

Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir

Diterbitkan oleh Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep
Vol. 1, No. 1, Juni 2022, 1-21, E-ISSN: 0000-0000
<https://journal.ua.ac.id/index.php/jsqt>

DAKWAH GUSDURIAN ATAS HETERODOKSI ISLAM: Formulasi Inklusif Menghadapi Islam "Sempalan"

Aldi Hidayat

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
hidayatlaldi66@gmail.com

Luthfi Raziq

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep
luthfi.raziq@gmail.com

Abd. Mun'em

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Guluk-Guluk Sumenep
abdmunem03@gmail.com

Dikirim pada:	Direvisi pada:	Disetujui pada:	Diterbitkan pada:
01 Mei 2022	07 Juni 2022	09 Juni 2022	15 Juni 2022

Abstract

Aswaja is the dominant Islamic sect in the world level, especially in Indonesia. This dominant position necessitates Aswaja's moderate, tolerant and inclusive attitude towards minorities, such as "splinter" Islamic ideas and movements. Unfortunately, Aswaja's attitude towards these minor entities tends to be exclusive, even persecutive, as proven by the coercive elimination of the Shiite and Ahmadiyah sects. Through the MUI, this coercive elimination is becoming stronger, as evidenced by a series of physical attacks against these two groups and other groups deemed heretical. This attack is counterproductive to moderation as Aswaja's own doctrine as well as the character of national and state life. On that basis, I will elaborate on Gus Dur's thoughts about heresy and how to respond it by elaborating on the verses of the Qur'an along with the preaching verses in Q.S. al-Nahl [16]: 125 uses Syahrūr *hudūd* theory. For this reason, this article will answer two problem formulations. First, what is the Qur'an conception about heresy? Second, how does Gusdurian's preaching formula address other "deviant" groups? Regarding the first question, the article – by basing itself on the interpretation of Sunni scholars – finds that the deviant version of the Qur'an is aimed at non-Sunni groups. However, the Qur'an proposes three models of *da'wah*, none of which justifies violence either at the level of

discourse, let alone physically. On the other hand, we must place deviant groups as dialogue partners, not an object of exclusion and persecution.

Keywords: *Aswaja, Gus Dur, Da'wah, Hereticy, Tolerance*

Abstrak

Aswaja merupakan sekte Islam dominan di tingkat dunia, khususnya di Indonesia. Posisi dominan meniscayakan sikap moderat, toleran dan inklusif Aswaja terhadap kalangan minoritas, seperti gagasan dan gerakan Islam "sempalan". Sayangnya, sikap Aswaja terhadap entitas minor ini cenderung ekslusif, bahkan persekutif, seperti terbukti oleh penyikiran secara koersif terhadap sekte Syi'ah dan Ahmadiyah. Melalui MUI, penyikiran koersif tersebut semakin kuat, terbukti dengan terjadinya serangkaian serangan fisik terhadap dua kelompok ini dan kelompok lain yang dinilai sesat. Serangan tersebut kontraproduktif dengan moderatisme sebagai doktrin Aswaja sendiri sekaligus sebagai karakter kehidupan berbangsa dan bernegara. Atas dasar itu, penulis akan mengelaborasi pemikiran Gus Dur tentang kesesatan dan cara menyikapinya dengan mengelaborasi ayat-ayat Al-Qur'an tentang kesesatan berikut ayat dakwah dalam Q.S. al-Nahl [16]: 125 menggunakan teori *hudūd* Syahrūr. Untuk itu, artikel ini akan menjawab dua rumusan masalah. *Pertama*, bagaimana konsepsi Al-Qur'an tentang kesesatan? *Kedua*, bagaimana formulasi dakwah Gusdurian menyikapi golongan lain yang "menyimpang"? Terhadap pertanyaan pertama, artikel – dengan mendasarkan diri pada tafsir ulama Sunni – menemukan bahwa sesat versi Al-Qur'an mengarah pada kelompok non-Sunni. Meski begitu, Al-Qur'an mengajukan tiga model dakwah yang tak satu pun membenarkan kekerasan baik pada taraf wacana, apalagi secara fisik. Sebaliknya, kelompok menyimpang harus kita tempatkan sebagai mitra dialog, bukan objek eksklusi dan persekusi.

Kata Kunci: *Aswaja, Gus Dur, Dakwah, Sesat, Toleransi*

Pendahuluan

Indonesia adalah satu wilayah untuk keberagaman yang melimpah-ruah. Indonesia menampung aneka suku, ras, bahasa, tradisi, budaya, peninggalan, agama dan lain sebagainya. Pluralitas demikian menegaskan bahwa Indonesia bukan sekadar kaya dari segi sumber daya alam, namun turut kaya dari segi sumber daya manusia. Indonesia tidak sebatas kaya pada aspek lingkungan, tapi juga kaya dalam aspek persepsi, perspektif, pemikiran dan kecenderungan serta aspek lain yang semacam, sehingga mengharuskan muslim Indonesia bersikap moderat atas keragaman (Wahid, 2006: 21–24).

Di pihak lain, Islam adalah agama yang bertendensi pada penyatuan. Pasalnya, sedari awal, diktum tegas meluncur dari Nabi Saw bahwa Islam akan terbelah menjadi beberapa golongan. Hanya satu golongan yang selamat di antara sekian golongan tersebut. Itu tidak lain kecuali golongan yang selama ini tenar dengan nama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Sidogiri, 2012: 2–3). Golongan ini kemudian mengemuka sebagai ideologi dominan. Karena posisinya yang

dominan, maka sekte inilah yang paling bertanggung jawab dalam mencerminkan ajaran Islam.

Secara idealita, di antara ajaran Islam yang fundamental ialah persatuan. Akan tetapi, kenyataan menayangkan bahwa Islam beranekaragam, bahkan berpecah belah. Dengan begitu, terjadi kontradiksi antara Islam Aswaja Nusantara dan Islam versi lainnya. Islam mengidamkan persatuan yang tentunya akan mengeliminasi keragaman, sementara kenyataan adalah "ladang subur" bagi tumbuh-kembang keragaman. Fenomena ini—meminjam penilaian Gus Dur atas disertasi Hasan Hanafi—merupakan "pertengkaran" antara ketunggalan kebenaran Tuhan (doktrin yang secara sistemik berkonsekuensi persatuan) yang bercirikhas mutlak dengan realita yang mendewakan pluralitas, bahkan relativitas pengetahuan dan kebenaran (Wahid, 2011: 1–2).

Selama ini, ada dua sikap Islam Aswaja dalam hubungannya dengan paham Islam yang lain. *Pertama*, Islam Aswaja cenderung menghindari paham lain. *Kedua*, Islam Aswaja merasa cukup dengan dirinya sendiri. Dua sikap ini kontraproduktif dengan spirit persatuan Islam. Selain itu, dua sikap tersebut bakal membuat Aswaja kewalahan, bahkan tenggelam di tengah gelombang dua krisis besar bangsa, yaitu krisis kemanusiaan dan krisis kemandirian.

Aswaja Nusantara tidak boleh tidak harus inklusif terhadap perbedaan pada umumnya dan golongan sesat pada khususnya, karena dialektika dengan semua itu akan memperkaya pengetahuan dan wawasan dalam menghadapi tantangan zaman. Pertanyaannya, bagaimana inklusivitas yang memang menjurus pada persatuan? Di sinilah, penulis hendak mengacu pada inklusivitas Gus Dur. Sejauh ini, kajian tentang Gus Dur sudah menyentuh berbagai bidang, seperti sepak terjang kebangsaan, kiprah di NU, biografi, konfigurasi pemikiran, hingga tema-tema non-akademis, semisal goyunan dan lelucon Gus Dur. Pluralisme sebagai salah satu gagasan inti Gus Dur sudah marak digarap oleh para peneliti di mana artikel ini hendak memotret tema besar tersebut. Akan tetapi, beberapa penelitian yang penulis kumpulkan masih mengarah pada pluralisme Gus Dur secara teoritis, belum secara spesifik menggarap posisi teoritis Gus Dur terhadap golongan Islam "sempalan".

