bagi penelitian lain mengenai bidang kajian al-Qur'an dan pentafsirannya tentang ayat al-Qur'an berkenaan dengan Hak Asasi Manusia.

5.2 Rumusan Hasil Penelitian

Penelitian ini telah memperoleh beberapa penemuan dan kesimpulan seperti yang berikut:

1. Eksistensi Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an sama ada secara eksplisit ataupun implisit telah terbukti melalui wujudnya ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan Hak Asasi Manusia. Hal yang demikian selain membuktikan keprihatinan al-Qur'an terhadap sebarang isu kemanusiaan yang berkaitan dengan Hak Asasi Manusia, ia juga membuktikan bahawa konsep Hak Asasi Manusia bukan merupakan bidang baru ataupun asing bagi al-Qur'an.

University of Malaya

2. Penyelidikan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia membawa kepada kesimpulan mengenai karakteristik yang unik Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an. Secara paradigmatik ia diasaskan dan berakar daripada konsep *tawḥīd* yang memandang kedudukan sama semua manusia sebagai hamba di hadapan Allah SWT. Hal ini melahirkan pandangan bahawa Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an berorientasikan ketuhanan yang tidak menjadikan manusia satu-satunya matlamat utama atapun penentu. Paradigma ini menjadikan Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an sebagai ajaran yang suci, diyakini kebenarannya, ditaati dan tidak diragui, kerana bebas daripada sebarang agenda dan kepentingan.

3. Konsep Hak Asasi Manusia yang dicungkil daripada al-Qur'an sangat berbeza secara radikal dengan konsep Hak Asasi Manusia Barat kerana ia mengutamakan aspek *Tawasuṭ* dan *Tawāzun* antara hak dan kewajiban, memelihara hak individu dan hak awam, bersesuaian dengan fitrah manusia dan memenuhi segala keperluan manusia dalam semua unsur pembentukannya; jasmani, roh ataupun akal. Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an juga memiliki kelebihan dalam ketelitian dan kejelasan yang tidak meninggalkan sebarang tafsiran sebagaimana ia dilengkapi dengan perlindungan juga jaminan tercapainya pelaksanaan Hak Asasi Manusia secara berkesan.

4. Fahaman liberal yang dianut oleh golongan Muslim liberal di Indonesia telah mengubah pandangan golongan ini terhadap al-Qur'an secara radikal, khususnya terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia. Fahaman ini yang berasaskan pemikiran rasionalisme hanya melihat manusia sebagai ukuran dan nilai.

5. Agenda Pembaharuan Islam golongan Muslim liberal yang meliberalisasikan al-Quran agar selaras dengan dinamika kemodenan telah membawa implikasi yang

University of Malaya

sangat serius terhadap al-Qur'an dan wacananya, antaranya: menyahsucikan kewibawaan al-Qur'an sebagai wahyu Allah SWT dengan menyamakannya seperti karya manusia, meragukan kemurniaan al-Qur'an dan menafikan kedudukannya sebagai sumber hukum utama. Pengaruh liberalisasi juga telah mendekonstruksi tidak sedikit ajaran al-Qur'an, antaranya menolak aturan pembahagian harta pusaka, hukuman *ḥudūd* (*'uqūbāt*) seperti *qiṣāṣ*, potong tangan dan sebat, menolak kewajiban menutup aurat bagi kaum wanita muslimah. Demikian pula dengan dibolehkan perkahwinan dengan golongan yang bukan Islam (syirik) dan prilaku seks songsang seperti homoseksual, transgender dan lain-lain, termasuklah mengubah secara radikal metodologi mentafsirkan ayat al-Qur'an.

6. Golongan Muslim liberal telah membuat kesimpulan bahawa pentafsiran ayat-ayat berkenaan dengan permasalahan kemanusian oleh para mufasir dalam kitab-kitab tafsir mereka tidak lagi relevan bahkan menjadi punca timbulnya masalah kemanusiaan baru. Hal yang demikian disebabkan oleh kegagalan para mufasir untuk memahami visi kemanusiaan yang menjadi matlamat al-Qur'an juga penggunaan metodologi pentafsiran yang tidak bersesuaian. Demikian pula kegagalan para mufasir mengelak pengaruh budaya dan sentimen kepentingan dalam diri para mufasir.

7. Pemahaman secara liberal terhadap al-Qur'an, khasnya terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan Hak Asasi Manusia telah melahirkan prinsip (*Ḍawābiṭ*) dan kaedah-kaedah pentafsiran baru yang dianggap asing dalam tradisi pentafsiran al-Qur'an. Antaranya *maqāṣid sharī'ah* ataupun nilai-nilai kesejagatan dan *al-'Aql al-Mujtam'a* (pandangan umum) sebagai rujukan utama dalam mentafsirkan ayat al-

Qur'an. Demikian pula prinsip bahawa pentafsiran dan metodologinya bersifat relatif dan prinsip kemestian mentafsirkan ayat al-Qur'an secara kontekstual.

8. Daripada penelitian terhadap pentafsiran golongan Muslim liberal mengenai ayat-ayat berkenaan dengan Hak Asasi Manusia, kajian menunjukan bahawa meskipun pendekatan untuk mentafsirkan ayat tidak terkeluar daripada cara-cara yang ditempuh dalam tradisi pentafsiran seperti mentafsirkan ayat dengan ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW ataupun *āthār* para sahabat ataupun dengan bantuan disiplin ilmu-ilmu al-Qur'an lainnya, namun semua pendekatan tersebut diasaskan oleh paradigma asing yang bermatlamatkan untuk membenarkan pandangan sedia ada. Oleh hal yang demikian, cara-cara pentafsiran tersebut bukanlah merupakan keutamaan tetapi sebagai cara mengesahkan sesuatu pandangan yang sedia ada dalam isu Hak Asasi Manusia.

9. Hermenuetik sebagai metode pentafsiran yang lahir daripada ilmu Kemasyarakatan Barat yang menggantikan *manāhij al-Tafsīr* (metodologi tafsir) telah diguna pakai oleh golongan Muslim liberal untuk mentafsirkan ayat-ayat berkenaan Hak Asasi Manusia dengan anggapan melalui metodologi tersebut akan diperoleh pentafsiran yang lebih berperspektif kemanusiaan sejagat.

10. Golongan Muslim liberal telah mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berkenaan dengan Hak Asasi Manusia berdasarkan perspektif Hak Asasi Manusia Barat. Hal yang demikian terbukti dalam setiap isu pentafsiran yang mendahulukan pandangan-pandangan kemanusiaan mengikut Barat dibandingkan dengan pandangan yang bersumber daripada al-Qur'an ataupun yang telah menjadi Ijma dalam kalangan umat

University of Malaya

Islam seperti dalam isu pentafsiran ayat mengenai kebebasan beragama, kesetaraan gender dan lain-lain.

