
**REINTERPRETASI LIBERALISME PEMIKIRAN TAFSIR M. QURAIISH SHIHAB
DALAM TAFSIR AL-MISBAH**

Martin Daniel¹, Kerwanto², Zakaria Lubis³

^{1,2,3}Universitas PTIQ Jakarta

Email: 01martin01daniel01@gmail.com¹, kerwanto@ptiq.ac.id², zakarialubis@ptiq.ac.id³

Abstrak: Partisipasi perempuan yang kian meluas dalam ranah politik kerap dianggap sebagai parameter utama kemajuan demokrasi dan kesetaraan gender. Namun, di Nusa Tenggara Timur (NTT), realitas lapangan justru menyajikan paradoks yang mencolok: lonjakan kehadiran perempuan di arena politik tidak beriringan dengan penurunan kasus kekerasan terhadap mereka. Tulisan ini mengupas fenomena tersebut melalui perspektif teori hegemoni gender Shelley Budgeon, yang menyoroti bagaimana struktur kekuasaan gender bekerja secara halus namun mendalam. Pendekatan studi literatur dengan analisis kualitatif diperkaya data empiris dari laporan kasus kekerasan di NTT. Temuan menegaskan bahwa hegemoni gender tetap mengokohkan relasi kuasa, sehingga perempuan di politik belum memiliki daya ubah yang cukup untuk merombak sistem pelestari kekerasan. Representasi numerik saja jelas tak memadai; diperlukan transformasi struktural dan budaya yang menyeluruh untuk mencapai kesetaraan substantif.

Kata Kunci: Hegemoni Gender, Kekerasan Terhadap Perempuan, Politik Lokal, Nusa Tenggara Timur, Representasi Politik, Kesetaraan Gender.

***Abstract:** Women's expanding participation in politics is often considered a key indicator of democratic progress and gender equality. However, in East Nusa Tenggara (NTT), the reality on the ground presents a striking paradox: the surge in women's presence in the political arena has not been accompanied by a decrease in cases of violence against them. This paper examines this phenomenon through the perspective of Shelley Budgeon's theory of gender hegemony, which highlights how gender power structures operate in subtle yet profound ways. A literature study approach with qualitative analysis is complemented by empirical data from reports of cases of violence in NTT. The findings confirm that gender hegemony continues to reinforce power relations, leaving women in politics without sufficient power to overhaul the system that perpetuates violence. Numerical representation alone is clearly inadequate; comprehensive structural and cultural transformation is needed to achieve substantive equality.*

***Keywords:** Gender Hegemony, Violence Against Women, Local Politics, East Nusa Tenggara, Political Representation, Gender Equality.*

PENDAHULUAN

Pendahuluan ini berangkat dari menguatnya wacana kritik terhadap M. Quraish Shihab sebagai salah satu mufassir terkemuka di Indonesia, khususnya terkait tuduhan liberalisme dalam karya-karya tafsirnya. Tuduhan tersebut tidak muncul dalam ruang hampa, melainkan dibangun melalui berbagai argumen yang berupaya menunjukkan adanya penyimpangan metodologis maupun substansial dalam penafsirannya. Sejumlah kalangan bahkan menilai bahwa pemikiran Shihab cenderung menjauh dari kerangka aqidah dan prinsip-prinsip tafsir yang telah dirumuskan oleh ulama klasik, serta membuka ruang bagi infiltrasi pemikiran Barat dalam studi Al-Qur'an. Dalam konteks ini, tuduhan liberalisme menjadi label yang tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga ideologis.

Dalam disiplin ilmu tafsir, isu penyimpangan (*al-inhīrāf*) merupakan tema yang memiliki akar epistemologis yang kuat. Secara etimologis, *al-inhīrāf* merujuk pada makna berpaling atau keluar dari jalur yang lurus, sedangkan dalam konteks tafsir, istilah ini digunakan untuk menggambarkan penafsiran yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah yang telah disepakati. Penyimpangan dalam tafsir umumnya diklasifikasikan ke dalam dua bentuk utama, yaitu penyimpangan pada level kata (*lafz*) dan penyimpangan pada level makna (*ma'nā*). Penyimpangan kata berkaitan dengan ketidaksesuaian antara penafsiran dengan struktur kebahasaan Arab yang sah, sementara penyimpangan makna merujuk pada distorsi dalam memahami maksud teks Al-Qur'an sehingga menghasilkan kesimpulan yang tidak selaras dengan tujuan wahyu.

Namun demikian, karakteristik Al-Qur'an sebagai teks wahyu yang bersifat terbuka terhadap interpretasi menjadikan potensi perbedaan penafsiran sebagai sesuatu yang tidak terhindarkan. Hal ini sejalan dengan pandangan pemikir kontemporer seperti Muhammad Arkoun yang menegaskan bahwa Al-Qur'an memiliki kemungkinan makna yang tidak terbatas, sehingga setiap generasi memiliki peluang untuk menghadirkan pembacaan baru sesuai dengan konteks sosial dan intelektualnya. Perspektif ini menunjukkan bahwa dinamika tafsir tidak dapat dilepaskan dari interaksi antara teks, penafsir, dan realitas historis yang melingkupinya. Dengan demikian, garis batas antara ijtihad yang sah dan penyimpangan sering kali menjadi kabur dan diperdebatkan.