Beberapa penelitian sebelumnya tentang pluralisme Gus Dur penulis kelompokkan menjadi dua. Kelompok pertama memotret pluralisme Gus Dur sebagai suatu konsep tanpa menganalisa relevansinya dengan suatu bidang keilmuan. Penelitian kategori ini antara lain "Teologi Pembebasan dan Demokrasi Menurut Gus Dur" oleh Rian Rohimat dan Abdul Hakim (Hakim, 2019), "Berislam dalam Bingkai Indonesia: Membaca Konsep Pluralisme Abdurahman Wahid" oleh Miftahuddin (Miftahuddin, 2012), "Gagasan Pluralisme Gus Dur dan Cak Nur untuk Menangkal Gagasan Radikalisme" oleh Yudi Setiadi (Setiadi, n.d.) dan "Pluralisme Menurut Abdurrahman Wahid dalam Mewujudkan Sikap Toleransi" oleh Sisi Ulfianingsih (Ulfianingsih, 2023).

Penelitian kategori kedua membingkai pluralisme Gus Dur dalam hubungannya dengan pendidikan Islam, antara lain "Konsep Pluralisme Abdurrahman Wahid dalam Perspektif Pendidikan Agama Islam" oleh Achmad Cahyadi (Cahyadi, 2017) dan "Gagasan Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme dan Relevansinya dalam Pendidikan Islam" oleh Gusti Kirana Mahardika (Mahardika, 2021).

Artikel ini akan menganalisa lebih lanjut tafsir Gus Dur terhadap Q.S. Al-Nahl [16]: 125 sebagai dalil bagi cara kerja dakwah dalam Islam. Analisis ini akan penulis awali dengan merekonstruksi makna sesat versi Al-Qur'an. Dengan demikian, artikel ini hendak memotret secara praksis konsepsi Gus Dur tentang Islam menyikapi heterodoksi dalam agama ini. Karenanya, penulis mengajukan dua rumusan masalah berkenaan topik tersebut. Bagaimana pandangan Al-Qur'an tentang kesesatan? Selanjutnya, bagaimana meneladani secara diskursif sikap toleransi Gus Dur terhadap kesesatan?

Metode Penelitian

Penulis menggunakan teori *hudūd* Muhammad Syahrūr dalam menganalisis tafsir Gus Dur atas ayat dakwah. Teori ini berpilar pada dua karakter ajaran Islam, yaitu *istiqāmah* (gerak dinamis) dan *hanīfiyyah* (gerak konstan). Gerak dinamis Islam berhubungan historisitas muslim yang meniscayakan kreatifitas mereka dalam mendialogkan dimensi universal Islam dengan tantangan zaman. Sementara gerak konstan menyangkut batasan paten ajaran Islam yang mutlak diterapkan seterusnya dan di mana saja. Menurut Syahrūr, terdapat dua *hudūd* dalam Islam, yaitu *hudūd al-'ibādah* (batasan ritual) dan *hudūdal-ahkām* (batasan hukum). Kategori kedua-berbeda dengan kategori pertama-menurut Syahrūr membuka peluang ijtihad yaitu kreatifitas, inovasi dan dialog dengan perubahan zaman. Meminjam analogi Syahrūr, gerak konstan dan gerak dinamis ajaran Islam ibarat sepak bola; terdapat aturan main yang membatasi, namun dalam aturan itu, para pemain bebas berkreasi (Syahrūr, 2000, p. 143).

Teori Syahrūr berlaku pada kategori kedua ajaran Islam yang dia bagi menjadi enam aspek. *Pertama*, batas maksimal (*hālat al-hadd al-a'lā*) yaitu hukum Islam yang hanya mengandung batas maksimal dalam artian penerapannya tidak boleh melampaui batas ini, namun boleh di bawahnya. Misal, hukum *qīṣāṣ* (eksekusi mati) bagi pembunuhan sebagai batas maksimal yang tidak boleh dilampaui, namun boleh berada di bawahnya, seperti hukum penjara. *Kedua*, batas minimal (*hālat al-hadd al-adnā*) yaitu hukum yang menyediakan batas minimal yang tidak boleh dilewati. Contoh, perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi dalam Q.S. al-Nisā' [4]: 22-23. Perempuan-perempuan tersebut adalah batas minimal yang tidak boleh dilanggar, namun pelarangan pernikahan

boleh di atas batas minimal ini, misal larangan menikahi sepupu, jika ternyata menurut medis sangat rentan melahirkan anak yang cacat fisik atau mental.

Ketiga, batas maksimal dan minimal sekaligus (*ḥālat al-ḥadd al-a'lā wa al-adnā ma'an*) yaitu hukum Islam yang memiliki batas maksimal dan minimal, sehingga penetapan dan kreasi atasnya harus di antara dua batas tersebut. Contoh, poligami memiliki batas maksimal 4 dan batas minimal 2, sehingga pelaksanaannya tidak boleh melanggar dua batas ini. *Keempat*, kondisi lurus (*ḥālat al-mustaqqim*) yaitu hukum Islam yang tidak memiliki batas maksimal dan minimal, sehingga penerapannya harus sepenuhnya sesuai dengan ketentuan ajaran Islam, seperti hukum cambuk bagi pezina *ghayr muḥṣan* (belum berkeluarga). *Kelima*, batas maksimal tanpa menyentuh batas minimal (*ḥālat al-ḥadd al-a'lā dūna al-mamās bi al-ḥadd al-adnā*), seperti larangan mendekati zina. Larangan ini tidak memiliki batas minimal, sehingga mendekati zina pun dilarang. *Keenam*, batas maksimal tidak boleh dilampaui, sementara batas minimal boleh dilampaui (*ḥālat al-ḥadd al-a'lā mūjab mugħlaq lā tajūzu tajawwuzuhū wa al-ḥadd al-adnā sālib tajūzu tajawwuzuhū*), seperti larangan riba dan kebolehan menambah porsi zakat. Riba sendiri merupakan batas maksimal yang tidak boleh dilanggar, sedangkan zakat dengan batas minimalnya, 2,5% boleh dilampaui dan porsi lebih ini disebut sedekah (Mustaqim, 2010: 199–207; Syaḥrūr, n.d.: 453–479).

Dari enam aspek teori *hudūd* Syaḥrūr ini, penulis mendapati penyikapan terhadap kesesatan dalam Islam termasuk aspek pertama di mana batas maksimal penyikapannya ialah debat dengan cara terbaik (*wa jādilhūm bi allatī hiya aḥsan*) sebagaimana akan penulis urai lebih lanjut. Sebelumnya, penulis akan mengidentifikasi konsepsi Al-Qur'an tentang kesesatan dengan mengacu pada tafsir-tafsir yang ditulis ulama Sunni.

Kesesatan dalam Al-Qur'an

Relasi antara Aswaja Nusantara dan paham lainnya rentan—untuk tidak menyatakan pasti—berkisar pada vonis sesat atau tidak. Karena itu, sangat penting mengelaborasi pengertian sesat berdasarkan pijakan otoritatif, yaitu Al-Qur'an. Dalam Al-Qur'an, term sesat disimbolkan setidaknya oleh dua kata. Dua kata itu ialah *al-ghayy* dan *al-ḍalāl*. Kata *al-ghayy* disebutkan 4 kali, tepatnya di surat Maryam ayat 59, surat al-Baqarah ayat 256 dan surat al-A'raf ayat 145 dan 201. Secara total, kata ini beserta aneka pecahannya disebutkan sebanyak 21 kali dalam kitab suci (Maqdisī, n.d.: 334). Sementara itu, kata *al-ḍalāl* dengan pelbagai derivasinya disebutkan sebanyak 180 kali dalam Al-Qur'an. Hanya saja, kata ini dalam bentuk *maṣdar*, yaitu *al-ḍalāl* sendiri disebutkan sebanyak 38 kali (Maqdisī,

n.d.: 267–269). Jadi, kata *al-dalāl* melampaui jumlah penyebutan kata *al-ghayy*. Karenanya, perlu pembedahan ontologis terhadap dua kata di muka.

Salah satu ayat yang memuat kata *al-ghayy* adalah salah satu surat al-Baqarah di bawah ini.

لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ. قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ. فَمَنْ يَكْفُرُ بِالظَّاهُرِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا إِنْفِصَامٌ لَّهُ. وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلَيْهِمْ.