11. Dalam mentafsirkan ayat-ayat berkenaan dengan Hak Asasi Manusia, golongan Muslim liberal lebih berpegang kepada konteks dibandingkan dengan keumuman teks ayat (*al-'Ibrah bi 'Umūm al-lafḍ Lā bi khusūs al-Sabab*) sepertimana yang ditempuh oleh para mufasir. Maka para mufasir akan memulakan pentafsiran daripada teks ayat dan menjadikan konteks sebagai bantuan untuk memahami ayat, sedangkan golongan Muslim liberal dengan metode kontekstualnya akan berpegang kepada konteks dan meninggalkan maksud teks ayat itu sendiri.

12. Golongan Muslim liberal telah mentafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berkenaan dengan gender daripada persfektif gender yang dianggap sebagai suatu bentukan sosial. Hal yang demikian sangat berbeza dengan pandangan para mufasir yang bersepakat bahawa gender ialah peranan dan tanggungjawab yang diatur oleh wahyu mengikut kesediaan secara semula jadi yang telah diciptakan oleh Allah SWT pada diri kaum lelaki dan kaum wanita.

13. Pentafsiran golongan Muslim liberal mengenai ayat-ayat yang berkenaan dengan kesetaraan gender dalam al-Qur'an berasaskan kepada maksud kesetaraan ataupun sama rata dalam kuantiti semata-mata, sedangkan para mufasir memaknai kesetaraan sebagai keadilan yang berasaskan kesesuaian dan keserasian.

14. Dalam mentafsirkan ayat berkenaan dengan gender, para mufasir lebih melihat isu sesuatu ayat secara menyeluruh dengan mengambil berat *munāsabāt* antara ayat sebelum dan sesudahnya. Hal yang demikian berbeza dengan golongan Muslim

University of Malaya

liberal yang melihatnya secara parsial seperti dalam isu pentafsiran ayat mengenai kepemimpinan dalam rumah tangga.

15. Pengaruh fahaman liberal dalam pentafsiran ayat yang berkenaan dengan kesetaraan gender nampak secara jelas apabila golongan ini memandang kepentingan manusia secara kebendaan semata-mata. Hal ini dapat disaksikan daripada isu pentafsiran ayat mengenai *qawwāmah* ataupun kepemimpinan dalam rumah tangga sebagai kekuasaan dan kemuliaan.

16. Keperluan mengulang tafsir ayat-ayat al-Qur'an berkenaan dengan kebebasan beragama bermatlamat untuk membendung konflik antara agama ataupun dalam agama yang dianggap oleh golongan Muslim liberal sebagai sebahagian punca pelanggaran kebebasan beragama ataupun Hak Asasi Manusia secara amnya di Indonesia.

17. Fahaman kebebasan yang ekstrim ialah fahaman kebebasan yang menjadi prinsip pentafsiran ayat yang ke-256 daripada surah al-Baqarah mengenai kebebasan beragama dan batasannya. Ayat tersebut telah ditafsirkan untuk mengesahkan kebebasan menganut sesuatu agama ataupun sebaliknya, kebebasan untuk mengamalkan agama ataupun sebaliknya serta kebebasan untuk mentafsirkan pokok-pokok ajaran sesuatu agama.

18. Golongan Muslim liberal telah menggunakan ayat yang ke-256 daripada surah al-Baqarah sebagai hujah untuk membenarkan semua ajaran yang mentafsirkan pokok-pokok ajaran agama Islam di Indonesia seperti fahaman Syiah, Ahmadiyah

University of Malaya

Qadiyan, al-Qiyādah al-Islāmiyah atau ajaran Salamullah bebas berkembang dan dilindungi atas nama kebebasan beragama.

19. Golongan Muslim liberal cenderung mengutamakan logik *mafhūm muwāfaqah* dalam mentafsirkan ayat ke-256 surah al-Baqarah, khasnya klausa ayat *Lā Ikrāh fī al-Dīn* untuk membenarkan ajaran-ajaran yang menamakan Islam agar bebas berkembang di Indonesia sekalipun penggunaan kaedah ini tidak tepat, kerana perbincangan klausa tersebut mengenai larangan memaksa memeluk agama Islam dan bukanlah larangan memaksa melaksanakan ajarannya atau pun sebaliknya sepertimana yang disokong oleh sebab turunnya ayat ini.

20. Sokongan golongan ini terhadap ajaran-ajaran yang mengakui sebahagian daripada agama Islam bukanlah kebebasan beragama yang bersesuaian dengan ayat al-Qur'an kerana ajaran-ajaran ini telah menolak unsur-unsur keimanan seperti membenarkan (*taṣḍīq*), menerima, (*qabūl*), kesetiaan (*muwallah*) dan kepatuhan (*idzi'ān*).

21. Secara umumnya pentafsiran golongan Muslim liberal terhadap ayat-ayat al-Qur'an berkenaan Hak Asasi Manusia dimatlamatkan untuk membenarkan isu-isu Hak Asasi Manusia telah sedia ada. Pentafsiran sedemikian dilarang kerana telah mengabaikan proses *ijtihād* mengikut piawaian dalam tradisi ilmu Tafsir dan dianggap untuk mencari cara bagi memaksakan fahaman ayat al-Qur'an agar menyetujui pandangan-pandangan yang sedia ada.

University of Malaya

5.2 Cadangan Penelitian

Untuk melengkapi kajian tafsir al-Qur'an yang berkaitan dengan tema Hak Asasi Manusia beberapa perkara dicadangkan ssupaya dilakukan kajian lanjutan. Antaranya ialah:

1. Kajian terhadap ayat-ayat berkenaan Hak Asasi Manusia dalam penelitian ini telah mengungkapkan pelbagai isu mengenai Hak Asasi Manusia seperti eksistensi, prinsip dan konsep murni ataupun karakteristik mengenai Hak Asasi Manusia yang diperoleh daripada al-Qur'an dengan kajian yang masih sederhana. Kerana keutamaan kajian ini memfokuskan kepada bidang pentafsiran ayat-ayat mengenai Hak Asasi Manusia dalam al-Qur'an dan metodologinya, khasnya oleh golongan Muslim liberal di Indonesia untuk dianalisis dan di nilai bagaimana pengaruh fahaman liberal telah memberi kesan kepada pentafsiran. Oleh hal yang demikian, hal ini membuka peluang untuk dicadangkan penelitian lain yang lebih spesifik dan lebih mendalam mengenai isu yang berkaitan Hak Asasi Manusia ataupun pentafsirannya daripada perspektif lain.

2. Penelitian ini memfokuskan kepada pentafsiran golongan Muslim liberal di Indonesia mengenai ayat-ayat al-Qur'an berkenaan Hak Asasi manusia dengan mengambil contoh dua isu pentafsiran, iaitu kesetaraan gender dan kebebasan beragama sebagai dua isu penting yang kerap dibangkitkan dan menjadi perbincangan kontroversi yang memerlukan jawapan berdasarkan perspektif al-Qur'an dan piawaian kaedah tafsir. Pembatasan dalam penelitian ini tidak dimaksudkan bahawa isu pentafsiran Hak Asasi Manusia selain yang diteliti oleh pengkaji tidak penting seperti isu pentafsiran mengenai kebebasan prilaku seksual seperti homoseksual, transgender dan yang lainnya. Maka untuk memperoleh

University of Malaya

pandangan lebih menyeluruh mengenai pentafsiran golongan ini terhadap ayat berkenaan Hak Asasi Manusia, isu-isu selain yang terdapat dalam penelitian ini boleh dijadikan sebagai cadangan kajian lanjutan.