Sejumlah faktor historis dan metodologis turut berkontribusi terhadap munculnya penyimpangan dalam tafsir. Pertama, masuknya unsur israiliyat dalam literatur tafsir klasik sebagai upaya melengkapi kisah-kisah Al-Qur'an yang bersifat global. Kedua, kecenderungan sebagian mufassir untuk memaksakan kaidah nahwu terhadap qira'at yang secara riwayat sah

berasal dari Nabi Muhammad SAW. Ketiga, keterbatasan penguasaan bahasa Arab dan ilmu-ilmu pendukung lainnya yang menjadi prasyarat utama dalam menafsirkan Al-Qur'an. Di samping itu, faktor ideologis seperti fanatisme mazhab dan kecenderungan mengikuti hawa nafsu juga menjadi variabel penting dalam membentuk corak penafsiran yang menyimpang.

Dalam perkembangan kontemporer, perdebatan mengenai tafsir semakin kompleks dengan masuknya pendekatan-pendekatan baru yang berasal dari tradisi keilmuan Barat, seperti hermeneutika. Pendekatan ini menekankan pentingnya konteks historis, proses kodifikasi, serta peran pembaca dalam memahami teks. Dalam kerangka ini, Al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai teks ilahi yang statis, tetapi juga sebagai teks yang mengalami proses historisasi dan interpretasi yang berkelanjutan. Bagi sebagian kalangan, pendekatan ini dinilai problematik karena berpotensi merelatifkan makna wahyu, sementara bagi yang lain, hermeneutika justru dipandang sebagai instrumen metodologis yang dapat memperkaya khazanah tafsir.

Liberalisme sebagai sebuah paham intelektual turut menjadi latar penting dalam diskursus ini. Secara konseptual, liberalisme menekankan kebebasan individu, rasionalitas, dan penolakan terhadap otoritas yang dianggap membatasi otonomi berpikir. Dalam konteks studi Islam, liberalisme sering diidentikkan dengan upaya reinterpretasi ajaran agama secara kontekstual, termasuk dalam memahami Al-Qur'an. Pendekatan ini mendorong penggunaan akal secara maksimal dan membuka kemungkinan pembacaan baru terhadap teks-teks keagamaan, bahkan jika hasilnya berbeda dari konsensus ulama klasik. Di sinilah muncul ketegangan antara otoritas tradisi dan tuntutan modernitas.

Dalam konteks Indonesia, perdebatan mengenai liberalisme dalam tafsir Al-Qur'an telah berlangsung cukup lama dan melibatkan berbagai tokoh dengan posisi yang beragam. Sebagian sarjana menolak keras penggunaan hermeneutika dan pendekatan rasionalistik karena dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar tafsir, sementara yang lain berupaya mengintegrasikan pendekatan tersebut dengan tradisi keilmuan Islam. Dalam spektrum ini, posisi M. Quraish Shihab menjadi menarik untuk dikaji, karena ia tidak secara ekstrem berada pada salah satu kutub, melainkan mengambil posisi moderat.

Shihab cenderung bersikap selektif terhadap hermeneutika, dengan tidak menolaknya secara mutlak, tetapi juga tidak menerimanya tanpa kritik. Ia memandang bahwa dalam batas tertentu, pendekatan hermeneutika memiliki kesamaan dengan tradisi ta'wil dalam Islam, khususnya dalam upaya memahami makna di balik teks. Namun, ia juga menekankan pentingnya menjaga otoritas wahyu dan kaidah-kaidah tafsir yang telah mapan agar tidak terjadi relativisme makna yang berlebihan. Sikap ini menunjukkan adanya upaya sintesis antara tradisi dan

modernitas dalam pemikirannya.

Di sisi lain, tuduhan liberalisme yang diarahkan kepada Shihab sering kali didasarkan pada interpretasi parsial terhadap pandangan-pandangannya, tanpa mempertimbangkan kerangka metodologis yang ia gunakan secara utuh. Bahkan, dalam beberapa pernyataannya, Shihab justru mengkritik keras fenomena liberalisme dalam Islam yang dianggap dapat merusak fondasi aqidah dan moral umat. Hal ini menunjukkan adanya ketegangan antara label yang disematkan kepadanya dan posisi intelektual yang sebenarnya ia ambil.