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu, barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. (Q.S. Al-Baqarah [2]: 256)

Ayat ini mengandung pelbagai topik. Meski demikian, penulis akan mengerucutkan kajian pada kata *al-ghayy* dalam ayat di muka. Mengenai kata ini, al-Ishfahani mencatat bahwa *al-ghayy* adalah sesat secara keyakinan (Iṣfahānī, n.d.: 388). Demikian pula al-Qurtūbī menulis:

"(Kata) *al-Ghayy* (berasal) dari (kata) *Ghawā Yaghwī* yang berarti sesat dalam hal keyakinan atau pemikiran. *Al-ghayy* tidak dimaksudkan sebagai kesesatan secara mutlak" (Qurtūbī, 2006: 280).

Ada tiga poin yang akan penulis selami dalam tafsir al-Qurtūbī di atas. *Pertama*, al-Qurtūbī membatasi *al-ghayy* pada ranah metafisis berupa keyakinan dan pemikiran. Jadi, tidak semua kesesatan adalah *al-ghayy*. *Kedua*, keyakinan dan pemikiran adalah dua dimensi abstrak dalam diri manusia. Kendati berkelindan dalam ranah abstrak, bukan lantas semua kesesatan metafisis manusia termasuk dalam cakupan makna kata yang bersangkutan. Pasalnya, masih terdapat dimensi manusia yang bukan wilayah keyakinan dan pemikiran, yakni emosi. Lebih lanjut, keyakinan dan pemikiran sebetulnya memiliki perbedaan antar satu sama lain seraya amat signifikan. Keyakinan adalah persoalan spiritual, sedangkan pemikiran adalah persoalan intelektual.

Dua dimensi ini sangat berbeda. Spiritual adalah hati yang adalah rasa (Hasan, 2015: 50). Sementara itu, intelektual merupakan akal. Akal menyikapi sesuatu secara analitis yakni membutuhkan proses rasional, logis dan konseptual dalam menerimanya (Hasan, 2011: 14; Noor, 2009: 38). Sebaliknya, hati oleh sebab berupa rasa, maka sikapnya terhadap objek yang dia tangkap bersifat aksiomatis alias langsung dicerna secara jelas dan tegas. Akal mungkin saja meragukan objek yang dia cerna, namun hati begitu sulit, bahkan mustahil demikian (Ghazālī, 2003: 175). Lebih jelasnya, apa yang kita rasakan ternyata lebih nampak dan meyakinkan ketimbang apa yang kita pikirkan. *Ketiga*, poin kedua tadi menampilkan dikotomi krusial antara hati dan pikiran atau antara keyakinan dan pemikiran. Itu berarti term *al-ghayy* adalah term ekuivok, yakni

satu kata, ragam makna (Tiam, 2016: 31). Dalam Ushul Fiqih, ini disebut lafadz *musytarak* (Syarifuddin, 2014: 19). Jadi, *al-ghayy* bisa berarti kesesatan keyakinan atau kesesatan pemikiran.

Rata-rata penafsir sepakat mengarahkan kata *al-ghayy* dalam ayat sebelumnya kepada makna sebagai kesesatan keyakinan. Hal itu paling tidak mengacu pada dua poin berikut. *Pertama*, al-Rāzī melansir tiga riwayat terkait sebab turunnya ayat tersebut. Ketiga riwayat ini nyatanya berhubungan dengan persoalan iman (Rāzī, 1981a: 14–15). Iman bertempat di hati, sehingga dengan kata lain, iman adalah keyakinan itu sendiri. *Kedua*, tanpa membedah sebab turunnya ayat ini sekalipun, bunyi tekstual ayat sudah memancarkan sinyal bahwa kata *al-ghayy* berarti sesat secara keyakinan. Pasalnya, dalam ayat itu, Allah menyinggung persoalan iman dan kafir di mana keduanya merupakan keyakinan.

Sementara itu, term *al-dalāl* disebutkan berkali-kali melebihi jumlah kata sebelumnya dalam Al-Qur'an. Bentuk kata yang dituju adalah *maṣdar*, sebagaimana juga diberlakukan pada kata sebelumnya yang juga berbentuk *maṣdar*. Bentuk kata ini adalah yang paling sempurna. Ia tidak terikat oleh sekat ruang dan waktu (Shihab, 2015: 100). Di antara ayat yang mengandung kata ini adalah sebagai berikut.

فُلُونَ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. فُلُلُ اللَّهُ. وَإِنَّا أَوْ إِيَّا كُمْ أَعْلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

Katakanlah: "Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan dari bumi?" Katakanlah: "Allah", dan sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik), pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. (Q.S. Saba' [34]: 24)

Al-Rāzī melancarkan komentar cukup panjang terhadap ayat yang bersangkutan, khususnya pada kata *dalāl* dan *hudā*. Kata *dalāl*–tegas al-Rāzī–disifati dengan kata *mubīn* (nyata/jelas), sedangkan *hudā* tidak disifati sama sekali. Hal ini sebab *hudā* adalah *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* yang sudah pasti nyata dan jelas tanpa harus diperjelas dengan kata lain. Sebaliknya, kata *dalāl* diberi sifat *mubīn* (nyata/jelas) bertujuan mencitrakan bahwa kesesatan satu sama lain saling menjelaskan, sehingga pada akhirnya sama-sama tampak sebagai kesesatan dan kesalahan.

Pertanyaannya kemudian, apa perbedaan antara *al-dalāl* dan *al-ghayy*? Al-Rāzī mencatat:

"*Al-hudā* itu *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* (jalan lurus) yang menyampaikan pada kebenaran. *Al-dalāl* adalah kebalikannya. Akan tetapi, *al-mustaqīm* itu satu, sedangkan semua selainnya adalah *al-dalāl* (kesesatan) (Rāzī, 1981b: 140)."

Lantas, apa itu *al-ṣirāṭ al-mustaqīm*? Sebelum berlanjut pada jawaban, perlu dicamkan bahwa al-Rāzī memberi sentuhan aksentuatif pada korelasi

(*munāsabah*) dalam Al-Qur'an. Kalau demikian, maka suatu terminologi yang al-Rāzī pakai, tidak akan jauh dari terminologi Al-Qur'an. Artinya, penyebutan *al-ṣirāt al-mustaqīm* tentu merupakan pinjaman terminologi dari kitab suci itu sendiri yang tersebar di pelbagai ayat. Sebab itu, amat logis, jika penguatan makna istilah tersebut adalah dengan membedah salah satu ayat yang memuat istilah yang bersangkutan. Salah satu ayat itu adalah ayat 6 dalam surat al-Fātiḥah.

إِنَّا هُنَّا الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ.

Tunjukilah kami jalan yang lurus. (Q.S. al-Fātiḥah [1]: 6)

Dari segi bunyi teks, ayat ini sebenarnya sudah ditafsirkan sendiri oleh ayat sesudahnya. Ayat setelahnya menjelaskan bahwa *al-ṣirāt al-mustaqīm* adalah jalan orang-orang yang Allah beri nikmat, bukan jalannya orang yang dimurkai dan orang yang sesat. Walau begitu, ayat kitab suci tetap perlu ditafsirkan lebih lanjut agar semakin mempertegas maksud dari term *al-ṣirāt al-mustaqīm*. Muhammad al-Amin menyitir beberapa tafsir istilah tersebut; di antaranya bersumber dari Nabi saw. bahwa *al-shirath al-mustaqim* adalah *al-sunnah wa al-jamā'ah* (Hararī, 2002: 75). Jika demikian, *al-ṣirāt al-mustaqīm* berdekatan atau setidaknya menurut keyakinan intersubjektif penganut Sunni identik dengan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*.

Tidak jauh berbeda dari al-Rāzī, al-İṣfahānī juga mendefinisikan *al-ḍalāl* sebagai lawan bagi *al-ṣirāt al-mustaqīm*. Lebih lanjut, al-İshfahani membagi *al-ḍalāl* kepada dua. Pertama, *al-ḍalāl* teoritis yaitu kesesatan pada tataran teoritis, seperti sesat (tidak tahu) masalah akidah, ushul fiqh dan ilmu teoritis lainnya. Kedua, *al-ḍalāl* praktis yaitu kesesatan pada ranah ilmu praktek, semisal masalah akhlak dan lain-lain (İṣfahānī, n.d.: 789).