University of Malaya

BIBLIOGRAFI

Abbas Mahmud al-Aqqad. *Manusia Diungkap al-Qur'an*. terj. Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

'Abd al-Ḥamīd Ṭahmāz. *Ḥuqūq al-Insān fī Sūrah al-Nisā'*. Bayrūt: Dār al-Shāmiyyah, 1993.

Abdul Aziz Sachedina. *Beda Tapi Setara: Pandangan Islam tentang non-Islam*, tarj. Satrio Wahono. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Abdullah Yusuf Ali. *The Meaning of The Holy Qur'an*. Maryland USA: Amana Publications, 1997.

Abdul Moqsith Ghazali. *Argumen Pluralisme Agama*. Depok: KataKita, 2009.

Abdul Moqsith, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009.

Abdurahman Wahid. *Muslim Di Tengah Pergumulan*. Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Lappenas), 1981.

_____. "Pribumisasi Islam" dalam *Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.

Abū Bakr al-Bayhaqī. *al-Sunan al-Kubrā*. ed. Muḥammad 'Abd al-Qadīr 'Aṭā. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Abū Bakr Ibn al-'Arabī. *Aḥkām al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Abū Ḥāmid al-Ghazālī. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.t.

Achmad. "Konsep Hak-Hak Asasi Manusia Dalam al-Qur'an" (tesis kedoktoran, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2005).

Adian Husaini. *Gusdur Kau Mau Kemana? Telaah Kritis Atas Pemikiran dan Politik Agama Presiden Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Dea Press, 2000.

_____. dan Abdurrahman al-Baghdadi. *Hermeneutika & Tafsir al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2007.

Agus Hasan Bashari. *Mewaspadai Gerakan Konstektualisasi al-Qur'an*. Surabaya: Pustaka As-Sunnah, 2003.

Ahmad Bahar. *Biografi Kiai Politik Abdurrahman Wahid: Gagasan dan Pemikiran*. Jakarta: Binautama, 1999.

University of Malaya

Aḥmad al-Raysūnī. *al-Kulliyyāt al-Asāsiyyah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.* al- Maghrib: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī', t.t.

_____. "Insāniyah al-Insān Qabl Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Ssharī'ah.* Qaṭar: Wizārah al-Awqāf Wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2002.

_____. *Min A'lām al-Fikr al- Maqāṣidī.* Bayrūt: Dār al-Hādī, 2003.

Aḥmad Raysunī et.al. *al-Ijtihād: al-Naṣ, al-Wāqi, al-Maṣlaḥah*. Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2000.

Aḥmad Ḥāfiẓ Najm. *Ḥuqūq al-Insān Bayn al-Qur'ān wa al-'Ilān.* Dār al-Fikr al-'Arabī li al-Ṭabā'ah, t.t.

Aḥmad ibn Muṣṭafā al-Marāghī. *Tafsīr al-Marāghī.* Miṣr: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946.

al-Āmidī, 'Alī Ibn Muḥamad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. ed. Sayyid al-Jamīlī. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1404 H.

'Alā' al-Fāsī. *Maqāṣid al-Sharī'ah wa Makārimuhā.* Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

'Alī 'Abd al-Wāḥid al-Wāfī. *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām.* al-Qāhirah: Dār Nahḍah Miṣr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1979.

al-Alūsī. *Rūḥ al-Ma'ānī fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Matsānī* ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭiyyah. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.

Alwi Shihab. *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan Media Utama, 2001.

Aksin Wijaya. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* ed. M. Zainal Abidin. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.

_____. *Hidup Beragama dalam Sorotan UUD 1945 dan Piagam Madinah*. ed. Layyin Mahfiyana. Surabaya: STAIN Ponorogo Press, 2009.

Amin Abdullah "Pengantar" dalam *Hermeunitaka al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* Yogyakarta: elSAq Press.

Anīs Mālik Ṭāhā. *al-Ta'addudiyyah al-Dīniyyah: Ru'yah Islāmiyyah*. Kuala Lumpur: IIUM, 2005.

Aqib Suminto. *Politik Islam Hindia Belanda.* Jakarta: LP3S, 1985.

Asghar Ali Engineer. *Islam dan Teologi Pembebasan*. terj: Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī.* Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.

University of Malaya

Baharuddin Lopa, *al-Qur'an dan Hak-Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: PT Dana Bakti Prima Yasa, 1996.

al-Bānī, Nāṣir al-Dīn. *Silsilah al-Aḥādith al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah wa Atsaruhā al-Sayyi' fi al-Ummah.* al-Riyāḍ: Dār al-Ma'ārif, 1992.

al-Bantānī, Muḥammad Ibn 'Umar Nawawī al-Jāwī, *Marāḥ Labid li Kashfi Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*. ed. Muḥammad Amīn al-Ṣanāwī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H.

B.J Boland. *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*, terj: Saafroedin Bahar. Jakarta: Grafiti Pers. 1985.

Budhy Munawar Rahman. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.

_____. *Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.

_____. "Penafsiran Islam Liberal Atas Isu-isu Gender dan Feminisme di Indonesia," dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar Offset, 2002.

Budi Handrianto. *50 Tokoh Islam Liberal di Indonesia*.Jakarta: Hujjah Press, 2007.

al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥiḥ Bukhārī*. ed. Muḥammad Zuhayr Ibn Nāṣir al-Nāṣir. t.tp: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.

Charles Khurzman ed. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. terj: Bahrul Ulum.Jakarta: Paramadina, 2003.

Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3S,1994.

Ebrahim Moosa. *Islam Progresif: Refleksi Dilematis Tentang HAM, Modernitas dan Hak-Hak Perempuan Di Dalam Hukum Islam*. Yogyakarta: International Center For Islam And Pluralism (ICIP), 2004.

Emzi Netri. "*al-Tafkīr al-Islāmī 'an Taḥrīr al-Mar'ah bi Indūnīsiyyā*." *Jurnal Studia Islamika*, vol.4, no 4, 1997.

Fahmi Salim. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif, 2010.

Fakhruddin Faiz. *Hermeneutika Qurani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003.

Fatḥī al-Durānī. *al-Ḥaq wa Madā Sulṭan al-Dawlah fī Taqyīdih*. Bayrūt: Muassasah al-Risalāh, 1984.

Fauzi Saleh. *Konsep Hak Dalam Perspektif al- Qur'an*. Banda Aceh: Penerbit AK Group Yogyakarta bekerjasama dengan Al Raniry Press, 2006.

Greg Barton. ed. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. terj: Nanang Tahqiq. Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara,1999.

University of Malaya

Hamid Algadri. *C. Snouck Hurgronje: Politik Belanda Terhadap Islam dan Keturunan Arab*. t.tp: Penerbit Sinar Harapan, 1984.

Hamid Fahmi Zarkasyi et al. *Tantangan Sekularisasi Dan Liberalisasi Di Dunia Islam*. Jakarta: Khairul Bayan, 2004.

Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

al-Ḥākim Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Abu ‘Abd Allāh al-Nayṣābūrī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.

Harry J. Benda. *The Cresent and The Rising Sun: Indonesian Islam Under Japanese Occupation of Java 1942-1945*.Cornell University Ithaca: t.p, 1955.

Hartono Ahmad Jaiz dan Agus Hasan Bashori. *Menangkal Bahaya JIL & FLA*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004.

Harun Nasution. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

_____ dan Bahtiar Effendy ed. *Hak Azasi Manusia Dalam Islam*. Jakarta Pustaka Firadus, 1987._

____

Ḥasan Ḥanafī. *Dirasat Islamiyyah.* Misr: Maktabah Anjelu al-Miṣriyyah, 2000.

Henri Shalahuddin. *al-Quran Dihujat*. Jakarta: al-Qalam, 2007.

_____. *Indahnya Keserasian Gender Dalam Islam*. Jakarta: KMKI, 2012.

Heru Cahyono. *Pangkopkamtib Jenderal Soemitro dan Peristiwa 15 Januari 1974*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998.

H.M Rasjidi *Empat Kuliyah Agama Islam Pada Perguruan Tinggi*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1974.

_____. *Koreksi Terhadap DR Harun Nasution Tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*.. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

Husein Muhammad. "Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis" dalam *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an.* Depok: KataKita, 2009.

_____. *Fiqh Wanita: Pandangan Ulama Terhadap Wacana dan Gender*. terj. Norhayati Haji Kaprawi dan Zaitun Mohamed Kasim. Petaling Jaya: Micom Sdn Bhd, 2004.

Huzaemah Tahido Yanggo. *Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Adelina, 2005.

Ibn Katsīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm.* ed. Sāmī Muḥammad Salāmah. Madīnah:Majma‘ al-Malik al-Fahd, 1999.

University of Malaya

Ihsan Ali Fauzi, Rudy Harisyah Alam dan Samsu Rizal Panggabean. " Pola-pola Konflik Keagamaan Laporan di Indonesia (1990-2008)." (laporan penelitian, Yayasan Wakaf Paramadina (YWP), Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), The Asia Foundation (TAF). Jakarta, Februari, 2009.

Islah Gusmian ”Metodologi Penafsiran Emansipatoris: Ilmu Sosial Sebagai Alat Analisis Teks kitab Suci” *Annual Conference Kajian Islam.* Lembang Bandung, 26-30 November 2006.

‘ Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawāid al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām* (al-Qāhirah: Dār al-Jayl, t.t)

Jajang Jahroni. *" al-Islām wa al-Mar'ah: Qaḍiyyat al-Mar'ah ‘Inda al-Dārisīn bi al-Jāmi‘āt al-Islāmiyyah al-Ḥukūmiyyah bi Indūnīsyyā", Jurnal Studia Islamika*, vol. 10, no.2 2003.

Kamus Dewan Bahasa. Ed. ke-4 Kuala Lumpur: DBP, 2005

Kautsar Azhari Noer "*Menampilkan Agama Berwajah Ramah," Jurnal Dialog Peradaban.* vol.1, no.1, Juli-Desember, 2008.

Kasule Umar Mukasa, *Islam and Human Rights: A Critique of Contemporary Muslim Approaches*. (Tesis kedoktoran, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia, 2005).

Katerina Dalacoura, *Islam Liberalisme and Human Rights* (New York: I.B Tauris & Co. Ltd, 2003)

Khalif Muammar. *Atas Nama Kebenaran:Tanggapan Kritis terhadap Wacana Islam Liberal*. Kajang: Akademi Kajian Ketamadunan, 2006.

_____. *Islam Dan Pluralisme Agama*. Kuala Lumpur: CASIS- Universiti Teknologi Malaysia,2013.

Khoirudin Nasution, *Fazlur Rahman Tentang Wanita* (Yogyakarta: Tazaffa dan ACAdeMIA, 2002).

Leonard Binder. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. USA: The University of Chicago, 1988.

Luthfi Assyaukanie. *Islam Benar Versus Islam Salah.* Depok: Kata Kita, 2007.

Maḥmūd Shaltūt. *al- Islām : Aqīdah wa Sharī‘ah.* al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1983.

Mannā‘ al-Qaṭṭān. *Mabāḥits fī ‘Ulūm al-Qur’ān.* t.tp: Maktab al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2000.

Mansour Fakih. *Analisis Gender &Transformasi Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001.

_____. *Analisis Gender & Transformasi Sosial.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

University of Malaya

Marcel A. Boisard. *Humanisme In Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003.

Masdar Farid Mas'udi. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.

_____. *Agama Keadilan*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Mohamad Nor Ichwan. *Prof. M. Quraish Shihab Membincang Persoalan Gender*. Semarang: Rasail Media Goup,2013.

Mohammed Arkoun. *Kajian Kontemporer al-Qur'an.* terj: Hidayatullah. Bandung: Penerbit Pustaka, 1982.

Mohamed Fathi Osman. *Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan*. Terj Irfan Abubakar. Jakarta: PSIK Paramadina, 2006.

Mohd Farid Mohd Shahran. *Akidah dan Pemikiran Islam: Isu dan Cabaran.* Kuala Lumpur: Istitut Terjemahan & Buku Malaysia, 2013.

Mohd Fauzi Hamat dan Wan Adli Wan Ramli. "Pendekatan Epistemologi dalam Menangani Pluralisme Agama" dalam *Konsep Asas Islam dan Hubungan Antara Agama.* ed. Wan Suhami Wan Abdullah dan Mohd Fauzi Hamat. Kuala Lumpur: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam APIUM, 2007

Mohd Sani Mohd Azizudin. *Hak Asasi Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat.* Pahang: PTS Publications & Distributions Sdn.Bhd, 2002.

Mohd Zaidi Ismail dan Wan Suhaimi Wan Abdullah ed. *Adab Dan Peradaban Karya Pengi'tirafan Untuk Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Kuala Lumpur: MPH Group Printing (M) Sdn Bhd, 2012.

Muddathir Abd al-Rahim. *Human Right and The World's Major Religion: The Islamic Tradition*. London:Praeger Publisher, 2005.

Muḥammad 'Abd al-Salām Kāmil Hafīd al-Shāṭī. *Huqūq al-Insān fī Sharī'ah al-Islāmiyyah: al-Naḍariyyah wa al-Taṭbīq*. al-Qāhirah: Dār al-Yusr, 2009.

Muhammad Ardiansyah. *10 Logika Liberal dan Jawabannya*. Depok: Indie Publishing, 2012.

Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī. *Ṣofwah al-Tafāṣīr*. al-Qāhirah: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.

Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān*. t.tp: Dār al-Fikr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000.

Muḥammad Ḥasan Ḥasan Jabal. *Wathāqah Naql al-Naṣ al-Qur'ānī Min Rasūl Allāh Ilā Ummatih*. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turāth, 2001.

University of Malaya

Muḥammad ‘Imārah. *al-Islām wa Ḥuqūq al-Insān*: *Ḍarūrāt Lā Ḥuqūq*. al-Miṣr: Dār al-Shurūq, 2006.