Berdasarkan latar belakang tersebut, kajian ini menjadi penting untuk dilakukan guna menguji secara kritis tuduhan liberalisme terhadap M. Quraish Shihab. Analisis tidak hanya difokuskan pada aspek normatif, tetapi juga pada dimensi metodologis dan epistemologis dari penafsirannya. Dengan demikian, diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi dalam memperjelas batas antara ijtihad yang legitimate dan penyimpangan dalam tafsir, sekaligus menghadirkan pemahaman yang lebih proporsional terhadap dinamika pemikiran tafsir kontemporer di Indonesia.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitis berbasis studi kepustakaan (*library research*). Pendekatan ini dipilih untuk mengkaji secara mendalam konstruksi pemikiran tafsir M. Quraish Shihab serta menilai secara kritis tuduhan liberalisme yang diarahkan kepadanya. Data penelitian terdiri atas sumber primer berupa karya-karya M. Quraish Shihab, khususnya yang berkaitan dengan tema jilbab, ucapan salam kepada non-Muslim, serta *qiṣāṣ* dan potong tangan, serta sumber sekunder berupa jurnal ilmiah, buku tafsir klasik dan kontemporer, serta penelitian terdahulu yang relevan.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi dengan menelusuri, mengidentifikasi, dan mengklasifikasikan literatur sesuai fokus kajian. Selanjutnya, data dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis, yaitu dengan mendeskripsikan secara sistematis pola penafsiran Quraish Shihab, kemudian menganalisis karakter metodologisnya, serta membandingkannya dengan pandangan ulama lain dalam tradisi tafsir. Melalui proses ini, penelitian berupaya menghasilkan pemahaman yang komprehensif mengenai kerangka epistemologis tafsir yang digunakan, sehingga dapat memberikan penilaian yang proporsional dan akademis terhadap isu liberalisme dalam penafsirannya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hasil

1. Reinterpretasi Penafsiran M. Quraish Shihab Yang Dianggap Liberal

Tuduhan liberalisme terhadap tafsir M. Quraish Shihab pada dasarnya lahir dari pembacaan yang reduksionistik terhadap metodologi penafsirannya. Tuduhan tersebut cenderung mengabaikan bahwa pendekatan yang digunakan oleh Quraish Shihab bukanlah bentuk dekonstruksi bebas terhadap teks Al-Qur'an, melainkan bagian dari tradisi ijtihad yang sah dalam epistemologi tafsir Islam. Dengan kata lain, problem utama bukan terletak pada substansi tafsirnya, tetapi pada cara sebagian pembaca memahami kerangka metodologis yang ia gunakan.

Dalam isu jilbab, Quraish Shihab tidak pernah menolak kewajiban menutup aurat sebagai prinsip dasar syariat. Ia justru memulai penafsirannya dari analisis kebahasaan yang kuat terhadap istilah *khimār*, *zinah*, dan struktur ayat dalam QS. al-Nūr/24:31. Yang menjadi titik perbedaan adalah bagaimana ia memposisikan keragaman pendapat ulama klasik sebagai bagian integral dari tradisi tafsir.¹ Dengan menampilkan spektrum pandangan ulama mengenai batas aurat, ia tidak sedang merelatifkan hukum, tetapi menunjukkan bahwa persoalan tersebut sejak awal memang berada dalam wilayah *ijtihādī*, bukan *qat'ī*.

Pendekatan ini sejalan dengan temuan banyak studi tafsir kontemporer yang menegaskan bahwa tidak semua produk *fiqh* memiliki tingkat kepastian yang sama. Abdullah Saeed, misalnya, menegaskan bahwa banyak ketentuan sosial dalam Al-Qur'an memerlukan pembacaan kontekstual untuk memahami relevansinya dalam masyarakat modern.² Dalam kerangka ini, Quraish Shihab tidak menghapus normativitas teks, melainkan berupaya membedakan antara aspek prinsipil (*maqāṣid*) dan aspek instrumental (*wasā'il*). Jilbab dipahami sebagai sarana menjaga kehormatan (*ḥifẓ al-'ird*), bukan semata bentuk simbolik yang kaku.³

Lebih jauh, penggunaan hermeneutika oleh Quraish Shihab sering disalahpahami sebagai adopsi metode Barat yang bebas nilai. Padahal, sebagaimana terlihat dalam penafsirannya, hermeneutika yang ia gunakan bersifat komplementer, bukan substitutif terhadap ilmu tafsir. Ia tetap berangkat dari *asbāb al-nuzūl*, analisis linguistik, dan pendapat ulama klasik, sebelum kemudian mengaitkannya dengan konteks sosial. Dalam hal ini, pendekatannya justru mendekati apa yang disebut oleh Fazlur Rahman sebagai *double movement*, yaitu gerak dari konteks historis

¹ Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995).

² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006).

³ Shihab, *Kaidah-Kaidah Tafsir*.

teks menuju konteks kekinian.⁴

Pada isu ucapan salam kepada non-Muslim, tuduhan liberalisme juga muncul karena Quraish Shihab membuka ruang kebolehan dalam kondisi tertentu. Namun, pendekatan ini sebenarnya berakar pada khazanah klasik yang juga tidak tunggal. Perbedaan pandangan ulama mengenai hukum salam menunjukkan bahwa persoalan ini termasuk dalam ranah furū'iyah, bukan uṣūl al-dīn.⁵ Quraish Shihab hanya menghidupkan kembali spektrum pendapat tersebut dengan mempertimbangkan konteks masyarakat plural seperti Indonesia.