Berpatokan pada sekian uraian di atas, kita dapat memetik kesimpulan bahwa Aswaja bukan sebatas keyakinan, tapi turut menyentuh ranah ritual dan sosial. Dalam pada ini, tiga ranah di atas kita kenal dengan nama akidah, syari'ah dan akhlak. Al-Rāzī tadi mengklaim bahwa segala sesuatu selain *al-ṣirāt al-mustaqīm*-yang tak lain adalah Aswaja itu sendiri-disebut sesat (*al-ḍalāl*). Dengan demikian, *al-ḍalāl* memiliki makna yang lebih luas dari pada *al-ghayy*. Perbedaan cakupan makna ini barangkali merupakan latar epistemologis mengapa *al-ḍalāl* lebih banyak disebutkan dalam Al-Qur'an dibanding *al-ghayy*.

Hubungan antara dua term di atas adalah hubungan umum-khusus absolut. Maksudnya, salah satu pihak lebih luas ketimbang yang satunya (Ibrāhīmī, 2012: 37). Jadi, setiap *al-ghayy* adalah *al-ḍalāl*, namun tidak sebaliknya. *Al-ghayy* (sesat keyakinan) sangat mirip dengan kafir. Kafir sudah pasti sesat, tapi sesat belum tentu kafir (Ahmad, 1435: 92). Hanya saja, *al-ghayy* lebih luas ketimbang kafir, meski keduanya sama-sama berkiprah pada ranah keyakinan.

Pasalnya, *al-ghayy* adalah sesat secara keyakinan dan tidak semua kesesatan kategori ini disebut kafir.

Ulasan sebelumnya menayangkan bahwa Al-Qur'an menyuguhkan pengertian kesesatan secara global. Kesesatan versi Al-Qur'an adalah sesuatu yang berbeda dari *al-ṣirāt al-mustaqīm*, selaku pedoman legal bagi umat Islam. Jadi, kesesatan mencakup apa saja dan siapa saja, selama semua itu menyangkut ranah bagi pedoman ilegal yang dimaksud.

Ekslusifitas Aswaja Nusantara

Jika kesesatan adalah keyakinan, pemikiran, pengamalan dan lain sebagainya yang tidak sejalan dengan Aswaja, maka penulis akan beranjak pada realita dalam rangka memotret dinamika Aswaja dengan paham lain di Nusantara. Perjalanan Islam di bumi Nusantara terbagi dua. *Pertama*, periode mencari ruang bereksistensi. *Kedua*, periode mempertahankan dan mengembangkan dominasi (Wijaya, 2015: 38). Pada tahap awal, Islam relatif mudah menemukan tempat segar di bumi pertiwi. Dalam kurun waktu yang singkat, Islam mampu menyebar, bahkan mengalahkan agama-agama yang lebih dulu menemukan ruang eksistensi di Nusantara. Kesuksesan demikian ditengarai oleh strategi dakwah Wali Songo yang mengedepankan keramahan, bukan kemarahan. Wali Songo menyikapi masyarakat Nusantara kala itu melalui pendekatan budaya. Budaya dijadikan media dalam membumikan Islam di negeri ini. Tak ayal, Islam kemudian tidak nampak sebagai entitas asing yang menghantui warga, tapi bisa berinteraksi secara familiar dengan mereka. Di samping itu, Wali Songo memoles strategi ini dengan *patronclient*, suatu kecenderungan ikut pada pimpinan. Maksudnya, acapkali para wali membidik pihak-pihak kerajaan sebagai sasaran dakwah. Konsekuensinya, jika pihak kerajaan menerima keberadaan Islam, maka dengan sendirinya islamisasi masyarakat mudah terlaksana (Mas'ud, 2006: 61).

Beberapa waktu kemudian, Islam memasuki sesi baru, yakni mempertahankan eksistensi sekaligus memperluas wilayah dominasi. Pada sesi kedua ini, Islam Aswaja, selaku Islam yang dibawa para wali, mulai menemui aral-aral yang melintang (Simon, 2008: 312). Lebih jelasnya, aliran dan paham keislaman yang baru semakin berdatangan. Kedatangan semua itu jelas menggetarkan "singgasana" Islam Aswaja yang jauh-jauh hari telah dibangun dan akan terus dikembangkan. Pihak-pihak baru itu oleh pihak dominan dicap sebagai pihak yang sesat. Sejarah telah mengabadikan sekian kasus kesesatan dan penyesatan dalam pergulatan Islam di negeri ini. Sebut saja kisah legendaris Syekh Siti Jenar dan Wali Songo. Sufi pembawa paham "Manunggaling Kawula Gusti" ini harus menuai stigma sesat, lantaran berbeda secara tajam dengan

paham Wali Songo yang kala itu yang merupakan kalangan otoritatif terhadap kebenaran (Chodjim, 2014: 37). Jika Wali Songo menerapkan dakwah akulturasi, maka Siti Jenar menerapkan asimilasi. Akulturasi sebatas perpaduan pada dimensi eksternal antara Islam dan budaya lokal tanpa harus menghilangkan esensi ajaran Islam. Sementara itu, Siti Jenar justru mencampuradukkan keduanya secara lebih mendalam, hingga dimensi yang fundamental, sehingga melahirkan Islam wajah baru.

Di belahan bumi Nusantara lainnya, juga muncul figur kontroversial, bertitel Hamzah Fansurī, kelahiran Barus. Orang Arab menyebutnya Fansur, pusat pengetahuan Islam lama di Aceh Barat Daya (Yunus, n.d.: 51). Hamzah Fansuri menganut Tasawuf *wahdah al-wujud*. Ia sangat dipengaruhi oleh pemikiran sufistik Ibn 'Arabī dan al-Jīlī (Azra, 2005: 200). Fansurī dituduh sesat oleh sufi setelahnya bernama Nūr al-Dīn al-Rānirī. Al-Rānirī berasal dari daerah Ranir, Gujarat, India. Ia singgah di daerah di mana ajaran Fansurī sudah beredar luas. Singkat cerita, al-Rānirī kemudian diangkat sebagai penasihat sultan pada masa Sultan Iskandar Tsani (II). Posisi bergengsi ini oleh al-Raniri dimanfaatkan sebagai kesempatan memberantas ajaran yang bertentangan dengan Sunni. Misi eksterminasi itu mengarah pada ajaran Hamzah Fansuri dan rekannya yang bernama Syams al-Dīn al-Sumatrānī. Kitab-kitab yang berbicara seputar ajaran mereka dibakar. Tidak hanya itu, para pengikutnya disuruh bertaubat atau dibunuh, kalau enggan (Daudi, 1990: 23).

Dua kisah di atas hanyalah segelintir kasus kesesatan di Indonesia pada masa silam. Tidak jauh beda, di era sekarang, aliran yang dinilai sesat tetap menemukan ruang eksistensi di Indonesia dan sempat menimbulkan konflik dengan Aswaja sebagai sekte muslim dominan di Indonesia. Contohnya adalah Ahmadiyah, aliran yang dianggap memproklamirkan "nabi" baru dalam Islam. Nabi itu tidak lain kecuali pendiri aliran ini sendiri, yakni Mirzā Ghulām Ahmād. Aliran ini mendapat respon keras dari muslim Aswaja, bahkan mereka menuntut aliran ini disingkirkan. Tercatat 342 serangan menimpa pengikut sekte ini sejak 2005 sampai 2010. Syi'ah juga sering mengalami eksklusi oleh pihak Sunni, karena pertentangannya secara teologis. Kasus Sampang misalnya mendeportasi 276 orang dan merusak 47 rumah. Tidak berhenti di situ, Indonesia juga pernah dikagetkan oleh kemunculan dua aliran baru, seperti Islam yang dibawa oleh Lia Eden dan *al-Qiyadah al-Islamiyyah* yang dirintis oleh Ahmad Mushoddiq. Akan tetapi, dua aliran baru ini tidak berlangsung lama, karena pihak yang berwenang segera bertindak.