_____. *Suqūṭ al-Ghuluww al-‘Ilmānī.* Qāhirah: Dār al-Shurūq,1999.

_____. "al-Islām wa al-Gharb wa Ḥuqūq al-Insān". Majalah Shahriyyah al-Jāmi‘ah al-Azhar, Muḥarram 1422 H.

_____. *Hal al-Islām Huwa al-Ḥall: Kayfa wa Limādzā.* al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1996.

Muhammad Quraish Shihab. *Wawasan al-Qur’an*. Bandung: Penerbit Mizan, 1996.

Muḥammad al-Muṣṭafā al-‘Aẓamī. *Kuttāb al-Nabī Ṣallā Allāh ‘Alayh Wa Sallam*. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 1978.

Muḥammad Rashīd Ibn ‘Alī Ridha. *Tafsīr al-Manār*. t.tp: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-‘Āmah li al-Kitāb, 1990.

Muhammad Ridwan Lubis. *Pemikiran Soekarno Tentang Islam*. Jakarta: CV Haji Mas Agung, 1992.

Muḥammad Sa‘ad Ibn Aḥmad bin Mas‘ūd al-Yūbī. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah wa ‘Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar‘iyyah*. al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘udiyyah: Dār Ibn al-Jawzī, 1429 H.

Muḥammad Sa‘īd Ramḍān al-Būṭī. *Allāh am al-Insān : Ayyuhumā Aqdar ‘alā Ri‘āyah Huqūq al-Insān*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1998.

Muḥammad Sālim Abū ‘Āsī. *Maqālatān Fī al-Ta'wīl*. Madīnah al-Munawwarah: Dār al-Baṣāir, 2003.

Muḥammad Salīm al-‘Awā. *Dawr al-Maqāṣid fī Tashrī‘āt al-Mu‘āsirah*. London: Muassasah al-Furqān li al-Turāts al-Islām Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah, 2006.

Muḥammad Sālim Muḥammad. *Asbāb al-Nuzūl Bayn al-Fikr al-Islāmī wa al-Fikr al-‘Ilmānī.* Miṣr: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1996.

Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984.

_____. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī. al-Urdun: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2001.

Muhammad Thalib. *Gerakan Kesetaraan Gender Menghancurkan Peradaban*. Yogyakarta: Kafilah Media, 2005.

Muḥammad Zuhaylī. *Ḥuqūq al-Insān fī al-Islām*. Bayrut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib 1997.

_____."Maqāṣid al-Sharī‘ah Asās li Ḥuqūq al-Insān" dalam *Ḥuqūq al-Insān Miḥwar Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Qaṭar: Wizārah al-Awqāf, 2002.

University of Malaya

Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam "dalam *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Roskarya, 1991), 83-93.

Nasarudin Umar. *Teologi Jender Antara Mitos dan Teks Kitab Suci*. Jakarta: Pustaka Cicero, 2003.

_____. *Ketika Fikih Membela Perempuan*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.

Naṣr Ḥamid Abū Zayd. *Naqd al-Kitāb al-Dīnī*, al-Qāhirah: Sināi li al-Nashr, 1992.

Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of malaysia (ABIM), 1980)

Nurcholish Madjid. *Islam Kemoderan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1992.

_____. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

_____. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta:Tintamas, 1986.

_____. *Masyarakar Religius*. Jakarta:Paramadina, 2000.

Qosim Nurseha Dzulhadi. *Membongkar Kedok Liberalisme di Indonesia*. Jakarta: Cakrawala, 2013.

al-Qurṭubī. *al-Jām'i li Aḥkām al-Qur'ān*, ed. Aḥmad al-Birdūnī wa Ibrāhīm Aṭfayash. al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātiḥ al-Gayb*. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī,1420 H.

Richard. E. Palmer. *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Tarj Musnur Hery dan Damanhuri Mohammed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Ali. *Ṣafwah al-Tafāṣīr*. al-Qāhirah: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.

Samuel P. Huntington. *Benturan Antara Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*. terj. M Sadat Ismail. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003.

Sayyid Quṭb. *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1412 H.

Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* (The Hague: Kluwer Law International, 2000)

al-Sha'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha'rāwī-al-Khawāṭir*. Miṣr: Maṭāb'i Akhbār al-Yawm, 1997.

al-Shāṭibī, Ibrāhīm Ibn Mūṣā. *al-Muwāfaqāt*. ed. Abū 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan 'Alī Salmān. t.tp: Dār Ibn Affān,1997.

University of Malaya

Shuhaimi Abdullah. *Dinamisme Nilai-Nilai Murni Menurut Perspektif Islam.* Kangar: Universiti Malaysia Perlis, 2009.

Siti Musdah Mulia. *Muslimah Reformis.* Bandung: Rosdakarya, 2005.

_____. *Menuju Kemandirian Politik Perempuan: Upaya Mengakhiri Depolitisasi Perempuan di Indonesia.* Sleman. Yogyakarta: Kibar Press, 2008.

Soekarno. *Dibawah Bendera Revolusi*. Djakarta: Panitya Penerbit, 1964.

Sohirin Muhammad Solihin. *Emergence and Development of Liberal Islam in Indonesia: a Critical Evaluation.* Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009.

Sukron Kamil et.al. *Syariah Islam dan HAM.* Ed. Sukron Kamil dan Chaider S. Jakarta: Center for Study of Religion and Culture, 2007.

al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān.* ed, Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrahīm. al-Maṣr: al-Hay'ah al-‘Āmmah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 1974.

_____. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl.* Bayrūt: Dār Iḥyā' al-‘Ulūm, t.t.

Syafiq Hasim. *Bebas Dari Patriarkhisme Islam.* Depok: KataKita, 2010.

Syamsuddin Arif. *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran.* Jakarta: Gema Insani, 2008.

Syaukat Hussein. *Human Right in Islam.* New Delhi: Nusrat Ali Nasri, 1996.

Syed Muhammad Naquib Al-Attas. *The Concept of Education in Islam: Framework for an Islamic Philosophy of Education.* Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of malaysia (ABIM), 1980.

_____. *Risalah untuk Kaum Muslimin.* Kuala Lumpur: Institut AntaraBangsa dan Tamadun Islam (ISTAC), 2001.

Tati Hartimah dan Mu'min Rauf. "Sejarah Pergerakan Perempuan di Indonesia," dalam *Pengantar Kajian Jender*. Jakarta: PSW UIN Syarif Hidayatullah Bekerjasama dengan McGill Project/IISEP, 2003.

Taufik Adnan Amal. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’ān.* Yogyakarta:FKBA, 2001.

_____. *Ahmad Khan Bapak Tafsir Modernis*. Bandung: Teraju, 2004.

Ugi Suharto, *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-Isu Sentral*. Selangor: Dewan Pustaka Fajar, 2007.

Ulil Abshar Abdalla. "Menghindari Bibliolatri Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam," Kertas Kerja, disampaikan pada hari Sabtu, 8 Februari 2003 di Gedung Yayasan Wakaf Paramadina Jakarta.