Secara teoretis, pendekatan ini sejalan dengan konsep fiqh al-ta'āyush (fikih koeksistensi) yang berkembang dalam kajian Islam kontemporer. Tariq Ramadan, misalnya, menekankan pentingnya membangun etika interaksi sosial lintas agama tanpa harus mengorbankan akidah.⁶ Dalam kerangka ini, salam tidak direduksi sebagai simbol eksklusif, tetapi dipahami sebagai doa keselamatan yang memiliki dimensi universal. Oleh karena itu, pembacaan Quraish Shihab tidak dapat serta-merta dikategorikan sebagai liberalisme, melainkan sebagai ekspansi etika sosial Islam dalam konteks multikultural.

Dalam persoalan qisās dan potong tangan, kritik terhadap Quraish Shihab biasanya berangkat dari anggapan bahwa ia melemahkan ketegasan hukum hudūd. Namun, pembacaan yang lebih cermat menunjukkan bahwa ia tetap mengakui legitimasi teks, sekaligus menekankan kompleksitas syarat penerapannya. Tradisi fiqh klasik sendiri menunjukkan bahwa penerapan hudūd sangat ketat hingga dalam banyak kasus tidak dijalankan karena tidak terpenuhinya syarat. Prinsip “menolak hudūd ketika terdapat syubhat” merupakan kaidah yang mapan dalam hukum Islam.

Pendekatan Quraish Shihab yang memasukkan dimensi sosial, psikologis, dan institusional dalam membaca ayat-ayat hukum justru mencerminkan kesadaran terhadap maqāṣid al-syarī'ah. Jasser Auda menegaskan bahwa hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari tujuan-tujuan kemanusiaan seperti keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan jiwa.⁷ Dengan demikian, penekanan Quraish Shihab pada aspek pencegahan, rehabilitasi, dan keadilan sosial bukanlah bentuk penolakan terhadap hukum, melainkan upaya memahami tujuan di baliknya.

Selain itu, penting dicatat bahwa latar belakang intelektual Quraish Shihab yang terbentuk dalam tradisi Al-Azhar memperlihatkan corak moderasi yang kuat. Tradisi ini dikenal

⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

⁵ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid* (Jakarta: Rajawali Pers, 1992).

⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008).

mengakomodasi keragaman pendapat dalam batas metodologi yang sah. Oleh karena itu, keterbukaan terhadap berbagai pandangan bukanlah indikasi liberalisme, melainkan refleksi dari keluasan tradisi keilmuan Islam itu sendiri.

Dengan demikian, tuduhan liberalisme terhadap M. Quraish Shihab perlu ditinjau ulang secara akademik. Label tersebut cenderung muncul dari pembacaan parsial yang mengisolasi hasil tafsir tanpa memahami proses epistemologisnya. Ketika metodologi, konteks, dan tradisi keilmuan yang melandasinya diperhatikan secara utuh, tampak bahwa penafsirannya lebih tepat dipahami sebagai bentuk tafsir kontekstual-integratif—yakni upaya menghubungkan teks wahyu dengan realitas sosial tanpa memutus kontinuitas dengan tradisi klasik.

Pembahasan

A. Dasar Pemikiran Liberal Dan Penafsiran M. Quraish Shihab Yang Dianggap Liberal

1. Dasar Pemikiran Liberal

Pemikiran Islam liberal muncul sebagai respon terhadap krisis citra Islam di dunia modern yang kerap diasosiasikan dengan kekerasan, radikalisme, dan eksklusivisme. Dalam konteks ini, Islam liberal berupaya menampilkan wajah Islam yang lebih inklusif, rasional, dan adaptif terhadap perubahan zaman. Namun demikian, corak pemikiran ini tidak lepas dari kontroversi, terutama karena dianggap terlalu longgar dalam memahami aspek normatif ajaran Islam. Ketegangan ini memperlihatkan adanya dinamika epistemologis dalam tradisi keilmuan Islam, di mana perubahan pemikiran merupakan keniscayaan sejarah yang dipengaruhi oleh konteks sosial, politik, dan budaya.

Secara sosiologis, istilah “Islam liberal” sering dipertentangkan dengan “Islam radikal”, meskipun kategorisasi ini bersifat problematis dan cenderung reduktif. Namun realitas menunjukkan bahwa spektrum pemahaman keislaman memang beragam. Dalam konteks Indonesia, Islam liberal hadir sebagai fenomena intelektual yang mencoba mensintesis ajaran Islam dengan nilai-nilai modernitas seperti kebebasan, rasionalitas, dan hak asasi manusia. Dari sini lahir beberapa landasan utama pemikirannya.