Pembatasan, pengaturan hingga penyingkiran terhadap golongan yang dianggap sesat di Indonesia semakin kuat melalui politik fatwa MUI. Lembaga keagamaan di bawah naungan negara yang berdiri sejak 1975 ini sedari awal berfungsi sebagai badan kuasi-pemerintah di sektor keagamaan. Pasca

tumbangnya Orde Baru pada 1998, Indonesia mengalami fase demokratisasi yang biasa disebut reformasi. Dalam suasana ini, MUI menemukan peluang untuk menyebarkan pengaruh keagamaannya kepada muslim Indonesia yang berjumlah 86% dari keseluruhan warga negara. MUI memantapkan posisinya dalam memantau aliran, golongan, sekte dan ideologi lain yang terdiagnosa sebagai sempalan dari Islam melalui UU No. 01/PNPS/1965 yang sering disebut "Undang-Undang Penodaan Agama" (Hasyim, 2023: 252).

Sebenarnya masih bertaburan kasus-kasus kesesatan yang tidak mungkin disebutkan secara tuntas. Kalau ditelisik secara mendalam, akan nampak benang merah bahwa muslim Aswaja di Indonesia memahami kesesatan sebagai pandangan yang berbeda haluan dengan aliran dominan, yaitu Aswaja itu sendiri. Sikap mereka terhadap kesesatan condong menghindari, jika tidak menyangkut urusan akidah dan cenderung menyingkirkan, bila bersentuhan dengan akidah. (MUI Mengawal Akidah Umat) Semua itu menunjukkan bahwa Aswaja Nusantara bersikap otoritarian dalam mempertahankan eksistensi dan dominasi.

Otoritarianisme Aswaja tersebut sejatinya mengidap beberapa kekurangan yang membawa dampak krusial bagi dinamika pluralisme di Indonesia. Pasalnya, perkara yang bersangkutan sangat menentukan Islam Aswaja Indonesia ke depan. Berkaca pada paragraf sebelumnya, nampak bahwa muslim Aswaja Indonesia tendensius menyikapi aliran atau paham yang sesat sebagai kesalahan total. Akibatnya, mereka condong enggan berinteraksi hingga cenderung untuk membasmikan. Kecenderungan demikian bagi penulis memandam beberapa kekurangan. *Pertama*, fenomena ini mencuat akibat pola pikir oposisi-binner yang menempatkan kehidupan sebagai wadah pertentangan antara dua hal. Penganut pola pikir ini menempatkan diri sebagai satu-satunya pemilik kebenaran, sedangkan pihak lain tidak termasuk bagian, padahal kebenaran menyebar di berbagai aliran, pemikiran, keyakinan dan lain sebagainya (Ghazālī, n.d.: 250). Sikap ini jelas memonopoli kebenaran. Pada sisi lain, kebenaran di luar sana-meminjam istilah Wolf-hanya akan menjadi "kebenaran yang terlupakan" (Maimun, 2015: 19).

Kedua, sikap oposisi-binner mendekati pengkafiran, status yang jelas-jelas bukan bagian dari Islam. Sesat tidak sama dengan kafir, sebab secara teologis, sesat masih berada dalam koridor Islam, sementara kafir sudah keluar dari Islam. Artinya, sikap eksklusif terhadap aliran sesat walaupun tetap berpayung keyakinan teologis bahwa pihak yang disesatkan tidak keluar dari Islam, sikap tersebut lambat laun akan menjelma pengkafiran. Itu lantaran aspek moral (tindakan) berpengaruh kuat pada aspek doktrinal (keyakinan) (Muthahhari, 2001: 67). Artinya, sekalipun pada kancang idealita, muslim Aswaja Indonesia tidak menganggap kafir suatu pihak yang sesat, idealita tersebut bisa berubah

radikal, jika prakteknya berupa mengabaikan apalagi bergerak agresif dalam rangka melenyapkan, padahal belum diselami seraya matang.

Dakwah Gusdurian dan Agenda Dinamisasi Aswaja

Bagian sebelumnya menampilkan betapa ekslusifitas Aswaja Nusantara kurang-bila enggan disebut tidak-menjamin persatuan umat. Kekurangan ini akan kian nampak, kalau kita benturkan dengan dua penyakit raksasa bangsa Indonesia, terutama mereka yang memeluk Islam, yaitu krisis kemanusiaan dan krisis kemandirian. Krisis kemanusiaan berarti menjamurnya tindakan kriminal antar sesama manusia. Krisis kemanusiaan ditandai salah satunya oleh fakta bahwa pemerintahan kerap terjerat kasus korupsi, kolusi. Di lapisan rakyat, kasus pembunuhan, pemerkosaan, pelecehan seksual, pencurian dan kejahatan lain hampir setiap hari diberitakan lewat media massa, seperti televisi dan koran. Krisis kemanusiaan tidak hanya bertabrakan dengan doktrin agama, namun secara manusiawi, hal tersebut mencemari watak dasar manusia akan humanisme (Nadjib, 2018: 146–148). Sementara itu, Islam Indonesia juga krisis kemandirian dalam artian masih bergantung pada Barat dan Timur Tengah mengenai formulasi keislaman di era kontemporer. Dependensi sejatinya merupakan problem global dunia muslim, sehingga menurut al-Fārūqī, sekalipun jumlah mereka besar, namun kualitas mereka rendah (Fārūqī, 1992: 48).

Berhadapan dengan dua krisis itu, dibutuhkan keterbukaan guna menyaring sebanyak mungkin cara pandang, sehingga solusi atas problem keagamaan dan kebangsaan dapat merata ke berbagai pihak. Karena itu, reaktualisasi pluralisme Gus Dur pada tataran wacana tafsir menemukan titik terangnya. Abdul Wahid Hasan mencatat bahwa Gus Dur menganut spiritualitas kemanusiaan; gerakan sufistik yang menitikberatkan ibadah sosial dibanding ritual individual. Abdul Wahid membagi spiritualitas kemanusiaan Gus Dur menjadi dua (Hasan, 2015: 280). *Pertama*, spiritualitas dinamis-humanis. Spiritualitas ini mengarah pada perbaikan dan pemajuan individu. Perbaikan berarti usaha membenah karakter, sedangkan pemajuan ialah upaya menumbuhkan semangat kuat dalam menggapai kesuksesan. *Kedua*, spiritualitas pluralis-kosmopolit. Ini merupakan sikap menerima perbedaan secara kritis. Artinya, perbedaan bahkan kesesatan tidak perlu dihindari total, namun mesti didekati, diserap dan disaring guna memperkaya keislaman kita sekaligus membangun ikatan dengan mereka yang berbeda haluan.

Inklusivitas humanis bakal membuka kran universalitas Islam. Dalam kesempatan berbeda, Gus Dur menegaskan bahwa Islam itu universal yaitu Islam sudah menyediakan prinsip-prinsip ideal dalam semua bidang (Wijaya, 2015: 234). Kelengkapan Islam secara prinsipil meniscayakan kreatifitas muslim dalam menerjemahkan universalitas Islam ke dalam lokalitas mereka masing-

masing. Melalui dialektika prinsip ideal dan lokalitas muslim itu, kita dapat memahami testimoni H.A.R. Gibb bahwa Islam bukan sebatas akidah, tapi juga peradaban yang lengkap (Supriyadi, 2008: 19).

Sementara itu, manusia baik secara individual maupun secara kolektif tetaplah terbatas. Keterbatasan ini meniscayakan mereka tidak mampu merepresentasikan universalitas Islam, selama mereka masih tertutup dari keberagaman di luar sana. Pasalnya, melalui dialektika dengan keberagaman, Aswaja Nusantara bakal menemukan hal baru yang dapat menutupi kekurangannya. Dengan begitu, Aswaja akan lebih mudah menggapai orientasi posisi mereka sebagai *khalifah* Tuhan, yakni menyumbangkan jasa yang merata kepada banyak orang (Ghalāyayn, 1949: 5).