University of Malaya

_____. "Argumen Islam untuk Kebebasan" laman sesawang, *Jaringan Islam Liberal (JIL),* dicapai 18 November 2014, http://islamlib.com/?site=1&aid=1845&cat=content&title=klipping.

Walīd Rafīq Muḥammad al-'Ayāṣarah. *Ḥuqūq al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm wa Dawruhā fī al-Tanshi'ah al-Ijtimā'iyyah.* 'Ammān: Dār al-Ḥāmid li al-Nashr wa al-Tawzī', 2008.

Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd. *Al-Ḥurriyah al-Dīniyyah Wa Maqāṣiduhā fī al-Islām.* Al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2009.

Yunahar Ilyas. *Feminisme Dalam Kajian Tafsir al-Qur'an: Klasik dan Kontemporari.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Yusrī al-Sayyid Muḥammad. *Ḥuqūq al-Insān fī Ḍaw' al-Kitāb wa al-Sunnah.* Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2006.

Yūsuf al-Qarḍāwī. *al-Sunnah Maṣdaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah.* al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 1997.

_____. "Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah" dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah 'Inda al-Madzāhib al-Islām.* London: Muassasah al-Furqān li al-Turāts al-Islām Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, 2005.

_____. *al-Ijtihādāt al-Mu'āṣirah.* al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1998.

_____. *al-Siyāsah al-Shar'iyyah.* al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1998.

Zainul Kamal. et.al *Fiqh Lintas Agama.* Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.

al-Zamakhsyarī. *al-Kashāf.* Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H.

al-Zarkashī, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān,* ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. t.tp: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī Wa Shurakā'ih, 1957.

al-Zarqānī. *Manāhil al-'Irfān.* t.tp: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā' ih, t.t.

Zaynab 'Abd al-Salām Abū al-Faḍl. '*Ināyah al-Qur'ān bi Ḥuqūq al-Insān: Dirāsah Mawḍū'iyyah wa Fiqhiyyah.* al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2008.

al- Zuḥaylī, Wahbah *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj.* Dimashq: Dār al-Fikr al-Muāṣir, 1418.

Zulkifli Haji Mohd Yusoff dan Aunur Rafiq. *Isu-Isu Gender: Perspektif Ulama al-Azhar*. Petaling Jaya: Intel Multimedia And Publication, 2007.

University of Malaya

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Lampiran I

ISU PENTAFSIRAN AYAT AL-QUR'AN MENGENAI HAK ASASI MANUSIA OLEH GOLONGAN MUSLIM LIBERAL

No	ISU PENTAFSIRAN	AYAT AL-QUR'AN
1.	Kebebasan beragama, hak menukar agama, hak menganuti fahaman dan mentafsirkan agama, hak kebebasan mengamalkan agama yang telah dianuti	al-Baqarah 2:139, 217, 256, al-Ghāshiyah 88: 21, 22, Yūnus 10: 99 , 41, Hūd 11:11, al-Raʻd 13:40, al-Furqān 25:56, Qāf 50:45, al-Kāfirūn 109:6, al-Qaṣaṣ 28:55 dan al-Shūrā 42:15.
2.	Layanan adil bagi golongan bukan muslim dalam pembinaan rumah ibadah.	al-Mumtaḥanah 60:8.
3.	Hak minoriti mengenai kewajiban membayar *jizyah* di dalam negara Islam	al-Tawbah 8: 29.
4.	Pernikahan dengan golongan bukan muslim	al-Baqarah 2:105, 221 dan al-Bayyinah 98:1
5.	Hak golongan bukan muslim memperolehi bahagian harta pusaka	al-Nisā' 4: 141
6.	Kesetaraan di antara kaum lelaki dan kaum wanita dalam asal usul dan sumber penciptaan	al-Nisā' :416, al-Mu'min 40:5, al-Ḥajj 22:71 dan Ṣād 38:71.
7.	Kesetaraan peranan dan tanggungjawab di antara kaum lelaki dan kaum wanita	al-Ḥujurāt 49:13, al-Nisā' 4:1, al-Aʻrāf 7:189, al-Zumar 39:6, Fāṭir 35:11 dan al-Mu'min 40: 67.
8.	Kesamaan hak dan kebebasan berpolitik di antara kaum lelaki dan kaum wanita	al-Shūrā 42 :38, al-Aḥzāb 33:33 dan al-Mumtaḥanah 60:12.
9.	Hak kepemimpin bagi kaum wanita	al-Tawbah 9:71, al-Nisā' 4:34 dan al-Naml 27:23.

University of Malaya

10.	Kesetaraan kaum lelaki dan kaum wanita di dalam amalan ibadah juga balasan pahala dan dosa.	al-Naḥl:16 97, al-Māidah 5: 38, al-Nūr 24:2, al-Aḥzāb 33:35-36, al-Anʻām 6:94, al-Jātsiyah 45:21-22, Yūnus 10:44 dan al-Baqarah 2:195.
11.	Hak dan kebebasan melakukan perbuatan homoseksual dan lesbian.	Ḥujurāt 49:13.
12.	Hak mendapatkan layanan keadilan bagi kaum wanita di dalam pembahagian harta pusaka	al--Nisā' 4:11.
13.	Ketidakadilan amalan nikah poligami	al-Nisā' 4:3 dan 129.
14.	Hak dan jaminan kesihatan bagi kaum wanita dan kesihatan reproduksi setelah melahirkan.	al-Baqarah 2:233 dan 228, al-Ṭalāq 65:6, al-Nūr 24:3031, al-Mu'minūn 23:1-7 dan al-Isrā' 17:32.
15.	Hak memperolehi jaminan kesihatan bagi seluruh anggota keluarga.	al-Rūm 30:21 dan al-Baqarah 2:228.
16.	Hak mendapatakan layanan seks secara baik bagi para isteri (muʻāsharah bi al-Maʻrūf).	al-Nisā' 4:19.

University of Malaya

Lampiran II

PERISYTIHARAN HAK-HAK ASASI MANUSIA SEJAGAT (THE UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHT)

MUKADIMAH

Bahawasanya pengiktirafan keutuhan kemuliaan dan hak sama rata serta asasi yang tak terpisah bagi seluruh umat manusia adalah asas kebebasan,keadilan dan kedamaian dunia.

Bahawasanya pengabaian serta penghinaan terhadap hak asasi manusia telah pun mengakibatkan tindakan terkutuk yang telah melanggari perasaan hati umat manusia, dan munculnya sebuah dunia di mana manusia akan menikmati kebebasan berucap dan menganut kepercayaan serta kebebasan dari rasa takut dan citarasa telah pun diisytiharkan sebagai aspirasi teragung seluruh umat manusia.

Sekiranya kita tidak mahu mendorong manusia dalam keadaan terdesak, sebagai pilihan terakhir, memberontak mementang kezaliman serta penindasan, maka adalah penting bagi hak asasi manusia dipertahankan oleh kedaulatan undang-undang.

Bahawasanya adalah penting bagi memajukan perkembangan perhubungan persahabatan di antara negara-negara.