Pertama, konsep kebebasan individualisme. Dalam perspektif ini, manusia dipandang sebagai subjek otonom yang memiliki kebebasan untuk memilih, berpikir, dan bertindak. Kebebasan ini mencakup kemampuan untuk menentukan nilai hidup, bahkan merevisi atau meninggalkan nilai tersebut jika dianggap tidak relevan. Dalam liberalisme, individu menjadi pusat perhatian, dan eksistensinya tidak boleh direduksi oleh kepentingan kolektif. Namun, konsep ini juga mengandung potensi problematik, seperti munculnya egoisme dan melemahnya

solidaritas sosial.

Konsep individualisme liberalisme bertujuan untuk menjadikan individu sebagai fokus atau subjek perhatian. Individu merupakan aspek pokok yang harus diperhatikan keberadaannya. Meskipun individu-individu membentuk atau berada pada satu komunitas, namun eksistensinya tidak dapat direduksi atau diabaikan demi nilai individu-individu yang lainnya atau nilai komunitas secara keseluruhan. Karenanya, liberalisme sangat menekankan nilai kebebasan yang akan menghasilkan otonomi pada individu. Individu yang otonom akan bertindak dan memilih cara hidup yang baik sesuai dengan keyakinan dalam dirinya, tanpa intervensi dari luar. Namun, konsep kebebasan ini di sisi lain dapat menimbulkan keegoisan dan meniadakan solidaritas di antara individu dalam komunitas.

Dalam perspektif Islam, kebebasan tidak ditolak, tetapi dibatasi oleh tanggung jawab moral dan prinsip kemaslahatan. Kebebasan dalam Islam bersifat “bertanggung jawab” (responsible freedom), bukan kebebasan absolut. Hal ini terlihat dalam ajaran Al-Qur’an dan hadis yang memberikan ruang bagi manusia untuk berpikir, beragama, dan bertindak, tetapi tetap dalam kerangka tauhid dan etika ilahiah. Kebebasan beragama, misalnya, ditegaskan tanpa paksaan, sementara kebebasan berpendapat juga dihargai sepanjang tidak merusak tatanan moral dan sosial.

Dengan demikian, dalam Islam liberal, kebebasan individualisme memiliki dua dimensi utama: pertama, kebebasan individu dari intervensi eksternal dalam menentukan pilihan hidup; kedua, pembelaan terhadap kelompok minoritas dari berbagai bentuk ketidakadilan. Ini menunjukkan adanya orientasi emansipatoris dalam pemikiran Islam liberal, meskipun tetap menuai kritik dari kalangan yang menilai bahwa kebebasan tersebut berpotensi melampaui batas normatif syariat.

Kedua, rasionalisme pembaruan. Islam liberal menekankan pentingnya penggunaan akal (‘aql) dalam memahami ajaran agama. Rasionalisme di sini tidak dimaknai sebagai penolakan terhadap wahyu, tetapi sebagai upaya untuk mengaktualisasikan pesan wahyu dalam konteks kekinian. Pembaruan (tajdid) dipahami sebagai proses dinamis yang meliputi reinterpretasi, rekonstruksi, dan revitalisasi ajaran Islam agar tetap relevan dengan perkembangan zaman.

Dalam tradisi Islam sendiri, akal memiliki posisi penting sebagai alat memahami wahyu. Al-Qur’an banyak menggunakan terminologi yang menunjukkan fungsi berpikir, seperti ta‘qilun, yatafakkarun, dan yafqahun. Ini menunjukkan bahwa rasionalitas merupakan bagian integral dari epistemologi Islam. Namun, Islam tidak menempatkan akal sebagai otoritas absolut, melainkan sebagai instrumen yang harus berjalan selaras dengan wahyu.

Dalam kerangka Islam liberal, rasionalisme digunakan untuk membuka kembali ruang ijtihad dan menghindari sakralisasi berlebihan terhadap produk pemikiran ulama klasik. Hasil ijtihad masa lalu dipandang sebagai khazanah berharga, tetapi tetap terbuka untuk dikritisi dan diperbarui. Pendekatan ini mengambil posisi moderat antara konservatisme yang tekstualis dan liberalisme ekstrem yang cenderung mengabaikan tradisi.

Rasionalisme pembaruan juga berkaitan dengan teori pengetahuan, baik yang bersifat empiris maupun rasional. Pengetahuan tidak hanya diperoleh melalui indera, tetapi juga melalui proses intelektual yang menghubungkan data menjadi makna. Dalam hal ini, Islam liberal mendorong umat Islam untuk aktif menggunakan akal dalam menghadapi problematika kontemporer, termasuk dalam bidang sosial, ekonomi, dan politik.

Ketiga, konsep Hak Asasi Manusia (HAM). Islam liberal melihat HAM sebagai nilai universal yang sejalan dengan tujuan syariat (*maqashid al-shari'ah*). HAM dipahami sebagai hak dasar yang melekat pada manusia sejak lahir, baik dalam aspek individual maupun kolektif. Dalam sejarahnya, konsep HAM berkembang dari tradisi Barat, tetapi dalam Islam juga ditemukan prinsip-prinsip serupa yang berakar pada ajaran Al-Qur'an dan sunnah.

Perbedaan mendasar antara konsep HAM Barat dan Islam terletak pada orientasinya. HAM Barat bersifat antroposentris (berpusat pada manusia), sementara dalam Islam bersifat teosentris (berpusat pada Tuhan). Artinya, dalam Islam, hak tidak hanya dipahami sebagai klaim individu, tetapi juga sebagai amanah yang harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.

Islam mengakomodasi HAM melalui prinsip-prinsip *maqashid al-shari'ah* yang meliputi perlindungan terhadap agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*). Kelima prinsip ini menjadi fondasi etis dan hukum dalam menjamin hak-hak dasar manusia. Misalnya, larangan pembunuhan melindungi hak hidup, larangan khamr menjaga akal, dan larangan zina menjaga keturunan.

Islam juga mengakui berbagai bentuk kebebasan, seperti kebebasan beragama, berpendapat, dan berpolitik, selama tidak melanggar prinsip keadilan dan kemaslahatan. Sehingga Islam liberal melihat bahwa nilai-nilai HAM dapat menjadi sarana untuk memperjuangkan keadilan sosial, terutama bagi kelompok yang termarginalkan.

Namun demikian, integrasi antara HAM dan Islam tidak selalu berjalan mulus. Sebagian kalangan menilai bahwa konsep HAM Barat berpotensi mengikis otoritas teks agama. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan kritis yang mampu mensintesis nilai universal HAM dengan prinsip-prinsip normatif Islam.

Kesimpulannya, pemikiran Islam liberal di Indonesia dibangun atas tiga pilar utama:

kebebasan individualisme, rasionalisme pembaruan, dan penghormatan terhadap HAM. Ketiganya mencerminkan upaya untuk menjadikan Islam sebagai agama yang responsif terhadap tantangan modernitas. Namun, pendekatan ini tetap memerlukan keseimbangan antara kebebasan dan norma, antara akal dan wahyu, serta antara universalitas dan partikularitas ajaran Islam.

2. Penafsiran M. Quraish Shihab Yang Dianggap Liberal

Pemikiran tafsir M. Quraish Shihab memperlihatkan kecenderungan yang oleh sebagian kalangan dapat dibaca sebagai bentuk liberalisasi penafsiran Al-Qur'an. Kecenderungan tersebut tampak terutama ketika ia menafsirkan ayat-ayat normatif yang secara tradisional telah dipahami memiliki muatan hukum yang tegas, seperti ayat tentang jilbab, relasi Muslim dengan non-Muslim, ucapan selamat Natal, serta hukum qisās dan potong tangan. Pada titik-titik inilah penafsiran Quraish Shihab dinilai bergerak keluar dari ketegasan normatif teks menuju pembacaan yang lebih kontekstual, historis, sosiologis, dan akomodatif terhadap wacana modern.

Dalam isu jilbab, kecenderungan liberal tersebut tampak pada caranya membuka kembali perdebatan mengenai kewajiban jilbab yang dalam pandangan mayoritas ulama telah memiliki kedudukan hukum yang kuat. Meskipun ia tetap menjelaskan makna khimār, zinah, dan perintah menutup dada dalam QS. al-Nūr/24:31, penafsirannya kemudian bergerak kepada ruang ikhtilaf mengenai batas aurat perempuan. Dengan menjadikan perbedaan pendapat ulama sebagai dasar bahwa persoalan jilbab tidak memiliki konsensus absolut, Quraish Shihab dinilai melemahkan daya imperatif ayat. Akibatnya, jilbab tidak lagi tampil sebagai kewajiban syar'i yang tegas, tetapi cenderung diposisikan sebagai bagian dari etika berpakaian yang dipengaruhi oleh budaya, adat, dan konteks sosial.

Kecenderungan tersebut semakin jelas ketika Quraish Shihab menguatkan pendapat Sa'id al-'Asymāwī dan Ibn 'Āsyūr. Al-'Asymāwī memandang bahwa tuntutan jilbab berkaitan dengan perbedaan sosial antara perempuan merdeka dan hamba sahaya, sehingga ketika konteks perbudakan tidak lagi ada, dimensi sosial ketentuan itu tidak lagi bersifat permanen. Sementara Ibn 'Āsyūr menekankan bahwa bentuk pakaian sangat dipengaruhi adat masyarakat, sehingga esensi ayat bukan pada bentuk jilbab tertentu, melainkan pada tujuan sosial agar perempuan Muslim dikenali dan tidak diganggu. Cara baca seperti ini memperlihatkan pergeseran dari normativitas hukum menuju fungsionalisasi sosial teks. Dalam perspektif kritis, inilah salah satu ciri liberalisasi tafsir: teks tidak lagi diperlakukan sebagai ketentuan hukum yang mengikat secara langsung, tetapi sebagai pesan moral yang dapat dinegosiasikan oleh konteks.

Pada isu salam kepada non-Muslim dan ucapan selamat Natal, kecenderungan liberal

Quraish Shihab tampak dalam keberaniannya memperluas makna salam dari identitas internal umat Islam menjadi formula sosial lintas agama. Ia menafsirkan salam bukan semata sebagai simbol keimanan, tetapi sebagai ekspresi perdamaian, keselamatan, dan hubungan sosial. Dari sini, ia membuka ruang kebolehan mengucapkan salam kepada non-Muslim, bahkan memandangnya sebagai tindakan yang dapat dianjurkan dalam kerangka hubungan sosial yang damai. Pandangan ini memperlihatkan orientasi pluralistik yang kuat, sebab batas simbolik antara umat Islam dan non-Muslim menjadi lebih cair atas nama harmoni sosial.

Lebih jauh, dalam persoalan ucapan selamat Natal, Quraish Shihab tidak mengambil posisi pelarangan secara tegas. Ia menyatakan bahwa pendapat yang melarang tidak keliru, tetapi pendapat yang membolehkan juga tidak salah selama akidah tetap terpelihara dan hal itu menjadi tuntutan keharmonisan hubungan. Dari sudut pandang kritis, konstruksi semacam ini memperlihatkan keberpihakan pada pendekatan sosial-kebangsaan dibandingkan ketegasan batas teologis. Ucapan yang oleh sebagian ulama dipandang bermasalah secara akidah ditempatkan dalam bingkai etika sosial, kerukunan, dan kebijaksanaan. Di sinilah tampak bahwa tafsir Quraish Shihab tidak semata bergerak dalam disiplin tafsir klasik, tetapi juga membawa agenda diskursus modern seperti pluralisme, demokrasi, dan kerukunan antaragama.

Kecenderungan yang lebih tajam tampak dalam penafsirannya terhadap *qisās* dan potong tangan. Dalam tema ini, Quraish Shihab dinilai memasukkan pertimbangan hak asasi manusia, efektivitas sosial, psikologi pelaku, dan rehabilitasi sebagai kerangka pembacaan terhadap hukum pidana Islam. Ia tidak hanya menekankan bahwa hukuman harus mempertimbangkan syarat-syarat tertentu, tetapi juga menampilkan gagasan bahwa pembalasan fisik dapat menimbulkan dendam, memutus motivasi hidup pelaku, dan tidak selalu menyelesaikan akar kriminalitas. Pada titik ini, hukum *hudūd* dan *qisās* tidak lagi dibaca terutama sebagai ketentuan ilahi yang harus ditegakkan, melainkan sebagai mekanisme sosial yang efektivitasnya dapat dipertanyakan.

Dalam perspektif yang menuduh liberalisme, cara baca tersebut problematis karena menjadikan pertimbangan modern sebagai filter terhadap teks. QS. al-Mā'idah/5:38 secara eksplisit memerintahkan pemotongan tangan bagi pencuri, sedangkan QS. al-Baqarah/2:178 menetapkan *qisās* dalam kasus pembunuhan. Namun, Quraish Shihab menggeser pusat perhatian dari ketegasan hukuman menuju tujuan pencegahan, pengampunan, rehabilitasi, dan kondisi sosial pelaku. Pergeseran ini dapat dibaca sebagai bentuk subordinasi teks hukum kepada rasionalitas modern. Ketika hak asasi manusia, harmoni sosial, dan psikologi kriminal menjadi pertimbangan dominan, maka otoritas literal teks hukum tampak mengalami reduksi.

KESIMPULAN DAN SARAN

Berdasarkan analisis terhadap penafsiran M. Quraish Shihab, dapat ditegaskan bahwa tuduhan liberalisme yang dialamatkan kepadanya tidak sepenuhnya berdiri di atas kerangka metodologis yang memadai. Penafsiran beliau justru menunjukkan konsistensi dalam memadukan pendekatan tafsir klasik—seperti analisis kebahasaan, *asbāb al-nuzūl*, dan rujukan kepada pendapat ulama terdahulu—dengan pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan realitas sosial kontemporer.

Dalam isu jilbab, perbedaan pandangan yang ia kemukakan tidak menunjukkan relativisme hukum, melainkan pengakuan terhadap keragaman ijtihad dalam tradisi Islam. Penekanannya pada dimensi *maqāṣid*, khususnya penjagaan kehormatan (*ḥifz al-‘ird*), menunjukkan bahwa ia tidak menggeser norma, tetapi memperluas horizon pemahaman terhadap tujuan syariat.

Dalam isu ucapan salam kepada non-Muslim, pendekatannya menegaskan bahwa perbedaan hukum berada dalam wilayah *furū‘iyyah* yang terbuka untuk ijtihad. Dengan demikian, kebolehan yang ia sampaikan tidak dapat dipandang sebagai bentuk penyimpangan akidah, melainkan sebagai upaya membangun etika sosial yang selaras dengan prinsip Islam tentang perdamaian (*salām*) dan kemaslahatan.

Sementara itu, dalam penafsiran terkait *qiṣās* dan potong tangan, Quraish Shihab tidak menolak teks normatif, tetapi menempatkannya dalam kerangka *maqāṣid al-syarī‘ah* dan kompleksitas penerapan hukum. Hal ini sejalan dengan tradisi *fiqh* klasik yang sangat ketat dalam menetapkan syarat pelaksanaan *hudūd*. Dengan demikian, pendekatannya lebih tepat dipahami sebagai elaborasi tujuan hukum, bukan dekonstruksi hukum itu sendiri.

Oleh karena itu, pelabelan “liberal” terhadap tafsir M. Quraish Shihab merupakan simplifikasi yang cenderung mengabaikan dimensi metodologis dan epistemologis penafsirannya. Secara akademik, penafsirannya lebih tepat dikategorikan sebagai tafsir kontekstual-integratif, yakni pendekatan yang menghubungkan teks, tradisi, dan konteks secara proporsional tanpa menanggalkan otoritas wahyu.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad. *Risalah Tauhid*. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.

Asiah, Nur. “Hak Asasi Manusia Perspektif Hukum Islam.” *Diktum: Jurnal Syari’ah dan Hukum* 15, no. 1 (2017): 55–66.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT, 2008.

Bahri, Saiful. “Landasan Kaidah Ushul Fikih Jaringan Islam Liberal.” *Empirisma* 25, no. 2

(2016): 114.

Berlin, Isaiah. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Dahlan, Ahmad Zaini. "Metodologi Studi al-Qur'an Jaringan Liberal." *Muslim Preneur* 1, no. 1 (2021): 95.

Farida, Elok Nor, dan Kusri. "Studi Islam Pendekatan Hermeneutika." *Jurnal Penelitian* 7, no. 2 (2013): 382.

Husaini, Adian, dan Abdurrahman Al-Baghdadi. *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2007.

Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Dar al-Tunisiyyah, 1984.

In'amuzzahidin, Muh. "Kebebasan dalam Islam." *Jurnal Ushuluddin IAIN Walisongo*, n.d., 261.

Kurzman, Charles. *Wacana Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.

Lufaei. "Penyimpangan-penyimpangan dalam Tafsir." *Jurnal Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (2018): 126–36.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.

Mauleman, Johan Hendrik. *Membaca Al-Qur'an Bersama Arkoun*. Jakarta: LKIS, 2006.

Misbah, Muhammad Taqi. *Pengetahuan Al-Qur'an*. -: Nurul Huda, 2015.

"Mu'jam 'Arabī 'Arabī," 11 Januari 2022. <http://tinyurl.com/qetz6rh>.

Mulkhan, Abdul Munir. *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan: Sebuah Esai Pemikiran Imam al-Ghazali*. Cet. I. Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

Munawar-Rachman, Budhy. *Argumen Islam untuk Liberal*. Jakarta: Gramedia, 2010.

Munawar, Budhy, dan Rachman. *Argumen Islam untuk Liberalisme*. Jakarta: Gramedia, 2010.

Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.

Nirwana, Andri. "Penyimpangan-penyimpangan dalam Tafsir." *Jurnal Bidayah* 9, no. 1 (2018): 91.

Noor, Afrizal. "M. Quraish Shihab dan Rasionalitas Tafsir." *Jurnal Ushuludin* 18, no. 1 (2012): 28.

Parinduri, Alhidayath. "Ideologi Liberalisme: Sejarah, Ciri-Ciri dan Contoh Penerapannya," 2021. <https://tirto.id/gkhn>.

Rahardjo, M Dawam. "Kebebasan Individu dan Tanggung Jawab Sosial dalam Perspektif Islam." *Ulumul Qur'an* 5, no. 3 (1994): 45.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rushd, Ibn. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,

- 1995.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- Samsuddin, dan Nina. "The Birth of Liberal Islamic Thought in Indonesia 1970-2015." *Patanjala*, 2019.
- Shihab, M Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1. Tangerang: Lentera Hati, 2017.
- Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shihab, Quraish. *Kaidah-Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- Surahman, Cucu. "Tafsir Kontekstual JIL." *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadits* 2, no. 1 (2013): 70.
- Syamsuddin, M. "Liberalisme dalam Perspektif Filsafat Politik." *Jurnal Filsafat* 21, no. 2 (2011): 160.
- Taylor, Charles. "Atomism." In *Philosophy and the Human Sciences*, 187–210. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Ubaidah, Abu. *Kritik Ilmiah Atas Pemikiran Quraish Shihab*. Gresik: Media Dakwah Al Furqon, n.d.
- Yaqin, Ainul. *Menolak Liberalisme Islam*. Jawa Timur: MUI Jawa Timur, 2012.
- Yefrizawati. "HAM dalam Islam." *Jurnal UNSERA* 1, no. 1 (2005): 2.
- Zainuddin, Darwin. "Aktivitas-aktivitas Gerakan Liberalisasi Islam di Indonesia." *Analytica Islamia* 3, no. 1 (2014): 109.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Liberalisme Pemikiran Islam." *TSAQAFAH* 5, no. 1 (n.d.): 3.