Oleh sebab itu, inklusivitas humanis Gus Dur yang masih berwujud teori di muka harus dipindahkan ke ranah praktis. Masalahnya, bagaimana inklusivitas humanis praktis yang relevan untuk perkara ini? Perlu kita camkan bahwa inklusivitas humanis di sini merupakan dakwah menuju persatuan guna meraih kemajuan Islam dalam pelbagai bidang. Karenanya, kita mesti menggalinya dalam Al-Qur'an. Dalam Al-Qur'an, terdapat 3 langkah dakwah yang sangat sesuai dengan agenda tersebut. Itu termaktub dalam salah satu ayat yang berbunyi:

أَدْعُ إِلَى سَيِّلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مِنْ ضَلَالٍ عَنْ سَيِّلِهِ
وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْدِدِينَ.

Serulah (manusia) kepada jalan tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya tuhanmu dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalannya dan dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk. (Q.S. al-Nahl [16]: 125).

Tiga dakwah yang dimaksud adalah *al-hikmah*, *al-maw'izah al-ḥasanah* dan *al-mujādalah* dengan cara yang terbaik. Lalu siapa yang berhak mendapat tiga dakwah tadi? Pada ayat ini, objek tidak dicantumkan. Dalam Ushul Fiqh, salah satu kaidah berbunyi “*Membuang ma'mūl (objek) menunjukkan makna umum (universal)*” (Hakīm, 2007: 20). Karena itu, Abū al-Su'ūd menyatakan bahwa tiga dakwah di atas ditujukan kepada siapa saja, baik kafir maupun sesat, baik mulim maupun non-muslim dan lain sebagainya ('Amadī, n.d.: 151).

Secara detail, tiga dakwah tersebut adalah sebagai berikut. *Pertama*, bagi Gus Dur, *al-hikmah* adalah cara dakwah yang bisa diterima masyarakat (*Tafsir Gus Dur*, n.d.). Tafsir ini bisa kita temukan kejelasannya dengan cara mengkaji tulisan Gus Dur yang lain. Mengenai Islam di Indonesia, Gus Dur menggaungkan dakwah pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam adalah cara mendamaikan antara ajaran Islam dan budaya lokal. Gus Dur menghendaki

kedatangan Islam tidak sampai memunahkan budaya lokal. Sebaliknya, budaya diposisikan sebagai mitra dialogis Islam, sehingga tidak boleh ada pemaksaan dalam beragama (Marijan, 2011: 8). Inilah warisan dakwah ala Wali Songo yang berusaha disegarkan kembali oleh Gus Dur menanggapi kebingungan umat dalam menyikapi realita kekinian. Secara faktual, cara itu diterima banyak kalangan sehingga Islam begitu mudah menyebar ke seantero pelosok negeri ini.

Kedua, al-maw'izah al-hasanah. Gus Dur menafsirkan metode dakwah ini sebagai kata-kata yang baik. Artinya, Islam harus dipublikasikan menggunakan bahasa yang santun, sopan, baik dan bijak. Sebagai aplikasinya, sulit-kalau enggan disebut tidak pernah-ditemukan Gus Dur memakai kekerasan, entah fisik atau wacana dalam menyosialisasikan pemikirannya.

Al-Rāzī menempatkan metode ini relevan bagi orang-orang muslim 'awam. Sebab, muslim 'awam tidak perlu argumentasi yang sarat rasionalitas dalam meyakinkan mereka tentang ajaran Islam. Cukuplah bagi mereka ceramah yang menyentuh perasaan-di samping masuk akal sesuai tingkatan mereka- serta diperkuat oleh dalil-dalil otoritatif (Wijaya, 2011: 266). Ini menambahkan bahwa dakwah *al-maw'izah* juga berupa kata-kata yang mudah dipahami kebanyakan orang. Senafas dengan ini, tulisan Gus Dur-meminjam komentar Agus Maftuh Abegebriel-cenderung ringan, sederhana, familiar dan membumi (Abegebriel, 2007: 2).

Ketiga, al-mujādalah dengan cara yang terbaik. *Al-mujādalah* berasal dari kata *jadāl*. Kata ini dengan berbagai pecahannya disebutkan sebanyak 29 kali dalam Al-Qur'an (Hanbalī, n.d.: 49–51). Secara etimologis, *jadāl* memiliki dua arti. Pertama, *jadāl* bermakna mengikat (*ihkām*) (Yusuf dkk, 1997: 22). Ini mengisyaratkan bahwa dalam forum debat, dua pihak yang beradu pemikiran saling mengikat satu sama lain dalam rangka menjadikan pihak lawan tunduk atau kalah di tangannya. Kedua, *jadāl* berarti kokohnya sesuatu karena keluasan yang dimilikinya, memperpanjang perselisihan dan mengulang pembicaraan (Fāris, 1969: 433). Ketiga, *jadāl* berasal dari kata *jadālah* yang bermakna tanah. Makna ini menyiratkan bahwa dua pihak yang berdebat saling berusaha menjatuhkan dan membanting satu sama lain ke taraf yang rendah (tanah) (Li'asākir, n.d.: 79). Berdasarkan tiga makna leksikal tadi, maka pengertian *jadāl* atau *al-mujādalah* ialah pertentangan antara dua pihak atau lebih dalam rangka mencari kemenangan pribadi.

Mengingat adanya dominasi ego dalam debat (*al-mujādalah*), Al-Qur'an mengajukan debat dengan cara terbaik. Debat dengan cara terbaik tidak berorientasi kemenangan, namun kebenaran. Sah juga kita katakan bahwa debat yang Al-Qur'an usulkan adalah debat yang bertujuan memenangkan kebenaran. Debat sering berkonotasi negatif, karena ia identik dengan usaha mencari kemenangan, bukan kebenaran. Karena itu, term *al-mujādalah* dalam bingkai

inklusifitas, lebih cocok disebut dialog. Jadi, term tersebut ke depan akan penulis terjemahkan sebagai dialog.

Dialog dengan cara terbaik oleh Gus Dur ditafsirkan sebagai diskusi logis, rasional dan sebagainya. Dalam diskusi, tentu terjadi aktivitas saling tukar dan saling serap ide. Ini menandakan bahwa Gus Dur memahami cara dakwah ketiga ini sebagai upaya Islam untuk menyerap kebenaran dan kearifan dari pihak luar di samping juga upaya agama ini dalam mempromosikan ajarannya. Karena itu, Gus Dur sering menyebut Aswaja, selaku paham paling otoritatif tentang Islam sebagai paham yang eklektik, yakni membangun dirinya dengan menyerap aspek-aspek dari entitas lain.

Salah satu pemikiran Gus Dur yang menjurus pada dakwah di atas adalah kosmopolitanisme; keyakinan sebagai warga negara dunia tanpa terbatasi oleh sekat-sekat suku, bahasa, agama dan lain seterusnya. Kosmopolitanisme menghendaki Aswaja terbuka kepada siapa saja, meskipun sesat, apalagi kafir. Ini meniscayakan bahwa pengikut Aswaja yang benar tidak termakan stigma sesat terhadap kalangan yang dituduh sesat. Sebaliknya, ia tetap berdialektika sehat dengan pihak yang bersangkutan, sebab sadar bahwa pihak tersebut tidak salah total, namun pasti ada sisi benar dan baiknya.

Di antara contoh konkret kosmopolitanisme Gus Dur ialah pembelaannya terhadap Ulil Abshar Abdalla, pendiri Jaringan Islam Liberal (JIL). Tentang Ulil Abshar, Gus Dur berpendapat bahwa kalau kita menghadapi liberalisme dengan langsung kasar, maka kita bisa terperangkap dalam jaring radikalisme, bahkan peperangan (Wahid, 2007b: 310). Contoh lainnya adalah komentar Gus Dur terhadap sikap pemerintah tahun 80-an kepada muslim dominan, yaitu NU. Saat itu, sikap pemerintah membatasi dan mendiskriminasi NU, terutama secara politis (Feillard, 2017: 141). Bagi Gus Dur, sikap ini justru memicu lahirnya gerakan sempalan, karena termakan emosi pada pemerintah. Sebagai antitesisnya, Gus Dur menawarkan cara wajar-wajar saja (Wahid, 2016: 50). Artinya, pemerintah seharusnya memperlakukan NU sebagai warga negara biasa, bukan dengan memosisikannya secara marginal.