Bahawasanya rakyat Bangsa-Bangsa Bersatu, dalam Piagamnya telah sekali lagi menegaskan kepercayaan mereka terhadap hak asasi manusia, terhadap kemuliaan serta nilaidiri manusia dan terhadap hak samarata lelaki dan perempuan dan telah menetapkan keazaman untuk memajukan perkembangan sosial dan taraf hidup yang lebih sempurna dalam suasana kebebasan yang lebih luas.

Bahawasanya Negara-Negara Anggota telah berikrar untuk masing-masing mencapai, dengan kerjasama Bangsa-Bangsa Bersatu, pengutaraan kehormatan sejagat terhadap, serta pematuhan, hak asasi manusia dan kebebasan asasi.

Bahawasanya satu fahaman bersama terhadap hak serta kebebasan ini seluruhnya adalah terpenting demi menjadikan ikrar ini kenyataan sepenuhnya. Maka dengan ini Perhimpunan Agung mengisytiharkan Perisytiharan Sejagat Hak Asasi Manusia ini sebagai suatu ukuran bersama terhadap pencapaian oleh seluruh umat manusia dan kesemua negara dengan tujuan supaya setiap individu dan setiap badan masyarakat, dengan senantiasa mengingati Perisytiharan ini, hendaklah berazam melalui pengajaran dan pendidikan bagi

University of Malaya

memajukan sanjungan terhadap seluruh hak-hak dan kebebasan ini dan secara langkah-langkah berperingkat-peringkat, di bidang negara dan antarabangsa, bagi menjaminkan pengkitirafan dan pematuhan sejagatnya yang berkesan, kedua-duanya di antara negara-negara anggota masing-masing dan rakyat wilayah-wilayah di bawah bidang kuasa mereka.

Perkara 1.

Semua manusia dilahirkan bebas dan samarata dari segi kemuliaan dan hak-hak. Mereka mempunyai pemikiran dan perasaan hati dan hendaklah bertindak di antara satu sama lain dengan semangat persaudaraan.

Perkara 2.

Setiap orang adalah berhak kepada semua hak-hak dan kebebasan yang termaktub dalam Perisytiharan ini, tanpa sebarang apa jua pembezaan, seperti bangsa, warna kulit, jantina, bahasa, ugama, faham politik atau lain-lain fahaman, asal-usul bangsa keturunan atau sosial harta-benda, kelahiran atau apa-apa taraf lain.
Seterusnya, tiada sebarang pembezaan boleh dibuat berasaskan pada taraf politik atau bidangkuasa ataupun antarabangsa sesebuah negara atau wilayah datangnya seseorang itu, sama ada ianya merdeka, tanpa pemerintahan sendiri atau berada di bawah apa-apa sekatan kedaulatan lainnya.

Perkara 3.

Setiap orang adalah berhak kepada nyawa, kebebasan dan keselamatan diri.

Perkara 4.

Tiada sesiapa pun boleh diperhamba atau diperabdikan; keabdian dan dagangan hamba abdi hendaklah dilarang dalam semua bentuknya.

Perkara 5.

Tiada sesiapa pun boleh dikenakan seksaan atau layanan atau hukuman yang zalim, tidak berperikemanusiaan atau menghinakan.

Perkara 6.

Setiap orang adalah berhak kepada pengiktirafan di mana jua sebagai seorang insan di sisi undang-undang.

Perkara 7.

Semua orang adalah samarata di sisi undang-undang dan berhak tanpa apa-apa pembezaan kepada perlindungan yang samarata di sisi undang-undang. Semua orang adalah berhak

University of Malaya

kepada perlindungan yang samarata daripada sebarang pembazaan yang melanggar Perisytiharan ini dan daripada sebarang hasutan terhadap pembezaan sedemikian.

Perkara 8.

Setiap orang adalah berhak kepada pemulihan yang berkesan oleh tribunal-tribunal kebangsaan yang kompeten terhadap tindakan-tindakan yang melanggar hak-hak asasi yang diberikannya oleh perlembagaan atau oleh undang-undang.

Perkara 9.

Tiada sesiapa pun boleh dikenakan tangkapan, tahanan atau pembuangan negeri secara sewenang-wenangnya.

Perkara 10.

Setiap orang adalah berhak dengan samarata sepenuhnya kepada pembicaraan adil dan terbuka oleh suatu tribunal bebas dan saksama, dalam penetapan hak-hak dan tanggungannya dan sebarang tuduhan jenayah terhadapnya.

Perkara 11.

1. Setiap orang yang dituduh dengan kesalahan keseksaan adalah berhak dianggap tidak salah sehingga dibuktikan salah menurut undang-undang di dalam perbicaraan terbuka di mana dia telah diberikan segala jaminan yang perlu untuk pembelaannya.
2. Tiada sesiapa pun boleh diputuskan bersalah atas sebarang kesalahan keseksaan oleh kerana sebarang tindakan atau ketinggalan yang tidak merupakan suatu kesalahan kesiksaan, di sisi undang-undang kebangsaan atau antarabangsa, pada masa ianya dilakukan. Tiada pula boleh dikenakan sebarang hukuman yang lebih berat dari hukuman yang terpakai ketika kesalahan keseksaan itu dilakukan.

Perkara 12.

Tiada sesiapa pun yang boleh dikenakan kepada sebarang gangguan sewenang-wenangnya terhadap keadaan peribadi, keluarga, rumahtangga atau surat-menyuratnya, atau percerobohan ke atas maruah dan nama baiknya. Setiap orang berhak kepada perlindungan undang-undang terhadap gangguan atau percerobohan sedemikian.

Perkara 13.

1. Setiap orang adalah berhak kepada kebebasan bergerak dan bermastautin di dalam sempadan sesebuah negara.
2. Setiap orang berhak meninggalkan mana-mana negara, termasuk negaranya sendiri,dan kembali semula ke negaranya.

Perkara 14.

1. Setiap orang berhak memohon dan menikmati perlindungan politik dalam negara lain daripada sebarang aniaya.

University of Malaya

2. Hak ini tidak boleh dituntut bagi pendakwaan yang benar-benar timbul daripada kesalahan bukan politik atau daripada tindakan yang bertentangan dengan tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip Bangsa-Bangsa Bersatu.

Perkara 15.

1. Setiap orang adalah berhak kepada suatu kewarganegaraan.
2. Tiada sesiapa pun boleh dilucutkan kewarganegaraannya secara sewenangwenangnya atau dinafikan hak menukar kewarganegaraanya.

Perkara 16.

1. Lelaki dan perempuan dewasa, tanpa mengira bangsa, kewarganegaraan atau ugama, berhak berkahwin dan menubuhkan keluarga. Mereka adalah berhak kepada hak-hak samarata berhubung dengan perkahwinan, dalam tempoh masa perkahwinan dan pada pembubarannya.
2. Perkahwinan hanya boleh dilaksanakan dengan persetujuan bebas dan sepenuhnya oleh pihak-pihak yang bercadang untuk berkahwin.
3. Keluarga adalah unit kumpulan semulajadi dan asasi dalam masyarakat dan adalah berhak kepada perlindungan oleh masyarakat dan Negara.

Perkara 17.

1. Setiap orang berhak memiliki harta secara bersendirian serta secara berkongsi dengan orang lain.
2. Tiada sesiapa pun boleh dilucutkan harta-bendanya secara sewenang-wenangnya.

Perkara 18.

Setiap orang adalah berhak kepada kebebasan berfikir, perasaan hati dan ugama; hak ini termasuklah kebebasan menukar ugama atau kepercayaannya, dan kebebasan, samada secara bersendirian atau secara bersama-sama dengan orang-orang lain dan secara terbuka atau bersendiri, menganuti ugama atau kepercayaannya melalui pengajaran, amalan, pemujaan dan pematuhan.

Perkara 19.

Setiap orang adalah berhak kepada kebebasan pendapat dan mengeluarkan fikiran; hak ini termasuklah kebebasan memegang pendapat tanpa gangguan dan menuntut, menerima dan menyebarkan maklumat dan buah fikiran melalui sebarang media dan tanpa mengira sempadan.

Perkara 20.

1. Setiap orang adalah berhak kepada kebebasan berhimpun secara aman dan menubuhkan persatuan.
2. Tiada sesiapa pun boleh dipaksa menjadi ahli mana-mana pertubuhan.

University of Malaya

Perkara 21.

1. Setiap orang berhak mengambil bahagian dalam kerajaan negaranya, secara langsung atau melalui wakil-wakil yang dipilih dengan bebas.
2. Setiap orang adalah berhak kepada peluang samarata kepada perkhidmatan awam dalam negaranya.
3. Kemahuan rakyat hendaklah menjadi asas kewibawaan kerajaan; kemahuan ini hendaklah dibuktikan melalui pilihanraya berkala yang sejati yang mana hendaklah diadakan secara sejagat dan samarata dan hendaklah diadakan secara undi sulit atau melalui acara pengundian bebas yang ketara.

Perkara 22.

Setiap orang, sebagai anggota masyarakat, adalah berhak kepada keselamatan sosial dans berhak menjadikan suatu kenyataan, melalui usaha negara dan kerjasama antara-bangsa dan menurut organisai dan sumber-sumber dalam negara masing-masing, hak-hak ekonomi, sosial dan kebudayaan yang termesti bagi kemuliaannya dan perkembangan bebas keperibadiannya.

Perkara 23.

1. Setiap orang adalah berhak kepada pekerjaan, kepada pemilihan pekerjaannya secara bebas, kepada keadaan-keadaan pekerjaan yang adil dan berfaedah baginya dan kepada perlindungan daripada pengangguran.
2. Setiap orang, tanpa sebarang pembezaan, adalah berhak kepada penggajian yang sama bagi kerja yang sama.
3. Setiap orang yang bekerja adalah berhak kepada pembayaran saraan yang adil dan berfaedah baginya yang mana mempastikan buat diri dan keluarganya suatu kehidupan sesuai dengan kemuliaan manusia, dan yang mana ditambah, jika pertu, oleh cara-cara perlindungan sosial yang lainnya.
4. Setiap orang berhak menubuh dan menjadi ahli kesatuan sekerja bagi memperlindungi kepentingan-kepentingannya.

Perkara 24

Setiap orang adalah berhak kepada rihat dan masa lapang, termasuk batasan munasabah keatas masa bekerja dan cuti bergaji yang berkala.

Perkara 25

1. Setiap orang adalah berhak kepada suatu taraf hidup yang memadai bagi kesihatan dan kebajikan diri dan keluarganya, termasuklah makanan, pakaian, perumahan dan pengawasan perubatan serta perkhidmatan sosial yang perlu, dan berhak kepada perlindungan ketika berlakunya pengangguran, kesakitan, ketidakupayaan, diperjandaan, keuzuran atau lain-lain kekurangan kehidupan dalam keadaan di luar kawalannya.
2. Ibu dan anak adalah berhak kepada jagaan serta bantuan khas. Semua kanak-kanak, samada dilahirkan di dalam maupun di luar nikah, hendaklah menikmati perlindungan sosial yang sama.

University of Malaya

Perkara 26.

1. 1)Setiap orang adalah berhak kepada pelajaran. Pelajaran hendaklah diberikan percuma, sekurang-kurangnya pada peringkat awal dan asasnya. Pelajaran peringkat awal hendaklah diwajibkan. Pelajaran teknikal serta profesional hendaklah disediakan untuk umum dan pelajaran tinggi hendaklah mempunyai akses yang samarata kepada semua orang atas dasar kebolehan.
2. Pelajaran hendaklah ditujukan kepada perkembangan sepenuhnya keperibadian manusia dan ke arah memperkukuhkan lagi rasa hormat bagi hak-hak dan kebebasan asasi manusia, lanya hendaklah memupuk persefahaman, kesabaran dan persahabatan di kalangan semua negara, bangsa atau kumpulan-kumpulan ugama, dan hendaklah memajukan segala kegiatan Bangsa-Bangsa Bersatu demi memelihara keamanan.
3. Ibu-bapa mempunyai hak terdahulu untuk memilih jenis pelajaran yang akan diberikan kepada anak-anak mereka.

Perkara 27.

1. Setiap orang berhak secara bebas mengambil bahagian dalam kegiatan kebudayaan masyarakatnya, menikmati kesenian dan sama-sama merasai kemajuan sains dan faedah-faedahnya.
2. Setiap orang adalah berhak kepada perlindungan kepentingan-kepentingan moral dan kebendaan hasil dari sebarang penghasilan sains, kesusasteraan atau kesenian yang mana ianya adalah penciptanya.

Perkara 28.

Setiap orang adalah berhak kepada suatu susunan sosial dan antarabangsa dalam mana hak-hak asasi dan kebebasan yang termaktub dalam Perisytiharan ini boleh dijadikan kenyataan sepenuhnya.

Perkara 29.

1. Setiap orang mempunyai kewajipan terhadap masyarakat hanya dalam mana perkembangan keperibadiannya secara bebas dan seluruhnya termungkin.
2. Dalam mengamalkan hak-hak dan kebebasannya, setiap orang tertakluk hanya kepada batasan-batasan seperti yang ditentukan oleh undang-undang semata-mata bagi tujuan menjamin pengiktirafan dan penghormatan yang sepatutnya terhadap hak-hak dan kebebasan orang lain dan untuk mendekati keperluan-keperluan sepatutnya bagi akhlak, ketenteraman awam dan kebajikan umum dalam suatu masyarakat yang demokratik.
3. Hak-hak dan kebebasan ini tidak boleh sama sekali diamalkan secara bertentangan dengan tujuan-tujuan dan prinsip-prinsip Bangsa-Bangsa Bersatu.

Perkara 30.

Tiada apa-apa jua dalam Perisytiharan ini boleh ditafsirkan sebagi sedia tersirat memberikan kepada mana-mana negara, kumpulan atau perseorangen sebarang hak untuk melibatkan diri dalam apa-apa kegiatan atau melakukan apa-apa perbuatan dengan tujuan memusnahkan apa-apa hak dan kebebasan yang termaktub dalam Perisytiharan ini.

University of Malaya