Dari perspektif teori *hudūd* Syaḥrūr, ayat di atas memberikan rambu-rambu dakwah tidak hanya terhadap non-muslim, namun juga terhadap muslim sendiri yang secara keyakinan, pemikiran atau tindakan dinilai menyimpang. Ayat itu hanya menyediakan tiga langkah yang semuanya berada pada tataran pemikiran. Jika demikian, eksklusi dan persekusi terhadap muslim "menyimpang" tidak mendapat legitimasi dari ayat tersebut. Pasalnya, Al-Qur'an hanya menyediakan tiga model dakwah yang ketiganya menekankan penyampaian dan dialog secara egaliter, *fair*, bahkan kosmopolitan.

Lebih lanjut, ayat di atas termasuk aspek pertama teori *hudūd* yaitu memuat batas maksimal yang tidak boleh dilanggar. Gagasan dan golongan

yang dinilai sesat hanya dapat disikapi dengan tiga model, sementara model maksimal yang dapat diterapkan ialah debat dengan cara terbaik (*wa jādilhūm bi allatī hiya aḥsan*). Dengan demikian, kekerasan dalam bentuk apa pun, entah wacana apalagi fisik, tidak termasuk dalam model dakwah yang Al-Qur'an ajarkan. Apalagi, penggalan terakhir ayat tentang hak preriogatif Tuhan mengenai siapa yang mendapat *hidāyah* dan siapa yang sesat menunjukkan watak kosmopolitan, inklusif dan toleran terhadap golongan lain, baik non-muslim maupun gagasan/gerakan Islam sempalan.

Tiga dakwah gusdurian sebagai tafsir atas ayat di atas mengarah pada pembenahan dua krisis besar Indonesia, yakni krisis kemanusiaan dan krisis kemandirian. Membenah kemanusiaan berarti usaha mencetak individu yang baik, bukan sebatas warga negara yang baik. Individu yang baik adalah orang yang bukan hanya taat peraturan negara, tapi juga bisa mengelola diri secara individual. Sebaliknya, warga negara yang baik sekadar mampu mengelola diri saat bersentuhan dengan ranah hukum, namun tidak secara individual atau secara sosial-kultural (Kurniawan, 2011: 247). Sementara itu, membenah krisis kemandirian adalah kesadaran untuk memerdekan bangsa secara kebudayaan dan peradaban.

Jadi, dakwah Gusdurian tidak menekankan klasifikasi dan dikotomi teologis dalam memandang manusia, tetapi menjangkarkan praksis pada humanisme. Pendasaran diri pada humanisme berkonsekuensi perubahan kriteria dari memandang manusia berdasarkan agama ke memandang manusia berdasarkan ada-tidaknya sumbangsih bagi kemanusiaan. Sekte menyimpang dalam dakwah Gusdurian tidak dieksklusi apalagi dieksekusi, namun diposisikan sebagai mitra dialog. Eksklusi dan eksekusi hanya berlaku bagi sekte, golongan, aliran yang mengancam keamanan sosial, bukan kemurnian agama.

Demi menukskan agenda kemanusiaan ini, Gus Dur menawarkan pengembangan Aswaja sebagai berikut (Wahid, 2007a: 32–43). *Pertama*, pandangan tentang manusia dan tempatnya dalam kehidupan. Aswaja memiliki prinsip bahwa manusia adalah makhluk yang merdeka. Karena itu, Aswaja Nusantara ke depan harus menghidupkan kemerdekaan manusia Indonesia. Kemerdekaan di sini harus tunduk kepada kenyataan akan kekuasaan Allah yang tak dapat dilawan. Artinya, Aswaja mesti menggembung manusia menjadi taat pada Tuhan atas dasar kesadaran bahwa itu memang ia butuhkan.

Kedua, pandangan ilmu, pengetahuan dan teknologi. Dewasa ini, Aswaja terkesan membatasi agama pada ritual. Sebagai responnya, Gus Dur menegaskan bahwa Aswaja mengajarkan prinsip mengenai ilmu pengetahuan. Prinsip itu adalah bahwa ilmu selain didapat dengan cara rasional, ia memiliki kandungan esoteris bahwa ia mesti dipakai demi kemashlahatan umat manusia.

Ketiga, pandangan ekonomi tentang pengaturan kehidupan. Bagi Gus Dur, kalangan Aswaja mesti mempublikasikan ajarannya tentang ekonomi. Dalam perspektif Aswaja, segala aktivitas ekonomi harus berupa pemanfaatan dan pelestarian sumber daya alam.

Keempat, pandangan hubungan individu dan masyarakat. Bagi Gus Dur, masyarakat mesti memberi kebebasan kepada individu dalam mengembangkan kreativitasnya. Jadi, tidak boleh masyarakat mendoktrin individu pada kreativitas tertentu, selama itu tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Sebaliknya, individu harus mengelola diri agar kreativitasnya tidak bertentangan dengan substansi pandangan masyarakat.

Kelima, pandangan tentang tradisi dan dinamisasinya. Bagi Gus Dur, ikut arus zaman itu penting. Akan tetapi, mempertahankan tradisi jauh lebih penting. Bagaimana mendamaikan ikut tradisi dengan ikut arus modernisasi? Gus Dur berpendapat bahwa dinamisasi tradisi ialah menumbuhkan rasa bangga bertradisi, namun diekspresikan dengan cara-cara dewasa dan tidak terkesan idealisasi norma-norma beku dan statis belaka.

Keenam, pandangan tentang cara-cara pengembangan masyarakat. Gus Dur berargumen bahwa pengembangan masyarakat harus lewat dua cara. *Pertama*, persuasi yakni memikat perhatian masyarakat akan pentingnya pengembangan. Jadi, segala tawaran pengembangan tidak boleh berupa paksaan dan tekanan, tapi berdasarkan prinsip menarik perhatian atau menumbuhkan kesadaran.

Ketujuh, pandangan tentang internalisasi dan sosialisasi. Internalisasi adalah penghayatan ajaran agama untuk kemudian dikontekstualkan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat. Setelah itu, hasil internalisasi lantas disosialisasikan, seperti lewat pengajian, musyawarah dan lain sebagainya.

Kesimpulan

Problem utama Aswaja Nusantara adalah krisis kemanusiaan dan krisis kemandirian bangsa, bukan heterodoksi agama. Dua masalah ini harus ditangani oleh multi pihak, sebab Indonesia adalah wadah bagi pluralitas. Karena itu, dakwah Gusdurian termasuk cara yang efektif dalam memelihara keberagamaan tanpa pretensi menghapus keunikan masing-masing entitas.

Sayangnya, Aswaja Nusantara mengidap kendala besar, yakni persoalan bagaimana berdamai dengan golongan yang sesat. Al-Qur'an menyiratkan bahwa sesat ada dua, yaitu *al-ghayy* (sesat keyakinan) dan *al-dalāl* (sesat pada ranah keyakinan dan selainnya). Terhadap *al-ghayy*, Aswaja Nusantara condong membasi, sedangkan terhadap *al-dalāl* yang bukan berupa keyakinan, Aswaja cenderung menghindari. Sikap demikian menampilkkan bahwa Aswaja bersikap ekslusif, bahkan totaliter. Sikap itu menyisakan dua dampak krusial. *Pertama*,

Aswaja akan kekurangan cara pandang dalam memandang persoalan, sebab kompleksitas kehidupan beragama, berbangsa dan berelasi dalam lanskap dunia menuntut kekayaan wawasan. *Kedua*, persatuan Indonesia dan persatuan Islam, sebab Aswaja bertolak dari paradigma agama; memandang manusia berdasarkan agama, sedangkan arus zaman kontemporer ialah HAM yaitu memandang manusia dari segi kemanusiaan; sebagai manusia dan pengaruhnya terhadap manusia lainnya.

Oleh karena itu, inklusifitas keberagamaan berbasis humanis selayaknya menjadi agenda Aswaja Indonesia ke depan, karena target proyek ini ialah pembenahan kemanusiaan. Inklusifitas demikian dapat kita kembangkan dari humanisme Gus Dur yang secara praksis berbasis tiga model dakwah Al-Qur'an, yaitu *al-hikmah*, *al-maw'izah al-ḥasanah* dan *al-mujādalah* dengan cara terbaik sebagai satu paket strategis satu-satunya dalam memandang sekte heterodoks tanpa perlu ada tambahan kekerasan wacana, seperti penyesatan atau kekerasan fisik, seperti pengusiran.

Daftar Pustaka

Abegebriel, A. M. (2007). *Madzhab Islam Kosmopolitan Gus Dur: Min 'Alamaiyyat al-Islam Nabda' wa Nataghayyar*. In *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. The Wahid Institute.

Ahmad, Moh. A. (1435). *Membungkam Kicauan Liberal*. Pustaka Sidogiri.

'Amadī, A. al-S. M. al-. (n.d.). *Irsyād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm* (Vol.5). Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī.

Azra, A. (2005). *Jaringan Ullama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Kencana.

Cahyadi, A. (2017). *Konsep Pluralisme Abdurrahman Wahid dalam Perspektif Pendidikan Agama Islam* [Skripsi]. UIN Syarif Hidayatullah.

Chodjim, A. (2014). *Syekh Siti Jenar: Rahasia dan Makna Kematian*. Serambi Ilmu Semesta.

Daudi, A. (1990). Tinjauan atas al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulidin Karya Syekh Nuruddin al-Raniri. In *Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Mizan.

Fāris, I. (1969). *Maqāyīs al-Lughah* (Vol. 1). Masyrakat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Fārūqī, I. R. al-. (1992). *Tauhid: Its Implication for Thought and Life*. IIIT.

Feillard, A. (2017). *NU vis-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna di Tengah Prahara*. Basabasi.

Ghalāyayn, M. al-. (1949). *'Izat al-Nāsyi'īn: Kitāb Akhlāq wa Ādāb wa Ijtimā'*. al-Hidāyah.

Ghazālī, A. Ḥāmid M. al-. (n.d.). *Fayṣal al-Tafriqah Bayn al-Islām wa al-Zandaqah*. al-Maktabah al-Tawfiqiyyah.

Ghazālī, A. Ḥāmid M. al-. (2003). *Mīzān al-‘Amal*. Dār al-Ma’ārif.

Ḩakīm, A. al-Ḩāmid. (2007). *Al-Sullam*. Maktabat al-Sā’adiyah Putra.

Hakim, R. R. dan A. (2019). Teologi Pembebasan dan Demokrasi Menurut Gus Dur. *Jaqfi: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam*, 4(1).

Ḩanbālī, N. al-D. A. al-R. I. (n.d.). *Kitāb Istikhrāj al-Jidāl min al-Qur’ān al-Karīm*.

Ḩararī, M. al-Amīn al-. (2002). *Tafsīr ḥadā’iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān fī Rawābi’ ‘Ulūm al-Qur’ān* (Vol. 1). Dār Ṭawq al-Najāh.

Hasan, A. W. (2015). *Gus Dur: Mengarungi Jagat Spiritual Sang Guru Bangsa*. IRCiSoD.

Hasan, M. A. (2011). *Filsafat Ilmu: Menelusuri Pra—Meta Ilmu Pengetahuan*. Universitas Islam Malang Press.

Hasyim, S. (2023). Politik Fatwa, “Aliran Sesat”, dan Takfir dalam Konteks Pluralisme Indonesia: Kajian tentang Majelis Ulama Indonesia. In *Kebebasan Berekspresi dalam Islam: Menggugat Hukum Kemurtadan dan Penodaan Agama*. Mizan bekerja sama dengan Program Studi Agama dan Lintas Budaya.

Ibrāhīmī, M. N. al-. (2012). *Logika Lengkap*. IRCiSoD.

İşfahānī, A.-R. al-. (n.d.). *Al-Mufradāt fi Ghārīb al-Qur’ān*. Maktabat Nizar Muṣṭafā al-Bāz.

Kurniawan, E. M. dan S. (2011). *Jejak Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam*. Ar-Ruzz Media.

Li’asākir, Y. ‘Umar. (n.d.). *al-Jadāl fi al-Qur’ān al-Karīm, Khaṣā’iṣuhū wa Dilālatuhū: Jidāl Ba’d al-Anbiyā’ ma’ā Aqwāmihim Namūzajan, Dirāsah Lughawiyyah Dilāliyyah*.

Mahardika, G. K. (2021). *Gagasan Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme dan Relevansinya dalam Pendidikan Islam* [Skripsi]. UIN Raden Intan.

Maimun, Ach. (2015). *Seyyed Hossein Nasr: Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*. IRCiSoD.

Maqdisī, F. al-Ḥasanī al-. (n.d.). *Fatḥ al-Rāḥmān li Ṭālib Āyāt al-Qur’ān*.

Marijan, K. (2011). Wajah Islam Nusantara. In *Menusantarkan Islam: Menelusuri Jejak-Jejak Pergumulan Islam yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Stain Po Press.

Mas’ud, A. (2006). *Dari Haromain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Kencana.

Miftahuddin. (2012). Berislam dalam Bingkai Indonesia: Membaca Konsep Pluralisme Abdurrahman Wahid. *Journal UNY*, 6(1).

Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. LKiS.

Muthahhari, M. (2001). *Kritik Islam Terhadap Materialisme*. al-Huda.

Nadjib, E. A. (2018). *Pemimpin Yang "Tuhan."* Bentang Pustaka.

Noor, F. (2009). *Berpikir seperti Nabi: Perjalanan menuju Kepasrahan*. LKiS.

Rāzī, F. al-Dīn al-. (1981a). *Mafātīḥ al-Ghayb* (Vol. 7). Dār al-Fikr.

Rāzī, F. al-Dīn al-. (1981b). *Mafātīḥ al-Ghayb* (Vol. 20). Dār al-Fikr.

Setiadi, Y. (n.d.). *Gagasan Pluralisme Gus Dur dan Cak Nur untuk Menangkan Gagasan Radikalisme*. ICIGIs (International Conference on Islam and Global Issues), Postgraduate Programme State Islamic University Sultan Maulana Hasanuddin Banten.

Shihab, M. Q. (2015). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an, Dilengkapi Penjelasan Kritis tentang Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Lentera Hati.

Sidogiri, T. B. (2012). *Trilogi Ahlusunah: Akidah, Syariah, Akhlak*. Pustaka Sidogiri.

Simon, H. (2008). *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa*. Pustaka Pelajar.

Supriyadi, D. (2008). *Sejarah Peradaban Islam*. Pustaka Setia.

Syahrūr, M. (n.d.). *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*. al-Aḥālī li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī'.

Syahrūr, M. (2000). *Nahw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah, al-Waṣīyyah, al-Iṛś, al-Qawāmah, al-Ta'addudiyyah, al-Libās*. al-Aḥālī li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī'.

Syarifuddin, A. (2014). *Ushul Fiqih*. Kencana.

Tafsir Gus Dur. (n.d.). <https://islami.o/tag/tafsir> Gus Dur diposting 24 September 2018

Tiam, S. D. (2016). *Cara Cepat Belajar Ilmu Manthiq: Tiga Langkah Berpikir Logis*. Intrans Publishing.

Ulfianingsih, S. (2023). *Pluralisme Menurut Abdurrahman Wahid dalam Mewujudkan Sikap Toleransi* [Skripsi]. UIN Sultan Syarif Kasim.

Wahid, A. (2006). *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama, Masyarakat, Negara, Demokrasi*. The Wahid Institute.

Wahid, A. (2007a). *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. The Wahid Institute.

Wahid, A. (2007b). Ulil Abshar dan Liberalismenya. In *Islam Liberal Vs Islam Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*. Elsaq.

Wahid, A. (2011). Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya. In *Antara Modernisme dan Postmodernisme Kiri Islam: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*. LKiS.

Wahid, A. (2016). *Tuhan Tak Perlu Dibela*. Saufa.

Wijaya, A. (2011). *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* (2nd ed.). Magnum Pustaka Utama.

Wijaya, A. (2015). *Menusantarkan Islam: Melacak Jejak-Jejak Pergumulan Islam di Nusantara yang Tak Kunjung Usa*. Nadi Pustaka.

Yunus, A. R. (n.d.). *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. INIS.

Yusuf dkk, M. (1997). *'Ulum Al-Qur'an* 3. Departemen Agama Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam.