

MODERASI BERAGAMA

DALAM PERSPEKTIF
NORMATIVITAS DAN HISTORISITAS



Dr. Imam Alfianoor, S.Ag., M.H.I. | Dr. Ari Sulistiyoko, S.Sos., M.H.
H. Bahran, S.H., M.H. | M. Ilham Masykuri Hamdie, M.Ag.
Drs. Nor Ipansyah, M.Ag. | Hj. Diana Rahmi, S.Ag., M.H.
Hj. Inawati Moehammad Jainie Jarajap, Lc., M.A.
H. Fuad Luthfi, S.Ag., M.H. | Farihatni Mulyati, S.Ag., M.H.I.
Sulaiman Kurdi, S.Ag., M.Si. | Najwa Normadina

MODERASI BERAGAMA

DALAM PERSPEKTIF
NORMATIVITAS DAN HISTORISITAS

Dr. Imam Alfiannoor, S.Ag., M.H.I., | Dr. Arie Sulistyoko, S.Sos., M.H.
H. Bahran, S.H., M.H. | M. Ilham Masykuri Hamdie, M.Ag.
Drs. Nor Ipansyah, M.Ag. | Hj. Diana Rahmi, S.Ag., M.H.
Hj. Inawati Mohammad Jainie Jarajap, Lc., M.A.
H. Fuad Luthfi, S.Ag., S.H., M.H. | Hj. Farihatni Mulyati, S.Ag., M.H.I.
Sulaiman Kurdi, S.Ag., M.Si. | Najwa Normadina



Moderasi Beragama dalam Perspektif Normativitas dan Historisitas

Penulis

Dr. Imam Alfiannoor, S.Ag., M.H.I., Dr. Arie Sulistyoko, S.Sos., M.H., H. Bahran, S.H., M.H., M. Ilham Masykuri Hamdie, M.Ag., Drs. Nor Ipansyah, M.Ag., Hj. Diana Rahmi, S.Ag., M.H., Hj. Inawati Mohammad Jainie Jarajap, Lc., M.A., H. Fuad Luthfi, S.Ag., S.H., M.H., Hj. Farihatni Mulyati, S.Ag., M.H.I., Sulaiman Kurdi, S.Ag., M.Si., Najwa Normadina

Editor

Sulaiman Kurdi, S.Ag., M.Si.

Tata Letak

Galuh Sukma

Desain Sampul

Ashab

15.5 x 23 cm, xvi + 315 hlm.

Cetakan pertama, Mei 2026

ISBN: 978-623-466-867-4

Diterbitkan oleh:

ZAHIR PUBLISHING

Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,

Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571

e-mail: zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta

No. 132/DIY/2020

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Kata Pengantar Editor

Alhamdulillah, kami panjatkan rasa syukur dan terima kasih kepada Allah Swt. yang telah menganugerahkan ilmu kepada kita semua. Selawat dan salam kami sampaikan kepada junjungan kita Nabi Besar Muhammad saw., para keluarga, sahabat, dan pengikut sampai akhir zaman.

Alhamdulillah buku ini *Moderasi Beragama dalam Perspektif Normativitas dan Historisitas* telah terbit dan layak untuk dibaca.

Dalam tulisan "Ekologi Moderasi Beragama: Pendekatan Teologi Lingkungan untuk Memperkuat Harmoni Sosial dan Berkelanjutan" yang ditulis oleh Imam Alfiannoor yang menjelaskan tentang beberapa hal yang dapat dipertimbangkan untuk memperkuat hubungan antara moderasi beragama dan kesadaran ekologis dalam kehidupan masyarakat. Pertama, penting untuk mendorong penguatan pendidikan ekologi religius di berbagai lembaga pendidikan, baik yang bersifat formal maupun nonformal. Integrasi antara pendidikan moderasi beragama dan pendidikan lingkungan dapat menjadi langkah awal yang efektif dalam menumbuhkan kesadaran ekologis yang berakar pada nilai-nilai spiritual sejak usia dini. Melalui pendekatan semacam ini, peserta didik tidak hanya belajar tentang pentingnya toleransi dan harmoni sosial, tetapi juga memahami bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian dari tanggung jawab moral yang melekat dalam kehidupan beragama. Kedua, upaya mengintegrasikan moderasi beragama dalam kebijakan lingkungan juga perlu diperkuat melalui kerja sama yang lebih erat antara pemerintah, lembaga keagamaan, dan masyarakat sipil. Pendekatan kebijakan yang tidak hanya bersifat teknokratis, tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai spiritual dan moral yang hidup di masyarakat, berpotensi meningkatkan efektivitas berbagai program pelestarian lingkungan. Dalam hal ini, lembaga keagamaan dapat memainkan peran penting sebagai mitra strategis dalam

membangun kesadaran publik tentang pentingnya menjaga alam sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaan. Dengan demikian, pengembangan paradigma *ekologi moderasi beragama* tidak hanya memberikan kontribusi teoretis dalam ranah akademik, tetapi juga memiliki implikasi praktis yang cukup luas. Pendekatan ini dapat menjadi salah satu jalan untuk mendorong terbentuknya masyarakat yang lebih harmonis sekaligus berorientasi pada keberlanjutan lingkungan. Integrasi antara nilai-nilai keagamaan dan etika lingkungan diharapkan mampu menjadi salah satu pendekatan yang relevan dalam menghadapi tantangan krisis ekologis global, sekaligus memperkuat solidaritas sosial dalam masyarakat yang plural.

Selanjutnya tulisan “Relasi Agama dan Negara dalam Simbiotis Paralelistis dilihat dari Moderasi Beragama” yang ditulis oleh Arie Sulistiyoko yang menjelaskan tentang menakar formulasi politik hukum dalam moderasi beragama di Indonesia bukan sekadar menilai deretan regulasi teknis, melainkan mengevaluasi sejauh mana negara mampu merajut “titik temu” antara klaim kebenaran agama yang bersifat mutlak dengan kebutuhan hidup bersama yang bersifat plural. Indonesia, melalui kedaulatan Pancasila, telah berhasil mentransformasi moderasi beragama dari sekadar diskursus etis-teologis menjadi sebuah paradigma hukum yang responsif. Formulasi ini berdiri di atas keyakinan bahwa hukum tidak hadir untuk mengekang ekspresi keberagaman, melainkan untuk memastikan bahwa kebebasan individu tidak mencederai kemaslahatan kolektif. Di masa depan, tantangan politik hukum kita bukan lagi soal memperbanyak aturan, melainkan bagaimana menciptakan regulasi yang adaptif dan inklusif sebuah sistem yang mampu menjembatani dinamika kemajuan zaman (*paceing problem*) tanpa kehilangan komitmen pada martabat kemanusiaan. Pada akhirnya, keberhasilan politik hukum moderasi beragama adalah ketika hukum tidak lagi dirasakan sebagai intervensi negara yang dingin, melainkan sebagai ruang perlindungan yang hangat bagi setiap warga negara untuk beragama dengan cinta, bukan dengan benci; dengan merangkul, bukan dengan memukul.

Kemudian tulisan yang berjudul “Pendekatan *Restorative Justice* berbasis Moderasi Beragama dalam Penyelesaian Tindak Pidana terhadap Agama atau Kepercayaan dan Kehidupan Beragama” yang ditulis oleh H. Bahrn, menerangkan secara normatif tindak pidana agama atau kepercayaan dan kehidupan beragama memang memenuhi syarat penyelesaiannya menggunakan pendekatan *restorative justice* berbasis moderasi beragama, akan tetapi dalam tataran implementasinya mungkin terdapat kesulitan dalam penerapannya. Hal ini disebabkan oleh karena yang menjadi korban sering kali bersifat kolektif (umat atau kelompok agama) dan berdampak luas ke ranah sosial, potensi menimbulkan konflik horizontal yang berpengaruh terhadap stabilitas nasional yang berpotensi disintegrasi sosial. Sebaliknya, pendekatan *restorative justice* berbasis moderasi beragama akan mudah diterapkan apabila adanya korban yang bersifat individu yang jelas, kerugian yang bersifat personal dan kemungkinan pemulihan melalui kesepakatan damai sangat kuat. Pada kondisi seperti ini, moderasi beragama hadir bukan berarti menghapus penegakan hukum, melainkan menjadi pendekatan komplementer dalam penegakan hukum yang humanis, memperkuat relevansi *restorative justice* dalam penyelesaian konflik agama atau kepercayaan dan kehidupan beragama di Indonesia.

Lalu, tulisan “Islam, Modernitas, dan Pluralisme: Perspektif Cak Nur dalam Menyikapi Tantangan Masa Depan Indonesia” yang ditulis oleh M. Ilham Masykurie Hamdie, yang mengatakan bahwa agenda yang ingin dicapai dari gagasan-gagasan Cak Nur tersebut adalah untuk menunjukkan noktah-noktah pemikiran yang, merupakan wawasan asasi Islam sebagai agama kemanusiaan, berdasarkan paham universalisme dan kosmopolitanisme ajaran Islam itu sendiri. Hal ini diperlukan untuk mempersiapkan umat Islam berhadapan dengan dunia modern dan menghadapi tantangan zaman. Cak Nur memberikan kontribusi signifikan dalam memperkaya wacana intelektual Islam di Indonesia, khususnya terkait dengan pluralisme, sekularisasi, dan keadilan sosial. Cak Nur menekankan pentingnya pluralisme sebagai nilai dasar dalam

kehidupan beragama yang harus diterima dan dihargai, serta mengajukan sekularisasi sebagai upaya memisahkan agama dari kepentingan politik tertentu untuk menjaga kemurnian ajaran agama. Konsep pluralisme dan sekularisasi yang diajukan Cak Nur tidak hanya relevan dalam konteks teologis, tetapi juga dalam konteks sosial dan politik, mengingat tantangan besar yang dihadapi Indonesia dalam menghadapi gejala intoleransi, sektarianisme, dan polarisasi agama yang semakin meningkat.

Selain itu, Cak Nur juga menawarkan gagasan neomodernisme yang bertujuan menjembatani tradisi Islam dan tuntutan modernitas. Ia mengajarkan bahwa Islam dan modernitas dapat berjalan beriringan tanpa saling bertentangan, selama ajaran Islam dihayati secara benar dalam konteks zaman yang terus berkembang. Dalam hal keadilan sosial, Cak Nur mengkritik ketimpangan sosial dan ekonomi yang terjadi di Indonesia serta mengingatkan pentingnya etika publik yang berlandaskan ajaran agama untuk memperjuangkan keadilan dan kemanusiaan. Pemikirannya sangat relevan untuk diimplementasikan dalam kehidupan sosial-politik Indonesia, meskipun tantangan dalam menerapkan gagasan-gagasannya tetap ada. Oleh karena itu, perlu ada upaya yang lebih besar dan sungguh-sungguh untuk menjadikan pemikiran Cak Nur sebagai landasan kebijakan publik yang inklusif dan berkeadilan.

Secara keseluruhan, pemikiran Cak Nur menawarkan solusi terhadap masalah sosial-politik Indonesia yang bersifat struktural dan kultural, dengan mengedepankan nilai-nilai moral dan spiritual dalam kehidupan bermasyarakat. Implementasi ide-ide pluralisme, sekularisasi, dan keadilan sosial yang diusung oleh Cak Nur dapat menjadi pijakan untuk membangun masyarakat Indonesia yang lebih adil, inklusif, dan harmonis. Meskipun banyak kalangan intelektual yang mendukung gagasan Cak Nur, implementasinya sering kali terhambat oleh hambatan-hambatan struktural, sikap resistensi terhadap perubahan, dan orientasi kepentingan politik yang lebih sempit. Tantangan terbesar dalam penerapan pemikiran Cak Nur adalah bagaimana mentransformasikan ide-ide pluralis

dan sekularisasi tersebut dalam praktik kehidupan sosial dan politik di segenap kalangan. Hal lain yang juga perlu diperhatikan sebagai konsekuensi lanjutan dari gagasan-gagasan Cak Nur adalah, pentingnya pembaruan pendidikan dalam pemahaman keagamaan di Indonesia. Sistem pendidikan yang masih cenderung mengajarkan agama secara dogmatis dan kurang memberikan ruang untuk berpikir kritis, untuk menghidupkan tradisi intelektual. Cak Nur berpendapat bahwa pendidikan yang berfokus pada nilai-nilai universal dan kemanusiaan akan menciptakan generasi yang lebih toleran dan mampu menghadapi tantangan zaman. Pendidikan yang mampu memadukan aspek spiritual dan rasional ini sangat dibutuhkan untuk mewujudkan masyarakat yang lebih inklusif dan adil, dengan ruang pencerahan, bukan ruang pembekuan akal. Kita berharap Cak Nur bukanlah "*the end of Islamic thought*" di Indonesia, tetapi ia telah membukakan "arena intelektual" untuk terus dikembangkan dalam dialog-dialog yang produktif, untuk mengembangkan, mengontekstualisasikan, bahkan melampaui warisan intelektualnya terhadap tantangan kontemporer yang terus berubah. Warisan Cak Nur berupa etos intelektual yang merdeka perlu dikembangkan lebih reflektif, kontekstual, dan multidisipliner melalui hermeneutika baru, sehingga Islam menjadi kekuatan moral dan intelektual yang mampu menavigasi kehidupan yang semakin kompleks. *Wallahu a'lam bis-shawab.*

Seterusnya, "Kerukunan Beragama dalam Perspektif Sufisme Islam" yang ditulis oleh Nor Ipansyah mengemukakan Indonesia kaya akan keragaman, suku, agama, dan lain-lain. Adanya keragaman mengandung potensi konflik yang sering kali memanas. Apabila kita mempelajari tasawuf yang merupakan bagian penting dan inti dari agama Islam, karena dalam ajaran tasawuf tidak memandang sesuatu hitam-putih, halal-haram, iman-kafir, surga-neraka, dan seterusnya. Melalui tasawuf bisa dijadikan tali perajut untuk kita saling menghormati, menjaga kerukunan hidup, tidak hanya berbangsa dan bertanah air, bahkan kehidupan di dunia. Bagaimana tasawuf dikaitkan dengan masalah kehidupan masyarakat. Berbagai ajaran tasawuf yang digagas oleh para sufi, baik dari kalangan

tasawuf Sunni atau akhlaki maupun tasawuf falsafi pada dasarnya mengandung muatan ajaran toleransi. Ajaran tentang *futuwwah*, *wahdatul adyan*, dan *mahabbah*; begitu dengan model-model toleransi yang dapat digali dari para tokoh sufi dalam realitas kehidupannya menjadi aktual kembali untuk dikaji dan dijadikan ibrah dalam merajut kerukunan. Banyak makna yang didapat dari hal tersebut yaitu berupa nilai tasawuf positif yang bermuatan kemanusiaan, perdamaian, pluralis, teologi inklusif, yang tentunya bisa dijadikan solusi mengatasi konflik yang terjadi di berbagai belahan dunia yang terkadang mengatasnamakan agama. Sekali lagi tasawuf adalah solusi terbaiknya.

Lebih lanjut tulisan “Pembentukan Toleransi Anak melalui Lingkungan Keluarga yang dijelaskan” oleh Diana Rahmi. Fase terpenting dalam pembentukan sebuah karakter adalah dilakukan sejak usia dini. Atas dasar ini keluarga dituntut berperan sedini mungkin menanamkan karakter baik dalam diri anak. Urgensinya anak akan memiliki kemampuan lebih awal memahami makna perbedaan secara positif, mengembangkan sikap toleran dan inklusif, menghindari sikap fanatisme berlebihan dan tindakan diskriminasi kelompok yang berbeda. Mengacu pada konsep pendidikan Islam terhadap anak, nilai toleransi dapat dilakukan dengan pendekatan secara holistik, menyelaraskan antara kecerdasan intelektual, kemuliaan akhlak, dan kedalaman spiritual. Menerapkan prinsip yang berorientasi pada perkembangan potensi anak secara komprehensif, keteladanan, dan kebiasaan baik lingkungan keluarga. Nilai toleransi keluarga, sangat berpengaruh terhadap pembentukan dan penguatan karakter toleransi anak.

Lalu selanjutnya tulisan oleh Inawati Mohammad Jainie Jarajap yang berjudul “Keragaman Mazhab sebagai Manifestasi Moderasi dalam Islam (Perspektif Normativitas dan Historisitas)” yang menjelaskan keragaman mazhab merupakan fenomena historis dan intelektual yang tidak dapat dipisahkan dari perkembangan hukum Islam. Perbedaan mazhab lahir dan dinamika ijtihad para ulama dalam memahami teks-teks keagamaan serta merespons berbagai kondisi sosial yang berbeda.

Dalam perspektif moderasi Islam, keberagaman mazhab mencerminkan fleksibilitas dan keluwesan hukum Islam dalam menghadapi dinamika kehidupan manusia. Oleh karena itu, keragaman mazhab seharusnya dipandang sebagai keragaman intelektual yang memperkuat prinsip *wasathiyyah* dalam Islam, bukan sebagai sumber perpecahan di antara umat.

Disampaikan pula oleh Fuad Luthfi dengan judul "Moderasi Beragama dalam Perspektif Normativitas dan Historisitas: Relevansinya terhadap Praktik Peradilan Islam di Indonesia". Moderasi beragama (*wasathiyyah*) adalah karakter intrinsik ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan sunah. Secara normatif, Islam mengajarkan keseimbangan, keadilan, toleransi, dan antikekerasan. Konsep *ummatan wasathan* dalam QS. Al-Baqarah (2): 143 menjadi fondasi teologis utama yang menegaskan identitas umat Islam sebagai komunitas yang moderat dan menjadi saksi bagi seluruh umat manusia. Prinsip-prinsip moderasi seperti *tawassuṭ*, *tawāzun*, *i'tidāl*, *tasāmuh*, dan *musāwāh* memberikan kerangka yang kaya dan multidimensional bagi praktik keberagaman yang seimbang dan adil. Secara historis, praktik moderasi telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. sejak fase Makkah hingga Madinah, dan diteruskan oleh para sahabat, tabiin, serta ulama-ulama besar sepanjang sejarah Islam. Piagam Madinah menjadi konstitusi moderasi pertama yang mengakui keragaman agama dan mengatur koeksistensi secara damai. Perjanjian Hudaibiyah mengajarkan pentingnya kompromi moderat demi kemaslahatan yang lebih besar. Dalam tradisi intelektual Islam, ahlusunah hadir sebagai jalan tengah teologis antara Khawarij dan Murji'ah, sementara kemajemukan mazhab fikih menunjukkan moderasi dalam menyikapi perbedaan pendapat. Di Indonesia, moderasi beragama telah teruji dalam proses pembentukan negara, di mana para pendiri bangsa dari kalangan Islam menunjukkan sikap moderat dengan menerima Pancasila sebagai *darul mitsaq*. Pancasila dan UUD 1945 menjadi wujud implementasi Islam *wasathiyyah* di Indonesia. Pengalaman Poso menunjukkan bahwa moderasi beragama adalah kebutuhan praktis bagi masyarakat yang pernah

mengalami konflik, dengan dialog kemanusiaan, toleransi, antikekerasan, dan penerimaan budaya lokal menjadi kunci rekonsiliasi. dialektika antara normativitas dan historisitas merupakan keniscayaan dalam konstruksi moderasi beragama. Kesenjangan antara idealitas normatif dan realitas historis terjadi karena kegagalan membedakan antara agama yang sakral dan pemahaman keagamaan yang profan, serta stagnasi metodologis yang hanya mengandalkan pendekatan monodisiplin. Untuk menjembatani kesenjangan tersebut, diperlukan *fresh ijtihad* dan pembaruan metodologis yang mengintegrasikan pendekatan bayani, burhani, dan irfani secara simultan. Integrasi agama dan budaya melalui prinsip *al-'adah muhakkamah* menjadi sintesis dialektis yang melahirkan wajah Islam yang moderat dan kontekstual. Koneksi antara moderasi beragama dengan Peradilan Islam di Indonesia sangat kuat dan fundamental. Keempat indikator moderasi beragama—komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodatif terhadap budaya lokal—memiliki relevansi langsung dengan praktik Peradilan Agama. **Komitmen kebangsaan** termanifestasi dalam eksistensi Peradilan Agama sebagai bagian integral dari sistem peradilan nasional yang berlandaskan Pancasila dan UUD 1945. Irah-irah “Demi Keadilan Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” pada setiap putusan dan sumpah hakim yang memegang teguh Pancasila dan UUD 1945 menunjukkan integrasi antara nilai-nilai keislaman dan kebangsaan. Peradilan Agama juga berperan strategis dalam menjaga keutuhan NKRI melalui putusan-putusan yang adil dan tidak diskriminatif. **Toleransi** diwujudkan melalui layanan peradilan yang inklusif dan tidak diskriminatif, termasuk terhadap pihak non-Muslim yang terlibat dalam perkara peradilan agama. Prinsip *fiqh al-muwathanah* (fikih kewarganegaraan) menjadi kerangka yang memperkuat toleransi dengan menekankan bahwa hakim harus memutus perkara tidak hanya berdasarkan teks fikih klasik, tetapi juga dengan mempertimbangkan nilai-nilai kebangsaan dan kemaslahatan bersama. **Antikekerasan** diimplementasikan melalui mediasi dan pendekatan restoratif dalam perkara keluarga, peran hakim sebagai pendamai (*ishlah*),

serta perlindungan terhadap korban kekerasan dalam rumah tangga melalui putusan yang memastikan pemenuhan hak-hak ekonomi pascaperceraian. Peradilan Agama juga berkontribusi pada pencegahan main hakim sendiri melalui penyediaan akses peradilan yang mudah, cepat, dan biaya ringan. **Akomodatif terhadap budaya lokal** diwujudkan melalui penerapan prinsip *al-'adah muhakkamah* dalam putusan hakim, pengakuan terhadap hukum adat dalam perkara waris dan perkawinan, mediasi berbasis kearifan lokal, serta penyesuaian dengan perkembangan budaya digital melalui *e-court* dan *e-litigation*. Implementasi keempat indikator moderasi beragama dalam praktik Peradilan Agama telah menunjukkan hasil yang positif, meskipun masih terdapat tantangan. Putusan-putusan Pengadilan Agama seperti yang terkait dengan wasiat *wajibah* bagi ahli waris non-Muslim, perlindungan hak-hak istri pascaperceraian, dan akomodasi terhadap hukum adat, merupakan bukti konkret moderasi beragama dalam praktik. Inovasi layanan seperti *zero bias implicit, prodeo*, sidang keliling, dan *e-court* juga menunjukkan komitmen Peradilan Agama untuk terus meningkatkan kualitas pelayanan yang inklusif dan moderat.

Farihatni Mulyati mengatakan tulisannya yang berjudul "Moderat dalam Memaknai Agama (Dogma, Karamah, dan Logika)" bahwa sikap moderat adalah sikap tengah, tidak terlalu condong ke kanan dan tidak terlalu condong ke kiri yang ditampakan dalam perbuatan di dalam menyikapi perbedaan, misalnya dalam hal agama baik agama-agama yang banyak ataupun pemahaman yang berbeda dalam satu agama, bisa juga dalam hal politik, di mana sikap moderat adalah mengambil sikap berimbang tidak condong ke kiri atau condong ke kanan, atau dalam kehidupan sehari-hari menjadi penengah dalam konflik untuk mencapai solusi terbaik. Agama Islam tidak mengenal dogma seperti agama di luar Islam, tapi dalam Islam dikenal konsep tentang yang gaib disebut akidah yaitu keimanan, yang dikenal dengan rukun iman, walaupun tidak bisa dilogikakan, tapi konsep akidah tidak bertentangan dengan logika.

Agama Islam juga mengajarkan tentang adanya karamah untuk umatnya yang diberi kelebihan yang biasanya disebut wali Allah, dari istilah karamah ini, umat Islam berbeda dalam memahaminya, ada yang sangat percaya dengan karamah-karamah yang di luar nalar/logika bagi orang yang dianggap wali Allah, dan ada yang tidak percaya sama sekali pada cerita itu dan menganggapnya sebagai dongeng khurafat yang menyesatkan, karena bertentangan dengan logika dan akal, bersikap moderat bukan berarti tidak memiliki pendirian, tapi sikap yang ditampilkan itu adalah sikap bijaksana dan memahami dengan baik, dua kutub/pendapat yang bertolak belakang itu.

Sikap moderat dalam menghadapi yang demikian adalah yang terbaik, saling menghargai pendapat masing-masing, dan tidak mengikuti terlalu condong pada salah satu nya dalam menanggapi dalam sikap dan perbuatan. Sekali lagi, bersikap moderat bukan berarti tidak memiliki pendirian, tapi sikap yang ditampilkan itu adalah sikap bijaksana dan memahami dengan baik, dua kutub/pendapat yang bisa saja bertolak belakang itu, dan juga yang nampaknya bertentangan itu dijembatani dengan tidak terlalu ekstrem dalam bersikap yang bisa menimbulkan permusuhan dan perpecahan umat Islam sendiri.

Terakhir dengan judul "Moderasi Beragama Berbasis Ekoteologis: Membangun Harmoni Tuhan, Manusia, dan Alam" yang ditulis oleh Sulaiman Kurdi dan Najwa Normadina. Membahas moderasi beragama berbasis kesadaran ekoteologis menegaskan bahwa keseimbangan (*wasathiyah*) merupakan prinsip normatif sekaligus praksis etis yang mengintegrasikan relasi teologis, sosial, dan ekologis dalam satu kerangka keberagamaan yang utuh. Moderasi tidak dapat direduksi sebatas sikap toleran dalam konteks pluralitas, melainkan harus dipahami sebagai orientasi nilai yang menuntut keadilan, proporsionalitas, dan penghindaran sikap ekstrem dalam seluruh dimensi kehidupan. Dalam perspektif ini, manusia ditempatkan sebagai subjek moral yang memikul amanah kekhalfahan, sehingga tanggung jawab spiritual kepada Tuhan

berimplikasi langsung pada tanggung jawab sosial dan ekologis. Kesadaran ekoteologis memperluas horizon moderasi beragama dengan menempatkan alam sebagai bagian integral dari sistem nilai ilahiah, sehingga perusakan lingkungan dipahami bukan hanya sebagai pelanggaran etika sosial, tetapi juga sebagai deviasi teologis terhadap prinsip keseimbangan ciptaan.

Artikulasi moderasi beragama dalam kerangka ekoteologis juga menunjukkan bahwa harmoni Tuhan, manusia, dan alam merupakan satu kesatuan relasional yang tidak terpisahkan. Relasi vertikal yang sehat melahirkan relasi horizontal yang adil, dan keduanya bermuara pada komitmen menjaga keteraturan kosmik. Paradigma ini menuntut transformasi cara pandang keberagamaan dari yang bersifat ritualistik dan antroposentris menuju keberagamaan yang reflektif, integratif, dan berorientasi keberlanjutan. Dengan demikian, moderasi beragama berbasis kesadaran ekoteologis dapat diposisikan sebagai fondasi konseptual sekaligus strategi normatif dalam merespons tantangan ekstremisme dan krisis ekologis secara simultan, melalui internalisasi nilai keseimbangan, tanggung jawab, dan kemaslahatan universal dalam praktik kehidupan beragama. *Wallahu' alam.*

Daftar Isi

Kata Pengantar Editor--iii

Daftar Isi--xv

- 1. Ekologi Moderasi Beragama: Pendekatan Teologi Lingkungan untuk Memperkuat Harmoni Sosial dan Keberlanjutan**
Oleh: Dr. Imam Alfiannoor, S.Ag., M.H.I.--1
- 2. Relasi Agama dan Negara dalam Simbiotis Paralelistis Dilihat dari Moderasi Beragama**
Oleh: Dr. Arie Sulistyoko, S.Sos., M.H.--39
- 3. Pendekatan *Restorative Justice* Berbasis Moderasi Beragama dalam Penyelesaian Tindak Pidana terhadap Agama atau Kepercayaan dan Kehidupan Beragama**
Oleh: H. Bahran, S.H., M.H.--103
- 4. Islam, Modernitas, dan Pluralisme: Perspektif Cak Nur dalam Menyikapi Tantangan Masa Depan Indonesia**
Oleh: M. Ilham Masykuri Hamdie, M.Ag.--131
- 5. Kerukunan Beragama dalam Perspektif Sufisme Islam**
Oleh: Drs. Nor Ipansyah, M.Ag.--147
- 6. Pembentukan Karakter Toleransi Anak Melalui Lingkungan Keluarga**
Oleh: Hj. Diana Rahmi, S.Ag., M.H.--173
- 7. Keragaman Mazhab sebagai Manifestasi Moderasi dalam Islam (Perspektif Normativitas dan Historisitas)**
Oleh: Hj. Inawati Mohammad Jainie Jarajap, Lc., M.A.--197
- 8. Moderasi Beragama dalam Perspektif Normativitas dan Historisitas: Relevansinya terhadap Praktik Peradilan Islam di Indonesia**
Oleh: H. Fuad Luthfi, S.Ag., S.H., M.H.--219

9. Moderat dalam Memaknai Agama (Antara Dogma, Karamah, dan Logika)

Oleh: Hj. Farihatni Mulyati, S.Ag., M.H.I.--261

10. Moderasi Beragama Berbasis Kesadaran Ekoteologis: Membangun Harmoni Tuhan, Manusia, dan Alam

Oleh: Sulaiman Kurdi, S.Ag., M.Si. & Najwa Normadina--281

Biodata Penulis--297

Ekologi Moderasi Beragama: Pendekatan Teologi Lingkungan untuk Memperkuat Harmoni Sosial dan Keberlanjutan

Oleh: Dr. Imam Alfiannoor, S.Ag., M.H.I.

A. Pendahuluan

1. Krisis Ekologis sebagai Tantangan Global

Krisis ekologis merupakan salah satu tantangan terbesar yang dihadapi masyarakat global pada abad ke-21. Fenomena seperti perubahan iklim, deforestasi, hilangnya keanekaragaman hayati, serta degradasi lingkungan menunjukkan bahwa hubungan antara manusia dan alam berada dalam kondisi yang semakin tidak seimbang. Laporan *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC, 2022) menegaskan bahwa aktivitas manusia, khususnya melalui emisi gas rumah kaca, eksploitasi sumber daya alam, serta perubahan penggunaan lahan, telah menjadi faktor utama yang mempercepat pemanasan global. Kondisi ini tidak hanya berdampak pada sistem ekologis, tetapi juga menimbulkan konsekuensi sosial, ekonomi, dan politik yang luas.

Perubahan iklim merupakan salah satu manifestasi paling nyata dari krisis ekologis global. Peningkatan suhu rata-rata bumi telah menyebabkan perubahan pola cuaca ekstrem, peningkatan frekuensi bencana alam, serta ancaman terhadap ketahanan pangan dan sumber daya air (Steffen *et al.*, 2018). Di berbagai wilayah dunia, perubahan iklim juga memperburuk kerentanan sosial masyarakat, terutama bagi kelompok yang bergantung pada sektor pertanian dan sumber daya alam. Oleh karena itu, krisis iklim tidak dapat

dipahami semata-mata sebagai persoalan lingkungan, tetapi juga sebagai persoalan pembangunan dan keadilan sosial.

Selain perubahan iklim, deforestasi dan degradasi lingkungan juga menjadi faktor penting yang memperburuk kondisi ekologis global. Hilangnya hutan tropis secara masif akibat ekspansi industri, pertanian, dan pembangunan infrastruktur telah menyebabkan kerusakan ekosistem serta berkurangnya kapasitas alam dalam menyerap karbon (UNEP, 2021). Kerusakan tersebut tidak hanya mengancam keberlangsungan keanekaragaman hayati, tetapi juga berdampak langsung pada kehidupan masyarakat lokal yang bergantung pada sumber daya hutan. Dalam banyak kasus, degradasi lingkungan bahkan memicu konflik sosial akibat perebutan sumber daya alam yang semakin terbatas.

Dampak krisis ekologis tersebut semakin memperjelas bahwa pendekatan teknokratis semata tidak cukup untuk mengatasi persoalan lingkungan global. Berbagai kebijakan dan inovasi teknologi memang penting dalam pengelolaan lingkungan, namun tanpa perubahan paradigma dalam cara manusia memandang alam, upaya tersebut cenderung bersifat sementara. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang lebih komprehensif yang tidak hanya mempertimbangkan aspek ekonomi dan teknologi, tetapi juga dimensi etika, budaya, dan spiritual dalam hubungan manusia dengan alam (Gottlieb, 2006).

2. Peran Agama dalam Etika Lingkungan

Krisis ekologis kini semakin sering disebut sebagai salah satu tantangan paling serius yang dihadapi masyarakat dunia pada abad ke-21. Berbagai gejala yang muncul—seperti perubahan iklim, deforestasi, berkurangnya keanekaragaman hayati, hingga kerusakan lingkungan di banyak wilayah—menunjukkan bahwa relasi antara manusia dan alam tidak lagi berada dalam keadaan yang seimbang. Dalam beberapa dekade terakhir, tekanan terhadap sistem ekologis meningkat cukup tajam. Laporan dari *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC, 2022) bahkan menegaskan bahwa aktivitas manusia memainkan peran besar

dalam mempercepat pemanasan global. Emisi gas rumah kaca, eksploitasi sumber daya alam yang intensif, serta perubahan penggunaan lahan menjadi faktor utama yang memperkuat kecenderungan tersebut. Dampaknya pun tidak terbatas pada kerusakan lingkungan saja, tetapi meluas hingga menyentuh dimensi sosial, ekonomi, bahkan politik.

Di antara berbagai persoalan ekologis yang muncul, perubahan iklim dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk krisis yang paling terlihat dampaknya. Peningkatan suhu rata-rata bumi dalam beberapa dekade terakhir telah memicu berbagai perubahan pada sistem iklim global. Pola cuaca menjadi semakin sulit diprediksi, kejadian cuaca ekstrem meningkat, dan berbagai bencana alam terjadi dengan frekuensi yang lebih tinggi. Kondisi ini pada akhirnya memengaruhi ketahanan pangan, ketersediaan air, serta stabilitas kehidupan masyarakat di banyak tempat (Steffen *et al.*, 2018). Di beberapa wilayah, kelompok masyarakat yang bergantung pada sektor pertanian dan sumber daya alam bahkan merasakan dampaknya secara langsung. Karena itu, krisis iklim tidak semestinya dipandang hanya sebagai persoalan lingkungan semata. Ia juga berkaitan erat dengan isu pembangunan dan keadilan sosial.

Selain perubahan iklim, deforestasi dan berbagai bentuk degradasi lingkungan juga turut memperburuk situasi ekologis global. Hilangnya hutan tropis dalam skala besar—yang sebagian besar dipicu oleh ekspansi industri, pembukaan lahan pertanian, dan pembangunan infrastruktur—telah mengakibatkan kerusakan ekosistem yang cukup serius. Pada saat yang sama, kemampuan alam untuk menyerap karbon pun semakin berkurang (UNEP, 2021). Dampak dari kerusakan ini tidak hanya dirasakan oleh lingkungan itu sendiri, tetapi juga oleh masyarakat yang hidupnya sangat bergantung pada sumber daya hutan. Dalam sejumlah kasus, berkurangnya ketersediaan sumber daya alam bahkan memicu konflik sosial, terutama ketika berbagai pihak saling berebut akses terhadap sumber daya yang semakin terbatas.

Berbagai kondisi tersebut menunjukkan bahwa pendekatan yang hanya mengandalkan solusi teknokratis sering kali belum memadai untuk menjawab kompleksitas krisis ekologis. Kebijakan lingkungan dan inovasi teknologi tentu memiliki peran penting, namun keduanya tidak selalu mampu menyentuh akar persoalan yang lebih mendasar. Tanpa adanya perubahan dalam cara manusia memandang dan memperlakukan alam, banyak upaya yang dilakukan cenderung bersifat sementara. Karena itu, dibutuhkan pendekatan yang lebih menyeluruh—pendekatan yang tidak hanya mempertimbangkan dimensi ekonomi dan teknologi, tetapi juga melibatkan nilai-nilai etika, budaya, serta spiritual dalam membangun kembali hubungan manusia dengan alam (Gottlieb, 2006).

3. Moderasi Beragama dalam Konteks Indonesia

Indonesia dikenal sebagai negara yang memiliki tingkat keberagaman yang sangat tinggi. Keragaman itu tampak dalam berbagai aspek kehidupan, mulai dari agama, etnis, bahasa, hingga tradisi budaya yang berkembang di masyarakat. Dalam banyak hal, pluralitas tersebut menjadi ciri mendasar dari kehidupan sosial di Indonesia sekaligus menjadi kekuatan yang memperkaya dinamika kehidupan berbangsa. Meski demikian, keberagaman yang luas juga tidak selalu bebas dari tantangan. Jika tidak dikelola dengan bijak dan konstruktif, perbedaan yang ada dapat memunculkan ketegangan sosial di tengah masyarakat. Karena itu, gagasan mengenai moderasi beragama menjadi semakin penting, terutama dalam menjaga hubungan sosial yang harmonis di masyarakat yang bersifat multikultural.

Secara umum, moderasi beragama dapat dipahami sebagai cara pandang dan sikap keberagamaan yang menekankan keseimbangan, sikap terbuka, serta penghargaan terhadap perbedaan. Pendekatan ini tidak hanya menyangkut cara memahami ajaran agama, tetapi juga berkaitan dengan bagaimana nilai-nilai agama dipraktikkan dalam kehidupan sosial. Dalam tradisi Islam, gagasan tersebut sering dihubungkan dengan konsep *wasathiyyah*, yaitu prinsip jalan tengah yang menghindarkan umat dari sikap

berlebihan atau ekstrem dalam beragama (Kamali, 2015). Dengan kerangka seperti ini, moderasi beragama mendorong cara membaca ajaran agama yang lebih kontekstual dan inklusif, sehingga agama dapat berperan sebagai jembatan yang mempertemukan berbagai perbedaan yang ada dalam masyarakat.

Di Indonesia sendiri, moderasi beragama telah berkembang menjadi salah satu fokus penting dalam agenda pembangunan nasional. Pemerintah, melalui berbagai kebijakan dan program yang digagas oleh Kementerian Agama, berupaya memperkuat nilai-nilai tersebut di tengah masyarakat. Upaya ini antara lain diwujudkan melalui penguatan kurikulum pendidikan keagamaan, peningkatan literasi keagamaan di kalangan masyarakat, serta pengembangan ruang dialog antaragama yang lebih terbuka. Program-program tersebut dirancang tidak hanya untuk menumbuhkan sikap toleran, tetapi juga untuk mencegah berkembangnya paham radikal dan pada saat yang sama memperkuat kohesi sosial di tengah masyarakat yang beragam (Kementerian Agama RI, 2019).

Lebih dari itu, nilai-nilai yang terkandung dalam moderasi beragama juga memiliki keterkaitan dengan berbagai persoalan sosial yang dihadapi masyarakat saat ini, termasuk isu lingkungan. Prinsip keseimbangan, tanggung jawab sosial, serta penghormatan terhadap kehidupan yang menjadi bagian dari moderasi beragama dapat menjadi dasar etis dalam membangun kesadaran ekologis masyarakat. Dengan kata lain, nilai-nilai keagamaan yang moderat tidak hanya berperan dalam menjaga hubungan antarmanusia, tetapi juga dapat memperkuat kepedulian terhadap alam. Karena itu, upaya menghubungkan moderasi beragama dengan etika lingkungan memiliki potensi yang cukup besar dalam mendukung pelestarian lingkungan sekaligus memperkuat harmoni sosial di tengah masyarakat yang plural (Azra, 2020).

4. Kesenjangan Kajian (*Research Gap*)

Kajian tentang moderasi beragama dalam beberapa tahun terakhir menunjukkan perkembangan yang cukup pesat dalam literatur akademik, terutama ketika dibahas dalam konteks

masyarakat yang memiliki tingkat keberagaman tinggi seperti Indonesia. Sejumlah penelitian menegaskan bahwa moderasi beragama dapat memainkan peran penting dalam memperkuat sikap toleransi, mencegah berkembangnya paham radikal, serta membangun hubungan antaragama yang lebih harmonis (Azra, 2020; Hefner, 2021). Dalam banyak kajian tersebut, moderasi beragama sering dipahami bukan hanya sebagai konsep teologis, tetapi juga sebagai strategi sosial dan bahkan politik yang berfungsi menjaga stabilitas kehidupan masyarakat yang plural.

Di sisi lain, perhatian akademik terhadap teologi lingkungan—atau yang sering disebut sebagai *eco-theology*—juga terus berkembang dalam studi agama kontemporer. Bidang kajian ini berusaha menelaah hubungan antara ajaran agama dengan etika lingkungan, serta menyoroti bagaimana nilai-nilai spiritual dapat berperan dalam membangun kesadaran ekologis di tengah masyarakat. White (1967), misalnya, dalam tulisannya yang cukup berpengaruh, menyoroti bagaimana cara manusia menafsirkan ajaran agama dapat memengaruhi sikap mereka terhadap alam. Sejak saat itu, berbagai penelitian lanjutan menunjukkan bahwa komunitas keagamaan memiliki potensi yang tidak kecil dalam mendukung gerakan pelestarian lingkungan, terutama melalui pendekatan yang berangkat dari nilai-nilai spiritual dan moral (Gottlieb, 2006).

Meski demikian, sebagian besar penelitian yang ada masih membahas dua bidang tersebut secara terpisah. Kajian mengenai moderasi beragama umumnya lebih banyak difokuskan pada isu-isu seperti toleransi, kerukunan antarumat beragama, dan upaya pencegahan ekstremisme. Sementara itu, penelitian mengenai teologi lingkungan cenderung menitikberatkan pada hubungan manusia dengan alam serta pengembangan etika ekologis dalam tradisi keagamaan. Akibatnya, upaya untuk menghubungkan kedua perspektif tersebut masih relatif terbatas, khususnya ketika dikaitkan dengan konteks masyarakat multikultural seperti Indonesia.

Kondisi ini sebenarnya membuka ruang bagi pengembangan pendekatan konseptual yang mencoba mempertemukan moderasi beragama dengan perspektif teologi lingkungan. Integrasi semacam ini menjadi penting, terutama untuk memperluas pemahaman mengenai bagaimana agama dapat berkontribusi dalam merespons krisis ekologis yang semakin kompleks. Pada saat yang sama, pendekatan tersebut juga dapat membantu memperlihatkan bahwa praktik keberagaman yang moderat tidak hanya berkaitan dengan hubungan antarmanusia, tetapi juga menyangkut tanggung jawab moral manusia terhadap kelestarian alam.

5. Rumusan Masalah dan Tujuan Penelitian

Berdasarkan uraian latar belakang serta kesenjangan penelitian yang telah dipaparkan sebelumnya, studi ini berupaya menelaah kemungkinan integrasi antara moderasi beragama dan teologi lingkungan sebagai suatu pendekatan konseptual. Pendekatan tersebut dipandang relevan untuk memperkuat kesadaran ekologis sekaligus menjaga harmoni sosial di tengah masyarakat. Menghubungkan kedua konsep ini menjadi penting karena nilai-nilai yang terkandung dalam moderasi beragama—seperti keseimbangan, tanggung jawab moral, serta orientasi pada kemaslahatan bersama—pada dasarnya memiliki kesesuaian dengan prinsip-prinsip etika lingkungan yang menekankan pentingnya keberlanjutan ekosistem.

Bertolak dari kerangka pemikiran tersebut, penelitian ini merumuskan dua pertanyaan utama. Pertama, bagaimana konsep moderasi beragama dapat dipadukan dengan perspektif teologi lingkungan dalam upaya menumbuhkan kesadaran ekologis di masyarakat? Kedua, sejauh mana pendekatan integratif tersebut dapat memberikan kontribusi dalam memperkuat harmoni sosial sekaligus mendukung upaya keberlanjutan lingkungan. Melalui upaya menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, penelitian ini bertujuan merumuskan sebuah kerangka konseptual yang menghubungkan nilai-nilai moderasi beragama dengan etika lingkungan melalui perspektif teologi ekologis. Kerangka ini

diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian akademik mengenai hubungan antara agama, masyarakat, dan lingkungan.

6. Sistematika Penulisan

Bab ini berfungsi sebagai bagian pendahuluan yang menjelaskan latar belakang permasalahan, konteks penelitian, serta rumusan masalah yang menjadi titik awal kajian dalam tulisan ini. Melalui bagian ini, pembaca diperkenalkan pada isu utama yang melatarbelakangi penelitian sekaligus arah umum pembahasan yang akan dikembangkan.

Pada bagian berikutnya akan disajikan kajian literatur yang mengulas sejumlah konsep penting yang berkaitan dengan penelitian ini. Pembahasan tersebut mencakup konsep moderasi beragama, teologi lingkungan, serta perkembangan studi mengenai hubungan antara agama dan isu-isu ekologis. Setelah itu, bagian kerangka teori akan menguraikan dasar-dasar konseptual yang digunakan untuk menganalisis permasalahan yang diteliti.

Selanjutnya, bagian hasil dan pembahasan akan menguraikan temuan analitis mengenai bagaimana moderasi beragama dapat diintegrasikan dengan perspektif teologi lingkungan dalam upaya membangun kesadaran ekologis sekaligus memperkuat harmoni sosial dalam masyarakat.

Pada bagian akhir, bab penutup menyajikan kesimpulan dari keseluruhan pembahasan serta memaparkan implikasi teoretis maupun praktis yang dapat ditarik dari hasil penelitian ini.

B. Konsep Moderasi Beragama

Gagasan tentang moderasi beragama dalam beberapa tahun terakhir semakin sering dibahas dalam kajian keagamaan kontemporer. Konsep ini pada dasarnya menekankan pentingnya keseimbangan, sikap terbuka, serta penghormatan terhadap keberagaman dalam kehidupan sosial. Secara umum, moderasi beragama dapat dipahami sebagai cara pandang dan praktik

keberagamaan yang menolak sikap ekstrem sekaligus mendorong terciptanya kehidupan bersama yang lebih harmonis di tengah masyarakat yang plural. Dalam literatur akademik Islam, konsep ini kerap dihubungkan dengan prinsip *wasathiyah*, yaitu sikap tengah yang menekankan keseimbangan dalam berbagai dimensi kehidupan—baik antara aspek spiritual dan sosial, antara tradisi dan perubahan, maupun antara kepentingan individu dan kepentingan kolektif (Kamali, 2015).

Dalam konteks Indonesia, moderasi beragama memiliki arti yang cukup penting dalam mengelola keragaman agama dan budaya yang ada. Menurut Azra (2020), moderasi beragama dapat dipahami sebagai pendekatan normatif yang berperan dalam memperkuat kohesi sosial sekaligus mencegah munculnya konflik yang berlatar belakang agama. Pendekatan ini menekankan bahwa keberagamaan seharusnya tidak berkembang dalam bentuk yang eksklusif atau radikal. Sebaliknya, praktik keberagamaan perlu mampu berinteraksi secara konstruktif dengan realitas sosial yang majemuk dan terus berubah. Karena itu, moderasi beragama tidak hanya dipandang sebagai konsep teologis, tetapi juga sebagai strategi sosial yang berkontribusi pada terbentuknya masyarakat yang inklusif dan toleran.

Salah satu nilai yang sangat menonjol dalam moderasi beragama adalah toleransi terhadap perbedaan. Toleransi di sini tidak sekadar berarti mengakui keberadaan kelompok lain, tetapi juga menghormati hak mereka untuk menjalankan keyakinan serta tradisi keagamaan masing-masing. Dalam masyarakat multikultural, sikap semacam ini menjadi fondasi penting bagi terciptanya kehidupan sosial yang damai dan saling menghargai (Hefner, 2021). Oleh sebab itu, moderasi beragama juga mendorong berkembangnya dialog antaragama sebagai sarana untuk membangun saling pengertian dan mengurangi potensi konflik yang mungkin muncul di tengah masyarakat.

Di samping itu, moderasi beragama juga menekankan prinsip antikekerasan dalam praktik keberagamaan. Tidak jarang konflik

yang mengatasnamakan agama berakar pada penafsiran ajaran yang terlalu sempit atau tidak mempertimbangkan konteks sosial. Dalam situasi seperti ini, pendekatan moderasi beragama mendorong pembacaan ajaran agama yang lebih inklusif dan kontekstual, sehingga agama dapat berfungsi sebagai sumber nilai yang mendorong perdamaian serta harmoni sosial (Kementerian Agama RI, 2019).

Prinsip lain yang tidak kalah penting adalah komitmen terhadap nilai-nilai kebangsaan. Dalam kerangka negara-bangsa modern, identitas keagamaan tidak berdiri sendiri, tetapi berkaitan erat dengan tanggung jawab sebagai warga negara. Moderasi beragama menegaskan bahwa nilai-nilai agama seharusnya berjalan seiring dengan nilai kebangsaan seperti persatuan, keadilan sosial, dan penghargaan terhadap keberagaman (Hefner, 2021). Hal ini menjadi sangat relevan bagi Indonesia yang sejak awal dibangun di atas fondasi kemajemukan.

Selain itu, moderasi beragama juga membuka ruang bagi akomodasi terhadap budaya lokal. Dalam banyak masyarakat, praktik keagamaan sering kali berinteraksi dengan tradisi dan kebudayaan setempat. Interaksi tersebut pada akhirnya melahirkan bentuk-bentuk ekspresi religius yang khas dan kontekstual. Fenomena ini menunjukkan bahwa agama tidak selalu bersifat kaku atau statis, melainkan dapat beradaptasi dengan dinamika sosial dan budaya masyarakat (Azra, 2020).

Dalam kaitannya dengan penelitian ini, konsep moderasi beragama memiliki relevansi yang cukup kuat. Prinsip keseimbangan serta tanggung jawab sosial yang terkandung di dalamnya dapat menjadi dasar etis dalam menumbuhkan kesadaran ekologis masyarakat. Nilai-nilai moderasi yang menekankan keseimbangan dan keberlanjutan pada dasarnya sejalan dengan prinsip-prinsip etika lingkungan, yang juga menekankan pentingnya hubungan yang harmonis antara manusia dan alam.

C. Konsep Teologi Lingkungan

Teologi lingkungan (*environmental theology*) merupakan salah satu cabang kajian teologi yang berfokus pada hubungan antara ajaran agama dan dunia alam. Bidang kajian ini muncul dan berkembang seiring dengan meningkatnya perhatian global terhadap krisis ekologis serta kebutuhan akan kerangka etis yang mampu mendorong manusia untuk lebih bertanggung jawab terhadap kelestarian bumi. Secara umum, teologi lingkungan berupaya membaca kembali ajaran-ajaran agama dengan perspektif yang lebih ramah lingkungan, sehingga nilai-nilai keagamaan dapat berkontribusi dalam mendukung upaya pelestarian alam dan keberlanjutan ekosistem (Gottlieb, 2006).

Dari sudut pandang teologis, relasi manusia dengan alam tidak semata-mata didasarkan pada kepentingan praktis atau utilitarian. Hubungan tersebut juga mengandung dimensi moral dan spiritual yang cukup mendalam. Nasr (1996), misalnya, berpendapat bahwa krisis lingkungan yang dihadapi dunia modern pada dasarnya tidak bisa dilepaskan dari hilangnya kesadaran akan dimensi sakral alam. Modernitas, menurutnya, cenderung mendorong manusia untuk melihat alam hanya sebagai sumber daya ekonomi yang dapat dieksploitasi. Cara pandang semacam ini pada akhirnya mengaburkan nilai spiritual yang sebenarnya melekat pada alam sebagai bagian dari ciptaan Tuhan.

Perkembangan studi *eco-theology* juga menunjukkan bahwa berbagai tradisi keagamaan memiliki konsep yang pada dasarnya mendukung pelestarian lingkungan. Dalam Islam, misalnya, konsep manusia sebagai khalifah di bumi menegaskan adanya tanggung jawab moral manusia untuk menjaga keseimbangan alam serta mengelola sumber daya secara bijaksana. Selain itu, prinsip keseimbangan (*mizan*) serta larangan terhadap kerusakan (*fasad*) dalam ajaran Islam juga menunjukkan bahwa eksploitasi alam secara berlebihan tidak sejalan dengan nilai-nilai etika yang diajarkan agama (Foltz, Denny, & Baharuddin, 2003).

Di samping itu, dalam kajian teologi lingkungan juga berkembang konsep yang dikenal sebagai *spiritual ecology*. Konsep ini menekankan bahwa hubungan manusia dengan alam tidak hanya bersifat material, tetapi juga memiliki dimensi spiritual yang kuat. Dalam perspektif ini, alam dipahami sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang saling terhubung. Karena itu, kerusakan lingkungan tidak hanya berdampak pada keseimbangan ekosistem, tetapi juga dapat memengaruhi keseimbangan batin dan spiritual manusia sendiri (Taylor, 2010).

Kajian teologi lingkungan juga berkaitan erat dengan bidang *environmental ethics* yang membahas nilai-nilai moral dalam relasi manusia dengan alam. Etika lingkungan menegaskan bahwa manusia tidak hanya memiliki hak untuk memanfaatkan sumber daya alam, tetapi juga memiliki tanggung jawab moral untuk menjaga keberlanjutan ekosistem serta melindungi berbagai bentuk kehidupan yang ada di dalamnya. Dalam konteks ini, agama dapat berperan sebagai sumber nilai yang mampu memperkuat kesadaran ekologis dalam masyarakat.

Konsep lain yang juga cukup penting adalah *religious environmentalism*, yaitu gerakan lingkungan yang berangkat dari nilai-nilai keagamaan. Palmer dan Finlay (2003) menunjukkan bahwa di berbagai negara, komunitas keagamaan mulai terlibat secara aktif dalam berbagai upaya pelestarian lingkungan melalui pendekatan spiritual dan moral. Fenomena ini memperlihatkan bahwa agama memiliki potensi yang cukup besar untuk mendukung upaya keberlanjutan lingkungan, terutama melalui mobilisasi nilai-nilai religius yang hidup dalam masyarakat.

Dalam kerangka penelitian ini, teologi lingkungan menjadi landasan teoretis yang penting untuk memahami bagaimana nilai-nilai keagamaan dapat dimanfaatkan sebagai dasar dalam membangun kesadaran ekologis masyarakat. Dengan mengintegrasikan perspektif teologi lingkungan dan moderasi beragama, diharapkan dapat dirumuskan pendekatan yang lebih

komprehensif dalam merespons berbagai persoalan ekologis yang dihadapi dunia saat ini.

D. Agama dan Krisis Ekologi

Hubungan antara agama dan krisis ekologis mulai menjadi perhatian serius dalam diskursus akademik sejak pertengahan abad ke-20. Salah satu karya yang sering disebut dalam perdebatan ini adalah tulisan klasik dari White (1967). Dalam argumennya, White menyatakan bahwa dalam sejarah tertentu, tradisi keagamaan Barat turut membentuk cara pandang yang bersifat antroposentris—yakni pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat dari keseluruhan sistem kehidupan. Ia berpendapat bahwa beberapa penafsiran terhadap ajaran agama telah mendorong manusia untuk memperlakukan alam sebagai sesuatu yang dapat dimanfaatkan secara bebas, tanpa mempertimbangkan keseimbangan ekologis yang lebih luas.

Pandangan tersebut kemudian memicu perdebatan yang cukup luas dalam studi agama dan lingkungan. Sejumlah sarjana menilai bahwa kritik yang menyalahkan agama sebagai penyebab utama krisis ekologis perlu dilihat secara lebih hati-hati. Banyak tradisi keagamaan justru menyimpan nilai-nilai yang mendukung sikap penghormatan terhadap alam dan pelestariannya (Gottlieb, 2006). Dalam berbagai tradisi spiritual, alam sering dipahami sebagai bagian dari ciptaan Tuhan yang memiliki nilai tersendiri. Karena itu, alam tidak hanya dipandang sebagai sumber daya, tetapi juga sebagai sesuatu yang perlu dihormati dan dijaga keberlangsungannya.

Perkembangan paradigma ekoteologi dapat dipahami sebagai salah satu respons terhadap perdebatan tersebut. Pendekatan ini berupaya membaca kembali ajaran agama dengan perspektif yang lebih peka terhadap persoalan lingkungan. Dalam kerangka ekoteologi, agama dipandang sebagai sumber nilai moral yang mampu menumbuhkan kesadaran ekologis serta membentuk etika lingkungan yang lebih berorientasi pada keberlanjutan (Taylor, 2010).

Di samping itu, agama juga memiliki potensi yang cukup besar dalam membangun solidaritas sosial ketika masyarakat menghadapi krisis ekologis. Kerusakan lingkungan sering kali tidak berdampak secara merata. Dalam banyak kasus, kelompok masyarakat yang paling rentan—seperti komunitas miskin atau masyarakat adat—justru merasakan dampaknya lebih berat. Dalam situasi seperti ini, nilai-nilai keagamaan yang menekankan keadilan sosial dan kepedulian terhadap sesama dapat menjadi landasan moral untuk memperjuangkan keberlanjutan lingkungan yang lebih adil (Gottlieb, 2006).

Dengan demikian, relasi antara agama dan krisis ekologis sebenarnya tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai hubungan yang sepenuhnya negatif ataupun sepenuhnya positif. Potensi agama dalam konteks ini sangat bergantung pada bagaimana ajaran-ajarannya ditafsirkan dan dipraktikkan dalam kehidupan sosial. Pendekatan ekoteologi berusaha menonjolkan sisi konstruktif dari agama, yaitu sebagai sumber nilai yang dapat mendorong upaya pelestarian lingkungan sekaligus memperkuat kesadaran moral manusia terhadap alam.

E. Studi Empiris tentang Agama dan Lingkungan

Sejumlah studi empiris menunjukkan bahwa komunitas keagamaan dapat memainkan peran yang cukup penting dalam mendukung berbagai upaya pelestarian lingkungan. Palmer dan Finlay (2003), misalnya, menemukan bahwa di banyak negara organisasi-organisasi keagamaan mulai terlibat aktif dalam program-program yang berkaitan dengan isu lingkungan. Kegiatan yang mereka lakukan cukup beragam, mulai dari upaya konservasi alam, pengelolaan sumber daya secara berkelanjutan, hingga penyelenggaraan pendidikan ekologis bagi masyarakat luas.

Dalam konteks Islam, beberapa penelitian juga menunjukkan bahwa nilai-nilai keagamaan dapat menjadi sumber motivasi yang kuat dalam mendorong perilaku yang lebih ramah terhadap lingkungan. Konsep amanah serta gagasan tentang manusia sebagai

khalifah di bumi, misalnya, sering dijadikan dasar teologis untuk menegaskan tanggung jawab manusia dalam menjaga kelestarian alam (Foltz *et al.*, 2003). Di berbagai komunitas Muslim, nilai-nilai tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam berbagai bentuk praktik nyata. Program penghijauan yang melibatkan masjid, pengelolaan sampah berbasis komunitas, hingga pendidikan lingkungan di lembaga pendidikan Islam menjadi beberapa contoh bagaimana prinsip ekologis mulai diintegrasikan dalam praktik keberagamaan.

F. Posisi Penelitian Ini

Berdasarkan telaah literatur yang telah diuraikan sebelumnya, dapat dilihat bahwa terdapat dua bidang kajian utama yang memiliki keterkaitan dengan penelitian ini, yaitu moderasi beragama dan teologi lingkungan. Kedua bidang tersebut sebenarnya telah berkembang cukup luas dalam diskursus akademik. Namun demikian, sebagian besar penelitian yang ada masih membahasnya secara terpisah. Studi mengenai moderasi beragama umumnya lebih menyoroti isu-isu seperti toleransi, pluralisme, serta upaya pencegahan ekstremisme dalam kehidupan beragama. Sementara itu, kajian mengenai teologi lingkungan lebih banyak menitikberatkan pada hubungan antara manusia dan alam serta pengembangan etika ekologis dalam perspektif keagamaan.

Melihat kondisi tersebut, penelitian ini mencoba menawarkan pendekatan yang berbeda dengan menghubungkan kedua bidang kajian tersebut dalam satu kerangka konseptual. Integrasi antara moderasi beragama dan teologi lingkungan dalam penelitian ini dirumuskan melalui konsep yang disebut sebagai ekologi moderasi beragama. Pendekatan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis bagi pengembangan kajian tentang agama dan lingkungan. Selain itu, kerangka tersebut juga berpotensi membuka perspektif baru mengenai bagaimana nilai-nilai keagamaan dapat berperan dalam memperkuat harmoni sosial sekaligus mendukung keberlanjutan ekologis.

G. Kerangka Teori

1. Teori Moderasi Beragama

Moderasi beragama dalam beberapa tahun terakhir semakin banyak dibahas dalam kajian keagamaan kontemporer. Konsep ini pada dasarnya menekankan pentingnya keseimbangan, sikap inklusif, serta penghargaan terhadap keberagaman yang ada dalam kehidupan sosial. Secara umum, moderasi beragama dapat dipahami sebagai cara pandang dan praktik keberagaman yang berusaha menghindari sikap ekstrem. Dalam pendekatan ini, agama tidak dilihat sebagai sumber konflik, melainkan sebagai sumber nilai yang mendorong terciptanya perdamaian, toleransi, dan keadilan sosial. Dalam tradisi Islam, gagasan tersebut sering dikaitkan dengan prinsip Islam *wasathiyyah*, yakni pemahaman Islam yang menekankan jalan tengah (*middle path*) dalam memahami maupun mengamalkan ajaran agama (Kamali, 2015).

Prinsip *wasathiyyah* sendiri memiliki dasar teologis yang kuat dalam Al-Qur'an. Salah satu ayat yang sering dirujuk adalah penyebutan umat Islam sebagai *ummatan wasathan*, yaitu komunitas yang berada di posisi tengah dan diharapkan mampu menjadi teladan dalam menegakkan nilai keadilan dan keseimbangan (QS. Al-Baqarah [2]: 143). Dalam kajian akademik, konsep ini sering dimaknai sebagai upaya menjaga keseimbangan di antara berbagai aspek kehidupan. Misalnya, antara spiritualitas dan rasionalitas, antara tradisi dan modernitas, maupun antara identitas keagamaan dengan realitas sosial yang bersifat plural (Azra, 2020). Karena itu, moderasi beragama tidak hanya memiliki dimensi teologis semata, tetapi juga berkaitan erat dengan dinamika sosial masyarakat.

Dalam masyarakat yang multikultural, moderasi beragama dapat berfungsi sebagai pendekatan normatif yang membantu membangun hubungan sosial yang lebih inklusif dan dialogis. Hefner (2021) menekankan bahwa praktik keberagaman yang moderat memiliki peran penting dalam memperkuat pluralisme religius sekaligus mencegah munculnya konflik yang berlatar belakang agama. Dengan cara pandang seperti ini, agama tidak

diposisikan sebagai faktor pemisah, tetapi sebagai sumber nilai yang dapat memperkuat kerja sama sosial serta mendorong penghormatan terhadap perbedaan yang ada di masyarakat.

Selain itu, moderasi beragama juga mengandung dimensi etis yang berkaitan dengan tanggung jawab sosial. Nilai-nilai seperti keadilan, keseimbangan, serta penghargaan terhadap kehidupan menjadi prinsip penting dalam praktik keberagaman yang moderat. Dalam konteks penelitian ini, gagasan mengenai keseimbangan yang menjadi inti moderasi beragama memiliki keterkaitan yang cukup kuat dengan konsep keberlanjutan ekologis. Jika keseimbangan dalam kehidupan sosial dapat dijadikan prinsip dalam relasi antarmanusia, maka prinsip yang sama juga dapat diperluas pada relasi manusia dengan alam. Dengan demikian, moderasi beragama berpotensi menjadi landasan etis dalam membangun kesadaran ekologis di tengah masyarakat (Kementerian Agama RI, 2019).

Dengan kerangka pemikiran tersebut, teori moderasi beragama dapat digunakan sebagai landasan konseptual untuk memahami bagaimana nilai-nilai keagamaan berperan dalam membangun kehidupan sosial yang harmonis. Pada saat yang sama, nilai-nilai tersebut juga dapat mendukung upaya pelestarian lingkungan melalui penumbuhan kesadaran moral manusia terhadap alam.

2. Teori Etika Lingkungan

Etika lingkungan merupakan salah satu cabang dalam filsafat moral yang membahas bagaimana manusia seharusnya berhubungan dengan alam serta apa saja tanggung jawab moral yang dimiliki manusia terhadap keberlanjutan ekosistem. Bidang kajian ini berkembang seiring meningkatnya perhatian global terhadap berbagai persoalan lingkungan, khususnya krisis ekologis yang semakin terasa dampaknya dalam beberapa dekade terakhir. Dalam konteks tersebut, etika lingkungan berupaya menyediakan kerangka moral yang dapat membimbing perilaku manusia dalam mengelola dan memanfaatkan lingkungan secara lebih bertanggung jawab (DesJardins, 2013).

Dalam literatur etika lingkungan, terdapat beberapa pendekatan utama yang sering digunakan untuk menjelaskan relasi antara manusia dan alam. Tiga di antaranya yang paling sering dibahas adalah antroposentrisme, biosentrisme, dan ekosentrisme. Pendekatan antroposentris menempatkan manusia sebagai pusat dalam sistem nilai moral. Dalam kerangka ini, alam umumnya dipandang sebagai sumber daya yang memiliki nilai terutama karena manfaatnya bagi kehidupan manusia. Cara pandang semacam ini cukup lama mendominasi paradigma pembangunan modern, yang sering kali berfokus pada pertumbuhan ekonomi serta pemanfaatan sumber daya alam secara intensif (Steffen *et al.*, 2018). Meskipun pendekatan ini berperan dalam mendorong kemajuan teknologi dan pembangunan ekonomi, ia juga sering mendapat kritik karena cenderung mengabaikan nilai intrinsik alam serta membuka peluang bagi eksploitasi lingkungan secara berlebihan.

Sebagai tanggapan atas keterbatasan tersebut, berkembang pendekatan biosentrisme yang menekankan bahwa seluruh makhluk hidup memiliki nilai intrinsik yang patut dihormati. Dalam perspektif ini, manusia tidak lagi dipandang sebagai satu-satunya entitas yang memiliki nilai moral, melainkan sebagai bagian dari komunitas kehidupan yang lebih luas. Oleh karena itu, manusia memiliki kewajiban moral untuk menghormati dan melindungi berbagai bentuk kehidupan yang ada di bumi (Willis Jenkins & Christopher Key Chapple, 2011).

Pendekatan lain yang juga cukup berpengaruh adalah ekosentrisme. Perspektif ini memperluas cakupan etika lingkungan dengan menempatkan keseluruhan ekosistem sebagai entitas yang memiliki nilai moral. Artinya, bukan hanya makhluk hidup yang perlu dihargai, tetapi juga unsur-unsur ekologis seperti tanah, air, dan udara yang menjadi bagian dari sistem kehidupan. Leopold (1949), melalui gagasan *land ethic*, menekankan bahwa manusia seharusnya memandang dirinya sebagai bagian dari komunitas ekologis yang lebih luas. Dengan cara pandang tersebut, manusia

memiliki tanggung jawab untuk menjaga integritas, stabilitas, serta keberlanjutan ekosistem.

Masing-masing pendekatan tersebut tentu memiliki kelebihan sekaligus keterbatasan. Antroposentrisme memberi perhatian besar pada kebutuhan manusia, tetapi sering kali kurang sensitif terhadap keberlanjutan ekologis. Biosentrisme menekankan penghormatan terhadap kehidupan secara lebih luas, namun penerapannya dalam kebijakan publik sering menghadapi tantangan praktis. Sementara itu, ekosentrisme menawarkan cara pandang yang lebih holistik terhadap ekosistem, meskipun dalam beberapa kasus dianggap terlalu abstrak ketika diterapkan dalam praktik kebijakan lingkungan.

Dalam konteks penelitian ini, etika lingkungan tidak hanya dipahami dari sudut pandang filosofis semata, tetapi juga perlu dilihat dalam kaitannya dengan nilai-nilai keagamaan. Pendekatan integratif semacam ini membuka kemungkinan bagi pengembangan kerangka etika yang tidak hanya bertumpu pada pertimbangan rasional dan ilmiah, tetapi juga pada nilai moral dan spiritual yang hidup dalam masyarakat. Dengan demikian, nilai-nilai tersebut dapat berperan dalam menumbuhkan kesadaran ekologis yang lebih kuat di tengah kehidupan sosial.

3. Teologi Ekologi

Teologi ekologi—yang sering juga disebut *ecological theology* atau *eco-theology*—merupakan salah satu pendekatan dalam kajian teologi yang berusaha menafsirkan kembali ajaran agama dengan mempertimbangkan konteks krisis lingkungan yang dihadapi dunia modern. Pendekatan ini muncul seiring meningkatnya kesadaran bahwa kerusakan lingkungan tidak semata-mata dipicu oleh faktor teknologi atau dinamika ekonomi. Di balik itu, terdapat pula persoalan yang lebih mendasar, yakni cara manusia memandang dan memperlakukan alam (Gottlieb, 2006).

Dalam tradisi Islam, salah satu konsep yang sering dibicarakan dalam kerangka teologi ekologi adalah gagasan tentang manusia sebagai khalifah di bumi. Konsep ini menempatkan manusia bukan

sekadar sebagai pengguna sumber daya alam, tetapi sebagai pengelola sekaligus penjaga lingkungan. Dalam perspektif tersebut, manusia memikul tanggung jawab moral untuk menjaga keseimbangan ekosistem. Dengan kata lain, manusia tidak dipahami sebagai penguasa mutlak atas alam, melainkan sebagai wakil Tuhan yang menerima amanah untuk merawat dan memelihara keberlanjutan ciptaan-Nya (Foltz, Denny, & Baharuddin, 2003).

Terkait dengan hal itu, konsep amanah ekologis juga menjadi bagian penting dalam pemikiran teologi lingkungan dalam Islam. Amanah tersebut mengandung makna bahwa manusia memiliki tanggung jawab, baik secara moral maupun spiritual, untuk menjaga kelestarian alam. Dalam Al-Qur'an sendiri terdapat banyak ayat yang memperingatkan manusia agar tidak menimbulkan kerusakan di muka bumi (*fasad fil ard*). Pesan ini menunjukkan bahwa eksploitasi alam yang berlebihan tidak sejalan dengan prinsip etika yang diajarkan dalam Islam.

Selain menekankan tanggung jawab moral manusia, teologi ekologi juga menyoroti adanya hubungan spiritual antara manusia dan alam. Nasr (1996) berpendapat bahwa dalam perspektif Islam, alam dapat dipahami sebagai bagian dari tanda-tanda kebesaran Tuhan, atau yang sering disebut sebagai ayat *kauniyah*. Dengan cara pandang seperti ini, menjaga alam tidak hanya dipahami sebagai kewajiban ekologis semata, tetapi juga sebagai bagian dari praktik spiritual dalam kehidupan beragama.

Pendekatan teologi ekologi sebenarnya tidak hanya berkembang dalam tradisi Islam. Dalam berbagai tradisi keagamaan lain, alam juga sering dipandang sebagai bagian penting dari kehidupan yang memiliki dimensi sakral. Perspektif ini menekankan bahwa hubungan manusia dengan alam seharusnya dibangun di atas prinsip penghormatan, tanggung jawab, serta keseimbangan dalam memanfaatkan sumber daya yang ada (Taylor, 2010). Dengan demikian, teologi ekologi dapat berfungsi sebagai landasan normatif yang memperkuat etika lingkungan sekaligus menumbuhkan kesadaran ekologis dalam masyarakat.

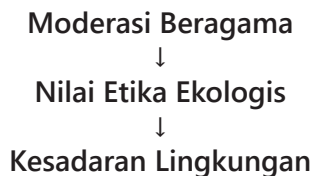
4. Model Konseptual Ekologi Moderasi Beragama

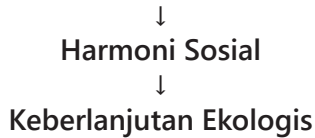
Bertolak dari upaya menghubungkan teori moderasi beragama, etika lingkungan, dan teologi ekologi, penelitian ini mengembangkan sebuah model konseptual yang disebut sebagai ekologi moderasi beragama. Model tersebut dirancang untuk menjelaskan bagaimana nilai-nilai yang terkandung dalam moderasi beragama dapat berperan sebagai landasan etis dalam menumbuhkan kesadaran ekologis sekaligus memperkuat hubungan sosial yang harmonis di tengah masyarakat.

Dalam kerangka ini, moderasi beragama ditempatkan sebagai dasar normatif yang menyediakan seperangkat nilai penting, seperti keseimbangan, tanggung jawab moral, sikap toleran, serta penghargaan terhadap kehidupan. Nilai-nilai tersebut kemudian dipertemukan dengan prinsip-prinsip yang berkembang dalam etika lingkungan, khususnya yang menekankan pentingnya menjaga keseimbangan ekosistem serta keberlanjutan alam. Melalui integrasi kedua perspektif tersebut, diharapkan dapat terbentuk kesadaran ekologis yang tidak hanya bertumpu pada pertimbangan rasional, tetapi juga didorong oleh motivasi moral dan spiritual.

Kesadaran ekologis yang berakar pada nilai-nilai religius memiliki potensi yang cukup besar dalam memengaruhi perilaku masyarakat agar lebih bertanggung jawab terhadap lingkungan. Selain itu, pendekatan ini juga membuka ruang bagi penguatan harmoni sosial dalam masyarakat yang beragam. Hal ini karena isu lingkungan sering kali menjadi titik temu bagi kerja sama lintas agama maupun lintas budaya, sehingga dapat memperkuat solidaritas sosial di tengah perbedaan (Gottlieb, 2006).

Secara konseptual, model penelitian ini dapat digambarkan melalui skema berikut.





Model ini memperlihatkan bahwa penggabungan antara nilai-nilai moderasi beragama dan prinsip-prinsip etika lingkungan dapat menjadi pendekatan konseptual yang cukup relevan dalam merespons persoalan krisis ekologis. Tidak hanya itu, pendekatan tersebut juga berpotensi memperkuat kohesi sosial di tengah masyarakat yang beragam. Dengan kata lain, integrasi kedua perspektif tersebut membuka kemungkinan untuk memahami isu lingkungan tidak semata sebagai persoalan teknis, tetapi juga sebagai persoalan moral dan sosial.

Melalui kerangka ini, konsep ekologi moderasi beragama dapat dipahami sebagai sebuah paradigma yang bersifat integratif. Paradigma tersebut mencoba menghubungkan dimensi spiritualitas, upaya menjaga keberlanjutan ekologis, serta pentingnya harmoni sosial dalam satu kerangka analisis yang saling berkaitan.

H. Moderasi Beragama sebagai Landasan Etika Ekologis

Moderasi beragama dapat dipandang sebagai kerangka normatif yang cukup relevan untuk mengembangkan etika ekologis, terutama di tengah meningkatnya perhatian terhadap krisis lingkungan global. Dalam kajian keagamaan kontemporer, moderasi beragama umumnya dipahami sebagai pendekatan keberagamaan yang menekankan keseimbangan, sikap toleran, penolakan terhadap kekerasan, serta penghargaan terhadap keberagaman sosial dan budaya (Azra, 2020; Hefner, 2021). Nilai-nilai tersebut pada dasarnya memiliki keterkaitan dengan prinsip keberlanjutan ekologis yang menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara aktivitas manusia dan kapasitas lingkungan untuk mendukung kehidupan.

Dari sisi teoretis, moderasi beragama dapat dijelaskan melalui prinsip keseimbangan (*balance*), yang dalam banyak hal memiliki kesamaan dengan gagasan keberlanjutan ekologis. Dalam perspektif

Islam, gagasan ini sering dikaitkan dengan konsep mizan, yaitu pandangan bahwa alam semesta diciptakan dalam keadaan seimbang. Manusia, dalam kerangka ini, memiliki tanggung jawab moral untuk menjaga keseimbangan tersebut agar tidak rusak oleh tindakan yang berlebihan (Nasr, 1996). Cara pandang ini sejalan dengan pendekatan dalam etika lingkungan yang menekankan bahwa hubungan manusia dengan alam tidak seharusnya bersifat dominatif. Sebaliknya, relasi tersebut perlu didasarkan pada tanggung jawab moral terhadap keberlanjutan ekosistem (Taylor, 2020).

Sejumlah penelitian mutakhir juga menunjukkan bahwa integrasi nilai-nilai keagamaan dalam isu lingkungan dapat berperan dalam meningkatkan kesadaran ekologis masyarakat. Jenkins, Berry, dan Kreider (2022), misalnya, menemukan bahwa komunitas keagamaan yang memasukkan nilai-nilai spiritual dalam program-program lingkungan cenderung memiliki tingkat partisipasi masyarakat yang lebih tinggi dalam kegiatan konservasi. Temuan ini menunjukkan bahwa agama dapat menjadi sumber legitimasi moral yang cukup kuat untuk mendukung gerakan pelestarian lingkungan.

Meski demikian, hubungan antara agama dan kesadaran ekologis tidak selalu berlangsung secara otomatis. Beberapa penelitian menunjukkan bahwa peran agama dalam isu lingkungan sangat dipengaruhi oleh cara ajaran agama tersebut ditafsirkan dalam komunitas tertentu. Studi yang dilakukan oleh Veldman dan rekan-rekannya (2013), misalnya, menunjukkan bahwa meskipun agama memiliki potensi besar dalam membangun etika lingkungan, implementasinya sangat bergantung pada interpretasi teologis yang berkembang di kalangan pemeluknya. Dalam konteks ini, penguatan moderasi beragama menjadi penting agar nilai-nilai keagamaan dapat dipahami secara lebih konstruktif dalam mendukung keberlanjutan lingkungan.

Dengan demikian, moderasi beragama dapat dipahami sebagai salah satu landasan etis dalam membangun kesadaran ekologis

yang menghubungkan dimensi spiritual dengan tanggung jawab terhadap lingkungan. Integrasi antara kedua dimensi tersebut menjadi penting untuk mengembangkan paradigma keberlanjutan yang tidak hanya bertumpu pada pendekatan teknokratis, tetapi juga pada nilai-nilai moral dan spiritual yang membentuk cara manusia memandang serta memperlakukan alam.

1. Teologi Lingkungan dalam Tradisi Keagamaan

Teologi lingkungan berkembang seiring dengan meningkatnya kesadaran global mengenai krisis ekologis yang dihadapi dunia saat ini. Dalam banyak diskusi akademik, pendekatan ini muncul sebagai upaya untuk menghadirkan perspektif spiritual dalam memahami hubungan antara manusia dan alam. Berbagai tradisi keagamaan sebenarnya telah lama memuat ajaran yang menekankan bahwa manusia memiliki tanggung jawab terhadap lingkungan, tidak hanya dalam pengertian praktis, tetapi juga sebagai bagian dari tanggung jawab moral dan spiritual.

Dalam perspektif Islam, hubungan manusia dengan alam sering dijelaskan melalui konsep manusia sebagai khalifah di bumi. Konsep ini menegaskan bahwa manusia bukan sekadar pengguna sumber daya alam, melainkan juga pengelola yang memikul tanggung jawab moral untuk menjaga keseimbangan lingkungan dan memanfaatkan sumber daya secara bijaksana (Foltz, Denny, & Baharuddin, 2016). Sejumlah penelitian terbaru dalam kajian teologi Islam bahkan menunjukkan bahwa gagasan tentang khalifah dapat menjadi dasar etika lingkungan yang relevan dalam konteks pembangunan berkelanjutan (Abdullah, 2021).

Dalam tradisi Kristen, gagasan yang memiliki fungsi serupa dikenal melalui konsep *stewardship*. Konsep ini menekankan bahwa manusia dipandang sebagai penjaga ciptaan Tuhan. Dengan demikian, manusia tidak memiliki hak mutlak untuk mengeksploitasi alam tanpa batas. Sebaliknya, terdapat kewajiban moral untuk merawat serta melindungi lingkungan sebagai bagian dari tanggung jawab iman (Deane-Drummond, 2020). Pemikiran ini kemudian berkembang dalam berbagai gerakan teologi lingkungan yang

menempatkan persoalan ekologis sebagai bagian penting dari refleksi keagamaan.

Sementara itu, dalam tradisi Hindu dan Buddha, hubungan manusia dengan alam sering dipahami dalam kerangka spiritual yang menekankan keterhubungan antara manusia dan seluruh makhluk hidup. Konsep ahimsa, misalnya, menekankan prinsip non-kekerasan terhadap semua bentuk kehidupan. Prinsip tersebut tidak hanya menjadi pedoman etika dalam kehidupan sosial, tetapi juga menjadi dasar moral dalam menjaga kelestarian alam (Tucker & Grim, 2021).

Walaupun setiap tradisi keagamaan memiliki doktrin dan pendekatan yang berbeda, terdapat sejumlah nilai ekologis yang tampak serupa di antara mereka. Nilai-nilai tersebut antara lain penghormatan terhadap kehidupan serta kesadaran akan tanggung jawab manusia dalam menjaga alam. Kesamaan ini menunjukkan bahwa agama memiliki potensi yang cukup besar untuk membangun kesadaran ekologis yang melampaui batas budaya maupun agama. Karena itu, pendekatan teologi lingkungan dapat menjadi salah satu landasan penting bagi pengembangan gerakan ekologis yang berakar pada nilai-nilai spiritual.

2. Konsep Ekologi Moderasi Beragama

Konsep ekologi moderasi beragama dapat dipahami sebagai pendekatan yang bersifat integratif, yaitu upaya menghubungkan nilai-nilai moderasi beragama dengan prinsip-prinsip dalam etika lingkungan. Melalui pendekatan ini, penelitian berusaha membangun sebuah kerangka konseptual yang mampu menjelaskan keterkaitan antara dimensi spiritualitas, upaya menjaga keberlanjutan ekologis, serta pentingnya harmoni sosial di tengah masyarakat yang plural.

Secara teoretis, penggabungan antara moderasi beragama dan etika lingkungan berangkat dari kesamaan nilai yang dimiliki keduanya. Baik moderasi beragama maupun etika lingkungan sama-sama menekankan pentingnya keseimbangan, tanggung jawab moral, serta penghargaan terhadap kehidupan. Moderasi beragama

mendorong sikap tengah dan penghormatan terhadap keberagaman sosial, sementara etika lingkungan menekankan perlunya menjaga keseimbangan ekosistem agar kehidupan dapat berlangsung secara berkelanjutan (Taylor, 2020).

Sejumlah penelitian terbaru juga menunjukkan bahwa pendekatan yang mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dapat memberikan kontribusi positif bagi gerakan lingkungan. Jenkins dan rekan-rekannya (2022), misalnya, menemukan bahwa organisasi keagamaan memiliki peran yang cukup signifikan dalam memobilisasi masyarakat untuk terlibat dalam aksi iklim maupun kegiatan konservasi lingkungan. Temuan tersebut memperlihatkan bahwa nilai-nilai keagamaan dapat menjadi sumber motivasi moral yang memperkuat upaya pelestarian lingkungan.

Dalam konteks masyarakat multikultural seperti Indonesia, konsep ekologi moderasi beragama juga memiliki dimensi sosial yang cukup penting. Ketika nilai-nilai keagamaan dihubungkan dengan kesadaran ekologis, hal ini dapat membuka ruang kerja sama lintas agama dalam berbagai kegiatan pelestarian lingkungan. Pendekatan semacam ini tidak hanya mendorong tumbuhnya kepedulian terhadap lingkungan, tetapi juga berpotensi memperkuat solidaritas sosial di tengah masyarakat yang beragam.

Dengan demikian, konsep ekologi moderasi beragama menawarkan sebuah perspektif baru dalam kajian agama dan lingkungan. Pendekatan ini menekankan pentingnya integrasi antara spiritualitas, keberlanjutan ekologis, dan harmoni sosial sebagai bagian dari upaya membangun kehidupan yang lebih berkelanjutan.

3. Moderasi Beragama dan Harmoni Sosial

Moderasi beragama dapat memainkan peran yang cukup penting dalam menjaga harmoni sosial, khususnya di tengah masyarakat yang memiliki tingkat keberagaman tinggi. Dalam konteks masyarakat multikultural, perbedaan agama maupun identitas sosial pada dasarnya merupakan realitas yang tidak dapat

dihindari. Namun, apabila tidak dikelola dengan baik, perbedaan tersebut berpotensi memunculkan ketegangan bahkan konflik. Dalam situasi seperti ini, moderasi beragama dapat berfungsi sebagai pendekatan normatif yang mendorong tumbuhnya sikap toleransi, dialog yang terbuka, serta kerja sama antarkelompok sosial (Hefner, 2021).

Sejumlah penelitian mutakhir juga menunjukkan bahwa dialog antaragama dapat menjadi sarana yang efektif untuk membangun kerja sama lintas komunitas, termasuk dalam menghadapi persoalan lingkungan. Misalnya, studi yang dilakukan oleh Veldman dan rekan-rekannya (2021) menemukan bahwa kolaborasi lintas agama dalam berbagai gerakan lingkungan mampu memperkuat solidaritas sosial di masyarakat. Selain itu, pendekatan tersebut juga berkontribusi dalam meningkatkan partisipasi masyarakat dalam berbagai program pelestarian lingkungan.

Temuan-temuan tersebut menunjukkan bahwa moderasi beragama tidak hanya berperan dalam ranah teologis untuk mengelola keberagaman. Lebih dari itu, pendekatan ini juga dapat dipahami sebagai strategi sosial yang membantu membangun solidaritas kolektif ketika masyarakat menghadapi berbagai tantangan global, termasuk krisis ekologis yang semakin kompleks.

I. Peran Komunitas Keagamaan dalam Gerakan Ekologi

Komunitas keagamaan dapat memainkan peran yang cukup penting dalam mendukung berbagai upaya pelestarian lingkungan. Sebagai bagian dari institusi sosial yang memiliki pengaruh moral kuat di tengah masyarakat, komunitas keagamaan sering kali mampu menjadi penggerak perubahan dalam menumbuhkan kesadaran ekologis. Nilai-nilai keagamaan yang hidup dalam komunitas tersebut dapat mendorong masyarakat untuk memandang kepedulian terhadap lingkungan sebagai bagian dari tanggung jawab moral.

Sejumlah penelitian terbaru menunjukkan bahwa organisasi-organisasi keagamaan di berbagai negara telah mengembangkan

beragam inisiatif yang berkaitan dengan isu lingkungan. Kegiatan tersebut mencakup program penghijauan, pengelolaan sampah berbasis komunitas, hingga kegiatan pendidikan ekologis yang ditujukan bagi masyarakat luas (Jenkins *et al.*, 2022). Berbagai program ini menunjukkan bahwa agama tidak hanya berperan dalam ranah spiritual, tetapi juga dapat menjadi kekuatan sosial yang mampu menggerakkan partisipasi masyarakat dalam mendukung keberlanjutan lingkungan.

Dalam konteks Islam, beberapa organisasi dan komunitas keagamaan juga telah mulai mengembangkan berbagai program lingkungan yang berlandaskan nilai-nilai spiritual. Salah satu contoh yang cukup dikenal adalah gerakan masjid ramah lingkungan atau *eco-mosque*, yang mengintegrasikan prinsip-prinsip keberlanjutan dalam pengelolaan masjid dan aktivitas keagamaan. Selain itu, terdapat pula program konservasi berbasis komunitas yang melibatkan masyarakat dalam berbagai kegiatan pelestarian alam. Berbagai inisiatif tersebut menunjukkan bahwa nilai-nilai keagamaan dapat diterjemahkan secara nyata dalam praktik menjaga dan merawat lingkungan.

1. Tantangan Implementasi

Meskipun konsep ekologi moderasi beragama menawarkan pendekatan yang cukup menjanjikan dalam merespons krisis ekologis, penerapannya di lapangan masih menghadapi sejumlah tantangan. Salah satu persoalan yang cukup mendasar adalah masih rendahnya tingkat literasi ekologis di banyak lapisan masyarakat. Ketika pemahaman mengenai isu lingkungan belum berkembang secara luas, upaya untuk mengaitkan nilai-nilai keagamaan dengan kesadaran ekologis sering kali menjadi kurang efektif.

Selain itu, dinamika politisasi agama juga dapat menjadi hambatan tersendiri dalam mengembangkan moderasi beragama yang bersifat inklusif. Dalam beberapa situasi, agama tidak jarang digunakan sebagai instrumen mobilisasi politik yang justru memperkuat polarisasi sosial. Kondisi seperti ini tentu dapat mengalihkan perhatian dari upaya membangun kerja sama lintas

kelompok yang sebenarnya sangat dibutuhkan dalam menghadapi persoalan lingkungan.

Tantangan lain yang juga tidak kalah penting berkaitan dengan keterbatasan kebijakan lingkungan yang mampu mengintegrasikan nilai-nilai keagamaan dalam program pembangunan berkelanjutan. Banyak kebijakan lingkungan masih dirancang dengan pendekatan teknokratis dan belum sepenuhnya memanfaatkan potensi nilai-nilai moral dan spiritual yang hidup dalam masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang lebih kolaboratif, yang melibatkan pemerintah, lembaga keagamaan, serta masyarakat sipil, agar nilai-nilai moderasi beragama dapat diintegrasikan secara lebih efektif dalam berbagai kebijakan dan program lingkungan.

2. Implikasi Teoretis

Penelitian ini memberikan kontribusi teoretis yang cukup penting bagi pengembangan kajian tentang agama dan lingkungan, khususnya melalui penguatan pendekatan interdisipliner yang menghubungkan konsep moderasi beragama dengan etika lingkungan. Selama ini, pembahasan mengenai moderasi beragama dalam literatur akademik lebih banyak diarahkan pada isu-isu seperti toleransi, pluralisme, pencegahan radikalisme, serta penguatan kohesi sosial dalam masyarakat yang majemuk. Sementara itu, kajian mengenai teologi lingkungan pada umumnya lebih menitikberatkan pada relasi antara manusia dan alam serta pengembangan etika ekologis dalam berbagai tradisi keagamaan. Penelitian ini menunjukkan bahwa kedua bidang kajian tersebut sebenarnya memiliki hubungan konseptual yang cukup erat dan berpotensi untuk diintegrasikan dalam suatu kerangka analisis yang lebih komprehensif.

Integrasi antara kedua bidang tersebut kemudian melahirkan sebuah paradigma konseptual yang dalam penelitian ini disebut sebagai ekologi moderasi beragama. Pendekatan ini menempatkan nilai-nilai moderasi beragama sebagai landasan etis dalam membangun kesadaran ekologis sekaligus mendukung keberlanjutan lingkungan. Melalui konsep ini, pemahaman mengenai moderasi

beragama tidak lagi terbatas pada paradigma sosial dalam mengelola keberagaman, tetapi juga berkembang menjadi paradigma keberagaman yang mencakup tanggung jawab terhadap lingkungan. Nilai-nilai yang menjadi inti moderasi—seperti keseimbangan, keadilan, tanggung jawab moral, serta penghormatan terhadap kehidupan—memiliki keterkaitan yang kuat dengan prinsip-prinsip etika lingkungan yang menekankan pentingnya menjaga keseimbangan ekosistem dan keberlanjutan relasi antara manusia dan alam (Gottlieb, 2006).

Selain itu, penelitian ini juga memperkuat pandangan bahwa agama dapat memainkan peran strategis dalam membangun etika lingkungan yang berakar pada nilai-nilai spiritual. Nasr (1996) berpendapat bahwa krisis ekologis modern tidak semata-mata merupakan persoalan lingkungan, tetapi juga mencerminkan krisis spiritual yang muncul akibat berkurangnya kesadaran manusia terhadap kesakralan alam. Dalam konteks ini, integrasi antara teologi lingkungan dan moderasi beragama dapat memberikan kontribusi konseptual yang memperkaya diskursus akademik mengenai pembangunan berkelanjutan yang berbasis nilai religius.

Dengan demikian, implikasi teoretis dari penelitian ini terletak pada upayanya memperluas cakupan studi moderasi beragama sekaligus memperkuat hubungan antara kajian agama, etika lingkungan, dan keberlanjutan sosial-ekologis. Paradigma ekologi moderasi beragama yang ditawarkan dalam penelitian ini diharapkan dapat menjadi salah satu kerangka analitis baru dalam memahami peran agama dalam merespons tantangan krisis ekologis yang dihadapi dunia saat ini.

3. Implikasi bagi Pendidikan

Dalam bidang pendidikan, penelitian ini menunjukkan bahwa integrasi antara pendidikan moderasi beragama dan pendidikan lingkungan memiliki peran penting dalam membangun kesadaran ekologis yang berlandaskan nilai-nilai spiritual. Selama ini, pendidikan moderasi beragama umumnya lebih difokuskan pada upaya memperkuat toleransi, menghargai keberagaman, serta

mencegah munculnya sikap ekstrem dalam kehidupan sosial. Di sisi lain, pendidikan lingkungan sering kali lebih menitikberatkan pada aspek teknis dan ilmiah yang berkaitan dengan konservasi sumber daya alam serta pengelolaan lingkungan. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa kedua pendekatan tersebut sebenarnya dapat dipadukan dalam suatu kerangka pendidikan yang lebih menyeluruh dan holistik.

Upaya integrasi tersebut dapat dimulai melalui pengembangan kurikulum yang mengaitkan nilai-nilai moderasi beragama dengan prinsip-prinsip etika lingkungan. Nilai-nilai seperti keseimbangan, tanggung jawab moral, serta orientasi pada kemaslahatan bersama dapat dijadikan dasar dalam menumbuhkan kesadaran ekologis pada peserta didik. Dengan pendekatan seperti ini, pendidikan agama tidak hanya berfokus pada aspek ritual maupun doktrinal, tetapi juga mendorong terbentuknya kesadaran akan tanggung jawab sosial dan ekologis dalam kehidupan sehari-hari (Foltz *et al.*, 2003).

Selain melalui kurikulum, penguatan pendidikan moderasi beragama yang terhubung dengan kesadaran ekologis juga dapat dilakukan melalui metode pembelajaran yang bersifat kontekstual dan partisipatif. Berbagai kegiatan praktis seperti penanaman pohon, pengelolaan sampah, konservasi air, maupun pengembangan lingkungan sekolah yang berkelanjutan dapat menjadi media pembelajaran yang efektif. Melalui kegiatan tersebut, nilai-nilai ekologis tidak hanya dipahami secara kognitif, tetapi juga diinternalisasi dalam sikap dan perilaku peserta didik.

Implikasi pendidikan dari penelitian ini juga menegaskan pentingnya peran lembaga pendidikan keagamaan—seperti pesantren dan sekolah berbasis agama—dalam mengembangkan pendidikan ekologi yang berlandaskan nilai-nilai religius. Lembaga-lembaga tersebut memiliki potensi yang besar untuk menanamkan kesadaran ekologis yang bersumber dari nilai spiritual. Dengan pendekatan tersebut, pendidikan keagamaan tidak hanya

membentuk karakter religius, tetapi juga dapat memperkuat karakter ekologis generasi muda.

4. Implikasi bagi Kebijakan Publik

Penelitian ini juga memberikan sejumlah implikasi penting bagi pengembangan kebijakan publik, khususnya yang berkaitan dengan pengelolaan lingkungan dan agenda pembangunan berkelanjutan. Dalam praktiknya, kebijakan lingkungan selama ini sering dirancang dengan pendekatan yang cenderung teknokratis. Fokusnya banyak berada pada aspek regulasi, penerapan teknologi, serta pengelolaan sumber daya alam secara administratif. Pendekatan tersebut tentu memiliki peran penting, namun keberhasilan implementasinya sangat bergantung pada perubahan perilaku masyarakat. Perubahan tersebut, pada gilirannya, tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai budaya maupun keagamaan yang hidup dalam masyarakat.

Dalam konteks ini, lembaga-lembaga keagamaan berpotensi menjadi mitra strategis bagi pemerintah dalam upaya membangun kesadaran ekologis di tengah masyarakat. Kerja sama antara pemerintah dan lembaga keagamaan dapat diwujudkan melalui berbagai program yang bersifat edukatif dan partisipatif. Misalnya melalui kampanye etika lingkungan yang berbasis nilai-nilai agama, penguatan pendidikan ekologis di lingkungan komunitas keagamaan, ataupun melalui pengembangan narasi keberlanjutan dalam wacana dan dakwah keagamaan (Palmer & Finlay, 2003).

Pendekatan kolaboratif semacam ini menjadi penting karena nilai-nilai keagamaan memiliki legitimasi moral yang kuat dalam kehidupan sosial masyarakat. Ketika pesan-pesan tentang pelestarian lingkungan dikaitkan dengan nilai spiritual dan etika keagamaan, masyarakat cenderung lebih mudah menerima dan menginternalisasikannya. Oleh sebab itu, integrasi perspektif moderasi beragama dalam kebijakan lingkungan dapat membantu memperluas dukungan sosial terhadap program pembangunan berkelanjutan. Dengan cara ini, sinergi antara kebijakan lingkungan dan nilai-nilai keagamaan dapat menjadi strategi yang cukup efektif dalam memperkuat implementasi agenda keberlanjutan.

5. Implikasi bagi Gerakan Sosial

Dalam konteks gerakan sosial, penelitian ini menegaskan bahwa komunitas religius memiliki potensi penting sebagai agen perubahan dalam upaya pelestarian lingkungan. Komunitas keagamaan umumnya memiliki jaringan sosial yang cukup luas dan, dalam banyak kasus, juga memiliki otoritas moral yang kuat di tengah masyarakat. Kondisi ini membuat mereka berada pada posisi strategis untuk mendorong partisipasi masyarakat dalam berbagai inisiatif yang berkaitan dengan pelestarian lingkungan (Taylor, 2010).

Peran komunitas religius sebagai penggerak perubahan ekologis dapat diperkuat melalui berbagai bentuk kegiatan yang berlandaskan nilai-nilai spiritual. Misalnya melalui program penghijauan yang melibatkan masyarakat sekitar, pengelolaan sampah berbasis rumah ibadah, atau kampanye kesadaran lingkungan yang disampaikan dalam berbagai kegiatan keagamaan. Pendekatan semacam ini membantu menempatkan isu lingkungan tidak hanya sebagai persoalan teknis, tetapi juga sebagai bagian dari tanggung jawab moral dan spiritual dalam praktik keberagamaan.

Dengan pendekatan tersebut, gerakan sosial yang berakar pada nilai-nilai agama memiliki peluang besar untuk memperkuat kesadaran ekologis masyarakat. Di saat yang sama, gerakan ini juga dapat memperluas dukungan sosial terhadap berbagai upaya yang bertujuan menjaga keberlanjutan lingkungan.

J. Kesimpulan

Tulisan ini menunjukkan bahwa terdapat hubungan konseptual yang cukup kuat antara moderasi beragama dan teologi lingkungan dalam upaya membangun kesadaran ekologis sekaligus memperkuat harmoni sosial di tengah masyarakat yang plural. Moderasi beragama, yang menekankan nilai-nilai seperti keseimbangan, toleransi, tanggung jawab moral, serta penghormatan terhadap kehidupan, memiliki keterkaitan yang erat dengan prinsip-prinsip dalam etika lingkungan. Etika lingkungan sendiri menekankan

pentingnya menjaga keberlanjutan ekosistem serta membangun hubungan yang harmonis antara manusia dan alam. Dengan demikian, moderasi beragama tidak hanya dapat dipahami sebagai pendekatan sosial untuk mengelola keberagaman dan mencegah konflik berbasis agama, tetapi juga sebagai landasan etis yang relevan dalam membangun paradigma keberlanjutan ekologis.

Dari tulisan di atas menunjukkan bahwa berbagai tradisi keagamaan sebenarnya memiliki konsep teologis yang mendukung upaya pelestarian lingkungan. Dalam perspektif Islam, misalnya, konsep manusia sebagai khalifah di bumi menegaskan adanya tanggung jawab moral manusia untuk menjaga keseimbangan alam dan mencegah terjadinya kerusakan lingkungan. Prinsip keseimbangan (mizan) serta larangan terhadap kerusakan (fasad) dalam ajaran Islam mencerminkan pandangan bahwa eksploitasi alam secara berlebihan tidak sejalan dengan nilai-nilai etika yang diajarkan agama. Nilai-nilai ekologis serupa juga dapat ditemukan dalam berbagai tradisi keagamaan lain yang menekankan pentingnya penghormatan terhadap kehidupan serta tanggung jawab manusia dalam menjaga kelestarian alam.

Lebih jauh lagi, tulisan ini menunjukkan bahwa integrasi antara nilai-nilai moderasi beragama dan perspektif teologi lingkungan dapat berkontribusi dalam memperkuat kesadaran ekologis masyarakat. Kesadaran ekologis yang dibangun melalui nilai-nilai keagamaan memiliki potensi yang cukup besar dalam membentuk perilaku kolektif, karena didukung oleh legitimasi moral dan spiritual yang kuat. Dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, pendekatan ini juga membuka peluang bagi terbangunnya kerja sama lintas agama dalam berbagai upaya pelestarian lingkungan. Dengan cara ini, persoalan lingkungan tidak lagi dipahami semata-mata sebagai isu teknis atau ilmiah, melainkan sebagai tanggung jawab moral bersama untuk menjaga keberlanjutan kehidupan.

Salah satu kontribusi penting dari tulisan ini adalah pengembangan konsep ekologi moderasi beragama sebagai sebuah paradigma integratif dalam kajian agama dan lingkungan. Konsep

tersebut menempatkan moderasi beragama sebagai landasan normatif yang dapat memperkuat etika lingkungan melalui nilai-nilai seperti keseimbangan, tanggung jawab, serta penghormatan terhadap kehidupan. Dengan mempertemukan perspektif moderasi beragama dan teologi lingkungan, penelitian ini mencoba menawarkan kerangka konseptual yang mampu menghubungkan dimensi spiritualitas dengan upaya menjaga keberlanjutan ekologis sekaligus memperkuat harmoni sosial dalam masyarakat.

Paradigma ekologi moderasi beragama juga memberikan kontribusi dalam memperluas pendekatan interdisipliner dalam studi agama. Kajian ini menunjukkan bahwa agama tidak hanya relevan ketika dibahas dalam konteks hubungan sosial atau praktik keagamaan semata, tetapi juga memiliki potensi untuk berperan dalam merespons berbagai tantangan global, termasuk persoalan krisis ekologis. Dalam kerangka ini, integrasi antara nilai-nilai keagamaan dan etika lingkungan dapat memperkaya diskursus akademik mengenai pembangunan berkelanjutan yang berakar pada nilai moral dan spiritual.

Selain itu, konsep ini juga memperluas pemahaman tentang moderasi beragama itu sendiri. Moderasi beragama tidak lagi dipahami hanya sebagai pendekatan yang bertujuan menjaga harmoni sosial di tengah masyarakat yang beragam, tetapi juga sebagai paradigma keberagamaan yang memiliki perhatian terhadap keberlanjutan ekologis. Dalam konteks ini, moderasi beragama dipandang sebagai pendekatan yang menekankan keseimbangan dalam relasi manusia—baik dalam hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama manusia, maupun dengan alam. Dengan demikian, konsep ekologi moderasi beragama dapat menjadi kerangka konseptual yang relevan untuk merespons krisis ekologis sekaligus memperkuat kohesi sosial dalam masyarakat yang plural.

Berdasarkan hasil tulisan ini, terdapat beberapa hal yang dapat dipertimbangkan untuk memperkuat hubungan antara moderasi beragama dan kesadaran ekologis dalam kehidupan masyarakat.

Pertama, penting untuk mendorong penguatan pendidikan ekologi religius di berbagai lembaga pendidikan, baik yang bersifat formal maupun nonformal. Integrasi antara pendidikan moderasi beragama dan pendidikan lingkungan dapat menjadi langkah awal yang efektif dalam menumbuhkan kesadaran ekologis yang berakar pada nilai-nilai spiritual sejak usia dini. Melalui pendekatan semacam ini, peserta didik tidak hanya belajar tentang pentingnya toleransi dan harmoni sosial, tetapi juga memahami bahwa menjaga lingkungan merupakan bagian dari tanggung jawab moral yang melekat dalam kehidupan beragama.

Kedua, upaya mengintegrasikan moderasi beragama dalam kebijakan lingkungan juga perlu diperkuat melalui kerja sama yang lebih erat antara pemerintah, lembaga keagamaan, dan masyarakat sipil. Pendekatan kebijakan yang tidak hanya bersifat teknokratis, tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai spiritual dan moral yang hidup di masyarakat, berpotensi meningkatkan efektivitas berbagai program pelestarian lingkungan. Dalam hal ini, lembaga keagamaan dapat memainkan peran penting sebagai mitra strategis dalam membangun kesadaran publik tentang pentingnya menjaga alam sebagai bagian dari tanggung jawab keagamaan.

Dengan demikian, pengembangan paradigma ekologi moderasi beragama tidak hanya memberikan kontribusi teoretis dalam ranah akademik, tetapi juga memiliki implikasi praktis yang cukup luas. Pendekatan ini dapat menjadi salah satu jalan untuk mendorong terbentuknya masyarakat yang lebih harmonis sekaligus berorientasi pada keberlanjutan lingkungan. Integrasi antara nilai-nilai keagamaan dan etika lingkungan diharapkan mampu menjadi salah satu pendekatan yang relevan dalam menghadapi tantangan krisis ekologis global, sekaligus memperkuat solidaritas sosial dalam masyarakat yang plural.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. A. (2021). Islamic Eco-Theology: Integrating Environmental Ethics and Islamic Studies. *Journal of Islamic Studies*, 32(2), 205-223.

- Azra, A. (2020). Islamic Education and Moderation in Indonesia. *Studia Islamika*, 27(1), 1–28
- Bowen, G. A. (2009). Document Analysis as a Qualitative Research Method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27-40.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101.
- Creswell, J. W., & Creswell, J. D. (2018). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Sage Publications.
- Deane-Drummond, C. (2020). Religion and Ecology in the Anthropocene. *Theological Studies*, 81(2), 345-362.
- Fink, A. (2014). *Conducting Research Literature Reviews: From the Internet to Paper*. Sage Publications.
- Foltz, R., Denny, F., & Baharuddin, A. (2003). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Harvard University Press.
- Gottlieb, R. (2006). *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. Oxford University Press.
- Gottlieb, R. (2020). Religious Environmentalism in the Age of Climate Crisis. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 14(1), 5-24.
- Hefner, R. W. (2021). *Indonesian Pluralities: Islam, Citizenship, and Democracy*. University of Notre Dame Press.
- Hefner, R. W. (2021). Humanitarian Islam and the Struggle for Pluralism. *Journal of Global Islam*, 6(1), 1-20.
- Huda, M., & Hasyim, M. (2023). Religious Moderation and Ecological Awareness in Islamic Education. *Jurnal Pendidikan Islam*, 12(2), 215-230.
- IPCC. (2022). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Cambridge University Press.
- Jenkins, W., Berry, E., & Kreider, L. (2018). Religion and Climate Change. *Annual Review of Environment and Resources*.
- Kamali, M. H. (2015). *The Middle Path of Moderation in Islam*. Oxford University Press.
- Kementerian Agama RI. (2019). *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the Order of Nature*. Oxford University Press.

- Palmer, M., & Finlay, V. (2003). *Faith in Conservation: New Approaches to Religions and the Environment*. World Bank.
- Setyawan, B., & Rahman, F. (2022). Religious Moderation and Sustainable Development. *Indonesian Journal of Religion and Society*, 4(1), 45-60.
- Steffen, W., et al. (2018). Trajectories of the Earth system in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), 8252-8259.
- Taylor, B. (2010). *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press.
- Willis Jenkins & Christopher Key Chapple (2011). Religion and Environment. *Annual Review of Environment and Resources*.
- Tucker, M. E., & Grim, J. (2021). Religion and Ecology: New Perspectives for the Anthropocene. *Daedalus*, 150(1), 62-76.
- UNEP. (2021). *Making Peace with Nature: A Scientific Blueprint to Tackle the Climate, Biodiversity and Pollution Emergencies*. United Nations Environment Programme.
- Veldman, R. G., Szasz, A., & Haluza-DeLay, R. (2013). How the World's Religions Are Responding to Climate Change?
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 155(3767), 1203-1207.
- Zed, M. (2014). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Relasi Agama dan Negara dalam Simbiotis Paralelistis Dilihat dari Moderasi Beragama

Oleh: Dr. Arie Sulistyoko, S.Sos., M.H.

A. Latar Belakang

Secara fundamental, Indonesia diakui sebagai mikrokosmos kerukunan dunia, suatu “laboratorium hidup” untuk keragaman yang tidak tertandingi di mana pun di dunia ini. Beragam dimensi etnis, sosiokultural, dan keyakinan spiritual bukanlah bagian dari data statistik atau fakta sosiologis yang terpisah yang berdiri sendiri tanpa melakukan hal lain lebih aktif. Sebaliknya, itu adalah elemen konstitutif yang membentuk struktur dasar dan kenyataan eksistensial Indonesia sebagai bangsa sejak awal keberadaannya.¹ Sebagai negara bangsa yang dibangun di atas pluralitas, ketahanan nasional Indonesia tidak dapat dilepaskan dari cara perbedaan itu dikelola dalam kerangka pemikiran ruang publik yang sehat.

Namun, memasuki dekade ketiga abad ke-21, landasan kohesi sosial ini mulai diuji oleh sejumlah serangan tantangan yang semakin sistematis, multidimensional, dan kompleks dalam semakin berjalan. Gelombang globalisasi dan teknologi digital yang memungkinkan transmisi ide ekstrem yang paling ekstrem tidak hanya mengakibatkan pemajuan *civilization*, tetapi juga memungkinkan laju peradaban ekstremisme ke depan yang moderat bagi watak karakter dan kelas

¹ Benyamin Intan, “‘Public Religion’ and the Pancasila-Based State of Indonesia: A Theological-Ethical Analysis1,” *Verbum Christi: Jurnal Teologi Reformed Injili* 1, no. 1 (2017), hlm. 102, <https://doi.org/10.51688/vc1.1.2014.art2>.

masyarakat asli Indonesia.² Dewasa ini, kita mengamati bagaimana eksklusivisme agamis menari bersamaan dengan aliran semakin kuat sisi politik konservatif di start publik, di mana agamis dapat dikurangkan menjadi sekadar identitas kelompok sebagai perantara erosi “kita” dan “lainnya”.

Pergeseran ini secara drastis telah mengubah peta orientasi keberagamaan di tengah masyarakat secara luas. Karakteristik religiusitas masyarakat Indonesia yang secara historis dikenal bersifat inklusif, ramah, dan berorientasi pada kearifan lokal (*local wisdom*), kini perlahan mengalami erosi dan bertransformasi ke arah pola yang lebih rigid, kaku, dan dogmatis.³ Akibatnya, ruang dialog antariman semakin menyempit karena adanya kecenderungan untuk memutlakkan tafsir keagamaan tunggal. Sentimen keberagamaan lebih sering digunakan sebagai instrumen pembeda yang bersifat polaritatif dalam kontestasi kepentingan politik. Kondisi polarisasi ini menciptakan jarak sosiologis yang tajam, di mana perbedaan tidak lagi dianggap sebagai kekayaan atau rahmat, melainkan sebagai garis demarkasi yang memicu ketegangan horizontal dan mengancam integritas bangunan nasional yang telah dipelihara sejak Proklamasi Kemerdekaan.⁴

Eskalasi ketegangan sosial di Indonesia saat ini tidak dapat dilepaskan dari pengaruh penetrasi ideologi transnasional yang masuk secara masif melalui berbagai kanal, baik pendidikan maupun media digital. Gerakan ini sering kali membawa agenda purifikasi yang kaku, yang pada akhirnya secara sistematis membenturkan doktrin keagamaan yang bersifat partikular dengan konsensus dasar kebangsaan, yakni Pancasila.⁵ Dalam perspektif ini, Pancasila yang

² Azyumardi Azra, *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi NKRI hingga Menangkal Radikalisme* (Kompas, 2020), 56-58.

³ Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi, dan Teori* (Suka-Press, 2012), 142.

⁴ Martin van Bruinessen, “Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the ‘Conservative Turn’ | ISEAS Publishing,” Institute of Southeast Asian Studies, 2013, 23-25, <https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/1806>.

⁵ Yudi Latif, *Negara Paripurna (2024)* (Gramedia Pustaka Utama, 2024), 482-285.

seharusnya menjadi "titik temu" (*kalimatun sawa*) antarkelompok, justru diposisikan secara dikotomis sebagai lawan dari ketaatan religius. Benturan nilai ini menciptakan distorsi identitas di mana warga negara merasa harus memilih antara menjadi religius atau menjadi nasionalis, sebuah dilema palsu yang menggerogoti kohesi berbangsa secara perlahan namun pasti.⁶

Implikasi nyata dari persinggungan ideologis tersebut adalah lahirnya polarisasi ekstrem yang membelah masyarakat hingga ke akar rumput. Polarisasi ini tidak hanya bersifat wacana di ruang siber, melainkan sering kali terwujud dalam bentuk kekerasan simbolik seperti stigmatisasi, pengucilan, dan pelarangan ibadah—maupun kekerasan fisik yang dilakukan secara komunal dengan mengatasnamakan pembelaan terhadap keyakinan tertentu.⁷ Ketika keyakinan agama dijadikan instrumen pembenaran atas tindakan eksklusif, martabat kemanusiaan yang menjadi inti dari pesan agama justru terabaikan. Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman keagamaan yang sempit dapat menjadi pemicu kerawanan keamanan yang sangat serius jika tidak dikelola dengan bijaksana. Dalam cakrawala politik hukum, fenomena degradasi harmoni ini menjadi sinyal bahaya akan absennya arahan kebijakan yang presisi dan integratif. Ketiadaan formulasi kebijakan yang jelas, tegas, dan berkeadilan dalam mengelola keberagaman di ruang publik akan menciptakan kekosongan hukum yang berbahaya.⁸ Jika negara gagal merumuskan politik hukum yang mampu menyeimbangkan antara hak kebebasan beragama dengan kewajiban menjaga ketertiban umum, maka ketidakpastian tersebut akan dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok radikal untuk memperluas pengaruhnya. Tanpa adanya intervensi hukum yang berbasis pada prinsip moderasi, akumulasi ketegangan sosial ini pada akhirnya dapat memicu disintegrasi bangsa, yang akan meruntuhkan seluruh

⁶ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Paramadina, 1995), 210.

⁷ Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Wahid Institute, 2009), 134.

⁸ Moh Mahfud M. D, *Konstitusi dan Hukum dalam Kontroversi Isu* (Rajawali Pers, 2009), 67.

capaian demokrasi yang telah dibangun dengan susah payah sejak masa awal Reformasi.⁹

Sebagai respons strategis terhadap eskalasi ekstremisme dan segregasi sosial, moderasi beragama diartikulasikan oleh otoritas negara bukan sekadar sebagai anjuran perilaku, melainkan sebagai paradigma baru dalam tata kelola kehidupan beragama. Paradigma ini diorientasikan untuk merevitalisasi esensi keberagamaan yang berbasis pada prinsip jalan tengah (*wasathiyah*) sebuah konsep teologis yang menekankan pada keseimbangan antara teks keagamaan yang sakral dengan konteks kemanusiaan yang dinamis.¹⁰ Dalam tataran teoretis, moderasi beragama berupaya mengembalikan agama pada fungsinya sebagai pemersatu (*integrative force*), yang menjunjung tinggi toleransi, antikekerasan, dan penghormatan terhadap tradisi lokal serta konstitusi negara. Hal ini menjadi krusial mengingat agama sering kali mengalami reduksi makna ketika terjebak dalam arus formalisme yang kaku maupun liberalisme yang kebablasan.¹¹

Namun, efektivitas dari paradigma moderasi ini sangat bergantung pada derajat formalisasinya dalam sistem hukum nasional. Tanpa adanya payung hukum (*legal umbrella*) yang otoritatif, kokoh, dan mengikat, narasi moderasi beragama berisiko terdegradasi menjadi sekadar jargon moralitas atau komoditas retorik yang bersifat efemer/sementara. Dalam realitas sosiopolitik yang kontemporer, imbauan moral sering kali terbukti rapuh dan tidak berdaya ketika harus berhadapan langsung dengan benturan kepentingan politik kekuasaan serta konflik sosial yang manifes di lapangan.¹² Politik hukum negara harus mampu mentransformasikan

⁹ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah* (PT Mizan Publika, 2009), 192.

¹⁰ Lukman Hakim Saifuddin, *Moderasi Beragama: Prinsip, Konsep, dan Implementasi* (Kementerian Agama R.I., Sekretariat Jenderal, Pusat Kerukunan Umat Beragama, 2019), 32-35.

¹¹ M. Quraish Shihab, *Wasathiyah Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama* (Lentera Hati Group, 2019), 42.

¹² Prof Dr Moh Mahfud MD, *Politik hukum di Indonesia* (Rajawali Pers, 2009), 15.

nilai-nilai moderasi ini ke dalam instrumen regulasi yang bersifat imperatif, agar ia memiliki daya paksa (*power of enforcement*) dan tidak hanya menjadi instrumen persuasif yang mudah diabaikan oleh aktor-aktor yang berkepentingan untuk mempolitisasi agama.¹³ Oleh karena itu, pelembagaan moderasi beragama melalui regulasi yang presisi menjadi kebutuhan yang mendesak guna memberikan kepastian hukum dan perlindungan bagi warga negara. Payung hukum tersebut berfungsi sebagai alat kontrol sosial (*social control*) sekaligus alat rekayasa sosial (*social engineering*) untuk memastikan bahwa praktik beragama di Indonesia tetap berada dalam koridor konstitusional.¹⁴ Tanpa legalitas yang jelas, kebijakan moderasi beragama akan kehilangan legitimasi yuridisnya, sehingga sulit untuk diimplementasikan secara konsisten oleh aparat penegak hukum maupun birokrasi pemerintahan dalam memitigasi potensi disintegrasi bangsa.¹⁵

B. Dialektika Hukum dan Agama dalam Bingkai Konstitusi

Konstruksi ketatanegaraan Indonesia memanifestasikan sebuah entitas hukum yang unik melalui pengadopsian relasi negara dan agama yang bersifat simbiotis-paralelistis. Model ini secara fundamental memposisikan diri sebagai "jalan tengah" (*the middle path*) yang secara diametral berbeda dengan tipologi *theocratic state* (negara agama) yang mendasarkan kedaulatannya pada supremasi tunggal doktrin teologis, maupun *secular state* (negara sekuler) radikal yang mempartisi secara mutlak urusan publik dari pengaruh transendental.¹⁶ Dalam diskursus hukum tata negara, Indonesia tidak mentransformasikan diri menjadi negara yang tunduk pada satu otoritas keagamaan tertentu, namun secara

¹³ Barda Nawawi Arief, "Pembangunan Sistem Hukum Nasional (Indonesia)," *Semarang: Pustaka Magister*, 2012, 78.

¹⁴ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Citra Aditya Bakti, 2014), 126.

¹⁵ Jimly Asshiddiqie, *Peradilan Etik dan Etika Konstitusi: Perspektif Baru tentang Rule of Law and Rule of Ethics & Constitutional Law and Constitutional Ethics (Edisi Revisi)* (Sinar Grafika, 2022), 198.

¹⁶ Imam Syaukani dan Ahsan Thohari, "Dasar-Dasar Politik Hukum," *RajaGrafindo Persada*, 2004, 167-68.

konsisten menolak prinsip *separation of church and state* sebagaimana yang dianut dalam tradisi sekularisme Barat.

Secara filosofis, prinsip ini berakar pada nilai Pancasila dan Konstitusi yang mengakui bahwa agama merupakan elemen integral dalam pembentukan karakter bangsa dan hukum nasional. Negara tidak memisahkan diri dari agama, melainkan memberikan ruang bagi nilai-nilai agama untuk menginspirasi proses legislasi dan kebijakan publik. Hubungan yang bersifat simbiotis ini bermakna bahwa agama memerlukan negara sebagai instrumen untuk memberikan perlindungan dan ketertiban bagi pemeluknya, sementara negara memerlukan agama sebagai sumber moralitas, etik, dan legitimasi nilai dalam penyelenggaraan pemerintahan.¹⁷ Oleh karena itu, penolakan terhadap sekularisme radikal di Indonesia tidak berarti mengarah pada teokrasi. Indonesia tetap merupakan negara hukum (*rechtsstaat*) yang berdasarkan pada kedaulatan rakyat, namun kedaulatan tersebut dijiwai oleh nilai-nilai ketuhanan yang universal. Dalam perspektif politik hukum, model paralelistis ini menjamin bahwa meskipun urusan kelembagaan negara dan lembaga keagamaan terpisah secara administratif, keduanya berjalan berdampingan (paralel) untuk mencapai tujuan pembangunan manusia Indonesia seutuhnya, di mana kesejahteraan material dan kebahagiaan spiritual dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak terfragmentasi.¹⁸ Dalam struktur hukum Indonesia, nilai transendental menempati posisi puncak sebagai fondasi aksiologis yang tidak tergoyahkan. Hal ini tertuang secara eksplisit dalam Pasal 29 ayat (1) UUD NRI 1945 yang menegaskan bahwa "Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa." Ketentuan ini merupakan pengakuan yuridis bahwa kedaulatan negara dan seluruh produk hukumnya tidak boleh terlepas dari nilai-nilai ketuhanan.

¹⁷ Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959)* (Rajawali Pers, 1986), 92.

¹⁸ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Mizan, 2008), 215.

Sejalan dengan pemikiran Soekarno mengenai *philosophische grondslag* (dasar filsafat), sila pertama Pancasila ini berfungsi sebagai roh (spirit) yang menjiwai setiap jengkal regulasi di Indonesia. Konsekuensinya, hukum di Indonesia tidak menganut paham sekularisme ekstrem yang memisahkan agama dari ruang publik, melainkan menganut paham “teokrasi hukum” dalam bingkai negara modern, di mana nilai-nilai universal ketuhanan menjadi standar etik bagi validitas sebuah norma.¹⁹

Implikasi Yuridis-Imperatif

Kehadiran Pasal 29 ayat (1) membawa beban hukum yang bersifat imperatif (memaksa) bagi para pembentuk kebijakan. Implikasi ini dapat dijabarkan ke dalam beberapa poin krusial:

1. Hierarki Moralitas: Setiap peraturan perundang-undangan, mulai dari Undang-Undang hingga Peraturan Daerah, harus memiliki koherensi etis dengan prinsip ketuhanan. Jika sebuah norma hukum bertentangan dengan nilai moral universal, maka norma tersebut kehilangan legitimasi filosofisnya.²⁰
2. Paradigma Hukum Profetik: Pembangunan hukum nasional harus berorientasi pada nilai keadilan yang melampaui kepentingan materialistik (transenden). Hukum bukan hanya alat ketertiban (*social control*), tetapi juga alat untuk mewujudkan kemuliaan manusia sebagai makhluk Tuhan.
3. Validitas Substansial: Dalam proses pengujian Undang-Undang (*judicial review*), nilai transendental dapat dijadikan batu uji untuk melihat apakah suatu kebijakan publik mencederai martabat kemanusiaan yang diberkati oleh Tuhan.²¹

¹⁹ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi Bernegara: Prinsip-Prinsip Dasar Membangun Indonesia Modern* (RajaGrafindo Persada, 2009), 215.

²⁰ M. S. Kaelan, “Filsafat Pancasila Pandangan Hidup Bangsa Indonesia,” *Yogyakarta: Paradigma*, 2002, 89.

²¹ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila* (Gramedia Pustaka Utama, 2011), <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=0NBtWmlj1soC&oi=fnd&pg=PA1&dq=Negara+Paripurna:+Historisitas,+Rasionalitas,+dan+Aktualitas+Pancasila&ots=KctPaw-T7N&sig=EhZrHt-1p0dK686RYj6jFNUYIkg4>.

Dalam diskursus pembangunan hukum, nilai keagamaan diposisikan sebagai *leitstern* atau bintang pemandu yang memberikan arah serta orientasi moral bagi para pembentuk Undang-Undang (*law makers*). Hal ini berarti bahwa hukum nasional Indonesia tidak boleh lahir dari ruang hampa moral atau sekadar mengikuti kehendak mayoritas yang pragmatis. Sebaliknya, setiap produk hukum harus melewati filtrasi nilai-nilai keilahian guna memastikan bahwa regulasi yang dihasilkan tetap selaras dengan fitrah kemanusiaan dan prinsip keadilan ilahi. Dengan demikian, sistem hukum Indonesia menolak positivisme hukum murni yang memisahkan hukum dari moralitas, sekaligus menegaskan bahwa validitas suatu norma hukum di Indonesia juga diukur dari sejauh mana ia mencerminkan etika ketuhanan yang berkeadilan.²² Penerapan prinsip ini dalam praktik legislasi menuntut adanya kehati-hatian agar hukum tidak bertentangan dengan hati nurani dan martabat manusia. Nilai Ketuhanan berfungsi sebagai kompas moral yang mencegah terjadinya “kekeringan spiritual” dalam hukum nasional, sehingga hukum tidak hanya menjadi alat kekuasaan, tetapi benar-benar menjadi instrumen untuk mewujudkan kemaslahatan publik yang beradab dan bermartabat di hadapan Sang Pencipta.²³ Dalam lanskap politik hukum Indonesia, posisi unik agama memberikan mandat konstitusional bagi negara untuk meninggalkan peran sebagai pengamat pasif (*passive observer*) dan beralih menjadi aktor yang proaktif dalam tata kelola kehidupan beragama. Negara secara yuridis memegang otoritas sekaligus kewajiban untuk melakukan intervensi regulatif terhadap dinamika keagamaan di ruang publik.²⁴ Penting untuk ditegaskan bahwa campur tangan pemerintah dalam ranah ini tidak ditujukan untuk mengintervensi kebebasan berkeyakinan yang bersifat *forum internum* (wilayah batin), melainkan diarahkan pada pengaturan *forum externum* (perwujudan keyakinan) demi mewujudkan

²² Kaelan, “Filsafat Pancasila Pandangan Hidup Bangsa Indonesia,” 145.

²³ Notonagoro, *Pancasila: secara Ilmiah Populer* (Bumi Aksara, 1997), 87.

²⁴ MD, *Politik Hukum di Indonesia*, 142.

ketertiban umum (*public order*) serta kohesi sosial yang berkelanjutan.²⁵

Manifestasi peran negara dalam mengelola kehidupan keagamaan tidak dapat dilepaskan dari konstruksi teoretik mengenai negara hukum yang bercorak religius, atau yang dalam diskursus hukum tata negara modern sering disebut sebagai prinsip nomokrasi religius. Dalam kerangka ini, negara tidak diposisikan sebagai entitas yang sepenuhnya sekuler dalam arti memisahkan agama dari ruang publik, melainkan sebagai institusi yang mengakui eksistensi nilai-nilai ketuhanan sebagai basis etik dan normatif dalam penyelenggaraan kekuasaan. Hal tersebut secara eksplisit tercermin dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, khususnya dalam rumusan sila pertama Pancasila yang menegaskan "Ketuhanan Yang Maha Esa" sebagai dasar filosofis negara. Dalam perspektif ini, negara memiliki tanggung jawab konstitusional untuk menjamin kebebasan beragama sebagai bagian dari hak asasi manusia yang bersifat fundamental. Sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 29 ayat (2) Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu." Ketentuan ini menunjukkan bahwa negara tidak hanya mengakui kebebasan beragama secara normatif, tetapi juga memikul kewajiban aktif untuk melindungi dan memfasilitasi pelaksanaannya dalam kehidupan nyata. Dengan demikian, fungsi negara sebagai guarantor tidak bersifat pasif, melainkan mengandung dimensi protektif sekaligus fasilitatif terhadap hak-hak keagamaan warga negara.

Lebih jauh, dalam konteks negara hukum Indonesia, jaminan tersebut diperkuat melalui instrumen hak asasi manusia, seperti yang tertuang dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Dalam Pasal 22 ayat (1) disebutkan

²⁵ Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos, *Wajah Para Pembela Iman: Teologi Transformatif Konstitusi* (Pustaka Masyarakat Setara, 2010), 56.

bahwa, "Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu." Rumusan ini mempertegas bahwa kebebasan beragama merupakan hak yang melekat pada setiap individu tanpa diskriminasi. Namun demikian, dalam praktiknya, kebebasan tersebut tidak berada dalam ruang hampa, melainkan berinteraksi dengan realitas sosial yang plural dan kompleks. Dalam masyarakat yang majemuk seperti Indonesia, potensi konflik berbasis agama merupakan fenomena yang tidak dapat dihindari. Oleh karena itu, kehadiran regulasi negara dalam bidang kehidupan keagamaan juga memiliki fungsi preventif. Hukum tidak hanya berfungsi sebagai alat represif untuk menindak pelanggaran, tetapi juga sebagai mekanisme untuk mencegah timbulnya konflik sosial yang dapat mengancam integrasi nasional. Hal ini sejalan dengan pandangan Satjipto Rahardjo yang menyatakan bahwa "hukum bukan hanya untuk menjaga ketertiban, tetapi juga untuk menciptakan ketertiban itu sendiri."²⁶ Dengan kata lain, hukum memiliki peran rekayasa sosial (*social engineering*) yang bertujuan membangun harmoni dalam masyarakat.

Dalam dimensi politik hukum, pendekatan yang dianut Indonesia cenderung menempatkan keseimbangan sebagai prinsip utama. Negara tidak menganut kebebasan absolut dalam arti liberal murni, tetapi juga tidak mengadopsi pendekatan otoritarian yang membatasi secara berlebihan. Sebaliknya, negara berupaya menyeimbangkan antara perlindungan hak individu dan kepentingan kolektif. Sebagaimana dikemukakan oleh Moh. Mahfud MD, "Politik hukum adalah kebijakan dasar negara mengenai arah, bentuk, dan isi hukum yang akan dibangun untuk mencapai tujuan negara."²⁷ Dalam konteks ini, tujuan negara Indonesia yang tercantum dalam Pembukaan UUD 1945 terutama dalam hal melindungi segenap bangsa dan seluruh tumpah darah Indonesia menjadi dasar bagi negara untuk mengatur kehidupan keagamaan secara proporsional.

²⁶ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan* (Kompas, 2009), 25.

²⁷ MD, *Politik Hukum di Indonesia*, 15.

Keseimbangan tersebut juga tercermin dalam pembatasan yang dimungkinkan terhadap kebebasan beragama, sepanjang pembatasan tersebut dilakukan berdasarkan hukum dan untuk tujuan yang sah. Dalam perspektif ini, kebebasan beragama tidak dapat dimaknai sebagai kebebasan tanpa batas, melainkan kebebasan yang bertanggung jawab dalam kerangka kehidupan sosial. Jimly Asshiddiqie menegaskan bahwa “dalam negara hukum demokratis, hak asasi manusia memang dijamin, tetapi pelaksanaannya tetap harus tunduk pada pembatasan yang ditetapkan oleh Undang-Undang demi menghormati hak orang lain dan menjaga ketertiban umum.”²⁸ Dengan demikian, keterlibatan negara dalam kehidupan keagamaan bukanlah bentuk intervensi yang bertujuan membatasi hak asasi manusia, melainkan justru merupakan manifestasi tanggung jawab negara dalam menjamin kepastian hukum dan keadilan. Negara hadir untuk memastikan bahwa ekspresi keagamaan di ruang publik tetap berjalan dalam koridor hukum yang adil dan proporsional, sehingga tidak menimbulkan konflik maupun diskriminasi. Dalam konteks ini, hukum berfungsi sebagai instrumen untuk mengharmonisasikan hubungan antarwarga negara dalam masyarakat yang plural, sekaligus menjaga stabilitas nasional sebagai prasyarat utama bagi terwujudnya kehidupan berbangsa yang damai dan berkeadilan.

Meskipun dalam bingkai kenegaraan Indonesia terdapat mandat konstitusional yang jelas bagi pemerintah untuk menata kehidupan beragama, kehadiran kekuasaan dalam domain privat-spiritual tetap menjadi episentrum perdebatan doktriner yang kompleks. Diskursus ini utamanya berfokus pada penentuan batas-batas hakiki dari kebebasan beragama atau berkeyakinan (*freedom of religion or belief*). Secara yuridis-normatif, Pasal 28J ayat (2) UUD NRI 1945 memang memberikan landasan legitimasi bagi negara untuk melakukan pembatasan (*limitation*) terhadap hak-hak warga negara melalui instrumen Undang-Undang. Namun, penting untuk

²⁸ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Ed. 1 Cet. 2 (Sinar Grafika, 2011), 343.

dicatat bahwa limitasi tersebut tidak dapat dilakukan secara arbiter atau absolut. Pembatasan yang sah secara konstitusional wajib tunduk pada parameter yang sangat ketat, yang mencakup pertimbangan moralitas, nilai-nilai agama yang hidup dalam masyarakat, stabilitas keamanan, serta pemeliharaan ketertiban umum (*public order*).²⁹

Persoalan fundamental yang kemudian muncul dalam praktik politik hukum adalah mengenai “metodologi penakaran” yang presisi. Bagaimana negara dapat memformulasikan sebuah regulasi yang mampu merestriksi ekspresi keagamaan di ruang publik demi kepentingan bersama, namun di saat yang sama tidak sampai mengintrusi atau mencederai hak asasi manusia yang bersifat *non-derogable* yakni hak-hak dasar yang tidak boleh dikurangi, dibatasi, atau ditanggihkan dalam situasi dan kondisi apa pun.³⁰ Kegagalan dalam menetapkan batas yang jelas ini berisiko melahirkan kebijakan yang represif, di mana dalih ketertiban umum justru digunakan untuk memberangus esensi dari kebebasan berkeyakinan yang dijamin oleh konstitusi itu sendiri berdasarkan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009 perihal Pengujian UU No. 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama. Dalam diskursus moderasi beragama, formulasi hukum nasional dituntut untuk mampu mentransformasikan nilai-nilai moderasi menjadi norma hukum yang objektif, imparial, dan terukur. Terdapat risiko sosiologis apabila regulasi keagamaan hanya dijadikan sebagai instrumen kekuasaan (*tool of power*) untuk mendisiplinkan atau memarginalkan kelompok-kelompok tertentu yang dianggap tidak sejalan dengan arus utama.³¹ Oleh karena itu, politik hukum negara harus diarahkan pada penciptaan standar

²⁹ Nimatul Huda, *Hukum Tata Negara Indonesia*, 2011, 315, <https://library.stik-ptik.ac.id/detail?id=45122&lokasi=lokal>.

³⁰ Majda El-Muhtaj dkk., “Dimensi-Dimensi HAM: Mengurai Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya,” (*No Title*), 2008, 72, <https://cir.nii.ac.jp/crid/1971993809804091656>.

³¹ Zainal Abidin Bagir, *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross ..., 2011), 42.

hukum yang transparan, di mana intervensi negara benar-benar berfungsi sebagai pelindung kemajemukan dan bukan sebagai bentuk koersi ideologis. Penegakan hukum dalam ranah agama harus tetap berpijak pada prinsip keadilan yang universal, guna menjamin bahwa pembatasan hak tetap berada dalam koridor kebutuhan demokratis dan penghormatan terhadap martabat kemanusiaan.³² Transparansi dalam merumuskan batasan tersebut menjadi krusial agar tidak terjadi penyalahgunaan wewenang (*abuse of power*) atas nama ketertiban umum. Formulasi hukum yang ideal harus mampu menyeimbangkan antara perlindungan terhadap hak individu dengan kepentingan kolektif masyarakat, sehingga prinsip moderasi tidak kehilangan rohnyanya sebagai jembatan perdamaian dan justru menjadi beban bagi kebebasan sipil.³³

C. Urgensi Formulasi Kebijakan dan Legalitas Moderasi

Lahirnya Peraturan Presiden Nomor 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama dapat dipandang sebagai salah satu tonggak penting dalam perkembangan politik hukum nasional, khususnya dalam bidang pengelolaan kehidupan keagamaan di Indonesia. Regulasi ini mencerminkan adanya kesadaran negara untuk merespons dinamika sosial-keagamaan yang semakin kompleks di tengah masyarakat yang plural. Dalam konteks tersebut, moderasi beragama tidak lagi diposisikan sekadar sebagai wacana normatif, melainkan diangkat menjadi agenda strategis negara yang terintegrasi dalam kebijakan publik. Secara konseptual, moderasi beragama mengandung makna sikap beragama yang menjunjung tinggi keseimbangan, toleransi, dan penghormatan terhadap perbedaan. Pendekatan ini menjadi relevan dalam konteks Indonesia yang memiliki keragaman agama, suku, dan budaya. Sebagaimana dikemukakan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia, moderasi beragama merupakan "cara pandang, sikap, dan praktik beragama dalam kehidupan bersama dengan cara mengejawantahkan

³² Philip J. Eldridge, *The Politics of Human Rights in Southeast Asia* (Routledge, Taylor & Francis Group, 2002), 110.

³³ Eldridge, *The Politics of Human Rights in Southeast Asia*, 112.

esensi ajaran agama yang melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan umum.”³⁴ Dengan demikian, kehadiran Perpres ini merupakan bentuk konkret dari upaya negara untuk mengarusutamakan nilai-nilai moderasi tersebut dalam berbagai sektor pembangunan.

Lebih jauh, Peraturan Presiden Nomor 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama dirancang untuk mengintegrasikan moderasi beragama ke dalam program kerja pemerintah secara sistematis, terencana, dan berskala luas. Hal ini tercermin dari pendekatan lintas sektor yang melibatkan berbagai kementerian dan lembaga negara. Dengan kata lain, moderasi beragama tidak hanya menjadi tanggung jawab sektoral tertentu, tetapi menjadi agenda bersama yang harus diimplementasikan dalam seluruh kebijakan publik. Dalam perspektif ini, Perpres berfungsi sebagai instrumen koordinatif yang mengikat secara administratif bagi aparatur negara untuk menginternalisasikan nilai-nilai moderasi dalam setiap lini kebijakan. Namun demikian, apabila ditinjau dari sudut pandang hierarki peraturan perundang-undangan, keberadaan Perpres memiliki keterbatasan tertentu, khususnya dalam hal daya paksa dan penegakan hukum. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2022 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, Peraturan Presiden berada di bawah Undang-Undang dalam struktur hierarki norma hukum. Konsekuensinya, Perpres lebih bersifat sebagai regulasi pelaksana yang tidak memiliki kewenangan untuk memuat ketentuan pidana atau sanksi yang bersifat represif secara langsung.

Keterbatasan tersebut menunjukkan bahwa efektivitas Peraturan Presiden Nomor 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama sangat bergantung pada sinergi dengan instrumen

³⁴ Tim Penyusun Kementerian Agama RI, “Moderasi Beragama,” *Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI* 14 (2019), hlm. 18, https://www.academia.edu/download/118611246/Aksiologi_Moderasi_dan_Maqasid_Muhammad_Abdul_Aziz.pdf.

hukum lain yang memiliki kekuatan mengikat lebih tinggi, seperti Undang-Undang. Dalam hal ini, Perpres lebih berfungsi sebagai *policy framework* atau kerangka kebijakan yang mengarahkan tindakan pemerintah, bukan sebagai instrumen penegakan hukum dalam arti sempit. Sebagaimana dikemukakan oleh Hans Kelsen dalam teori hierarki norma (*stufenbau des recht*), setiap norma hukum memperoleh validitasnya dari norma yang lebih tinggi, sehingga efektivitas suatu peraturan sangat ditentukan oleh posisinya dalam struktur tersebut.³⁵ Meskipun demikian, keberadaan Perpres ini tetap memiliki signifikansi strategis dalam konteks politik hukum Indonesia. Ia mencerminkan komitmen negara untuk mengarusutamakan moderasi beragama sebagai bagian dari upaya menjaga stabilitas nasional dan memperkuat integrasi sosial. Dalam perspektif ini, hukum tidak hanya dipahami sebagai alat pengendalian sosial, tetapi juga sebagai sarana rekayasa sosial (*social engineering*) yang bertujuan membentuk pola pikir dan perilaku masyarakat. Hal ini sejalan dengan pandangan Roscoe Pound yang menyatakan bahwa hukum berfungsi sebagai "*a tool of social engineering*," yakni instrumen untuk mengarahkan perubahan sosial ke arah yang diinginkan.³⁶

Di samping kemajuan normatif yang telah dicapai melalui berbagai kebijakan nasional, realitas di tingkat daerah menunjukkan adanya tantangan serius dalam hal sinkronisasi regulasi. Dalam praktiknya, masih ditemukan sejumlah peraturan daerah (Perda) yang belum sepenuhnya sejalan dengan prinsip-prinsip moderasi beragama sebagaimana diarusutamakan oleh negara. Beberapa regulasi lokal bahkan dinilai berpotensi menimbulkan eksklusi sosial, baik secara langsung maupun tidak langsung, melalui pembatasan tertentu terhadap kelompok keagamaan minoritas atau praktik keagamaan yang berbeda dari arus utama. Kondisi ini menunjukkan

³⁵ Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (University of California Press, 1967), 221.

³⁶ Roscoe Pound dan Marshall L. DeRosa, *An Introduction to the Philosophy of Law* (Routledge, 2017), 47, <https://api.taylorfrancis.com/content/books/mono/download?identifierName=doi&identifierValue=10.4324/9781351288880&type=googlepdf>.

adanya ketegangan antara otonomi daerah dan kebutuhan akan keseragaman nilai dasar dalam kerangka negara hukum. Dalam perspektif hukum tata negara, fenomena tersebut tidak dapat dilepaskan dari konsepsi desentralisasi yang dianut Indonesia pasca-Reformasi, yang memberikan kewenangan luas kepada daerah untuk mengatur dan mengurus urusan pemerintahan sendiri. Namun demikian, kewenangan tersebut tetap harus berada dalam koridor konstitusi dan tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar yang dijamin oleh Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, khususnya terkait dengan jaminan kebebasan beragama dan perlindungan hak asasi manusia. Sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 28I ayat (2), "Setiap orang berhak bebas dari perlakuan yang bersifat diskriminatif atas dasar apa pun."

Lebih lanjut, dalam konteks pembentukan peraturan perundang-undangan, harmonisasi antara regulasi pusat dan daerah merupakan suatu keniscayaan. Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2022 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan menegaskan pentingnya asas kesesuaian antara jenis, hierarki, dan materi muatan dalam setiap produk hukum. Dengan demikian, Perda sebagai bagian dari sistem hukum nasional tidak boleh mengandung norma yang bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi ataupun prinsip-prinsip hak asasi manusia.

Namun dalam praktiknya, tidak jarang terjadi apa yang oleh para ahli disebut sebagai *regulatory fragmentation*, yakni kondisi di mana berbagai regulasi yang ada tidak terintegrasi secara harmonis. Satjipto Rahardjo mengingatkan bahwa "hukum yang baik bukan hanya dilihat dari teksnya, tetapi juga dari kemampuannya menciptakan keadilan substantif dalam masyarakat."³⁷ Pernyataan ini relevan untuk menilai Perda yang secara formal sah, tetapi secara substantif justru berpotensi menciptakan ketidakadilan atau

³⁷ Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*, 67.

diskriminasi. Oleh karena itu, diperlukan suatu analisis yang lebih mendalam untuk merumuskan politik hukum yang ideal dalam konteks moderasi beragama. Politik hukum tersebut harus mampu mengakomodasi keragaman tanpa terjebak pada upaya penyeragaman yang berlebihan. Dalam masyarakat plural seperti Indonesia, keberagaman merupakan realitas sosial yang tidak dapat dihindari, sehingga pendekatan hukum yang terlalu homogen justru berpotensi menimbulkan resistensi. Sebaliknya, hukum harus dirancang sebagai instrumen yang inklusif, yang mampu menjamin keadilan bagi seluruh kelompok tanpa membedakan latar belakang agama, budaya, maupun identitas lainnya. Dalam kerangka ini, Jimly Asshiddiqie menegaskan bahwa "negara hukum modern harus menjamin persamaan di hadapan hukum sekaligus menghormati keberagaman sosial yang hidup dalam masyarakat."³⁸ Pandangan ini menunjukkan bahwa prinsip kesetaraan dan pengakuan terhadap pluralitas harus berjalan beriringan dalam formulasi kebijakan hukum. Dengan demikian, harmonisasi regulasi tidak boleh dimaknai sebagai uniformitas yang kaku, melainkan sebagai proses penyelarasan nilai-nilai dasar yang menjamin keadilan substantif.

Berdasarkan berbagai permasalahan tersebut, menjadi penting untuk melakukan evaluasi secara komprehensif terhadap formulasi hukum moderasi beragama yang ada saat ini. Evaluasi ini harus mencakup tiga dimensi utama, yaitu filosofis, yuridis, dan sosiologis. Secara filosofis, perlu dikaji sejauh mana regulasi yang ada mencerminkan nilai-nilai dasar bangsa, seperti keadilan, kemanusiaan, dan ketuhanan. Secara yuridis, perlu dianalisis konsistensi dan keselarasan antarperaturan dalam hierarki hukum nasional. Sementara itu, secara sosiologis, perlu diperhatikan efektivitas implementasi regulasi tersebut dalam kehidupan masyarakat yang nyata. Dalam konteks demokrasi, keberhasilan formulasi hukum moderasi beragama akan sangat menentukan kualitas kehidupan berbangsa dan bernegara. Demokrasi tidak

³⁸ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia* (Sinar Grafika, 2010), 412.

hanya menuntut adanya kebebasan, tetapi juga mensyaratkan adanya perlindungan terhadap kelompok minoritas serta penghormatan terhadap perbedaan. Sebagaimana dikemukakan oleh Robert A. Dahl, demokrasi yang sehat mensyaratkan adanya "*inclusion and public contestation*" sebagai dua elemen utama dalam sistem politik yang terbuka.³⁹ Oleh karena itu, regulasi yang tidak sensitif terhadap keberagaman justru berpotensi melemahkan kualitas demokrasi itu sendiri. Dengan demikian, prospek keberlanjutan demokrasi di Indonesia sangat bergantung pada kemampuan negara dalam merumuskan dan mengimplementasikan kebijakan hukum yang inklusif dan berkeadilan. Hukum moderasi beragama harus mampu menjadi jembatan yang menghubungkan antara kebebasan individu dan kepentingan kolektif, antara keberagaman dan persatuan, serta antara hak asasi manusia dan stabilitas sosial. Jika formulasi tersebut dapat diwujudkan secara konsisten, maka moderasi beragama tidak hanya menjadi slogan kebijakan, tetapi benar-benar menjadi fondasi bagi terciptanya masyarakat yang harmonis, demokratis, dan berkeadilan.

D. Formulasi Moderasi Beragama dalam Regulasi Saat Ini

Formulasi moderasi beragama dalam kerangka regulasi di Indonesia pada hakikatnya dapat dipahami sebagai hasil dialektika yang terus berkembang antara negara, agama, dan masyarakat dalam bingkai negara hukum yang bercorak pluralistik. Relasi tersebut tidak bersifat statis, melainkan dinamis, dipengaruhi oleh perubahan sosial, politik, dan kultural yang berlangsung dari waktu ke waktu. Dalam konteks ini, negara tidak hanya berfungsi sebagai regulator yang netral, tetapi juga sebagai aktor yang aktif dalam mengelola keragaman keagamaan agar tetap berada dalam koridor konstitusional serta menjamin stabilitas nasional.⁴⁰ Sebagai negara yang berlandaskan Pancasila, Indonesia menempatkan sila

³⁹ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (Yale University Press, 2008), 8.

⁴⁰ Jimly Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi: Serpihan Pemikiran Hukum, Media, dan HAM* (Konstitusi Press, 2005), 112.

Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar normatif yang fundamental dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Prinsip ini mengandung implikasi bahwa negara mengakui keberadaan nilai-nilai religius sebagai bagian integral dari sistem hukum dan kehidupan publik, tanpa menjadikan salah satu agama sebagai agama resmi negara. Dengan demikian, konstruksi hubungan antara negara dan agama di Indonesia bersifat khas, yaitu mengakomodasi dimensi religius sekaligus menjaga prinsip kebinekaan.⁴¹ Dalam kerangka ini, negara memiliki kewajiban untuk melindungi kebebasan beragama sekaligus memastikan bahwa praktik keagamaan tidak mengganggu ketertiban umum dan keutuhan bangsa.

Lebih lanjut, pendekatan terhadap kehidupan keagamaan di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari upaya menjaga keseimbangan antara hak kebebasan individu dan kepentingan kolektif masyarakat. Kebebasan beragama sebagai bagian dari hak asasi manusia dijamin oleh konstitusi, khususnya dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Namun, kebebasan tersebut bukanlah kebebasan absolut, melainkan kebebasan yang tunduk pada pembatasan yang ditetapkan oleh hukum demi menjaga moralitas, ketertiban umum, serta hak dan kebebasan orang lain. Oleh karena itu, negara perlu merumuskan kebijakan yang mampu menyeimbangkan kedua kepentingan tersebut secara proporsional. Dalam konteks tersebut, moderasi beragama hadir sebagai konsep normatif sekaligus strategi kebijakan publik yang memiliki peran strategis dalam menjaga harmoni sosial di tengah kemajemukan. Moderasi beragama tidak hanya dimaknai sebagai sikap keagamaan yang tengah (*wasathiyah*), tetapi juga sebagai pendekatan yang menekankan pada prinsip toleransi, antikekerasan, penerimaan terhadap tradisi, serta komitmen kebangsaan.⁴² Nilai-nilai ini kemudian diinternalisasikan ke dalam berbagai regulasi dan kebijakan negara, baik dalam bentuk peraturan perundang-undangan, kebijakan administratif, maupun program-program pemerintah.

⁴¹ Latif, *Negara Paripurna*, 56.

⁴² Ri, "Moderasi Beragama," 18.

Secara regulatif, formulasi moderasi beragama tercermin dalam berbagai instrumen hukum yang mengatur kehidupan keagamaan di Indonesia. Negara melalui kebijakan-kebijakan tersebut berupaya mencegah munculnya ekstremisme, radikalisme, serta konflik berbasis agama yang dapat mengancam integrasi nasional. Pada saat yang sama, regulasi tersebut juga diarahkan untuk memperkuat sikap inklusif dan dialog antarumat beragama sebagai fondasi utama kehidupan sosial yang damai.⁴³ Dengan demikian, moderasi beragama tidak hanya berfungsi sebagai konsep teoretis, tetapi juga sebagai instrumen praktis dalam pengelolaan keragaman. Lebih jauh lagi, moderasi beragama sebagai kebijakan publik mencerminkan pendekatan negara yang bersifat preventif sekaligus promotif. Pendekatan preventif diwujudkan melalui regulasi yang membatasi penyebaran paham-paham ekstrem yang berpotensi merusak tatanan sosial, sedangkan pendekatan promotif dilakukan melalui edukasi, sosialisasi, serta penguatan nilai-nilai toleransi dalam masyarakat.⁴⁴ Sinergi antara kedua pendekatan ini menjadi kunci dalam menciptakan kehidupan beragama yang harmonis dan berkeadilan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa formulasi moderasi beragama dalam kerangka regulasi di Indonesia merupakan manifestasi dari upaya negara untuk mengelola keragaman dalam masyarakat yang plural secara konstruktif. Moderasi beragama berfungsi sebagai jembatan antara kebebasan individu dan kepentingan kolektif, sekaligus sebagai strategi untuk memperkuat kohesi sosial dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Secara konseptual, moderasi beragama tidak dapat direduksi semata-mata sebagai sikap toleransi dalam arti yang sempit, melainkan harus dipahami sebagai suatu paradigma komprehensif dalam menafsirkan, menginternalisasi, dan mengamalkan ajaran

⁴³ Ahmad Najib Burhani, "Pluralism, Liberalism, and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah," *Studia Islamika* 25, no. 3 (2018), hlm. 433-70, <https://studiaislamika.pimcensis.or.id/index.php/studia-islamika/article/view/7765>.

⁴⁴ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal* (Mizan, 2002), 203.

agama secara seimbang. Paradigma ini menuntut adanya kemampuan untuk menempatkan ajaran agama secara proporsional, menghindari kecenderungan ekstremisme baik dalam bentuk radikalisme maupun liberalisme yang berlebihan, serta menjunjung tinggi penghormatan terhadap keragaman keyakinan dalam masyarakat yang plural. Dengan demikian, moderasi beragama berfungsi sebagai kerangka berpikir yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga operasional dalam kehidupan sosial-keagamaan.⁴⁵ Dalam perspektif kelembagaan, Kementerian Agama Republik Indonesia memberikan definisi yang lebih sistematis mengenai moderasi beragama sebagai "cara pandang, sikap, dan praktik beragama dalam kehidupan bersama dengan cara mengejawantahkan esensi ajaran agama yang melindungi martabat kemanusiaan dan membangun kemaslahatan umum."⁴⁶ Definisi ini menegaskan bahwa moderasi beragama tidak berhenti pada aspek kognitif berupa cara pandang, tetapi juga mencakup dimensi afektif dalam bentuk sikap, serta dimensi praksis yang terwujud dalam tindakan nyata dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh karena itu, moderasi beragama merupakan suatu kesatuan integral antara pemahaman, sikap batin, dan perilaku sosial yang saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan.

Lebih jauh, konsep tersebut mengindikasikan bahwa esensi ajaran agama pada dasarnya mengandung nilai-nilai universal yang berorientasi pada perlindungan martabat manusia (*human dignity*) dan penciptaan kemaslahatan bersama. Dalam konteks ini, moderasi beragama berfungsi sebagai instrumen untuk mengaktualisasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan publik yang majemuk. Hal ini sejalan dengan pandangan bahwa agama tidak hanya berfungsi sebagai sistem keyakinan individual, tetapi juga sebagai sumber etika sosial yang berkontribusi terhadap pembentukan tatanan masyarakat yang adil dan harmonis.⁴⁷

⁴⁵ Shihab, *Wasathiyah Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, 43.

⁴⁶ Ri, "Moderasi Beragama," 17.

⁴⁷ Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, 198.

Dari sudut pandang etis, moderasi beragama mengandung prinsip keseimbangan (*tawāzun*), keadilan (*i'tidāl*), dan toleransi (*tasāmuh*) yang menjadi landasan dalam membangun hubungan antarindividu maupun antarkelompok. Prinsip-prinsip ini menuntut adanya sikap saling menghormati, pengakuan terhadap hak-hak orang lain, serta penolakan terhadap segala bentuk kekerasan atas nama agama. Dengan demikian, moderasi beragama berperan sebagai etika publik yang mengarahkan perilaku keagamaan agar tetap berada dalam koridor kemanusiaan dan kebangsaan.⁴⁸ Selain itu, moderasi beragama juga memiliki dimensi sosial yang sangat kuat, karena berkaitan langsung dengan upaya menjaga kohesi sosial dalam masyarakat yang beragam. Dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, perbedaan agama, suku, dan budaya merupakan realitas yang tidak dapat dihindari. Oleh karena itu, diperlukan suatu pendekatan yang mampu mengelola perbedaan tersebut secara konstruktif, sehingga tidak berkembang menjadi konflik sosial. Moderasi beragama dalam hal ini berfungsi sebagai mekanisme sosial untuk membangun dialog, memperkuat solidaritas, serta mendorong terciptanya kehidupan bersama yang damai dan inklusif.⁴⁹

Di sisi lain, moderasi beragama juga memiliki dimensi politik, terutama dalam kaitannya dengan kebijakan publik dan tata kelola kehidupan beragama oleh negara. Negara melalui berbagai regulasi dan program kebijakan berupaya menginternalisasikan nilai-nilai moderasi dalam kehidupan masyarakat sebagai bagian dari strategi menjaga stabilitas nasional. Dalam konteks ini, moderasi beragama menjadi bagian dari agenda pembangunan nasional yang tidak hanya berorientasi pada aspek keamanan, tetapi juga pada penguatan nilai-nilai kebangsaan dan integrasi sosial.⁵⁰ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa moderasi beragama merupakan

⁴⁸ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Diterbitkan atas kerja sama AN Teve [dan] Penerbit Mizan, 1997), 65.

⁴⁹ Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*, 112.

⁵⁰ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Paramadina, 1998), 215.

konsep multidimensional yang mencakup aspek etis, sosial, dan politik secara sekaligus. Ketiga dimensi tersebut saling berinteraksi dan membentuk suatu kerangka utuh dalam memahami serta mengimplementasikan ajaran agama dalam kehidupan bermasyarakat. Moderasi beragama tidak hanya menjadi wacana normatif, tetapi juga menjadi paradigma praksis yang relevan dalam menghadapi tantangan keberagaman di era modern.

Pada tataran regulatif, formulasi moderasi beragama di Indonesia dewasa ini menunjukkan penguatan yang signifikan seiring dengan ditetapkannya Peraturan Presiden Nomor 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama sebagai kerangka hukum yang bersifat strategis. Kehadiran regulasi ini menandai transformasi penting dalam pendekatan negara terhadap pengelolaan kehidupan keagamaan, dari yang sebelumnya cenderung sektoral dan terbatas pada institusi tertentu, menjadi pendekatan yang lebih sistemik, terintegrasi, dan lintas sektor. Dengan demikian, moderasi beragama tidak lagi diposisikan semata sebagai program normatif, tetapi telah menjadi bagian dari arsitektur kebijakan nasional yang memiliki legitimasi hukum yang kuat.

Peraturan Presiden tersebut berfungsi sebagai instrumen kebijakan publik yang secara eksplisit mengintegrasikan nilai-nilai moderasi beragama ke dalam berbagai agenda pembangunan nasional. Hal ini mencerminkan adanya kesadaran negara bahwa keberhasilan pembangunan tidak hanya ditentukan oleh aspek ekonomi dan infrastruktur, tetapi juga oleh kualitas kehidupan sosial yang harmonis dan inklusif. Dalam konteks ini, moderasi beragama dipandang sebagai prasyarat penting bagi terciptanya stabilitas sosial dan politik yang berkelanjutan.⁵¹ Oleh karena itu, pengarusutamaan moderasi beragama menjadi bagian integral dari strategi pembangunan nasional yang berorientasi pada penguatan kohesi sosial. Lebih lanjut, pendekatan yang diusung dalam regulasi ini bersifat lintas sektor (*cross-sectoral approach*), yang menuntut keterlibatan aktif seluruh kementerian, lembaga negara, serta

⁵¹ Ri, "Moderasi Beragama," 25.

pemerintah daerah dalam mengimplementasikan nilai-nilai moderasi beragama. Setiap institusi pemerintah didorong untuk menginternalisasikan prinsip-prinsip moderasi dalam perumusan, pelaksanaan, hingga evaluasi kebijakan publik.⁵² Dengan kata lain, moderasi beragama tidak lagi menjadi domain eksklusif Kementerian Agama Republik Indonesia, melainkan menjadi tanggung jawab kolektif seluruh elemen pemerintahan.

Pengarusutamaan ini juga mencerminkan pergeseran paradigma dalam tata kelola pemerintahan, di mana isu-isu keagamaan dipandang sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kebijakan publik secara keseluruhan. Moderasi beragama menjadi perspektif yang harus melekat dalam berbagai sektor, mulai dari pendidikan, hukum, sosial, hingga politik.⁵³ Dengan demikian, setiap kebijakan yang dihasilkan diharapkan tidak hanya memenuhi aspek legal-formal, tetapi juga sensitif terhadap keberagaman dan mampu mendorong terciptanya kehidupan masyarakat yang damai dan toleran. Di sisi lain, keberadaan regulasi ini juga mempertegas posisi moderasi beragama sebagai kebijakan yang bersifat *mainstreaming* atau arus utama (*mainstream policy*). Artinya, moderasi beragama tidak lagi dipahami sebagai program tambahan atau pelengkap, melainkan sebagai prinsip dasar yang harus menjadi landasan dalam setiap proses pengambilan kebijakan. Hal ini sejalan dengan konsep *governance modern* yang menekankan pentingnya integrasi nilai-nilai sosial dalam tata kelola pemerintahan.⁵⁴ Dengan pendekatan ini, diharapkan seluruh kebijakan publik yang dihasilkan mampu mengakomodasi keragaman dan meminimalkan potensi konflik berbasis identitas. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa lahirnya Peraturan Presiden Nomor 58 Tahun 2023 tentang Penguatan Moderasi Beragama merupakan tonggak penting dalam penguatan kerangka regulasi moderasi beragama di Indonesia.

⁵² Direktorat Jenderal Perimbangan Keuangan | PERPRES Nomor 18 Tahun 2020 tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2020-2024, 11 Februari 2020, <https://djpk.kemenkeu.go.id/?p=14468>.

⁵³ Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, 205.

⁵⁴ Jimly Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara* (Rajagrafindo Persada, 2009), 178.

Regulasi ini tidak hanya memberikan dasar hukum yang kokoh, tetapi juga mendorong transformasi paradigma dalam tata kelola pemerintahan menuju pendekatan yang lebih inklusif, integratif, dan berorientasi pada harmoni sosial. Moderasi beragama, dalam hal ini, telah beralih dari sekadar wacana normatif menjadi bagian inheren dari sistem kebijakan publik nasional.

Meskipun keberadaan regulasi mengenai moderasi beragama telah memperoleh penguatan melalui kebijakan eksekutif, apabila dianalisis dalam perspektif hierarki peraturan perundang-undangan di Indonesia, kedudukan Peraturan Presiden tetap berada pada level di bawah Undang-Undang. Struktur hierarkis ini secara tegas diatur dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan yang kemudian mengalami perubahan melalui Undang-Undang Nomor 13 Tahun 2022 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Dalam konstruksi tersebut, Peraturan Presiden diklasifikasikan sebagai bagian dari peraturan pelaksana yang dibentuk untuk menjalankan ketentuan yang lebih tinggi, khususnya Undang-Undang maupun Peraturan Pemerintah.

Kedudukan normatif ini memiliki konsekuensi yuridis yang cukup signifikan, terutama terkait dengan ruang lingkup materi muatan yang dapat diatur dalam suatu Peraturan Presiden. Sebagai regulasi yang bersifat delegatif, Perpres tidak memiliki kewenangan untuk mengatur hal-hal yang bersifat mendasar (*regeling* yang bersifat atributif), apalagi yang berkaitan dengan pembentukan norma sanksi pidana. Hal ini sejalan dengan prinsip legalitas dalam hukum pidana yang menegaskan bahwa setiap ketentuan mengenai perbuatan yang dapat dipidana beserta sanksinya harus diatur dalam Undang-Undang.⁵⁵ Dengan demikian, Peraturan Presiden tidak dapat secara mandiri menciptakan norma yang mengandung ancaman pidana tanpa adanya dasar delegasi yang jelas dari peraturan perundang-undangan yang lebih tinggi. Implikasi dari keterbatasan tersebut adalah bahwa Peraturan Presiden lebih

⁵⁵ Moeljatno, *Asas-Asas Hukum Pidana* (Rineka Cipta, 2015), 25.

berfungsi sebagai instrumen operasional atau kebijakan administratif yang mengatur teknis pelaksanaan suatu program atau kebijakan nasional, termasuk dalam hal penguatan moderasi beragama. Dalam konteks ini, Perpres berperan sebagai pedoman bagi kementerian, lembaga, serta pemerintah daerah dalam mengimplementasikan kebijakan yang telah dirumuskan pada tingkat yang lebih tinggi.⁵⁶ Oleh karena itu, sifatnya lebih menekankan pada koordinasi, integrasi, dan sinkronisasi kebijakan, bukan pada pemberian sanksi hukum yang bersifat koersif.

Lebih jauh, keterbatasan dalam aspek daya paksa (*enforceability*) menjadikan efektivitas Peraturan Presiden sangat bergantung pada dukungan regulasi lain yang memiliki kekuatan hukum yang lebih tinggi, seperti Undang-Undang atau bahkan peraturan daerah yang dapat mengadopsi dan mengoperasionalkan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Tanpa adanya dukungan tersebut, implementasi kebijakan yang diatur dalam Perpres berpotensi menghadapi kendala, terutama dalam hal penegakan hukum terhadap pelanggaran yang berkaitan dengan substansi kebijakan tersebut.⁵⁷ Dengan kata lain, keberhasilan suatu Perpres tidak hanya ditentukan oleh kualitas substansi normatifnya, tetapi juga oleh sejauh mana ia didukung oleh kerangka regulasi yang lebih komprehensif dan memiliki daya ikat yang lebih kuat. Selain itu, dalam perspektif teori perundang-undangan, kondisi ini mencerminkan adanya hubungan hierarkis sekaligus fungsional antarperaturan perundang-undangan. Peraturan Presiden berfungsi sebagai jembatan antara norma yang bersifat abstrak dalam Undang-Undang dengan implementasi konkret di lapangan. Namun, karena sifatnya yang subordinatif, Perpres tidak dapat berdiri sendiri sebagai satu-satunya dasar hukum dalam penegakan norma, terutama yang berkaitan dengan sanksi.⁵⁸ Oleh sebab itu,

⁵⁶ Jimly Asshiddiqie, *Perihal Undang-Undang* (Rajawali Pers, 2010), 134.

⁵⁷ Maria Farida Indrati Soeprapto, *Ilmu Perundang-undangan 1: Jenis, Fungsi, dan Materi Muatan* (PT Kanisius, 2007), 198.

⁵⁸ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, 2nd printing, 20th Century Legal Philosophy Series (Harvard University Press, 1946), 124.

diperlukan harmonisasi dan sinkronisasi antarperaturan agar kebijakan yang dihasilkan tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga efektif dalam pelaksanaannya. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa secara yuridis, posisi Peraturan Presiden dalam hierarki peraturan perundang-undangan menempatkannya sebagai regulasi pelaksana yang memiliki keterbatasan dalam hal daya paksa, khususnya terkait dengan pengaturan sanksi pidana. Kondisi ini mengakibatkan efektivitasnya sangat bergantung pada keberadaan dan dukungan peraturan perundang-undangan lain yang lebih tinggi. Oleh karena itu, dalam konteks penguatan moderasi beragama, diperlukan sinergi regulatif yang komprehensif agar kebijakan yang dirumuskan tidak hanya memiliki legitimasi formal, tetapi juga efektivitas substantif dalam praktik.

Dalam perspektif teori hukum, fenomena keterbatasan daya ikat suatu Peraturan Presiden dalam mengatur moderasi beragama dapat dianalisis secara komprehensif melalui teori hierarki norma (*stufenbau des recht*) yang dikemukakan oleh Hans Kelsen. Teori ini menegaskan bahwa sistem hukum tersusun secara berlapis dan berjenjang, di mana setiap norma memperoleh validitasnya dari norma yang lebih tinggi. Dalam kerangka tersebut, Kelsen menyatakan bahwa *"the validity of a norm is determined by its conformity with a higher norm,"* yang berarti bahwa keabsahan suatu norma hukum tidak berdiri sendiri, melainkan ditentukan oleh kesesuaiannya dengan norma yang berada di atasnya.⁵⁹

Berdasarkan konstruksi teoretik tersebut, Peraturan Presiden sebagai bagian dari sistem peraturan perundang-undangan Indonesia harus tunduk dan selaras dengan norma yang lebih tinggi, yakni Undang-Undang dan konstitusi. Dalam konteks Indonesia, hal ini berarti bahwa setiap materi muatan dalam Perpres tidak boleh bertentangan dengan ketentuan dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 maupun Undang-Undang yang menjadi dasar pembentukannya. Selain itu, Perpres juga tidak memiliki kewenangan untuk melampaui batas atribusi

⁵⁹ Kelsen, *General Theory of Law and State*, 115.

atau delegasi yang diberikan oleh peraturan perundang-undangan di atasnya.⁶⁰ Dengan kata lain, ruang gerak normatif Perpres bersifat terbatas dan harus selalu berada dalam koridor legitimasi yang telah ditentukan oleh sistem hukum yang lebih tinggi.

Implikasi dari prinsip hierarki norma ini adalah adanya hubungan ketergantungan (*dependence*) antara norma yang lebih rendah terhadap norma yang lebih tinggi. Dalam praktiknya, hal ini menuntut adanya konsistensi dan harmonisasi dalam setiap pembentukan peraturan perundang-undangan, termasuk dalam perumusan kebijakan terkait moderasi beragama. Apabila suatu Perpres menyimpang dari norma yang lebih tinggi, maka secara teoretis norma tersebut dapat kehilangan validitasnya dan berpotensi untuk dibatalkan melalui mekanisme pengujian peraturan perundang-undangan.⁶¹ Dalam konteks implementasi moderasi beragama, kondisi ini menghadirkan tantangan tersendiri. Di satu sisi, Perpres berfungsi sebagai instrumen kebijakan strategis yang mampu mengintegrasikan nilai-nilai moderasi ke dalam berbagai sektor pemerintahan. Namun, di sisi lain, keterbatasan kewenangan normatif yang melekat pada Perpres menyebabkan ruang pengaturannya menjadi tidak sepenuhnya leluasa, terutama dalam hal penegakan hukum yang membutuhkan dasar normatif yang lebih kuat.⁶² Oleh karena itu, efektivitas implementasi moderasi beragama melalui instrumen Perpres sangat bergantung pada dukungan regulasi lain yang berada pada level yang lebih tinggi dalam hierarki peraturan perundang-undangan.

Lebih jauh lagi, dalam perspektif teori hukum modern, kondisi ini mencerminkan pentingnya sinkronisasi vertikal dalam sistem hukum. Sinkronisasi vertikal mengharuskan setiap norma yang lebih rendah tidak hanya selaras secara formal, tetapi juga substantif dengan norma yang lebih tinggi. Dalam konteks ini, kebijakan moderasi beragama harus dirumuskan sedemikian rupa agar tidak

⁶⁰ Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 132.

⁶¹ Soeprapto, *Ilmu Perundang-undangan 1*, 210.

⁶² Ri, "Moderasi Beragama," 29.

hanya sesuai dengan kerangka hukum yang ada, tetapi juga mampu menjawab kebutuhan sosial yang berkembang di masyarakat.⁶³ Hal ini menuntut adanya koordinasi yang intensif antara pembentuk kebijakan di tingkat eksekutif dan legislatif agar tercipta regulasi yang komprehensif dan efektif. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa teori hierarki norma yang dikemukakan oleh Hans Kelsen memberikan landasan teoretik yang kuat untuk memahami posisi dan keterbatasan Peraturan Presiden dalam sistem hukum Indonesia. Prinsip bahwa validitas norma ditentukan oleh kesesuaiannya dengan norma yang lebih tinggi menegaskan bahwa Perpres tidak dapat berdiri secara independen dalam mengatur moderasi beragama. Oleh karena itu, optimalisasi implementasi moderasi beragama melalui instrumen hukum memerlukan dukungan regulasi yang lebih tinggi serta harmonisasi yang berkelanjutan dalam sistem peraturan perundang-undangan nasional. Selain pada tingkat pusat, problematika formulasi moderasi beragama juga tampak secara nyata pada level pemerintahan daerah. Dalam praktik penyelenggaraan otonomi daerah, tidak semua produk hukum daerah khususnya peraturan daerah (Perda) sepenuhnya mencerminkan nilai-nilai moderasi beragama sebagaimana dirumuskan dalam kebijakan nasional. Hal ini menunjukkan bahwa proses desentralisasi kewenangan legislasi di daerah tidak selalu diikuti dengan internalisasi prinsip-prinsip toleransi, inklusivitas, dan penghormatan terhadap keberagaman.⁶⁴ Dengan kata lain, terdapat variasi kualitas normatif antarproduk hukum daerah yang dipengaruhi oleh dinamika sosial, politik, dan kultural di masing-masing wilayah.

Dalam sejumlah kasus, ditemukan adanya Perda yang justru mengandung muatan normatif yang berpotensi diskriminatif atau eksklusif terhadap kelompok tertentu, baik berdasarkan agama, keyakinan, maupun identitas sosial lainnya. Regulasi semacam ini

⁶³ Hans Nawiasky, *Allgemeine Rechtslehre als System der Rechtlichen Grundbegriffe* (Benziger, 1941), 78.

⁶⁴ Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Ed. 1 Cet. 2, 223.

tidak hanya berisiko mengabaikan prinsip-prinsip kesetaraan di hadapan hukum, tetapi juga berpotensi menciptakan marginalisasi sosial yang bertentangan dengan semangat konstitusi. Kondisi tersebut memperlihatkan bahwa belum semua pemerintah daerah mampu mengintegrasikan prinsip moderasi beragama ke dalam kebijakan publik secara substansial, melainkan masih terjebak pada pendekatan normatif yang parsial atau bahkan bias mayoritarianisme.

Fenomena ini juga mengindikasikan adanya ketegangan antara prinsip otonomi daerah dan kebutuhan akan standar nasional dalam perlindungan hak-hak konstitusional warga negara. Di satu sisi, otonomi daerah memberikan kewenangan bagi pemerintah daerah untuk merumuskan kebijakan sesuai dengan karakteristik lokal. Namun di sisi lain, kewenangan tersebut harus tetap berada dalam koridor norma yang lebih tinggi, termasuk konstitusi dan kebijakan nasional terkait moderasi beragama.⁶⁵ Apabila tidak terdapat mekanisme pengawasan dan harmonisasi yang efektif, maka produk hukum daerah berpotensi menyimpang dari nilai-nilai dasar yang menjadi fondasi kehidupan berbangsa. Dalam literatur hukum dan kebijakan publik, kondisi ini sering disebut sebagai *regulatory disharmony* atau disharmoni regulasi, yaitu ketidakselarasan antara berbagai tingkat peraturan perundang-undangan yang mengakibatkan inkonsistensi dalam implementasi kebijakan. Disharmoni ini dapat terjadi baik secara vertikal (antara pusat dan daerah) maupun horizontal (antarperaturan pada tingkat yang sama).⁶⁶ Dalam konteks moderasi beragama, disharmoni regulasi mencerminkan adanya kesenjangan antara formulasi kebijakan di tingkat nasional yang bersifat ideal dan implementasinya di tingkat lokal yang sering kali dipengaruhi oleh kepentingan politik, tekanan sosial, atau interpretasi keagamaan yang berbeda.

Lebih jauh, ketidakselarasan ini tidak hanya berdampak pada aspek normatif, tetapi juga pada efektivitas kebijakan secara keseluruhan. Ketika regulasi di tingkat daerah tidak sejalan dengan

⁶⁵ Huda, *Hukum Tata Negara Indonesia*, 189.

⁶⁶ Soeprapto, *Ilmu Perundang-undangan 1*, 256.

prinsip moderasi beragama, maka upaya pemerintah pusat untuk membangun harmoni sosial menjadi terhambat. Bahkan, dalam beberapa kasus, kondisi ini dapat memicu konflik sosial atau memperdalam polarisasi dalam masyarakat.⁶⁷ Oleh karena itu, diperlukan langkah-langkah strategis untuk memperkuat harmonisasi regulasi, baik melalui mekanisme pembinaan, pengawasan, maupun evaluasi terhadap produk hukum daerah. Dalam perspektif hukum tata negara, permasalahan ini juga menegaskan pentingnya sinkronisasi antara norma hukum dan nilai-nilai dasar negara. Moderasi beragama sebagai kebijakan nasional seharusnya menjadi rujukan utama dalam pembentukan regulasi di semua tingkatan pemerintahan. Oleh sebab itu, diperlukan upaya sistematis untuk memastikan bahwa setiap Perda tidak hanya sah secara formal, tetapi juga selaras secara substantif dengan prinsip-prinsip konstitusional dan nilai-nilai moderasi beragama. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tantangan formulasi moderasi beragama di tingkat daerah mencerminkan adanya kesenjangan antara kebijakan nasional dan implementasi lokal. Fenomena *regulatory disharmony* ini menjadi salah satu hambatan utama dalam mewujudkan tata kelola kehidupan beragama yang inklusif dan harmonis. Oleh karena itu, diperlukan penguatan koordinasi antara pemerintah pusat dan daerah serta peningkatan kapasitas legislasi daerah agar prinsip-prinsip moderasi beragama dapat terinternalisasi secara efektif dalam seluruh produk hukum di Indonesia.

Dalam kerangka negara hukum (*rechtstaat*), setiap tindakan dan produk hukum yang dihasilkan oleh penyelenggara negara, baik di tingkat pusat maupun daerah, harus berlandaskan pada prinsip-prinsip konstitusional yang menjunjung tinggi perlindungan hak asasi manusia. Salah satu prinsip fundamental yang menjadi pilar utama dalam sistem hukum Indonesia adalah asas nondiskriminasi, yang menuntut adanya perlakuan yang setara bagi setiap warga negara tanpa membedakan latar belakang agama,

⁶⁷ Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, 210.

suku, ras, maupun identitas lainnya. Prinsip ini bukan hanya bersifat moral, tetapi memiliki kedudukan yuridis yang kuat karena dijamin secara eksplisit dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Secara normatif, ketentuan mengenai larangan diskriminasi ditegaskan dalam Pasal 28I ayat (2) yang menyatakan bahwa setiap orang berhak untuk terbebas dari perlakuan diskriminatif atas dasar apa pun. Rumusan ini menunjukkan bahwa konstitusi Indonesia memberikan perlindungan yang komprehensif terhadap hak-hak individu, sekaligus menempatkan prinsip kesetaraan sebagai nilai dasar dalam penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara.⁶⁸ Dengan demikian, segala bentuk kebijakan atau regulasi yang berpotensi menimbulkan diskriminasi secara langsung bertentangan dengan amanat konstitusi dan tidak memiliki legitimasi dalam sistem hukum nasional. Dalam konteks tersebut, keberadaan peraturan daerah (Perda) yang mengandung unsur diskriminatif atau eksklusif terhadap kelompok tertentu jelas tidak sejalan dengan prinsip negara hukum yang dianut Indonesia. Hal ini karena dalam sistem hierarki peraturan perundang-undangan, setiap produk hukum yang berada di bawah konstitusi wajib tunduk dan tidak boleh bertentangan dengan norma yang lebih tinggi.⁶⁹ Oleh karena itu, Perda sebagai bagian dari peraturan perundang-undangan harus mencerminkan nilai-nilai konstitusional, termasuk prinsip nondiskriminasi, sebagai bagian dari upaya menjamin keadilan dan kepastian hukum bagi seluruh warga negara.

Lebih lanjut, dalam perspektif hukum tata negara, prinsip nondiskriminasi juga berkaitan erat dengan konsep *equality before the law* yang menempatkan semua warga negara pada posisi yang sama di hadapan hukum. Prinsip ini mengharuskan negara untuk tidak hanya menghindari tindakan diskriminatif, tetapi juga secara aktif memastikan bahwa setiap kebijakan publik memberikan perlindungan yang adil dan proporsional bagi seluruh lapisan

⁶⁸ Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Ed. 1 Cet. 2, 128.

⁶⁹ Soeprapto, *Ilmu Perundang-undangan 1*, 212.

masyarakat.⁷⁰ Dengan demikian, produk hukum daerah tidak boleh menciptakan perlakuan yang berbeda tanpa dasar yang sah dan rasional, apalagi jika perbedaan tersebut berdampak pada pembatasan hak-hak kelompok tertentu. Selain itu, kewajiban untuk menyesuaikan Perda dengan prinsip-prinsip konstitusional juga merupakan bagian dari upaya menjaga konsistensi dan harmonisasi dalam sistem hukum nasional. Harmonisasi ini penting untuk memastikan bahwa seluruh peraturan perundang-undangan, baik di tingkat pusat maupun daerah, bergerak dalam satu arah yang sama dalam mewujudkan tujuan negara, yaitu melindungi segenap bangsa dan seluruh tumpah darah Indonesia.⁷¹ Apabila terdapat Perda yang bertentangan dengan konstitusi, maka secara hukum peraturan tersebut dapat diuji dan bahkan dibatalkan melalui mekanisme pengujian peraturan perundang-undangan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam konteks negara hukum Indonesia, setiap produk hukum di tingkat daerah wajib selaras dengan prinsip nondiskriminasi yang dijamin dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, khususnya sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 28I ayat (2). Prinsip ini menjadi batas normatif sekaligus pedoman etis dalam pembentukan regulasi, sehingga seluruh kebijakan yang dihasilkan tidak hanya sah secara formal, tetapi juga adil dan inklusif secara substantif.

Lebih jauh, dalam perspektif hukum progresif, Satjipto Rahardjo menegaskan bahwa hukum tidak seharusnya dipahami secara sempit sebagai sekadar kumpulan norma formal yang kaku dan prosedural, melainkan harus dilihat sebagai instrumen sosial yang hidup dan berorientasi pada pencapaian keadilan substantif. Dalam pandangannya, hukum idealnya mampu merespons dinamika sosial serta kebutuhan riil masyarakat, bukan sekadar menjalankan fungsi

⁷⁰ Huda, *Hukum Tata Negara Indonesia*, 201.

⁷¹ A. Hamid S. Attamimi, *Peranan Keputusan Presiden Republik Indonesia dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Negara: Suatu Studi Analisis Mengenai Keputusan Presiden yang Berfungsi Pengaturan dalam Kurun Waktu Pelita I-Pelita IV* (Fakultas Pascasarjana, Universitas Indonesia, 1990), 67.

administratif atau legalistik semata. Oleh karena itu, keberhasilan suatu sistem hukum tidak hanya diukur dari kepatuhan terhadap prosedur formal, tetapi juga dari sejauh mana hukum tersebut mampu menghadirkan keadilan yang nyata bagi masyarakat.⁷² Dalam kerangka pemikiran tersebut, Rahardjo secara tegas menyatakan bahwa "hukum untuk manusia, bukan manusia untuk hukum." Pernyataan ini mengandung makna filosofis yang mendalam, yakni bahwa hukum harus ditempatkan sebagai sarana untuk melayani kepentingan manusia, bukan sebaliknya menjadikan manusia tunduk secara kaku pada norma-norma yang tidak kontekstual.⁷³ Dengan demikian, hukum dituntut untuk bersifat humanistik, adaptif, dan responsif terhadap kompleksitas kehidupan sosial, termasuk dalam menghadapi realitas keberagaman yang menjadi ciri khas masyarakat Indonesia.

Implikasi dari pandangan ini adalah bahwa setiap regulasi, termasuk yang berkaitan dengan moderasi beragama, harus dirumuskan dengan mempertimbangkan dimensi sosial yang melatarbelakanginya. Regulasi yang hanya menekankan aspek formalitas tanpa memperhatikan konteks sosial berpotensi menjadi tidak efektif bahkan kontraproduktif. Dalam masyarakat yang plural, pendekatan hukum yang rigid dan tidak sensitif terhadap perbedaan dapat memicu ketegangan sosial, memperdalam eksklusi, serta menghambat terciptanya harmoni antarkelompok.⁷⁴ Oleh karena itu, hukum harus mampu berfungsi sebagai alat rekayasa sosial (*social engineering*) yang mendorong terciptanya keadilan, keteraturan, dan kesejahteraan bersama. Lebih lanjut, pendekatan hukum yang berorientasi pada keadilan substantif juga menuntut adanya keberpihakan terhadap kelompok-kelompok yang rentan atau termarginalkan. Dalam konteks ini, hukum tidak boleh bersikap netral secara semu apabila justru berpotensi mempertahankan ketidakadilan struktural. Sebaliknya, hukum harus hadir untuk

⁷² Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*, 15.

⁷³ Rahardjo, *Ilmu Hukum*, 53.

⁷⁴ Soerjono Soekanto, *Faktor-Faktor yang Memengaruhi Penegakan Hukum*, 2011, 37, <https://library.stik-ptik.ac.id/detail?id=44965&lokasi=lokal>.

mengoreksi ketimpangan dan memastikan bahwa setiap individu memperoleh perlakuan yang adil dan setara.⁷⁵ Dengan demikian, regulasi yang tidak sensitif terhadap keberagaman sosial bukan hanya gagal memenuhi tujuan hukum, tetapi juga berpotensi kehilangan legitimasi di mata masyarakat.

Kehilangan legitimasi tersebut dapat terjadi karena masyarakat tidak lagi memandang hukum sebagai representasi nilai-nilai keadilan yang mereka anut. Ketika hukum dianggap tidak mencerminkan realitas sosial dan kebutuhan masyarakat, maka tingkat kepatuhan terhadap hukum cenderung menurun. Dalam perspektif sosiologi hukum, legitimasi merupakan faktor kunci dalam efektivitas hukum, karena hukum yang tidak memperoleh pengakuan sosial akan sulit untuk ditegakkan secara optimal.⁷⁶ Oleh sebab itu, sensitivitas terhadap keberagaman sosial menjadi elemen penting dalam proses pembentukan dan implementasi hukum. Dengan demikian, pemikiran Satjipto Rahardjo memberikan landasan teoretik yang kuat bahwa hukum harus bergerak melampaui batas-batas formalitas menuju pencapaian keadilan substantif yang berorientasi pada manusia. Regulasi yang tidak mampu mengakomodasi kompleksitas sosial, termasuk keberagaman agama dan budaya, berisiko kehilangan relevansi dan legitimasi. Oleh karena itu, dalam merumuskan kebijakan, khususnya yang berkaitan dengan moderasi beragama, diperlukan pendekatan hukum yang progresif, inklusif, dan responsif terhadap dinamika masyarakat.

Dalam perspektif politik hukum, formulasi moderasi beragama di Indonesia dewasa ini dapat dipahami sebagai bagian dari strategi

⁷⁵ Philippe Nonet dkk., *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law* (Routledge, 2017), 73, <https://api.taylorfrancis.com/content/books/mono/download?identifierName=doi&identifierValue=10.4324/9780203787540&type=googlepdf>.

⁷⁶ Lawrence M. Friedman, *The Legal System: A Social Science Perspective* (Russell Sage Foundation, 1975), 193, <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=pvIWAwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR5&dq=The+Legal+System:+A+Social+Science+Perspective&ots=yJWdv35IJU&sig=iMYoqi2IsnxNbaOxxDrgczAzn4o>.

negara untuk menyeimbangkan dua kepentingan fundamental, yaitu kebebasan individu dalam menjalankan keyakinan agama dan kebutuhan akan ketertiban sosial dalam kehidupan berbangsa. Keseimbangan ini menjadi krusial dalam konteks masyarakat yang plural, di mana keberagaman agama dan keyakinan berpotensi menjadi sumber kekuatan sekaligus tantangan apabila tidak dikelola secara tepat. Oleh karena itu, negara dituntut untuk merumuskan kebijakan hukum yang tidak hanya menjamin kebebasan beragama, tetapi juga mampu mencegah terjadinya konflik sosial yang dapat mengganggu stabilitas nasional.⁷⁷

Sejalan dengan hal tersebut, Moh. Mahfud MD mendefinisikan politik hukum sebagai arah kebijakan hukum yang ditetapkan oleh negara guna mencapai tujuan nasional sebagaimana dirumuskan dalam konstitusi. Konsep ini menekankan bahwa hukum bukanlah entitas yang netral dan statis, melainkan instrumen yang secara sadar digunakan oleh negara untuk mewujudkan cita-cita tertentu, termasuk keadilan, ketertiban, dan kesejahteraan masyarakat.⁷⁸ Dalam kerangka ini, setiap produk hukum yang dihasilkan mencerminkan pilihan-pilihan politik yang diarahkan untuk mencapai tujuan strategis negara. Dengan menggunakan kerangka politik hukum tersebut, moderasi beragama dapat dilihat sebagai bagian integral dari kebijakan hukum nasional yang bertujuan menjaga keseimbangan antara kebebasan dan ketertiban. Di satu sisi, negara menjamin hak setiap individu untuk memeluk dan menjalankan ajaran agamanya sebagai bagian dari hak asasi manusia. Namun di sisi lain, negara juga memiliki kewajiban untuk memastikan bahwa pelaksanaan kebebasan tersebut tidak mengganggu ketertiban umum, merusak harmoni sosial, atau mengancam keutuhan bangsa. Dengan demikian, moderasi beragama berfungsi sebagai pendekatan normatif sekaligus praktis untuk mengelola potensi ketegangan antara kedua kepentingan tersebut.

⁷⁷ Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi*, 98.

⁷⁸ Moh. Mahfud M.D, *Politik Hukum di Indonesia* (Rajawali Pers, 2011), 17.

Lebih lanjut, dalam konteks pembangunan nasional, moderasi beragama juga diposisikan sebagai strategi negara dalam menjaga integrasi nasional. Indonesia sebagai negara yang majemuk membutuhkan suatu kerangka nilai yang mampu mengikat berbagai perbedaan dalam satu kesatuan yang harmonis. Moderasi beragama dalam hal ini berperan sebagai perekat sosial yang mendorong sikap toleransi, saling menghormati, dan penerimaan terhadap keberagaman.⁷⁹ Tanpa adanya pendekatan moderasi, perbedaan agama berpotensi menjadi sumber konflik yang dapat mengancam persatuan nasional. Selain itu, moderasi beragama juga memiliki fungsi penting dalam menjaga stabilitas sosial dan politik. Stabilitas merupakan prasyarat utama bagi keberlangsungan pembangunan dan kesejahteraan masyarakat. Dalam konteks ini, kebijakan yang mendorong moderasi beragama tidak hanya bertujuan untuk mengatur kehidupan keagamaan, tetapi juga untuk menciptakan kondisi sosial yang kondusif bagi pembangunan nasional.⁸⁰ Oleh karena itu, moderasi beragama tidak dapat dipisahkan dari agenda besar negara dalam menciptakan keamanan, ketertiban, dan kesejahteraan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam kerangka politik hukum, formulasi moderasi beragama merupakan manifestasi dari kebijakan negara yang berorientasi pada pencapaian keseimbangan antara kebebasan dan ketertiban. Pemikiran Moh. Mahfud MD menegaskan bahwa hukum merupakan alat strategis untuk mencapai tujuan nasional, dan dalam konteks ini, moderasi beragama menjadi bagian penting dari upaya negara dalam menjaga integrasi nasional serta stabilitas sosial di tengah masyarakat yang plural.

Meskipun perumusan kebijakan moderasi beragama telah memperoleh legitimasi yang kuat dari sisi yuridis, suatu formulasi yang ideal pada hakikatnya tidak dapat hanya bertumpu pada aspek legal-formal semata. Pembentukan hukum yang baik harus pula mempertimbangkan dimensi filosofis dan sosiologis sebagai

⁷⁹ Ri, "Moderasi Beragama," 22.

⁸⁰ Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, 207.

landasan yang tidak terpisahkan dalam proses legislasi. Hal ini sejalan dengan pandangan bahwa hukum tidak hanya merupakan norma yang tertulis dalam peraturan perundang-undangan, tetapi juga merupakan refleksi dari nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat serta tujuan moral yang hendak dicapai oleh negara.⁸¹ Dari perspektif filosofis, moderasi beragama seharusnya berakar pada nilai-nilai fundamental yang menjadi dasar kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia. Nilai-nilai tersebut antara lain mencakup keadilan, kemanusiaan, dan persatuan yang termanifestasi dalam ideologi Pancasila. Prinsip keadilan menuntut adanya perlakuan yang setara dan tidak diskriminatif bagi seluruh warga negara, sementara nilai kemanusiaan menekankan penghormatan terhadap martabat manusia sebagai makhluk yang memiliki hak dan kebebasan dasar. Di sisi lain, nilai persatuan menggarisbawahi pentingnya menjaga keutuhan bangsa di tengah keberagaman yang ada.⁸² Dengan demikian, moderasi beragama tidak hanya merupakan kebijakan praktis, tetapi juga merupakan pengejawantahan dari nilai-nilai filosofis yang menjadi fondasi negara.

Lebih lanjut, dimensi filosofis ini juga mengandung implikasi bahwa setiap regulasi yang dibentuk harus memiliki orientasi etik yang jelas, yaitu menciptakan kehidupan sosial yang harmonis, adil, dan beradab. Tanpa landasan filosofis yang kuat, regulasi berpotensi kehilangan arah dan tidak mampu menjawab tujuan besar yang ingin dicapai.⁸³ Oleh karena itu, internalisasi nilai-nilai dasar bangsa menjadi prasyarat penting dalam merumuskan kebijakan moderasi beragama yang tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga bermakna secara moral. Di samping itu, dari sudut pandang sosiologis, regulasi yang berkaitan dengan moderasi beragama harus mampu merespons realitas sosial yang berkembang di masyarakat. Hukum yang efektif adalah hukum yang sesuai dengan kebutuhan dan dinamika masyarakat tempat hukum tersebut diberlakukan. Dalam

⁸¹ Rahardjo, *Ilmu Hukum*, 67.

⁸² Latif, *Negara Paripurna*, 45.

⁸³ Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 91.

konteks ini, keberagaman agama, budaya, dan tradisi di Indonesia menjadi faktor penting yang harus dipertimbangkan dalam proses pembentukan kebijakan.⁸⁴ Regulasi yang tidak sensitif terhadap kondisi sosial berpotensi menimbulkan resistensi, bahkan dapat memicu konflik baru yang justru bertentangan dengan tujuan moderasi beragama itu sendiri.

Pendekatan sosiologis ini juga menuntut adanya partisipasi masyarakat dalam proses pembentukan hukum, sehingga regulasi yang dihasilkan benar-benar mencerminkan aspirasi dan kebutuhan publik. Dengan demikian, hukum tidak dipaksakan dari atas (*top-down*), melainkan tumbuh dari interaksi antara negara dan masyarakat.⁸⁵ Dalam hal ini, moderasi beragama harus dipahami sebagai hasil dari proses sosial yang melibatkan berbagai aktor, bukan sekadar kebijakan administratif yang bersifat formal. Lebih jauh, integrasi antara dimensi filosofis dan sosiologis menjadi kunci dalam menciptakan regulasi yang tidak hanya *legitimate* secara formal, tetapi juga efektif secara substantif. Regulasi yang berakar pada nilai-nilai dasar bangsa sekaligus responsif terhadap kebutuhan masyarakat akan memiliki daya terima yang lebih tinggi, sehingga lebih mudah diimplementasikan dalam praktik.⁸⁶ Sebaliknya, regulasi yang hanya berorientasi pada aspek yuridis tanpa mempertimbangkan kedua dimensi tersebut berisiko menjadi tidak efektif dan bahkan kontraproduktif. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa formulasi moderasi beragama yang ideal harus mengintegrasikan tiga dimensi utama, yaitu yuridis, filosofis, dan sosiologis. Dimensi filosofis memberikan arah nilai, sedangkan dimensi sosiologis memastikan relevansi dan keberterimaan sosial. Sinergi antara ketiganya menjadi prasyarat bagi terciptanya regulasi yang tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga mampu mewujudkan harmoni sosial dalam masyarakat yang plural.

⁸⁴ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Rajawali, 1980), 112.

⁸⁵ Friedman, *The Legal System*, 15.

⁸⁶ Soeprapto, *Ilmu Perundang-undangan 1*, 223.

Secara ringkas, pemikiran Jimly Asshiddiqie menegaskan bahwa negara hukum modern harus mampu mengelola pluralitas sosial tanpa mengabaikan prinsip kesetaraan di hadapan hukum. Dalam kerangka ini, harmonisasi regulasi tidak dimaksudkan sebagai upaya menyeragamkan keberagaman, melainkan sebagai proses menyelaraskan nilai-nilai dasar konstitusional agar tetap relevan dalam masyarakat yang majemuk.⁸⁷ Dalam konteks demokrasi, formulasi moderasi beragama memiliki arti strategis karena demokrasi tidak hanya menjamin kebebasan, tetapi juga menuntut perlindungan terhadap kelompok minoritas. Robert A. Dahl menekankan bahwa sistem demokrasi mensyaratkan adanya inklusi serta partisipasi luas dalam kehidupan politik. Oleh karena itu, keberadaan regulasi yang bersifat diskriminatif justru bertentangan dengan prinsip demokrasi dan berpotensi menurunkan kualitasnya.⁸⁸

Di sisi lain, pendekatan moderasi beragama juga selaras dengan teori hukum sebagai sarana rekayasa sosial (*social engineering*) yang dikemukakan oleh Roscoe Pound. Dalam pandangannya, hukum berfungsi sebagai alat untuk membentuk dan mengarahkan perilaku masyarakat. Dengan demikian, regulasi yang mengarusutamakan moderasi beragama diharapkan mampu mendorong terbentuknya sikap sosial yang lebih toleran, inklusif, dan berorientasi pada harmoni.⁸⁹ Secara keseluruhan, formulasi moderasi beragama dalam regulasi di Indonesia telah menunjukkan kemajuan, terutama melalui integrasi kebijakan di tingkat nasional. Namun demikian, masih terdapat tantangan yang perlu diatasi, seperti disharmoni regulasi dan keterbatasan landasan yuridis yang lebih kuat. Oleh karena itu, ke depan diperlukan penguatan regulasi yang lebih komprehensif, termasuk kemungkinan pembentukan Undang-Undang khusus, serta peningkatan sinergi antara pemerintah pusat dan daerah agar implementasi nilai-nilai moderasi dapat berjalan

⁸⁷ Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Ed. 1 Cet. 2, 145.

⁸⁸ Robert A. Dahl, *On Democracy* (Yale University Press, 2020), 37.

⁸⁹ Pound dan DeRosa, *An Introduction to the Philosophy of Law*, 66.

secara konsisten.⁹⁰ Pada akhirnya, keberhasilan moderasi beragama tidak hanya ditentukan oleh kualitas norma hukum yang dibentuk, tetapi juga oleh komitmen kolektif seluruh elemen masyarakat dalam mengimplementasikannya. Dengan pendekatan yang inklusif, adil, dan berorientasi pada kemanusiaan, moderasi beragama berpotensi menjadi fondasi penting dalam menjaga keberlanjutan demokrasi serta keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia.⁹¹

E. Analisis Politik Hukum: Peluang dan Tantangan

Dialektika Politik Hukum: Transformasi Nilai Menuju Realitas Regulatif

Dalam lanskap pemikiran hukum kontemporer, analisis politik hukum menempati kedudukan yang sangat penting sebagai suatu cabang kajian yang secara kritis menelaah hubungan timbal balik antara kekuasaan politik dan pembentukan norma hukum dalam suatu negara berdaulat. Pendekatan ini berangkat dari asumsi bahwa hukum tidak dapat dipahami secara terpisah dari konteks politik yang melingkupinya, melainkan harus dilihat sebagai produk dari proses sosial-politik yang kompleks. Oleh karena itu, hukum tidak lagi dipandang sebagai sistem normatif yang sepenuhnya netral dan objektif, tetapi sebagai hasil konstruksi yang dipengaruhi oleh dinamika kekuasaan, kepentingan aktor politik, serta proses negosiasi yang berlangsung dalam ruang publik.⁹² Dalam kerangka ini, Moh. Mahfud MD mengemukakan bahwa politik hukum merupakan garis kebijakan resmi negara mengenai hukum yang akan diberlakukan untuk mencapai tujuan nasional. Pandangan tersebut menegaskan bahwa hukum pada dasarnya merupakan refleksi dari pilihan-pilihan politik yang diambil oleh penguasa, sehingga tidak dapat dilepaskan dari konfigurasi kekuatan politik yang dominan pada suatu periode tertentu.⁹³ Dengan demikian, setiap produk peraturan perundang-undangan mencerminkan

⁹⁰ Ri, "Moderasi Beragama," 30.

⁹¹ Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, 212.

⁹² Rahardjo, *Ilmu Hukum*, 121.

⁹³ M.D, *Politik Hukum di Indonesia*, 16.

orientasi politik yang melatarbelakanginya, baik dalam hal substansi, tujuan, maupun mekanisme implementasinya.

Lebih jauh, analisis politik hukum berfungsi untuk mengungkap bagaimana proses legislasi tidak sekadar merupakan kegiatan teknokratis, melainkan arena pertarungan kepentingan yang melibatkan berbagai aktor, seperti pemerintah, legislatif, kelompok kepentingan, dan masyarakat sipil. Dalam proses tersebut, terjadi interaksi yang dinamis berupa kompromi, negosiasi, hingga konflik yang pada akhirnya membentuk isi dari suatu norma hukum.⁹⁴ Oleh karena itu, hukum yang dihasilkan tidak sepenuhnya mencerminkan idealitas normatif, tetapi merupakan hasil dari proses penyesuaian antara berbagai kepentingan yang ada. Selain itu, politik hukum juga berperan dalam menentukan arah kebijakan hukum (*legal policy direction*) yang akan diambil oleh negara. Arah kebijakan ini mencakup pilihan mengenai bidang hukum yang diprioritaskan, pendekatan yang digunakan dalam pengaturan, serta tujuan yang ingin dicapai melalui regulasi tersebut. Dalam konteks ini, hukum berfungsi sebagai instrumen strategis untuk mencapai tujuan negara, seperti keadilan sosial, ketertiban, dan kesejahteraan masyarakat.⁹⁵ Dengan demikian, analisis politik hukum tidak hanya berfokus pada proses pembentukan norma, tetapi juga pada orientasi dan dampak dari kebijakan hukum yang dihasilkan.

Di sisi implementatif, politik hukum juga berpengaruh dalam menentukan bagaimana norma hukum dijalankan dalam praktik kehidupan bernegara. Tidak jarang terdapat kesenjangan antara norma yang tertulis (*law in the books*) dengan pelaksanaannya di lapangan (*law in action*), yang disebabkan oleh faktor politik, kelembagaan, maupun budaya hukum masyarakat.⁹⁶ Oleh karena itu, analisis politik hukum menjadi penting untuk memahami sejauh mana norma hukum dapat diimplementasikan secara efektif serta

⁹⁴ Daniel S. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia (Kesinambungan dan perubahan)*, 1990, 70, <http://library.stik-ptik.ac.id:8080/detail?id=19725&lokasi=lokal>.

⁹⁵ Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 140.

⁹⁶ Friedman, *The Legal System*, 22.

faktor-faktor yang memengaruhi keberhasilannya. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa analisis politik hukum merupakan pendekatan yang komprehensif dalam memahami hukum sebagai fenomena yang tidak terlepas dari dinamika kekuasaan. Melalui perspektif ini, hukum dipahami sebagai hasil dari proses politik yang melibatkan berbagai kepentingan dan kekuatan, serta sebagai instrumen yang digunakan oleh negara untuk mengarahkan kehidupan sosial sesuai dengan tujuan yang diinginkan. Dalam kerangka analisis politik hukum, Moh. Mahfud MD mengemukakan bahwa politik hukum pada hakikatnya merupakan garis kebijakan resmi yang ditetapkan oleh negara terkait arah dan isi hukum yang akan diberlakukan guna mencapai tujuan nasional. Konsep ini menempatkan hukum tidak sekadar sebagai seperangkat norma yang bersifat teknis, tetapi sebagai bagian dari strategi negara dalam mewujudkan cita-cita konstitusional. Dengan demikian, hukum dipahami sebagai instrumen yang secara sadar dirancang untuk mengarahkan kehidupan berbangsa dan bernegara sesuai dengan visi politik yang dianut oleh penguasa.⁹⁷

Pandangan tersebut sekaligus menegaskan bahwa hukum tidak pernah lahir dalam kondisi yang steril dari pengaruh sosial dan politik. Sebaliknya, hukum merupakan produk dari proses politik yang melibatkan berbagai kepentingan, pertimbangan ideologis, serta dinamika kekuasaan yang berkembang pada suatu periode tertentu.⁹⁸ Dalam proses pembentukannya, hukum menjadi hasil dari interaksi antara aktor-aktor politik, baik di tingkat legislatif maupun eksekutif, yang masing-masing membawa agenda dan kepentingannya. Oleh karena itu, substansi hukum yang dihasilkan tidak dapat dilepaskan dari konteks politik yang melatarbelakanginya.

Lebih lanjut, konsekuensi dari pemahaman tersebut adalah bahwa setiap produk hukum pada dasarnya mencerminkan konfigurasi kekuatan politik yang dominan pada saat hukum itu

⁹⁷ M.D, *Politik Hukum di Indonesia*, 17.

⁹⁸ Rahardjo, *Ilmu Hukum*, 122.

dibentuk. Ketika suatu kelompok atau kekuatan politik memiliki pengaruh yang lebih besar dalam proses legislasi, maka nilai-nilai dan kepentingan kelompok tersebut cenderung lebih terakomodasi dalam norma hukum yang dihasilkan.⁹⁹ Dengan demikian, hukum tidak hanya berfungsi sebagai alat pengatur kehidupan sosial, tetapi juga sebagai representasi dari distribusi kekuasaan dalam suatu sistem politik. Di samping itu, hukum juga berperan sebagai instrumen untuk mempertahankan atau bahkan mengarahkan struktur kekuasaan yang ada. Melalui regulasi yang dibentuk, negara dapat mengonsolidasikan kekuasaan, mengatur hubungan antara lembaga-lembaga negara, serta mengendalikan dinamika sosial yang berkembang di masyarakat.¹⁰⁰ Dalam konteks ini, hukum memiliki dimensi strategis sebagai alat legitimasi kekuasaan, sekaligus sebagai sarana untuk melakukan perubahan sosial sesuai dengan arah kebijakan yang diinginkan oleh penguasa. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam perspektif politik hukum sebagaimana dikemukakan oleh Moh. Mahfud MD, hukum merupakan refleksi dari pilihan-pilihan politik yang diambil oleh negara. Setiap norma hukum yang lahir tidak hanya mengandung aspek yuridis, tetapi juga mencerminkan dinamika kekuasaan yang melatarbelakanginya. Oleh karena itu, pemahaman terhadap politik hukum menjadi penting untuk menelaah bagaimana hukum dibentuk, diarahkan, dan digunakan sebagai instrumen dalam mencapai tujuan nasional.

Lebih jauh, dalam perspektif teoretik, politik hukum dapat dipahami sebagai suatu ruang perantara yang berfungsi menjembatani antara tatanan normatif yang bersifat ideal (*das Sollen*) dan kenyataan empiris yang berkembang dalam kehidupan masyarakat (*das Sein*). Pemahaman ini menegaskan bahwa hukum tidak semata-mata hadir sebagai seperangkat aturan yang bersifat preskriptif dan mengikat secara formal, melainkan juga sebagai mekanisme transformasi nilai yang memungkinkan prinsip-prinsip ideal diwujudkan dalam praktik sosial yang nyata. Dengan demikian,

⁹⁹ Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia (Kekinambungan dan perubahan)*, 68.

¹⁰⁰ Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 138.

hukum tidak berhenti pada tataran konsep, tetapi bergerak menuju implementasi yang konkret dalam kehidupan bernegara.¹⁰¹ Dalam kerangka ini, pemikiran Hans Kelsen mengenai perbedaan antara *das Sollen* dan *das Sein* memberikan landasan konseptual yang penting. Kelsen menekankan bahwa hukum sebagai norma berada dalam ranah "yang seharusnya" (*ought*), sedangkan realitas sosial berada dalam ranah "yang ada" (*is*).¹⁰² Politik hukum kemudian hadir sebagai mekanisme yang menghubungkan kedua ranah tersebut, sehingga norma hukum tidak hanya bersifat abstrak, tetapi juga dapat dioperasionalkan dalam realitas sosial.

Lebih lanjut, dalam posisi sebagai "ruang transisi", politik hukum memainkan peran mediatif yang sangat krusial. Ia menjadi arena di mana nilai-nilai abstrak seperti keadilan, kepastian hukum, dan kemanfaatan diterjemahkan ke dalam kebijakan hukum yang bersifat operasional. Dalam proses ini, negara melalui kebijakan hukumnya berupaya merumuskan norma yang tidak hanya ideal secara filosofis, tetapi juga realistis dan aplikatif dalam konteks sosial yang ada.¹⁰³ Oleh karena itu, politik hukum berfungsi sebagai jembatan yang memastikan bahwa nilai-nilai normatif tidak terputus dari realitas empiris. Selain itu, peran mediatif politik hukum juga mencerminkan adanya proses dialektika antara nilai dan fakta. Nilai-nilai ideal yang diinginkan oleh masyarakat harus disesuaikan dengan kondisi sosial, ekonomi, dan politik yang aktual, sehingga hukum yang dihasilkan tidak bersifat utopis, tetapi mampu diimplementasikan secara efektif.¹⁰⁴ Dalam konteks ini, politik hukum menjadi instrumen penting untuk menyeimbangkan antara idealitas dan realitas, antara aspirasi normatif dan keterbatasan empiris.

Lebih jauh lagi, pendekatan ini menegaskan bahwa keberhasilan suatu sistem hukum tidak hanya ditentukan oleh kualitas norma

¹⁰¹ Rahardjo, *Ilmu Hukum*, 125.

¹⁰² Kelsen, *General Theory of Law and State*, 41.

¹⁰³ M.D, *Politik Hukum di Indonesia*, 21.

¹⁰⁴ Pound dan DeRosa, *An Introduction to the Philosophy of Law*, 77.

yang dibentuk, tetapi juga oleh kemampuannya untuk menjawab kebutuhan nyata masyarakat. Hukum yang terlalu ideal tanpa mempertimbangkan kondisi sosial berisiko tidak efektif, sementara hukum yang terlalu pragmatis tanpa landasan nilai berpotensi kehilangan legitimasi moral.¹⁰⁵ Oleh karena itu, politik hukum harus mampu mengintegrasikan kedua dimensi tersebut secara seimbang. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa politik hukum sebagai “ruang transisi” memiliki fungsi strategis dalam menghubungkan antara *das Sollen* dan *das Sein*. Melalui peran mediatifnya, politik hukum memastikan bahwa nilai-nilai abstrak seperti keadilan, kepastian, dan kemanfaatan tidak hanya berhenti pada tataran normatif, tetapi dapat diwujudkan dalam kebijakan hukum yang konkret dan aplikatif dalam kehidupan masyarakat.

Di sisi lain, analisis politik hukum juga menyoroti bagaimana proses legislasi tidak terlepas dari dinamika kekuasaan yang berkembang dalam sistem politik. Faktor-faktor seperti kepentingan elite politik, tekanan kelompok kepentingan, serta kondisi sosial-ekonomi masyarakat turut memengaruhi arah dan substansi hukum yang dibentuk.¹⁰⁶ Hal ini menunjukkan bahwa hukum bukan hanya sekadar produk rasional yang objektif, tetapi juga merupakan hasil dari interaksi kompleks antara berbagai aktor dan kepentingan yang ada dalam masyarakat. Dalam konteks implementasi, politik hukum juga berperan dalam menentukan sejauh mana norma hukum dapat dijalankan secara efektif di ruang publik. Tidak jarang ditemukan adanya kesenjangan antara norma yang tertulis dengan praktik di lapangan, yang disebabkan oleh faktor politik, kelembagaan, maupun budaya hukum masyarakat. Oleh karena itu, analisis politik hukum tidak hanya berhenti pada tahap pembentukan norma, tetapi juga mencakup evaluasi terhadap pelaksanaan hukum serta dampaknya terhadap kehidupan sosial.¹⁰⁷ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa politik hukum merupakan jembatan konseptual

¹⁰⁵ Friedman, *The Legal System*, 24.

¹⁰⁶ Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia (Kesenambungan dan Perubahan)*, 67.

¹⁰⁷ Friedman, *The Legal System*, 21.

yang menghubungkan antara idealitas normatif (*das Sollen*) dan realitas empiris (*das Sein*). Melalui pendekatan ini, hukum tidak lagi dipandang sebagai sistem yang statis, melainkan sebagai proses dinamis yang senantiasa dipengaruhi oleh perkembangan politik dan sosial. Oleh karena itu, pemahaman terhadap politik hukum menjadi sangat penting untuk menjelaskan bagaimana hukum dibentuk, diarahkan, dan diimplementasikan dalam rangka mencapai tujuan negara secara efektif.

Sebagai suatu instrumen strategis dalam dinamika ketatanegaraan, politik hukum dapat dipahami sebagai katalisator perubahan yang memungkinkan negara untuk secara aktif merekonstruksi sistem hukumnya agar selaras dengan perkembangan zaman. Dalam konteks ini, hukum tidak dipandang sebagai entitas yang statis, melainkan sebagai sistem yang harus terus beradaptasi terhadap perubahan sosial, ekonomi, dan politik yang berlangsung secara dinamis. Melalui politik hukum, negara memiliki ruang untuk melakukan pembaruan hukum (*legal reform*) yang bertujuan menjadikan sistem hukum lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat serta tantangan global yang terus berkembang.¹⁰⁸ Dalam kerangka tersebut, Moh. Mahfud MD menegaskan bahwa arah kebijakan hukum yang ditetapkan oleh negara pada dasarnya merupakan bagian dari strategi untuk mencapai tujuan nasional. Hal ini berarti bahwa setiap langkah pembaruan hukum tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga merupakan keputusan politik yang mencerminkan visi negara dalam merespons perubahan zaman.¹⁰⁹ Dengan demikian, politik hukum berperan sebagai sarana untuk mengarahkan transformasi sistem hukum agar lebih adaptif, inklusif, dan berorientasi pada kepentingan publik.

Lebih lanjut, peluang transformatif yang dihadirkan oleh politik hukum juga memungkinkan terjadinya proses harmonisasi antara hukum nasional dengan standar atau parameter internasional.

¹⁰⁸ Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial* (Alumni, 1983), 45.

¹⁰⁹ M.D, *Politik Hukum di Indonesia*, 18.

Dalam era globalisasi, interaksi antarnegara semakin intensif, sehingga menuntut adanya keselarasan norma hukum, khususnya dalam bidang hak asasi manusia. Harmonisasi ini tidak hanya bertujuan untuk memenuhi komitmen internasional, tetapi juga untuk memperkuat perlindungan terhadap martabat manusia sebagai nilai universal.¹¹⁰ Dengan mengadopsi prinsip-prinsip internasional ke dalam sistem hukum nasional, negara dapat meningkatkan kualitas perlindungan hukum sekaligus memperkuat legitimasi sistem hukumnya di mata masyarakat global. Selain itu, penguatan instrumen hak asasi manusia melalui kebijakan hukum yang terarah juga mencerminkan komitmen negara dalam menjamin hak-hak dasar warga negara. Dalam perspektif ini, hukum tidak hanya berfungsi sebagai alat pengendalian sosial, tetapi juga sebagai mekanisme perlindungan terhadap individu dari potensi penyalahgunaan kekuasaan.¹¹¹ Oleh karena itu, politik hukum yang progresif harus mampu memastikan bahwa setiap reformasi hukum berorientasi pada peningkatan kualitas perlindungan hak asasi manusia secara substansial.

Di sisi lain, kebijakan hukum yang dirancang secara sistematis dan konsisten juga berperan penting dalam menciptakan prediktabilitas atau kepastian hukum. Kepastian hukum merupakan salah satu prinsip fundamental dalam negara hukum yang memberikan jaminan bahwa setiap tindakan hukum dapat diprediksi dan diandalkan. Dalam konteks ekonomi, kepastian hukum menjadi faktor kunci dalam menjaga stabilitas makroekonomi serta menciptakan iklim investasi yang kondusif.¹¹² Investor, baik domestik maupun internasional, membutuhkan jaminan bahwa aturan hukum yang berlaku bersifat jelas, konsisten, dan dapat ditegakkan secara efektif. Dengan demikian, politik hukum yang terarah tidak hanya

¹¹⁰ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Cornell University Press, 2013), 89, <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=Y7liDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR5&dq=Universal+Human+Rights+in+Theory+and+Practice+&ots=NVMqywvpqP&sig=CoQ8cWQSRlICPjrSpmq2fmjjSxc>.

¹¹¹ Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi*, 210.

¹¹² Friedman, *The Legal System*, 135.

berdampak pada aspek normatif, tetapi juga memiliki implikasi ekonomi yang signifikan. Stabilitas hukum yang terjaga akan meningkatkan kepercayaan pelaku ekonomi, mendorong pertumbuhan investasi, serta memperkuat daya saing nasional di tingkat global.¹¹³ Oleh karena itu, perumusan kebijakan hukum harus dilakukan secara hati-hati dan berbasis pada perencanaan yang matang, agar mampu menjembatani kepentingan hukum, sosial, dan ekonomi secara seimbang.

Secara keseluruhan, dapat disimpulkan bahwa politik hukum sebagai katalisator perubahan memiliki peran yang sangat penting dalam mendorong transformasi sistem hukum menuju arah yang lebih adaptif, responsif, dan berkeadilan. Melalui harmonisasi dengan standar internasional, penguatan perlindungan hak asasi manusia, serta penciptaan kepastian hukum, politik hukum menjadi instrumen strategis dalam mewujudkan tata kelola negara yang efektif sekaligus mendukung stabilitas dan pembangunan ekonomi yang berkelanjutan.

F. Strategi Penguatan Formulasi di Masa Depan

Proyeksi Strategis: Mengonstruksi Arsitektur Formulasi Kebijakan Masa Depan

Restrukturisasi strategi dalam rangka memperkuat formulasi kebijakan hukum di masa depan pada dasarnya mengharuskan terjadinya pergeseran paradigma yang mendasar dalam tata kelola pemerintahan. Transformasi ini menandai perubahan dari pola birokrasi tradisional yang cenderung rigid, prosedural, dan bertumpu pada struktur hierarkis menuju suatu sistem regulasi yang lebih komprehensif, adaptif, serta berbasis pada keandalan data empiris. Dalam kerangka ini, negara tidak lagi dapat mengandalkan pendekatan administratif yang bersifat formalistik, melainkan

¹¹³ Douglass C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Cambridge University Press, 1990), 54, <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=oFnWbTqgNPYC&oi=fnd&pg=PR6&dq=Institutions,+Institutional+Change+and+Economic+Performance+&ots=s-ouM9HiXa&sig=6CRw13SSAk73763enJEJW1uO3wl>.

dituntut untuk mengembangkan model tata kelola yang responsif terhadap perubahan sosial yang berlangsung secara cepat dan kompleks.¹¹⁴

Perubahan tersebut juga mencerminkan kebutuhan untuk menata ulang cara pandang terhadap proses pembentukan hukum. Sebagaimana dikemukakan oleh Satjipto Rahardjo, hukum tidak boleh terjebak dalam formalitas yang kaku, tetapi harus mampu mengikuti dinamika masyarakat yang terus berkembang.¹¹⁵ Dengan demikian, restrukturisasi kebijakan hukum harus diarahkan pada penciptaan sistem yang tidak hanya menekankan kepatuhan terhadap prosedur, tetapi juga mampu menghasilkan regulasi yang relevan dan efektif dalam menjawab kebutuhan masyarakat.

Lebih jauh, dalam paradigma baru ini, formulasi kebijakan hukum harus mengintegrasikan pendekatan berbasis bukti (*evidence-based policy*), yang mengandalkan data empiris sebagai dasar utama dalam pengambilan keputusan. Pendekatan ini memungkinkan pembuat kebijakan untuk memahami secara lebih akurat kondisi sosial yang dihadapi, sehingga kebijakan yang dihasilkan tidak bersifat spekulatif, melainkan didasarkan pada fakta yang terukur.¹¹⁶ Dengan demikian, regulasi yang dihasilkan memiliki tingkat akurasi dan efektivitas yang lebih tinggi dalam implementasinya. Selain itu, transformasi menuju ekosistem regulasi yang lebih fleksibel juga menuntut adanya kemampuan adaptasi terhadap perubahan yang bersifat dinamis, termasuk perkembangan teknologi dan globalisasi. Dalam konteks ini, pemanfaatan teknologi modern seperti *artificial intelligence* dapat menjadi instrumen penting dalam mendukung proses analisis kebijakan, terutama dalam mengelola data dalam jumlah besar dan memprediksi tren masa depan. Hal ini menunjukkan bahwa tata kelola pemerintahan modern harus mampu mengintegrasikan inovasi teknologi ke dalam proses perumusan kebijakan hukum.

¹¹⁴ Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 160.

¹¹⁵ Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*, 23.

¹¹⁶ Friedman, *The Legal System*, 28.

Di sisi lain, perubahan paradigma ini juga menuntut adanya pendekatan yang lebih inklusif dalam pembentukan kebijakan. Proses legislasi tidak lagi dapat dilakukan secara tertutup dan elitis, tetapi harus melibatkan partisipasi masyarakat secara aktif. Hal ini penting untuk memastikan bahwa kebijakan yang dihasilkan tidak hanya sah secara formal, tetapi juga memiliki legitimasi sosial yang kuat.¹¹⁷ Dengan demikian, kebijakan hukum dapat lebih mencerminkan aspirasi dan kebutuhan masyarakat secara luas. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa restrukturisasi strategi dalam formulasi kebijakan hukum di masa depan menuntut transformasi yang komprehensif dalam tata kelola pemerintahan. Pergeseran dari model birokrasi konvensional menuju ekosistem regulasi yang holistik, adaptif, dan berbasis data empiris menjadi prasyarat utama untuk menghasilkan kebijakan yang responsif terhadap dinamika sosial yang semakin kompleks.

Perubahan paradigma dalam tata kelola hukum tersebut pada dasarnya merefleksikan kebutuhan mendesak akan pendekatan baru dalam proses pembentukan hukum yang lebih adaptif terhadap dinamika global. Tantangan kontemporer seperti percepatan perkembangan teknologi, globalisasi, serta perubahan pola interaksi sosial menuntut sistem hukum untuk tidak lagi bersifat statis, melainkan mampu merespons perubahan secara cepat dan tepat. Dalam konteks ini, hukum harus diposisikan sebagai sistem yang terbuka dan fleksibel, yang senantiasa menyesuaikan diri dengan perkembangan masyarakat yang semakin kompleks dan terhubung secara global.¹¹⁸ Sejalan dengan pandangan tersebut, Satjipto Rahardjo menegaskan bahwa hukum tidak boleh terjebak dalam formalisme yang kaku, karena hal tersebut justru dapat menghambat inovasi dan mengurangi relevansi hukum dalam kehidupan sosial. Menurutnya, hukum harus bergerak secara dinamis mengikuti perubahan masyarakat, sehingga mampu memberikan solusi yang efektif terhadap berbagai persoalan yang muncul.¹¹⁹ Pandangan ini

¹¹⁷ Dahl, *On Democracy*, 101.

¹¹⁸ Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 162.

¹¹⁹ Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*, 25.

menekankan pentingnya pendekatan progresif dalam hukum, di mana fleksibilitas dan keberpihakan pada kebutuhan manusia menjadi prioritas utama.

Lebih lanjut, dalam era transformasi digital, perkembangan teknologi seperti *artificial intelligence* telah mengubah cara manusia berinteraksi, bekerja, dan berorganisasi. Perubahan ini membawa implikasi yang signifikan terhadap kebutuhan regulasi, terutama dalam mengatur fenomena baru yang sebelumnya tidak dikenal dalam sistem hukum tradisional. Oleh karena itu, pembentukan hukum harus mampu mengantisipasi dampak dari inovasi teknologi tersebut, baik dari sisi peluang maupun risiko yang ditimbulkannya. Dalam kerangka tersebut, restrukturisasi kebijakan hukum harus diarahkan pada penciptaan sistem regulasi yang responsif, adaptif, dan berbasis pada pemahaman yang komprehensif terhadap dinamika sosial. Regulasi yang responsif tidak hanya mampu merespons permasalahan yang telah terjadi, tetapi juga memiliki kemampuan untuk mengantisipasi perubahan di masa depan.¹²⁰ Hal ini menuntut adanya integrasi antara pendekatan normatif dengan pendekatan empiris dalam proses pembentukan hukum.

Selain itu, sistem regulasi yang adaptif juga harus mampu menyeimbangkan antara kebutuhan akan kepastian hukum dan fleksibilitas dalam menghadapi perubahan. Kepastian hukum tetap diperlukan sebagai dasar bagi stabilitas sosial dan ekonomi, namun harus diimbangi dengan kemampuan untuk menyesuaikan diri terhadap perkembangan yang cepat.¹²¹ Dengan demikian, hukum tidak hanya menjadi alat pengatur, tetapi juga menjadi instrumen yang mendukung inovasi dan kemajuan masyarakat. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa perubahan paradigma dalam pembentukan hukum mencerminkan kebutuhan akan sistem regulasi yang lebih dinamis dan responsif terhadap tantangan global. Pemikiran Satjipto Rahardjo menegaskan bahwa hukum harus mampu bergerak mengikuti perkembangan masyarakat,

¹²⁰ Friedman, *The Legal System*, 30.

¹²¹ Pound dan DeRosa, *An Introduction to the Philosophy of Law*, 79.

sehingga restrukturisasi kebijakan hukum menjadi langkah penting dalam menciptakan sistem hukum yang relevan, adaptif, dan berorientasi pada masa depan.

Lebih jauh, dalam perkembangan tata kelola pemerintahan modern, formulasi kebijakan tidak lagi dapat direduksi sekadar sebagai rangkaian prosedur teknis-administratif dalam penyusunan norma hukum. Pendekatan semacam itu dianggap tidak lagi memadai untuk menjawab kompleksitas permasalahan publik yang terus berkembang. Sebaliknya, formulasi kebijakan kini dipahami sebagai bagian dari upaya sistemik yang mengintegrasikan berbagai dimensi strategis dalam penyelenggaraan pemerintahan, mulai dari aspek kelembagaan, sosial, ekonomi, hingga teknologi.¹²² Dengan demikian, proses pembentukan kebijakan menjadi lebih multidimensional dan menuntut koordinasi lintas sektor yang lebih kuat. Dalam kerangka tersebut, pendekatan modern dalam kebijakan publik juga menekankan pentingnya integrasi antara dimensi normatif dan empiris. Hukum tidak hanya dipandang sebagai produk normatif yang bersifat preskriptif, tetapi juga sebagai hasil dari analisis berbasis data yang mencerminkan realitas sosial secara akurat. Hal ini sejalan dengan pandangan Lawrence M. Friedman yang menekankan bahwa sistem hukum tidak dapat dipisahkan dari faktor sosial yang melatarbelakanginya, sehingga kebijakan yang efektif harus didasarkan pada pemahaman empiris terhadap masyarakat.¹²³

Salah satu dimensi penting dalam pendekatan ini adalah pemanfaatan teknologi canggih, khususnya *artificial intelligence*, yang semakin memainkan peran strategis dalam proses formulasi kebijakan. Teknologi ini memungkinkan pemerintah untuk mengolah data dalam jumlah besar (*big data*), melakukan analisis prediktif, serta mengidentifikasi pola-pola yang tidak mudah dikenali melalui metode konvensional.¹²⁴ Dengan kemampuan tersebut, AI dapat

¹²² Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 165.

¹²³ Friedman, *The Legal System*, 32.

¹²⁴ OECD, "Artificial Intelligence in Society," OECD, OECD Publishing, 11 Juni 2019, 67, <https://doi.org/10.1787/eedfee77-en>.

meningkatkan akurasi dalam perumusan kebijakan serta membantu pengambil keputusan dalam merumuskan langkah-langkah yang lebih tepat dan efektif. Selain itu, penggunaan teknologi juga mendukung pengembangan pendekatan *evidence-based policy*, yaitu kebijakan yang dirumuskan berdasarkan data dan bukti empiris yang valid. Pendekatan ini bertujuan untuk meminimalkan subjektivitas dan bias dalam pengambilan keputusan, sehingga kebijakan yang dihasilkan lebih rasional dan dapat dipertanggungjawabkan.¹²⁵ Dengan demikian, formulasi kebijakan tidak lagi bergantung pada intuisi semata, tetapi didasarkan pada analisis yang sistematis dan terukur.

Lebih lanjut, integrasi teknologi dalam proses kebijakan juga mencerminkan upaya untuk meningkatkan transparansi dan akuntabilitas dalam tata kelola pemerintahan. Dengan adanya sistem berbasis data dan analitik, proses pengambilan keputusan dapat lebih terbuka dan dapat diawasi oleh publik. Hal ini pada akhirnya akan memperkuat kepercayaan masyarakat terhadap pemerintah serta meningkatkan legitimasi kebijakan yang dihasilkan.¹²⁶ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pendekatan modern dalam formulasi kebijakan merupakan manifestasi dari transformasi tata kelola pemerintahan menuju sistem yang lebih integratif, adaptif, dan berbasis data. Pemanfaatan teknologi seperti *artificial intelligence* menjadi elemen kunci dalam meningkatkan kualitas kebijakan, sekaligus memastikan bahwa kebijakan yang dihasilkan mampu menjawab tantangan kompleks dalam masyarakat modern secara efektif dan berkelanjutan.

Selain itu, proses restrukturisasi dalam formulasi kebijakan hukum juga menempatkan pelibatan publik sebagai elemen yang tidak dapat diabaikan. Partisipasi masyarakat tidak lagi dipahami sebatas prosedur formal yang bersifat simbolik, melainkan harus menjadi bagian yang substantif dalam keseluruhan proses

¹²⁵ Carol H. Weiss, *Evaluation: Methods for Studying Programs and Policies* (Prentice Hall, 1998), 54.

¹²⁶ Dahl, *On Democracy*, 110.

pembentukan kebijakan. Dalam kerangka ini, masyarakat tidak hanya berperan sebagai objek dari kebijakan, tetapi juga sebagai subjek yang memiliki hak untuk terlibat secara aktif dalam proses perumusan, pembahasan, hingga evaluasi kebijakan publik.¹²⁷ Pendekatan ini mencerminkan pergeseran paradigma menuju tata kelola yang lebih inklusif dan demokratis, di mana proses deliberasi kebijakan melibatkan berbagai pemangku kepentingan secara bermakna. Partisipasi yang substantif memungkinkan terjadinya dialog antara pemerintah dan masyarakat, sehingga kebijakan yang dihasilkan dapat lebih responsif terhadap kebutuhan nyata di lapangan. Dalam hal ini, pemikiran Jürgen Habermas tentang ruang publik (*public sphere*) menjadi relevan, di mana diskursus rasional antarwarga negara menjadi fondasi dalam pembentukan keputusan politik yang legitimasi.¹²⁸

Lebih lanjut, konsep ini sejalan dengan prinsip demokrasi partisipatoris yang menuntut adanya keterlibatan aktif warga negara dalam menentukan arah kebijakan publik. Robert A. Dahl menegaskan bahwa demokrasi yang berkualitas mensyaratkan inklusi dan partisipasi luas dari masyarakat dalam proses politik.¹²⁹ Dengan demikian, keterlibatan publik tidak hanya memperkaya substansi kebijakan, tetapi juga menjadi indikator penting dari kualitas demokrasi itu sendiri. Selain memberikan kontribusi terhadap kualitas substansi kebijakan, partisipasi publik yang bermakna juga berperan dalam memperkuat legitimasi kebijakan. Kebijakan yang disusun melalui proses yang partisipatif cenderung lebih mudah diterima oleh masyarakat karena mencerminkan aspirasi dan kepentingan yang beragam.¹³⁰ Hal ini berbeda dengan

¹²⁷ Asshiddiqie, *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*, 170.

¹²⁸ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (MIT press, 1991), 27, <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=e799caaklWoC&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Structural+Transformation+of+the+Public+Sphere&ots=5SJGdWO3v5&sig=YCOPNq0LonFJzHaRHRAZIVHzQ90>.

¹²⁹ Dahl, *On Democracy*, 39.

¹³⁰ Friedman, *The Legal System*, 35.

kebijakan yang disusun secara elitis dan tertutup, yang sering kali menghadapi resistensi dalam implementasinya.

Di samping itu, pelibatan masyarakat secara aktif juga dapat meningkatkan akuntabilitas pemerintah dalam proses pengambilan keputusan. Dengan adanya keterbukaan dan partisipasi, proses kebijakan menjadi lebih transparan dan dapat diawasi oleh publik. Hal ini pada akhirnya akan mendorong terciptanya tata kelola pemerintahan yang lebih baik (*good governance*), di mana pemerintah bertanggung jawab tidak hanya secara formal, tetapi juga secara sosial kepada masyarakat. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa restrukturisasi kebijakan hukum yang menekankan pelibatan publik secara substantif merupakan langkah penting dalam mewujudkan kebijakan yang demokratis, responsif, dan legitim. Partisipasi masyarakat yang aktif tidak hanya memperkuat legitimasi formal suatu kebijakan, tetapi juga membangun legitimasi sosial yang menjadi kunci keberhasilan implementasi kebijakan tersebut di tengah masyarakat.

Di samping itu, penggunaan metodologi analisis risiko yang berorientasi ke masa depan (*future-oriented risk analysis*) menjadi elemen penting dalam perumusan kebijakan yang adaptif. Pendekatan ini memungkinkan pemerintah untuk mengantisipasi berbagai potensi risiko yang mungkin timbul akibat perubahan sosial, ekonomi, maupun teknologi. Dengan demikian, kebijakan yang dirumuskan tidak hanya bersifat reaktif terhadap permasalahan yang ada, tetapi juga proaktif dalam menghadapi tantangan yang akan datang.¹³¹

Integrasi antara teknologi, partisipasi publik, dan analisis risiko tersebut mencerminkan suatu pendekatan kebijakan yang bersifat konvergen dan multidimensional. Dalam perspektif ini, formulasi kebijakan hukum tidak lagi dipandang sebagai proses linear, melainkan sebagai sistem yang kompleks dan interdependen yang melibatkan berbagai aktor dan faktor. Oleh karena itu, diperlukan

¹³¹ Professor Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (SAGE, 1992), 34.

kapasitas kelembagaan yang kuat serta koordinasi lintas sektor yang efektif untuk memastikan keberhasilan implementasi pendekatan ini.¹³² Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa restrukturisasi strategi penguatan formulasi kebijakan di masa depan menuntut transformasi paradigma tata kelola menuju sistem yang lebih adaptif, inklusif, dan berbasis data. Melalui integrasi teknologi seperti *artificial intelligence*, pelibatan publik yang bermakna, serta pendekatan analisis risiko yang berorientasi ke depan, diharapkan kebijakan hukum yang dihasilkan tidak hanya relevan dengan kondisi saat ini, tetapi juga mampu menjawab tantangan masa depan secara efektif.

Urgensi dari transformasi paradigma dalam formulasi kebijakan hukum dewasa ini tidak dapat dilepaskan dari kebutuhan mendesak untuk mengatasi fenomena *pacing problem*, yakni kondisi ketika laju perkembangan inovasi teknologi yang bersifat eksponensial jauh melampaui kemampuan sistem regulasi yang cenderung berjalan secara linier dan lamban. Ketimpangan ini mengakibatkan hukum sering kali tertinggal dalam merespons dinamika sosial yang dipicu oleh kemajuan teknologi, sehingga regulasi yang ada menjadi kurang relevan atau bahkan tidak mampu menjawab permasalahan baru yang muncul.¹³³ Dalam konteks ini, tantangan utama yang dihadapi negara adalah bagaimana menyesuaikan kapasitas regulatif agar sejalan dengan kecepatan perubahan yang terjadi di masyarakat global.

Fenomena *pacing problem* tersebut semakin nyata dengan berkembangnya teknologi disruptif seperti *artificial intelligence*, yang tidak hanya mengubah pola interaksi sosial, tetapi juga menciptakan berbagai isu hukum baru yang belum sepenuhnya terakomodasi dalam kerangka regulasi yang ada. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan kebijakan yang tidak lagi bersifat reaktif, melainkan proaktif dan antisipatif terhadap kemungkinan-

¹³² Friedman, *The Legal System*, 27.

¹³³ Gary E. Marchant dkk., *The Growing Gap Between Emerging Technologies and Legal-Ethical Oversight: The Pacing Problem* (Springer Science & Business Media, 2011), 19.

kemungkinan yang akan terjadi di masa depan.¹³⁴ Dengan kata lain, negara harus mampu merumuskan kebijakan yang tidak hanya merespons perubahan, tetapi juga memprediksi arah perkembangan tersebut.

Lebih lanjut, dalam perspektif teori hukum modern, kondisi ini menuntut adanya perubahan orientasi dalam formulasi kebijakan hukum dari pendekatan yang bersifat *fire-fighting* yakni hanya bertindak setelah masalah muncul—menuju pendekatan yang berbasis mitigasi risiko dan perencanaan jangka panjang. Pendekatan proaktif ini memungkinkan pembuat kebijakan untuk mengidentifikasi potensi risiko sejak dini dan merumuskan langkah-langkah preventif guna menghindari dampak negatif yang lebih besar.¹³⁵ Dengan demikian, hukum dapat berfungsi tidak hanya sebagai alat penyelesaian konflik, tetapi juga sebagai instrumen pengelolaan risiko dalam masyarakat modern. Selain itu, perubahan ini juga dipengaruhi oleh karakteristik tantangan global yang semakin kompleks, yang sering digambarkan sebagai kondisi VUCA (*volatility, uncertainty, complexity, ambiguity*). Dalam situasi seperti ini, kebijakan hukum dituntut untuk memiliki fleksibilitas dan kemampuan adaptasi yang tinggi agar tetap relevan dalam menghadapi berbagai kemungkinan yang tidak pasti.¹³⁶ Oleh karena itu, formulasi kebijakan harus didasarkan pada analisis yang komprehensif serta didukung oleh data empiris yang akurat, sehingga mampu menghasilkan regulasi yang responsif dan berkelanjutan.

Dalam kerangka tersebut, pendekatan proaktif dalam politik hukum juga sejalan dengan gagasan hukum sebagai sarana rekayasa sosial yang dikemukakan oleh Roscoe Pound, di mana hukum tidak hanya berfungsi untuk mengatur, tetapi juga untuk mengarahkan perkembangan masyarakat ke arah yang diinginkan.¹³⁷ Dengan

¹³⁴ OECD, "Artificial Intelligence in Society," 52.

¹³⁵ Beck, *Risk Society*, 21.

¹³⁶ Bob Jessop, *The Future of the Capitalist State* (Polity Cambridge, 2002), 1:87, <https://www.academia.edu/download/103098780/9780745622736.pdf>.

¹³⁷ Pound dan DeRosa, *An Introduction to the Philosophy of Law*, 66.

demikian, kebijakan hukum yang dirumuskan secara antisipatif dapat menjadi instrumen strategis dalam mengelola perubahan sosial sekaligus meminimalkan potensi risiko yang ditimbulkan oleh perkembangan teknologi dan globalisasi. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa urgensi transformasi dalam formulasi kebijakan hukum terletak pada kebutuhan untuk menjembatani kesenjangan antara kecepatan inovasi teknologi dan kapasitas respons regulasi. Melalui pendekatan yang proaktif, adaptif, dan berbasis mitigasi risiko, diharapkan kebijakan hukum di masa depan tidak hanya mampu merespons permasalahan yang telah terjadi, tetapi juga dapat mengantisipasi dan mengelola berbagai tantangan global yang semakin dinamis dan kompleks

G. Penutup

Menakar formulasi politik hukum moderasi beragama di Indonesia bukan sekadar menilai deretan regulasi teknis, melainkan mengevaluasi sejauh mana negara mampu merajut “titik temu” antara klaim kebenaran agama yang bersifat mutlak dengan kebutuhan hidup bersama yang bersifat plural. Indonesia, melalui kedaulatan Pancasila, telah berhasil mentransformasi moderasi beragama dari sekadar diskursus etis-teologis menjadi sebuah paradigma hukum yang responsif.

Formulasi ini berdiri di atas keyakinan bahwa hukum tidak hadir untuk mengekang ekspresi keberagaman, melainkan untuk memastikan bahwa kebebasan individu tidak mencederai kemaslahatan kolektif. Di masa depan, tantangan politik hukum kita bukan lagi soal memperbanyak aturan, melainkan bagaimana menciptakan regulasi yang adaptif dan inklusif sebuah sistem yang mampu menjembatani dinamika kemajuan zaman (*paceing problem*) tanpa kehilangan komitmen pada martabat kemanusiaan. Pada akhirnya, keberhasilan politik hukum moderasi beragama adalah ketika hukum tidak lagi dirasakan sebagai intervensi negara yang dingin, melainkan sebagai ruang perlindungan yang hangat bagi setiap warga negara untuk beragama dengan cinta, bukan dengan benci; dengan merangkul, bukan dengan memukul.

Daftar Pustaka

- Anshari, Endang Saifuddin. (1986). *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959)*. Rajawali Pers.
- Anwar, M. Syafi'i. (1995). *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Paramadina.
- Arief, Barda Nawawi. (2012). *Pembangunan Sistem Hukum Nasional (Indonesia)*. Semarang: Pustaka Magister.
- Asshiddiqie, Jimly. (2005). *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi: Serpihan Pemikiran Hukum, Media, dan HAM*. Konstitusi Press.
- Asshiddiqie, Jimly. (2009). *Konstitusi Bernegara: Prinsip-Prinsip Dasar Membangun Indonesia Modern*. RajaGrafindo Persada.
- Asshiddiqie, Jimly. (2010). *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*. Sinar Grafika.
- Asshiddiqie, Jimly. (2011). *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*. Ed. 1 Cet. 2. Sinar Grafika.
- Asshiddiqie, Jimly. (2009). *Pengantar Ilmu Hukum Tata Negara*. Rajagrafindo Persada.
- Asshiddiqie, Jimly. (2022). *Peradilan Etik dan Etika Konstitusi: Perspektif Baru tentang Rule of Law and Rule of Ethics & Constitutional Law and Constitutional Ethics (Edisi Revisi)*. Sinar Grafika.
- Asshiddiqie, Jimly. (2010). *Perihal Undang-Undang*. Rajawali Pers.
- Attamimi, A. Hamid S. (1990). *Peranan Keputusan Presiden Republik Indonesia dalam Penyelenggaraan Pemerintahan Negara: Suatu Studi Analisis Mengenai Keputusan Presiden yang Berfungsi Pengaturan dalam Kurun Waktu Pelita I-Pelita IV*. Fakultas Pascasarjana, Universitas Indonesia.
- Azra, Azyumardi. (2002). *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*. Mizan.
- Azra, Azyumardi. (2020). *Relevansi Islam Wasathiyah: Dari Melindungi NKRI hingga Menangkal Radikalisme*. Kompas.
- Bagir, Zainal Abidin. (2011). *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Program Studi Agama dan Lintas Budaya (Center for Religious and Cross ...).

- Beck, Professor Ulrich. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. SAGE.
- Bruinessen, Martin van. (2013). Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn' | ISEAS Publishing. *Institute of Southeast Asian Studies*. <https://bookshop.iseas.edu.sg/publication/1806>.
- Burhani, Ahmad Najib. (2018). Pluralism, liberalism, and islamism: religious outlook of muhammadiyah. *Studia Islamika* 25, no. 3: 433-70. <https://studiaislamika.ppicms.or.id/index.php/studia-islamika/article/view/7765>.
- D, Moh Mahfud M. (2009). *Konstitusi dan Hukum dalam Kontroversi Isu*. Rajawali Pers.
- Dahl, Robert A. (2020). *On Democracy*. Yale University Press.
- Dahl, Robert A. (2008). *Polyarchy: Participation and Opposition*. Yale University Press.
- Direktorat Jenderal Perimbangan Keuangan. (2020). *PERPRES Nomor 18 Tahun 2020 tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2020-2024*. 11 Februari 2020. <https://djpk.kemenkeu.go.id/?p=14468>.
- Donnelly, Jack. (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press. <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=Y7liDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR5&dq=Universal+Human+Rights+in+Theory+and+Practice+&ots=NVmqywwpP&sig=CoQ8cWQSRlICPjrSpmq2fmjjSxc>.
- Effendy, Bahtiar. (1998). *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Paramadina.
- Eldridge, Philip J. (2002). *The Politics of Human Rights in Southeast Asia*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- El-Muhtaj, Majda, Satya Arinanto, dan Ifdhal Kasim. (2008). Dimensi-dimensi HAM: Mengurai hak ekonomi, sosial, dan budaya. (*No Title*). <https://cir.nii.ac.jp/crid/1971993809804091656>.
- Friedman, Lawrence M. (1975). *The Legal System: A Social Science Perspective*. Russell Sage Foundation. <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=pvIWAwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PR5&dq=The+Legal+System:+A+Social+Science+Perspective&ots=yJWdv35IJU&sig=iMYoqi2IsnxNbaOxxDrgczAzn4o>.

- Habermas, Jurgen. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. MIT press. <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=e799caaklWoC&oi=fnd&pg=PR11&dq=The+Structural+Transformation+of+the+Public+Sphere&ots=5SJGdWO3v5&sig=YCoPNq0LonFJzHaRHRAZIVHzQ90>.
- Hasan, Noorhaidi. (2012). *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi, dan Teori*. Suka-Press.
- Hasani, Ismail, dan Bonar Tigor Naipospos. (2010). *Wajah Para Pembela Iman: Teologi Transformatif Konstitusi*. Pustaka Masyarakat Setara.
- Huda, Nimatul. (2011). *Hukum Tata Negara Indonesia*. <https://library.stik-ptik.ac.id/detail?id=45122&lokasi=lokal>.
- Intan, Benyamin. (2017). 'Public Religion' and the Pancasila-Based State of Indonesia: A Theological-Ethical Analysis1. *Verbum Christi: Jurnal Teologi Reformed Injili* 1, no. 1: 24-44. <https://doi.org/10.51688/vc1.1.2014.art2>.
- Jessop, Bob. (2002). *The Future of the Capitalist State*. Vol. 1. Polity Cambridge. <https://www.academia.edu/download/103098780/9780745622736.pdf>.
- Kaelan, M. S. (2002). *Filsafat Pancasila Pandangan Hidup Bangsa Indonesia*. Yogyakarta: Paradigma, 161-68.
- Kelsen, Hans. (1946). *General Theory of Law and State*. 2nd printing. 20th Century Legal Philosophy Series. Harvard University Press.
- Kelsen, Hans. (1967). *Pure Theory of Law*. University of California Press.
- Latif, Yudi. (2024). *Negara Paripurna (2024)*. Gramedia Pustaka Utama.
- Latif, Yudi. (2011). *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Gramedia Pustaka Utama. <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=0NBtWmlj1soC&oi=fnd&pg=PA1&dq=Negara+Paripurna:+Historisitas,+Rasionalitas,+dan+Aktualitas+Pancasila&ots=KctPaw-T7N&sig=EhZrHt-1p0dK686RYj6jFNUYlkg4>.
- Lev, Daniel S. (1990). *Hukum dan Politik di Indonesia (Kesinambungan dan Perubahan)*. <http://library.stik-ptik.ac.id:8080/detail?id=19725&lokasi=lokal>.

- Maarif, Ahmad Syafii. (2009). *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. PT Mizan Publika.
- Madjid, Nurcholish. (2008). *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Mizan.
- Marchant, Gary E., Braden R. Allenby, dan Joseph R. Herkert. (2011). *The Growing Gap Between Emerging Technologies and Legal-Ethical Oversight: The Pacing Problem*. Springer Science & Business Media.
- M.D, Moh. Mahfud. (2011). *Politik Hukum di Indonesia*. Rajawali Pers.
- MD, Prof Dr Moh Mahfud. (2009). *Politik Hukum di Indonesia*. Rajawali Pers.
- Moeljatno. (2015). *Asas-Asas Hukum Pidana*. Rineka Cipta.
- Nawiasky, Hans. (1941). *Allgemeine Rechtslehre als System der rechtlichen Grundbegriffe*. Benziger.
- Nonet, Philippe, Philip Selznick, dan Robert A. Kagan. (2017). *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*. Routledge. <https://api.taylorfrancis.com/content/books/mono/download?identifierName=doi&identifierValue=10.4324/9780203787540&type=googlepdf>.
- North, Douglass C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press. <https://www.google.com/books?hl=id&lr=&id=oFnWbTqgNPYC&oi=fnd&pg=PR6&dq=Institutions,+Institutional+Change+and+Economic+Performance+&ots=s-ouM9HiXa&sig=6CRw13SSAk73763e-nJEJW1uO3wl>.
- Notonagoro. (1997). *Pancasila: secara Ilmiah Populer*. Bumi Aksara.
- OECD. (2019). *Artificial Intelligence in Society*. OECD, OECD Publishing, 11 Juni 2019. <https://doi.org/10.1787/eedfee77-en>.
- Pound, Roscoe, dan Marshall L. DeRosa. (2017). *An introduction to the Philosophy of Law*. Routledge. <https://api.taylorfrancis.com/content/books/mono/download?identifierName=doi&identifierValue=10.4324/9781351288880&type=googlepdf>.
- Rahardjo, Satjipto. (1983). *Hukum dan Perubahan Sosial*. Alumni.
- Rahardjo, Satjipto. (2009). *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*. Kompas.
- Rahardjo, Satjipto. (2014). *Ilmu Hukum*. Citra Aditya Bakti.

- Ri, Tim Penyusun Kementerian Agama. (2019) *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI 14. https://www.academia.edu/download/118611246/Aksiologi_Moderasi_dan_Maqasid_Muhammad_Abdul_Aziz.pdf.
- Saifuddin, Lukman Hakim. (2019). *Moderasi Beragama: Prinsip, Konsep, dan Implementasi*. Kementerian Agama R.I., Sekretariat Jenderal, Pusat Kerukunan Umat Beragama.
- Shihab, Alwi. (1997). *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Diterbitkan atas kerja sama AN Teve [dan] Penerbit Mizan.
- Shihab, M. Quraish. (2019). *Wasathiyah Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*. Lentera Hati Group.
- Soekanto, Soerjono. (2011). *Faktor-Faktor yang Memengaruhi Penegakan Hukum*. <https://library.stik-ptik.ac.id/detail?id=44965&lokasi=lokal>.
- Soekanto, Soerjono. (1980). *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Rajawali.
- Soeprapto, Maria Farida Indrati. (2007). *Ilmu Perundang-undangan 1: Jenis, Fungsi, dan Materi Muatan*. PT Kanisius.
- Syaukani, Imam, dan Ahsan Thohari. (2004). *Dasar-Dasar Politik Hukum*. RajaGrafindo Persada.
- Wahid, Abdurrahman. (2009). *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Wahid Institute.
- Weiss, Carol H. (1998). *Evaluation: Methods for Studying Programs and Policies*. Prentice Hall.

Pendekatan *Restorative Justice* Berbasis Moderasi Beragama dalam Penyelesaian Tindak Pidana terhadap Agama atau Kepercayaan dan Kehidupan Beragama

Oleh: H. Bahran, S.H., M.H.

A. Pendahuluan

Negara Indonesia adalah negara hukum, demikian disebutkan dalam ketentuan Pasal 1 ayat (3) UUD 1945. Ini memberikan suatu pemahaman bahwa penyelenggaraan pemerintahan negara harus berdasarkan hukum, bukan berdasarkan kekuasaan semata. Semua penyelenggara negara dan semua warga negara harus tunduk, taat dan menjunjung tinggi serta melaksanakan hukum. Jika demikian maka hal ini berarti negara menjunjung tinggi supremasi hukum, pemerintah tidak boleh bertindak sewenang-wenang, semua tindakannya harus memiliki dasar hukum yang adil. Supremasi hukum juga memberikan pemahaman bahwa setiap orang memiliki kedudukan yang sama dihadapan hukum, tanpa ada diskriminasi. Prinsip ini tercermin dalam ketentuan Pasal 27 ayat (1) UUD 1945 yang menyebutkan bahwa, "Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya."

Hukum selalu dan harus bergerak maju seiring dengan masyarakat yang melahirkannya. Di mana ada masyarakat, di situ hukum hadir, dan bersama itu pula keadilan terus menyesuaikan diri dengan kebutuhan masyarakat. Karena itulah, keadilan yang

ditegakkan oleh pengadilan tidak boleh berhenti pada bunyi norma dalam peraturan perundang-undangan semata, melainkan harus peka terhadap rasa keadilan yang hidup dan berkembang dalam masyarakat yang dilayaninya. Kesadaran inilah yang kemudian mendorong lahirnya pendekatan-pendekatan baru dalam sistem peradilan pidana, salah satunya melalui pengakuan dan penguatan *restorative justice*.

Pada tahun 2012, pendekatan *restorative justice* mulai dinormakan dalam sistem peradilan pidana anak di Indonesia melalui Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak (UU SPPA). Dalam kerangka ini, keadilan restoratif diterapkan melalui mekanisme diversi untuk menangani perkara pidana dengan pelaku anak. Selanjutnya, pendekatan keadilan restoratif juga diadopsi secara eksplisit dalam berbagai peraturan internal lembaga penegak hukum, seperti Peraturan Kejaksaan No. 15 Tahun 2020, Pedoman Jaksa Agung No. 18 Tahun 2021, Peraturan Kepolisian No. 8 Tahun 2021, dan Peraturan Mahkamah Agung No.1 Tahun 2024. Peraturan-peraturan tersebut hadir untuk mengisi kekosongan hukum karena belum adanya peraturan perundang-undangan yang secara hierarkis lebih tinggi dan secara khusus mengatur keadilan restoratif.

Jika ditelaah lebih jauh dalam Undang-Undang Nomor 8 tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana (KUHP lama) keadilan restoratif belum diatur secara eksplisit sebagai mekanisme formal, sehingga pelaksanaannya lebih bersifat diskresioner atau berdasarkan kebijakan internal penegak hukum, seperti di kepolisian, di kejaksaan dan di pengadilan dengan aturan dan mekanisme tersendiri. Meninjau pada KUHP lama, tidak ada pasal yang secara eksplisit mengatur mengenai mekanisme keadilan restoratif sehingga penerapan keadilan restoratif antarlembaga penegak hukum beragam sesuai payung hukumnya masing-masing. Hal yang demikian ini sudah barang tentu memberikan kesan yang kurang baik terhadap apa yang disebut *integrated criminal justice system*, sehingga penanganan perkara pidana yang berlarut-larut tanpa

kepastian akibat lemahnya koordinasi antaraparatur penegak hukum, bahkan sangat mungkin terjadi saling sandera.

Jika dilihat kebelakang penerapan *restorative justice* sebelum berlakunya UU No. 20 Tahun 2025 tentang KUHAP terdapat beberapa kekurangan sebagai akibat tidak adanya atau lemahnya koordinasi antaraparatur penegak hukum, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Penerapan *restorative justice* belum melibatkan unsur peradilan selaku pengambil keputusan (*decision maker*).
2. Pengadilan tidak pernah menerima laporan tentang penghentian perkara yang dihentikan penyidik dan/atau penuntut umum.
3. Ketua Pengadilan Negeri selaku pihak yang menerbitkan surat izin/persetujuan sita tidak mendapat informasi dari penyidik dan/atau penuntut umum mengenai penyelesaian benda sitaan dari perkara yang dihentikan berdasarkan *restorative justice*.
4. Koordinasi penghentian perkara berdasarkan keadilan restoratif yang saat ini dilakukan dengan cara mengirimkan Surat Perintah Penghentian Penyidikan (SP3) dan Surat Ketetapan Penghentian Penuntutan (SKP2) sehingga dalam praktik, keputusan penghentian perkara pada salah satu lembaga penegak hukum tidak terinformasi dengan lembaga penegak hukum lainnya.
5. Belum terjadi sinkronisasi penerapan *restorative justice* antaraparatur penegak hukum terkait output proses penyelesaian perkara dengan *restorative justice* antara Kepolisian dan Kejaksaan yang menghentikan perkara sedangkan Pengadilan tidak menghentikan perkara.
6. Penerapan *restorative justice* masih mengedepankan mekanisme penghentian perkara sebagai hasil yang dituju dan tidak mengedepankan prinsip pemulihan korban sebagai prinsip dasar *restorative justice*.
7. Mahkamah Agung sebagai lembaga yudikatif merupakan lembaga yang seharusnya dilibatkan dalam pelaksanaan *restorative justice*, sehingga penetapan Hakim dapat memberikan kepastian hukum dalam proses *restorative justice*.

Seiring dengan perkembangan dan meningkatnya kesadaran serta perasaan hukum masyarakat, maka diciptakan hukum pidana yang baru, yang menggantikan hukum pidana yang lama warisan pemerintah kolonial Hindia Belanda yang dianggap tidak sesuai lagi dengan perkembangan keadaan dan kehidupan masyarakat. Hukum pidana yang baru ini tertuang dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (selanjutnya disebut KUHP) yang diundangkan pada tanggal 2 Januari 2023 dan secara efektif mulai berlaku pada tanggal 2 Januari 2026 (Pasal 624 KUHP).

Dalam BAB VII KUHP yang baru ini secara jelas diatur tentang tindak pidana terhadap agama, kepercayaan, dan kehidupan beragama atau kepercayaan. Hal ini sebagai suatu keniscayaan, karena Indonesia merupakan negara yang memiliki keragaman agama, suku, budaya, dan kepercayaan. Keberagaman tersebut merupakan kekayaan bangsa, namun juga berpotensi menimbulkan konflik apabila tidak dikelola dengan baik. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang mampu menjaga keseimbangan antara kebebasan beragama dengan ketertiban dan keharmonisan sosial. Salah satu pendekatan yang dikembangkan adalah pendekatan *restorative justice* berbasis moderasi beragama. Menurut Kementerian Agama RI, moderasi beragama merupakan cara pandang, sikap dan praktik beragama yang mengambil jalan tengah, tidak ekstrem serta menghargai keberagaman dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam konteks hukum pidana, moderasi beragama menjadi penting dalam penegakan hukum terhadap tindak pidana yang berkaitan dengan agama, agar tidak menimbulkan diskriminasi maupun konflik horizontal di masyarakat.

Dengan demikian maka moderasi beragama tidak hanya menjadi konsep sosial dan keagamaan, tetapi juga memiliki relevansi dalam proses penegakan hukum pidana, khususnya terhadap tindak pidana yang berkaitan dengan agama dan kepercayaan serta kehidupan beragama dengan pendekatan *restorative justice*.

B. *Restorative Justice* dalam UU No. 20 Tahun 2025 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana

Dilandasi oleh semangat pembaruan untuk mewujudkan kepastian, keadilan, dan kemanfaatan hukum, diperlukan pembaruan hukum acara pidana yang mencerminkan nilai yang hidup dan berkembang dalam masyarakat serta memperhatikan perkembangan hukum internasional. Pembaruan hukum acara pidana dimaksudkan untuk menciptakan supremasi hukum, menjamin hak tersangka, terdakwa, terpidana, saksi, dan korban tindak pidana, serta mewujudkan sistem peradilan pidana terpadu yang memperkuat fungsi, tugas, dan wewenang aparat penegak hukum yang selaras dengan perkembangan ketatanegaraan dan kemajuan teknologi informasi. Di samping itu juga pembaruan ini dimaksudkan untuk mewujudkan hukum yang memiliki nurani keadilan. Berdasarkan pertimbangan inilah maka Undang-Undang No. 8 Tahun 1981 tentang Hukum Acara Pidana sudah dinyatakan tidak sesuai dengan perubahan sistem ketatanegaraan, perkembangan hukum dalam masyarakat, dan kemajuan teknologi informasi, sehingga perlu diganti dengan Undang-Undang No. 20 Tahun 2025 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana (selanjutnya disebut KUHAP) yang mulai berlaku pada tanggal 2 Januari 2026. Salah satu hal yang baru yang diatur dalam KUHAP yang baru ini, yang tidak diatur dalam KUHAP yang lama adalah mekanisme keadilan restoratif atau *restoratif justice*. Apakah yang dimaksud keadilan restoratif atau *restorative justice*?

Dalam ketentuan Pasal 1 angka 21 KUHAP menyebutkan bahwa, "Keadilan restoratif adalah pendekatan dalam penanganan perkara tindak pidana yang dilakukan dengan melibatkan para pihak, baik korban, keluarga korban, tersangka, keluarga tersangka, terdakwa, keluarga terdakwa, dan/atau pihak lain yang terkait, yang bertujuan mengupayakan pemulihan keadaan semula." Dari pengertian ini dapatlah dipahami bahwa tujuan menggunakan pendekatan *restoratif justice* dalam penegakan hukum pidana adalah untuk memulihkan keadaan pada kondisi semula korban. Penggunaan pendekatan *restorative justice* ini dapat dilakukan pada tahap proses

penanganan perkara di tingkat penyelidikan, penyidikan, penuntutan dan pemeriksaan di sidang pengadilan. Berdasarkan ketentuan Pasal 79 ayat (1) menyebutkan bahwa mekanisme keadilan restoratif dilakukan untuk memulihkan keadaan semula yang berupa:

1. Pemaafan dari korban dan/atau keluarganya.
2. Pengembalian barang yang diperoleh dari tindak pidana kepada korban.
3. Penggantian biaya perawatan medis dan/atau psikologis.
4. Ganti rugi atas kerugian lain yang diderita korban sebagai akibat tindak pidana yang dialami korban.
5. Memperbaiki kerusakan yang ditimbulkan dari akibat tindak pidana yang dialami korban.
6. Membayar ganti rugi yang ditimbulkan dari akibat tindak pidana.

Tidak semua tindak pidana dapat dilakukan penyelesaiannya dengan penggunaan pendekatan *restorative justice*, sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 82 KUHAP yang menyebutkan bahwa: "Mekanisme keadilan restoratif dikecualikan untuk:

1. Tindak pidana terhadap keamanan negara, tindak pidana terhadap negara sahabat, kepala negara sahabat serta wakilnya, tindak pidana ketertiban umum, dan tindak pidana kesusilaan.
2. Tindak pidana terorisme.
3. Tindak pidana korupsi.
4. Tindak pidana kekerasan seksual.
5. Tindak pidana yang diancam dengan pidana penjara 5 (lima) tahun atau lebih, kecuali karena kealpaannya.
6. Tindak pidana terhadap nyawa orang.
7. Tindak pidana yang diancam dengan pidana minimum khusus.
8. Tindak pidana tertentu yang sangat membahayakan atau merugikan masyarakat.
9. Tindak pidana narkoba kecuali yang berstatus sebagai pengguna atau penyalahguna."

Dengan demikian jelaslah bahwa tidak semua tindak pidana dapat dilakukan penyelesaiannya dengan penggunaan pendekatan *restorative justice*, kecuali terhadap tindak pidana yang memenuhi syarat saja yang bisa menggunakan pendekatan *restorative justice* yaitu sebagaimana yang disebutkan dalam ketentuan Pasal 80 KUHAP yang menyebutkan bahwa:

1. Mekanisme keadilan restoratif dapat dikenakan terhadap tindak pidana yang memenuhi syarat sebagai berikut:
 - a. Tindak pidana diancam hanya dengan pidana denda paling banyak kategori III atau diancam dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun.
 - b. Tindak pidana yang pertama kali dilakukan.
 - c. Bukan merupakan pengulangan tindak pidana, kecuali terhadap tindak pidana yang putusannya berupa pidana denda atau tindak pidana yang dilakukan karena kealpaan.
2. Dalam hal belum terdapat tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1), berdasarkan laporan korban dilakukan mekanisme keadilan restoratif pada tahap penyelidikan berupa kesepakatan damai antara pelaku dan korban.

Berdasarkan ketentuan Pasal 79 ayat (1) huruf c Undang-Undang No.1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana menyebutkan bahwa pidana denda kategori III maksimal sebesar Rp50.000.000,-(Lima Puluh Juta Rupiah).

Penggunaan pendekatan *restorative justice* dalam penyelesaian tindak pidana didahului dengan diajukannya permohonan, sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 81 KUHAP yang menyebutkan bahwa:

1. Mekanisme keadilan restoratif dilakukan melalui:
 - a. Permohonan yang diajukan oleh pelaku tindak pidana, tersangka, terdakwa, atau keluarganya, dan/atau korban tindak pidana atau keluarganya.

- b. Penawaran dari penyelidik, penyidik, penuntut umum, atau hakim kepada korban, pelaku tindak pidana, tersangka, atau terdakwa.
2. Mekanisme keadilan restoratif sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan tanpa tekanan, paksaan, intimidasi, tipu daya, ancaman kekerasan, kekerasan, penyiksaan, dan tindakan yang merendahkan kemanusiaan terhadap tersangka, terdakwa, korban, dan/atau keluarganya.

Berdasarkan uraian sebagaimana tersebut di atas, maka dapatlah dipahami bahwa untuk dapat menyelesaikan perkara pidana dengan pendekatan *restorative justice* haruslah didahului adanya permohonan. Permohonan ini bisa dari pelaku atau keluarga pelaku tindak pidana, atau bisa juga datang dari inisiatif dari korban atau keluarga korban atau bisa juga dari keduanya sepakat untuk berdamai antara pelaku dan korban. Selain itu juga menyelesaikan perkara pidana dengan pendekatan *restorative justice* bisa juga diinisiasi oleh penyelidik atau penyidik di tingkat kepolisian, jaksa di tingkat penuntutan dan hakim di sidang pengadilan. Satu hal yang pasti adalah bahwa untuk dapat dilakukannya menyelesaikan perkara pidana dengan pendekatan *restorative justice* harus sepersetujuan korban, maksudnya adalah bahwa paling tidak harus ada kesepakatan antara korban dan pelaku untuk menyelesaikan perkara pidana ini melalui pendekatan *restorative justice*. Kemudian yang perlu diperhatikan juga adalah ancaman pidananya, yaitu pidana denda paling banyak kategori III atau diancam dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun. Jika ancaman pidana penjara lebih dari 5 tahun, maka tidak bisa dilakukan menyelesaikan perkara pidana melalui pendekatan *restorative justice*. Berkaitan dengan pidana denda, sebagaimana telah disebutkan di atas, pidana dendanya paling banyak kategori III, menurut ketentuan Pasal 79 ayat (1) huruf c Undang-Undang No.1 Tahun 2023 tentang KUHP menyebutkan bahwa kategori III itu dendanya maksimal sebanyak Rp50.000.000,-(lima puluh juta rupiah).

Persyaratan berikutnya untuk dilakukannya menyelesaikan perkara pidana dengan pendekatan *restorative justice* adalah bahwa pelaku baru pertama kali melakukan tindak pidana, artinya bukan seorang residivis, kecuali putusan yang terdahulu itu berupa hukuman denda atau tindak pidana yang dilakukan karena kelalaian atau kealpaan.

Sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 79 ayat (8) KUHAP yang menyebutkan bahwa mekanisme keadilan restoratif dilaksanakan pada tahap:

1. Penyelidikan
2. Penyidikan
3. Penuntutan
4. Pemeriksaan di sidang pengadilan

Hal ini menunjukkan bahwa penyelesaian perkara pidana dengan menggunakan pendekatan *restorative justice* bisa dilakukan dari semua tahapan pemeriksaan, baik pada tahapan penyelidikan dan penyidikan di kepolisian, pada tahapan penuntutan di kejaksaan ataupun di tahapan proses persidangan di pengadilan.

Jika menggunakan pendekatan *restorative justice* pada tahapan penyelidikan dan penyidikan di kepolisian, maka mekanisme yang harus dilakukan adalah sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 83 KUHAP yang menyebutkan bahwa:

1. Mekanisme keadilan restoratif pada tahap penyelidikan dan penyidikan dilakukan melalui kesepakatan untuk menyelesaikan perkara di hadapan penyidik atau penyidik.
2. Kesepakatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dibuktikan dengan surat kesepakatan penyelesaian perkara dan ditandatangani oleh pelaku, korban, dan penyidik atau penyidik.
3. Berdasarkan surat kesepakatan penyelesaian perkara sebagaimana dimaksud pada ayat (2), penyidik menerbitkan Surat Penghentian Penyelidikan.

4. Berdasarkan surat kesepakatan penyelesaian perkara sebagaimana dimaksud pada ayat (2), penyidik menerbitkan Surat Penghentian Penyidikan.

Surat Penghentian Penyidikan sebagaimana tersebut di atas diberitahukan oleh penyidik kepada penuntut umum dan dimintakan penetapan kepada Ketua Pengadilan Negeri dalam jangka waktu paling lama 3 (tiga) hari. Jika mekanisme prosedur ini telah dijalankan, maka selesailah perkara pidana di tingkat kepolisian.

Jika seandainya perkara pidana belum dapat diselesaikan di tingkat kepolisian oleh karena mungkin belum terdapat kesepakatan untuk damai, terutama oleh korban tindak pidana, maka masih bisa diupayakan untuk damai dengan menggunakan pendekatan *restorative justice* pada tahapan penuntutan di Kejaksaan. Mekanisme yang harus dilakukan adalah sebagaimana yang disebutkan dalam ketentuan Pasal 85 KUHAP yang menyebutkan bahwa:

1. Mekanisme keadilan restoratif pada tahap penuntutan dilakukan melalui kesepakatan untuk menyelesaikan perkara di hadapan penuntut umum.
2. Kesepakatan sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dibuktikan dengan surat kesepakatan penyelesaian perkara dan ditandatangani oleh tersangka, korban, dan penuntut umum.
3. Berdasarkan surat kesepakatan penyelesaian perkara sebagaimana dimaksud pada ayat (2), penuntut umum menerbitkan Surat Ketetapan Penghentian Penuntutan.

Surat Ketetapan Penghentian Penuntutan tersebut di atas, dalam jangka waktu paling lama 3 (tiga) hari dimintakan Penetapan kepada Ketua Pengadilan Negeri. Penetapan Ketua Pengadilan Negeri tersebut wajib disampaikan oleh penuntut umum kepada penyidik. Jika mekanisme ini telah dilakukan, maka selesailah perkara di tahap kejaksaan.

Apabila pada tahapan penyelidikan dan penyidikan di tingkat kepolisian dan pada tahapan penuntutan di tingkat kejaksaan belum

bisa berdamai dengan menggunakan pendekatan *restorative justice* karena belum ada kesepakatan, maka masih ada kesempatan untuk berdamai dengan menggunakan pendekatan *restorative justice* ini, yaitu pada tahapan proses pemeriksaan perkara di sidang pengadilan. Berdasarkan ketentuan Pasal 87 KUHP yang menyebutkan bahwa dalam hal mekanisme keadilan restoratif sebagaimana dimaksud dalam Pasal 79 sampai dengan Pasal 86 tidak dapat dilakukan, penerapan mekanisme keadilan restoratif dilakukan pada tahap pemeriksaan di sidang pengadilan melalui Putusan Pengadilan dan Pelaksanaan Putusan Pengadilan.

Penggunaan pendekatan *restorative justice* dalam penegakan hukum pidana lebih menitikberatkan pada pemulihan keadaan akibat dari tindak pidana, bukan hanya semata-mata penghukuman pelaku tindak pidana. Tujuan utamanya lebih bersifat memperbaiki daripada membalas, yaitu mengembalikan kondisi korban seperti sebelum terjadinya tindak pidana, baik secara ganti rugi atau kompensasi secara materiil, pemulihan psikologis, rasa aman, harkat martabat secara immaterial. Di samping itu juga dapat mengembalikan keseimbangan dalam masyarakat, memulihkan hubungan sosial dan juga mengembalikan ketertiban dan keseimbangan masyarakat, sehingga tercipta suasana harmoni dalam masyarakat.

C. Beberapa Ketentuan Tindak Pidana terhadap Agama dan Kepercayaan serta Kehidupan Beragama dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 2023-KUHP

Sebagaimana diketahui bahwa agama memiliki peran yang sangat fundamental dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, lebih khusus dalam konteks Indonesia yang dikenal sebagai bangsa yang majemuk, baik dari suku, bahasa, budaya maupun keyakinan. Eksistensi agama bagi bangsa Indonesia tidak hanya menjadi pedoman spiritual bagi individu, tetapi juga berfungsi sebagai landasan moral dan etika dalam membangun kehidupan sosial yang harmonis, toleran, dan berkeadilan. Dalam kehidupan berbangsa agama berperan sebagai sumber nilai yang membentuk

karakter masyarakat. Nilai-nilai seperti kejujuran, keadilan dan toleransi serta saling menghormati merupakan ajaran yang bersifat universal yang terkandung pada setiap agama. Ketika nilai-nilai ini diinternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari, maka akan tercipta masyarakat yang berintegritas tinggi dan beradab. Hal ini tentu sangat penting dalam menjaga persatuan dan kesatuan bangsa di tengah keberagaman.

Jika dilihat dalam perspektif bernegara, agama juga memberikan kontribusi signifikan terhadap penyelenggaraan pemerintahan menuju pemerintahan yang *good governance* yang bertujuan untuk menciptakan penyelenggaraan negara yang bersih, efektif, dan efisien serta responsif. Prinsip-prinsip moral yang bersumber dari ajaran agama dapat menjadi pedoman bagi para penyelenggara negara dalam menjalankan tugas dan kewenangannya secara jujur, adil dan bertanggung jawab. Dalam konteks keindonesiaan pentingnya agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sudah tercermin dan berbagai produk hukum, mulai dari Dasar Negara yaitu Pancasila, Undang-Undang Dasar 1945 dan juga di berbagai peraturan perundangan lainnya. Sila pertama dari Pancasila yaitu "Ketuhanan Yang Maha Esa" menegaskan kepada kita bahwa negara mengakui dan menghormati keberadaan agama serta menjamin kebebasan setiap warga negara untuk memeluk dan menjalankan ajaran agamanya. Hal ini menunjukkan bahwa agama dan negara memiliki hubungan yang saling mendukung dalam rangka untuk mewujudkan apa yang menjadi tujuan nasional.

Dalam konstitusi Pasal 29 Undang-Undang Dasar 1945 menyebutkan bahwa:

1. Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa.
2. Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Hal ini tentu memberikan suatu pemahaman yang sangat mendalam bahwa negara menjamin setiap warga negara untuk

memeluk agamanya dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya. Bahkan telah ditegaskan bahwa memeluk agamanya dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya merupakan hak asasi manusia, sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 18 E Undang-Undang Dasar 1945:

1. Setiap orang berhak 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.
2. Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.

Dengan demikian jelaslah bahwa agama bukan hanya urusan pribadi semata, akan tetapi juga memiliki dimensi sosial dan kebangsaan yang sangat signifikan. Oleh karena itu pemahaman dan pengamalan agama yang moderat, inklusif dan toleran perlu terus dipupuk dan ditumbuhkembangkan demi terciptakan kehidupan bangsa yang damai dan berkeadilan.

Dalam ketentuan hukum pidana Indonesia yang tertuang dalam Undang-Undang No.1 Tahun 2023 tentang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (selanjutnya disebut KUHP) mengatur beberapa perbuatan yang dilarang dan diancam dengan pidana yang dapat dikualifikasikan sebagai tindak pidana terhadap agama dan kepercayaan, yang dapat merusak ketenteraman dan keharmonisan dalam beragama dan berkepercayaan. Ketentuan dimaksud seperti yang disebutkan dalam Pasal 300 KUHP yang menyebutkan bahwa:

Setiap orang di muka umum yang:

1. Melakukan perbuatan yang bersifat permusuhan.
2. Menyatakan kebencian atau permusuhan.
3. Menghasut untuk melakukan permusuhan atau diskriminasi, kekerasan terhadap agama, kepercayaan orang lain, golongan, atau kelompok atas dasar agama atau kepercayaan di Indonesia, dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun atau pidana denda paling banyak kategori IV.

Kemudian ketentuan Pasal 300 KUHP ini diubah dengan Undang-Undang No,1 Tahun 2026 tentang Penyesuaian Pidana, sehingga berbunyi sebagai berikut:

1. Setiap orang di muka umum yang:
 - a. Melakukan perbuatan yang bersifat permusuhan.
 - b. Menyatakan kebencian atau permusuhan.
 - c. Menghasut untuk melakukan kekerasan, atau diskriminasi, terhadap orang lain, golongan, atau kelompok atas dasar agama atau kepercayaan di Indonesia, dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun atau pidana denda paling banyak kategori IV.
2. Setiap perbuatan atau pernyataan tertulis maupun lisan yang dilakukan secara objektif, terbatas untuk kalangan sendiri, atau bersifat ilmiah mengenai sesuatu agama atau kepercayaan yang disertai dengan usaha untuk menghindari adanya kata atau susunan kalimat yang bersifat permusuhan, pernyataan kebencian atau permusuhan, atau hasutan untuk melakukan permusuhan, kekerasan, atau diskriminasi bukan merupakan tindak pidana sebagaimana dimaksud pada ayat (1).

Perbuatan yang bersifat permusuhan bisa dalam bentuk kebencian, ketidaksukaan yang ditandai dengan tindakan yang menimbulkan perpecahan, cedera, kerusakan atau perilaku mengganggu. Untuk dapat dipidana, maka semua perbuatan ini harus dilakukan di muka umum. Akan tetapi setiap perbuatan atau pernyataan tertulis maupun lisan yang dilakukan secara objektif, terbatas untuk kalangan sendiri, atau bersifat ilmiah mengenai sesuatu agama atau kepercayaan yang disertai dengan usaha untuk menghindari adanya kata atau susunan kalimat yang bersifat permusuhan, pernyataan kebencian atau permusuhan, atau hasutan untuk melakukan permusuhan, kekerasan, diskriminasi atau penodaan bukan merupakan tindak pidana menurut pasal ini. Kemudian dalam ketentuan Pasal 301 KUHP menyebutkan bahwa:

1. Setiap orang yang menyiarkan, mempertunjukkan, menempelkan tulisan atau gambar, atau memperdengarkan suatu rekaman, termasuk menyebarluaskan melalui sarana teknologi informasi yang berisi tindak pidana sebagaimana dimaksud dalam Pasal 300, dengan maksud agar isi tulisan, gambar, atau rekaman tersebut diketahui atau lebih diketahui oleh umum, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun atau pidana denda paling banyak kategori V.
2. Jika setiap orang sebagaimana dimaksud pada ayat (1) melakukan perbuatan tersebut dalam menjalankan profesinya dan pada waktu itu belum lewat 2 (dua) tahun sejak adanya putusan pembedaan yang telah memperoleh kekuatan hukum tetap karena melakukan tindak pidana yang sama maka dapat dijatuhi pidana tambahan berupa pencabutan hak sebagaimana dimaksud dalam Pasal 86 huruf f.

Dalam ketentuan Pasal 301 ayat (1) KUHP ini menegaskan bahwa jika perbuatan-perbuatan yang disebutkan dalam Pasal 300 KUHP tersebut dilakukan dengan cara menyiarkan, mempertunjukkan, menempelkan tulisan atau gambar, atau memperdengarkan suatu rekaman, termasuk menyebarluaskan melalui sarana teknologi informasi dengan maksud agar isi tulisan, gambar, atau rekaman tersebut diketahui atau lebih diketahui oleh umum, ancaman hukumannya lebih berat yaitu maksimal 5 tahun penjara.

Kemudian dalam ketentuan Pasal 302 KUHP menyebutkan bahwa:

1. Setiap orang yang di muka umum menghasut dengan maksud agar seseorang menjadi tidak beragama atau berkepercayaan yang dianut di Indonesia, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun atau pidana denda paling banyak kategori III.
2. Setiap orang yang dengan kekerasan atau ancaman kekerasan memaksa seseorang menjadi tidak beragama atau berkepercayaan atau berpindah agama atas kepercayaan yang

dianut di Indonesia, dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun atau pidana denda paling banyak kategori IV.

Tindak pidana dalam ketentuan Pasal 302 KUHP ini adalah menghasut di muka umum agar orang tidak beragama atau berkepercayaan, padahal orang yang dihasut tersebut sudah memeluk agama atau sudah berkepercayaan, apalagi kalau dilakukan dengan kekerasan atau ancaman kekerasan, maka hukumannya lebih berat yaitu maksimal 4 tahun penjara atau denda paling banyak kategori IV. Ketentuan ini bukan merupakan pembatasan bagi seseorang untuk berpindah agama atau kepercayaan yang ada di Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Selain tindak pidana terhadap agama dan kepercayaan, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang KUHP ini juga mengatur tindak pidana terhadap kehidupan beragama atau kepercayaan dan sarana ibadah, sebagaimana disebutkan dalam beberapa pasal berikut ini:

Ketentuan Pasal 303 KUHP yang menyebutkan bahwa:

1. Setiap orang yang membuat gaduh di dekat tempat untuk menjalankan ibadah pada waktu ibadah sedang berlangsung, dipidana dengan pidana denda paling banyak kategori I.
2. Setiap orang yang dengan kekerasan atau ancaman kekerasan mengganggu, merintangi, atau membubarkan pertemuan keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun atau pidana denda paling banyak kategori III.
3. Setiap orang yang dengan kekerasan atau ancaman kekerasan mengganggu, merintangi, atau membubarkan orang yang sedang melaksanakan ibadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun atau pidana denda paling banyak kategori IV.

Perlu dijelaskan di sini adalah bahwa yang dimaksud dengan "pertemuan keagamaan" adalah kegiatan yang berhubungan

dengan agama atau kepercayaan. Kemudian yang dimaksud dengan “upacara keagamaan” sebagaimana disebutkan dalam ayat (3) adalah upacara yang berhubungan dengan agama atau kepercayaan.

Kemudian masih dalam tindak pidana terhadap kehidupan beragama atau kepercayaan, sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 304 KUHP yang menyebutkan bahwa, “Setiap orang yang di muka umum melakukan penghinaan terhadap orang yang sedang menjalankan atau memimpin penyelenggaraan ibadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun atau pidana denda paling banyak kategori III.” Dalam penjelasan resmi Pasal 304 KUHP ini disebutkan bahwa seseorang atau umat yang sedang menjalankan atau memimpin ibadah atau seorang petugas agama atau kepercayaan yang sedang melakukan tugasnya harus dihormati. Karena itu, perbuatan mengejek atau mengolok-olok hal tersebut patut dipidana karena melanggar asas hidup bermasyarakat yang menghormati kebebasan memeluk agama atau kepercayaan dan kebebasan dalam menjalankan ibadah, di samping dapat menimbulkan benturan dalam dan di antara kelompok masyarakat.

Pasal terakhir yang diatur dalam BAB VII KUHP dengan titel Tindak Pidana Terhadap Agama, Kepercayaan dan Kehidupan Beragama Atau Kepercayaan adalah Pasal 305 yang menyebutkan bahwa:

1. Setiap orang yang menodai bangunan tempat beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan atau benda yang dipakai untuk beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun atau pidana denda paling banyak kategori II.
2. Setiap orang yang secara melawan hukum merusak atau membakar bangunan tempat beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan atau benda yang dipakai untuk beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun atau pidana denda paling banyak kategori V.

Dalam ketentuan ini, merusak atau membakar bangunan tempat beribadah atau benda yang dipakai untuk beribadah merupakan perbuatan yang tercela, karena sangat menyakiti hati umat yang bersangkutan. Oleh karena itu, pelaku patut dipidana. Untuk dapat dipidana berdasarkan ketentuan dalam Pasal ini, perbuatan tersebut harus dilakukan dengan melawan hukum. Perusakan dan pembakaran harus dilakukan dengan melawan hukum.

D. Pendekatan *Restorative Justice* Berbasis Moderasi Beragama dalam Penyelesaian Tindak Pidana terhadap Agama atau Kepercayaan dan Kehidupan Beragama

Penegakan hukum pidana dengan menggunakan pendekatan *restorative justice* terhadap tindak pidana agama atau kepercayaan sejalan dengan penguatan nilai-nilai yang dikembangkan dalam moderasi beragama. Hubungan antara penegakan hukum pidana dengan menggunakan *restorative justice* dan moderasi beragama dalam kaitan dengan tindak pidana agama atau kepercayaan merupakan suatu pendekatan yang semakin relevan dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia. Antara penegakan hukum, *restorative justice* dan moderasi beragama mempunyai kaitan yang erat dalam upaya menciptakan keadilan yang tidak hanya bersifat represif, tetapi juga humanis, inklusif dan berorientasi kepada harmoni sosial yang lebih luas.

Secara umum penegakan hukum pada dasarnya bertujuan untuk menegakan norma hukum, memberikan kepastian hukum dan kemanfaatan hukum serta melindungi hak-hak individu maupun masyarakat. Akan tetapi dalam perkara yang berkaitan dengan agama atau kepercayaan, pendekatan hukum yang semata-mata bersifat formal dan represif sering kali tidak cukup efektif dan tidak memberikan dampak positif yang maksimal. Hal ini disebabkan oleh karena konflik keagamaan sering kali melibatkan aspek emosional, identitas dan sensitivitas sosial yang tinggi. Oleh karena itu diperlukan pendekatan yang lebih bijaksana dan kontekstual, sesuai dengan permasalahan hukum yang sedang dihadapi. Dalam

perspektif inilah pendekatan *restorative justice* hadir sebagai alternatif pendekatan penegakan hukum yang menitikberatkan pada pemulihan hubungan antara pelaku, korban, dan masyarakat. Pendekatan ini tidak hanya berorientasi pada penghukuman pelaku, tetapi juga pada penyelesaian konflik secara damai, pemulihan kerugian, serta rekonsiliasi sosial.

Dalam konteks tindak pidana agama atau kepercayaan, pada satu sisi pendekatan *restorative justice* dapat digunakan sebagai model untuk meredakan ketegangan, menghindari eskalasi konflik, sehingga dapat membangun kembali hubungan antarkelompok yang merasa terganggu akibat pelanggaran hukum pidana dimaksud.

Pada sisi yang lain pendekatan dengan menggunakan nilai-nilai moderasi beragama dapat dijadikan sebagai landasan yang kokoh untuk memperkuat pendekatan *restorative justice*. Moderasi beragama merupakan sikap beragama yang mengedepankan toleransi, keseimbangan dan penghormatan terhadap perbedaan. Moderasi beragama mendorong masyarakat untuk tidak bersikap ekstrem, baik dalam bentuk radikalisme maupun intoleransi. Dalam kaitannya dengan penegakan hukum, moderasi beragama berfungsi sebagai landasan nilai yang memperkuat penerapan *restorative justice*. Dengan adanya sikap moderat, para pihak yang berkonflik lebih terbuka untuk berdialog, saling memahami dan pada akhirnya mampu mencapai kesepakatan yang adil dan dapat diterima semua pihak. Dengan demikian, hubungan antara penegakan hukum pidana, *restorative justice* dan moderasi beragama terletak pada sinergi ketiganya dalam menciptakan keadilan yang substantif. Penegakan hukum pidana memberikan kerangka normatif dan kepastian. Sementara *restorative justice* menawarkan mekanisme penyelesaian hukum yang humanis dan partisipatif. Sedangkan moderasi beragama menjadi nilai dasar yang menjaga agar proses tersebut berjalan dalam semangat toleransi dan kedamaian.

Dengan demikian, apakah semua tindak pidana agama atau kepercayaan dan kehidupan beragama yang disebutkan dalam Pasal

300 s/d Pasal 305 KUHP memenuhi syarat sebagaimana disebutkan dalam Pasal 80 KUHP untuk dilakukan penyelesaiannya menggunakan pendekatan *restorative justice*? Untuk menjawab pertanyaan ini sudah barang tentu pertama harus menelaah kembali sanksi pidana yang diancamkan, kemudian yang kedua adalah keadaan pelaku tindak pidana itu sendiri. Berikut ini akan diuraikan pasal demi pasal, sehingga jelas keadaannya.

Pasal 300 ayat (1) KUHP yang menyebutkan bahwa "Setiap orang di muka umum yang:

1. Melakukan perbuatan yang bersifat permusuhan.
2. Menyatakan kebencian atau permusuhan.
3. Menghasut untuk melakukan kekerasan, atau diskriminasi, terhadap orang lain, golongan, atau kelompok atas dasar agama atau kepercayaan di Indonesia, dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun atau pidana denda paling banyak kategori IV."

Dalam ketentuan Pasal 300 ayat (1) KUHP ini unsur-unsur perbuatan yang dilarang itu meliputi permusuhan, kebencian, menghasut untuk melakukan kekerasan atau diskriminasi terhadap orang lain, golongan atau kelompok, atas dasar agama atau kepercayaan. Perbuatan yang bersifat permusuhan merupakan suatu perbuatan atau tindakan, baik yang dilakukan secara lisan maupun tulisan ataupun perbuatan nyata lainnya dengan menggunakan sarana teknologi informasi, yang menunjukkan sikap kebencian, penolakan atau sikap tidak bersahabat terhadap pihak lain, sehingga berpotensi menimbulkan konflik, perpecahan, atau kerugian bagi pihak tertentu atau golongan agama atau kepercayaan tertentu. Jika dilihat dari aspek ancaman pidana yang hanya maksimal 3 tahun penjara, maka hal ini sudah memenuhi syarat sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 80 KUHP yang menyebutkan bahwa mekanisme keadilan restoratif dapat dikenakan terhadap tindak pidana yang diancam hanya dengan pidana denda paling banyak kategori III atau diancam dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun. Pendekatan *restorative justice* ini dapat

dilakukan jika pelaku tindak pidana tersebut baru pertama kali melakukannya dan bukan seorang residivis yang melakukan tindak pidana secara sengaja yang hanya diancam dengan pidana denda. Memang harus diakui bahwa klasifikasi perbuatan yang disebutkan dalam ketentuan Pasal 300 ayat (1) KUHP ini merupakan penodaan terhadap agama atau kepercayaan yang memiliki karakter dominan sebagai tindak pidana terhadap ketertiban umum dan kehidupan beragama dan berkepercayaan yang sangat mungkin berdampak luas. Akan tetapi melalui penegakan hukum dengan pendekatan *restorative justice* berbasis nilai-nilai moderasi beragama, bukan tidak mungkin tujuan pemulihan kepada keadaan semula yaitu harmoni sosial sebelum terjadinya tindak pidana bisa tercapai.

Kemudian ketentuan Pasal 300 ayat (1) KUHP yang menyebutkan bahwa, "Setiap orang yang menyiarkan, mempertunjukkan, menempelkan tulisan atau gambar, atau memperdengarkan suatu rekaman, termasuk menyebarluaskan melalui sarana teknologi informasi yang berisi tindak pidana sebagaimana dimaksud dalam Pasal 300, dengan maksud agar isi tulisan, gambar, atau rekaman tersebut diketahui atau lebih diketahui oleh umum, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun atau pidana denda paling banyak kategori V." Dalam ketentuan pasal ini perbuatan yang dilarang sama dengan yang disebutkan dalam ketentuan Pasal 300 KUHP, akan tetapi cara melakukannya yang berbeda yaitu dengan cara menyiarkan, mempertunjukkan, menempelkan tulisan atau gambar, atau memperdengarkan suatu rekaman, termasuk menyebarluaskan melalui sarana teknologi informasi. Ancaman pidana dalam tindak pidana ini yaitu maksimal 5 tahun penjara, telah memenuhi syarat sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 80 ayat (1) KUHP yaitu maksimal 5 tahun penjara, sehingga bisa dilakukan penyelesaiannya melalui mekanisme pendekatan *restorative justice* berbasis nilai-nilai moderasi beragama, sehingga tujuan pemulihan kepada keadaan semula yaitu harmoni sosial sebelum terjadinya tindak pidana bisa tercapai.

Kemudian ketentuan Pasal 302 ayat (1) KUHP yang menyebutkan bahwa, "Setiap orang yang di muka umum menghasut dengan maksud agar seseorang menjadi tidak beragama atau berkepercayaan yang dianut di Indonesia, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun atau pidana denda paling banyak kategori III." Perbuatan menghasut merupakan suatu perbuatan yang bersifat membujuk, mendorong, memengaruhi, atau memprovokasi orang lain secara sengaja untuk melakukan tindak pidana yang berkaitan dengan agama atau kepercayaan. Tujuan penghasutan biasanya menciptakan perselisihan, fitnah, kerusuhan, atau gangguan terhadap ketertiban umum. Ancaman pidana dalam tindak pidana pasal ini yaitu maksimal 2 tahun penjara atau denda paling banyak kategori III, telah memenuhi syarat sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 80 ayat (1) KUHP yaitu maksimal 5 tahun penjara atau denda paling banyak kategori III, sehingga bisa dilakukan penyelesaiannya melalui mekanisme pendekatan *restorative justice* berbasis nilai-nilai moderasi beragama, sehingga tujuan pemulihan kepada keadaan semula yaitu harmoni sosial sebelum terjadinya tindak pidana bisa tercapai.

Kemudian ketentuan Pasal 302 ayat (2) KUHP yang menyatakan bahwa, "Setiap orang yang dengan kekerasan atau ancaman kekerasan memaksa seseorang menjadi tidak beragama atau berkepercayaan atau berpindah agama atau kepercayaan yang dianut di Indonesia, dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun atau pidana denda paling banyak kategori IV." Sebagaimana telah dijelaskan bahwa ketentuan pasal ini bukan merupakan pembatasan bagi seseorang untuk berpindah agama atau kepercayaan yang ada di Negara Kesatuan Republik Indonesia. Akan tetapi melarang seseorang menjadi tidak beragama (pada hal sebelumnya ia beragama atau berkepercayaan sebagaimana yang dianut di Indonesia) dengan cara memaksa dengan kekerasan atau dengan ancaman kekerasan. Ancaman pidana dalam tindak pidana Pasal 302 ayat (2) ini yaitu maksimal 4 tahun penjara atau denda paling banyak kategori IV, telah memenuhi syarat sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 80 ayat (1) KUHP yaitu maksimal

5 tahun penjara, sehingga bisa dilakukan penyelesaiannya melalui mekanisme pendekatan *restorative justice* berbasis nilai-nilai moderasi beragama, sehingga tujuan pemulihan kepada keadaan semula yaitu harmoni sosial sebelum terjadinya tindak pidana bisa tercapai.

Kemudian ketentuan Pasal 303 KUHP yang menyebutkan bahwa:

1. Setiap orang yang membuat gaduh di dekat tempat untuk menjalankan ibadah pada waktu ibadah sedang berlangsung, dipidana dengan pidana denda paling banyak kategori I.
2. Setiap orang yang dengan kekerasan atau ancaman kekerasan mengganggu, merintangi, atau membubarkan pertemuan keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun atau pidana denda paling banyak kategori III.
3. Setiap orang yang dengan kekerasan atau ancaman kekerasan mengganggu, merintangi, atau membubarkan orang yang sedang melaksanakan ibadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun atau pidana denda paling banyak kategori IV. Perbuatan yang dilarang dalam ketentuan pasal ini meliputi membuat gaduh dekat tempat ibadah, mengganggu, merintangi atau membubarkan pertemuan keagamaan atau kepercayaan atau sedang melaksanakan ibadah, dengan kekerasan atau ancaman kekerasan. Ancaman pidana dalam tindak pidana pasal ini yaitu maksimal 2-5 tahun penjara atau denda paling banyak kategori II-IV, telah memenuhi syarat sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 80 ayat (1) KUHP yaitu maksimal 5 tahun penjara, sehingga bisa dilakukan penyelesaiannya melalui mekanisme pendekatan *restorative justice* berbasis nilai-nilai moderasi beragama, sehingga tujuan pemulihan kepada keadaan semula yaitu harmoni sosial sebelum terjadinya tindak pidana bisa tercapai.

Kemudian ketentuan Pasal 304 KUHP yang menyebutkan bahwa, "Setiap orang yang di muka umum melakukan penghinaan terhadap orang yang sedang menjalankan atau memimpin penyelenggaraan ibadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun atau pidana denda paling banyak kategori III." Perbuatan yang dilarang dalam ketentuan pasal ini adalah penghinaan terhadap orang yang sedang menjalankan atau memimpin penyelenggaraan ibadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan. Penghinaan itu dilakukan di muka umum, artinya dihadapan orang banyak. Ancaman pidana dalam tindak pidana Pasal 304 KUHP ini yaitu maksimal 1 tahun penjara atau denda paling banyak kategori III, telah memenuhi syarat sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 80 ayat (1) KUHP yaitu maksimal 5 tahun penjara atau denda paling banyak kategori III, sehingga bisa dilakukan penyelesaiannya melalui mekanisme pendekatan *restorative justice* berbasis nilai-nilai moderasi beragama, sehingga tujuan pemulihan kepada keadaan semula yaitu harmoni sosial sebelum terjadinya tindak pidana bisa tercapai.

Ketentuan yang terakhir yang berkaitan dengan tindak pidana agama atau kepercayaan yang diatur dalam KUHP adalah Pasal 305 KUHP yang menyebutkan bahwa:

1. Setiap orang yang menodai bangunan tempat beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan atau benda yang dipakai untuk beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun atau pidana denda paling banyak kategori II.
2. Setiap orang yang secara melawan hukum merusak atau membakar bangunan tempat beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan atau benda yang dipakai untuk beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun atau pidana denda paling banyak kategori V. Perbuatan yang dilarang dalam ketentuan Pasal 305 ayat (1 dan 2) adalah menodai bangunan tempat beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan

atau benda yang dipakai untuk beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan dan merusak atau membakar bangunan tempat beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan atau benda yang dipakai untuk beribadah atau upacara keagamaan atau kepercayaan. Ancaman pidana dalam ayat (1) pidana penjara maksimal 1 tahun penjara atau denda paling banyak kategori II. Sedangkan ancaman pidana pada ayat (2) adalah pidana penjara maksimal 5 tahun, telah memenuhi syarat sebagaimana disebutkan dalam ketentuan Pasal 80 ayat (1) KUHAP yaitu maksimal 5 tahun penjara, sehingga bisa dilakukan penyelesaiannya melalui mekanisme pendekatan *restorative justice* berbasis nilai-nilai moderasi beragama, sehingga tujuan pemulihan kepada keadaan semula yaitu harmoni sosial sebelum terjadinya tindak pidana bisa tercapai.

E. Penutup

Sebagai penutup tulisan ini perlu digarisbawahi bahwa secara normatif tindak pidana agama atau kepercayaan dan kehidupan beragama memang memenuhi syarat penyelesaiannya menggunakan pendekatan *restorative justice* berbasis moderasi beragama, akan tetapi dalam tataran implementasinya mungkin terdapat kesulitan dalam penerapannya. Hal ini disebabkan oleh karena yang menjadi korban sering kali bersifat kolektif (umat atau kelompok agama) dan berdampak luas ke ranah sosial, potensi menimbulkan konflik horizontal yang berpengaruh terhadap stabilitas nasional yang berpotensi disintegrasi sosial. Sebaliknya, pendekatan *restorative justice* berbasis moderasi beragama akan mudah diterapkan apabila adanya korban yang bersifat individu yang jelas, kerugian yang bersifat personal dan kemungkinan pemulihan melalui kesepakatan damai sangat kuat. Pada kondisi seperti ini, moderasi beragama hadir bukan berarti menghapus penegakan hukum, melainkan menjadi pendekatan komplementer dalam penegakan hukum yang humanis, memperkuat relevansi *restorative justice* dalam penyelesaian konflik agama atau kepercayaan dan kehidupan beragama di Indonesia.

Daftar Pustaka

Buku

- Bawengan, Gerson W. (1977). *Pengantar Psychologi Kriminal*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- . (1989). *Penyidikan Perkara Pidana dan Teknik Introgasi*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Eddy O.S. Hiariej dan Topo Santoso. (2025). *Anotasi KUHP Nasional*. Depok: PT. Raja Grafindo Persada.
- Hamid, Hamrat H dan Harun M. Husein. (1991). *Pembahasan Permasalahan KUHAP Bidang Penyidikan*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Husein, Harun M. (1991). *Penyidikan dan Penuntutan dalam Proses Pidana*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Moeyatno. (1987). *Asas Asas Hukum Pidana*. Jakarta: PT. Bina Aksara.
- Merton, Robert K. (1967). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Muhammad Sofyan, Andi dan Nur Azisa. (2022). *Hukum Pidana Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Prodjodikoro, Wirjono. (2003). *Asas-Asas Hukum Pidana di Indonesia*. Bandung: PT. Refika Aditama.
- Prodjohamidjojo, Martiman. (1986). *Pembahasan Hukum Acara Pidana dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Raharjo, Satjipto. (1976). *Hukum, Masyarakat dan Pembangunan*. Bandung: Alumni.
- Soekanto, Soerjono. (2005). *Faktor Faktor yang Memengaruhi Penegakan Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Soekanto, Soerjono. (1980). *Pokok Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: CV. Radjawali.
- Soetomo, A. (1990). *Hukum Acara Pidana Indonesia dalam Praktek*. Jakarta: Pustaka Kartini.
- Solahuddin. (2008). *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, Acara Pidana & Perdata*. Jakarta: Visimedia.
- Sunaryo, H & Ajen Dianawati. (2009). *Tanya Jawab Seputar Hukum Acara Pidana*. Jakarta: Visimedia.
- Santoso, Topo. (2025). *Pokok-Pokok Hukum Pidana*. Depok: PT. RajaGrafindo Persada.

Tanusubroto, S. (1984). *Dasar-Dasar Hukum Acara Pidana*. Bandung: Armico.

Yuwono, Soesilo. (1982). *Penyelesaian Perkara Pidana Berdasarkan KUHAP*. Bandung: Alumni.

Peraturan Perundang-undangan

Undang-Undang Dasar 1945.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2023 tentang *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana*.

Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2025 tentang *Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana*.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2026 tentang *Penyesuaian Pidana*.

Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang *Hak Asasi Manusia*.

Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2002 tentang *Kepolisian Negara RI dan Penjelasannya*.

Peraturan Kepolisian RI Nomor 8 Tahun 2021 tentang *Penanganan Tindak Pidana Berdasarkan Keadilan Restoratif*.

Peraturan Kejaksaan RI Nomor 15 Tahun 2020 tentang *Penghentian Penuntutan Berdasarkan Keadilan Restoratif*.

Jurnal

Hasan Sazali dan Ali Mustafa. (2023). New Media dan Penguatan Moderasi Beragama di Indonesia. *Jurnal Media dan Moderasi*.

Muhamad Fahri dan Ahmad Zainuri. (2020). Moderasi Beragama di Indonesia. *Jurnal Moderasi Beragama dan Adikalisme-Intizar*.

Sulton. (2023). Moderasi Beragama: Konsep dan Penerapannya di Indonesia. *Jurnal Konsep dan Implementasi-Perspektif*.

Islam, Modernitas, dan Pluralisme: Perspektif Cak Nur dalam Menyikapi Tantangan Masa Depan Indonesia

Oleh: M. Ilham Masykuri Hamdie, M.Ag.

A. Pendahuluan

Sudah 21 tahun cendekiawan Muslim Nurcholish Madjid, yang lebih akrab dipanggil Cak Nur meninggalkan kita,¹ dan sudah 56 tahun gerbong pembaruan Islam di Indonesia yang ditarik oleh sang lokomotif, membawa cahaya pemikiran untuk Indonesia telah mulai dinyalakan.² Cak Nur adalah sosok fenomenal di ranah pemikiran keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan yang banyak melakukan jihad intelektual sampai akhir hayatnya. Ia telah

¹ Nurcholish Madjid meninggal dunia pada hari Senin, 29 Agustus 2005 dan dimakamkan di Taman Pahlawan Kalibata, Jakarta. Banyak kalangan merasa kehilangan tokoh intelektual ini. Dalam obituarinya, Syu'bah Asa, wartawan senior Majalah Tempo mengatakan, "Jarang rasanya, harus dikatakan, orang yang bangga pada agamanya seperti Nurcholish Madjid, ia memandang Islam sebagai peradaban, kelembutan dan keindahan, yang bahkan tak harus menyentuh para Muslimin saja, tapi juga seluruh umat manusia di bumi, dalam semangat plural yang diajarkan dalam Al-Qur'an." Lihat, Syu'bah Asa, *Nurcholish, Hari Baik untuk Mati*, Majalah Tempo, 11 September 2005, hal. 101.

² Majalah Tempo menyebut Nurcholish Madjid sebagai "Sang Penarik Gerbong". Ketika ditanya tentang keberaniannya berbeda pendapat dengan umat, Cak Nur menjawab, "... kalau kita pemimpin atau mau jadi pemimpin, kita harus seperti lokomotif. Bagian dari kereta api, tidak ditarik oleh gerbong-gerbong yang banyak. Lokomotif-lah yang harus menarik gerbong-gerbong. Lihat, Nurcholish Madjid, "Yang Menarik Gerbong Itu", 14 Juni 1989, wawancara Salim Said dan Musthafa Helmy dari Majalah Tempo, dalam, Edy A. Effendy (Ed.), *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina 1998), hal. 238.

mewariskan kepada kita pemikiran yang kaya, yang diramu dari berbagai sumber peradaban umat manusia, yang selalu memancarkan beragam gagasan keberagamaan yang segar, inspiratif, berwawasan universal, kosmopolitan, dan penuh kedalaman spiritual, bahkan kadang menantang berpikir ulang atas pemahaman-pemahaman yang sudah dianggap mapan.³ Tidak berlebihan kalau rekannya Buya Syafii Maarif menyebut Cak Nur sebagai "seorang anak manusia kelahiran Jombang yang berwawasan universal dengan Islam sebagai dermaga tempat bertolaknya."

Memang di setiap zaman, sebuah bangsa menghadapi tantangan yang seolah menyerupai kegelapan yang dapat berwujud seperti krisis moral, kebuntuan politik, ketidakadilan ekonomi, atau kehilangan orientasi nilai. Di tengah gelapnya krisis sebuah bangsa, selalu ada cahaya yang menunggu untuk dinyalakan, salah satunya adalah warisan pemikiran Cak Nur. Sebagai salah satu pemikir terkemuka dalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia, pemikiran Cak Nur tidak hanya memperkaya khazanah intelektual Islam, tetapi juga memberikan kontribusi besar dalam memahami hubungan antaragama, modernitas, dan pluralisme di Indonesia. Barton menyebut kehadirannya mampu mendobrak tatanan baru pola pemikiran Islam, dan secara genial mampu memadukan gagasan-gagasannya dalam berbagai tradisi.⁴ Cak Nur adalah sosok yang berani melampaui kebiasaan, ia melihat ada kesenjangan yang amat jauh antara ajaran Islam yang ideal dan sejati, dengan realitas yang melingkari umatnya. Ia tidak hanya membicarakan agama dalam kerangka doktrinal, tetapi menghidupkannya sebagai energi moral, intelektual, dan spiritual untuk menjawab persoalan konkret kemasyarakatan. Ia mengajarkan bahwa Islam dapat diterapkan

³ Selama hidupnya Nurcholish Madjid tergolong cendekiawan yang produktif. Begitu banyak karya ilmiah, baik artikel, makalah, maupun buku yang dituliskannya, sebagai cerminan ide, gagasan dan pemikirannya. Bahkan dalam usia yang relatif muda, umur 30 tahunan, sudah menjadi objek penelitian untuk tesis, disertasi di dalam maupun luar negeri, hingga oleh teman-teman digelar juga sebagai "The Living Legend".

⁴ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, 1999), hal. 71.

dalam kehidupan modern tanpa kehilangan esensi spiritual dan moralnya.

Bila dicermati dengan baik, warisan pemikiran Cak Nur adalah warisan keberanian untuk berpikir kritis. Keberanian berpikir kritis di tengah arus dogmatisme, keberanian untuk bersikap inklusif di tengah godaan eksklusivisme, keberanian untuk menghidupkan etika publik di tengah praktik politik yang busuk. Ia bagai cahaya yang membimbing dan menuntun langkah, bukan cahaya yang menyilaukan. Bagai lentera kecil di tengah kegelapan malam dalam perjalanan panjang bangsa ini menuju ke depan. Dalam konteks Indonesia yang terus berkembang, pemikiran Cak Nur memberikan dasar yang kuat untuk menghadapi tantangan intoleransi, sektarianisme, krisis moral hingga polarisasi sosial yang semakin tajam di Indonesia. Gagasan-gagasannya perlu terus dikembangkan agar dapat diterapkan dalam kebijakan sosial dan politik yang lebih inklusif dan berkeadilan.

Dalam jejak pemikiran Cak Nur ada dua periode penting yang patut diperhatikan, di mana ia menggerakkan pemikiran Islam ke batas cakrawala baru. Pertama saat ia mengemukakan ide tentang sekularisasi tahun 1970, dan saat ia mengemukakan ide pluralisme tahun 1992. Penggunaan istilah sekularisasi dimaksudkan sebagai pembebasan dari sikap penyucian sesuatu yang tidak pada tempatnya. Karena itu mengandung makna "desakralisasi", yaitu pencopotan ketabuan dan kesakralan dari objek-objek yang semestinya tidak sakral, bukan dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, dan untuk mengubah menjadi seorang sekularis.⁵ Sedangkan pluralisme penekanannya pada kehidupan agama-agama di masa depan, di mana pemahaman yang bersifat inklusif, pluralis, toleran dikembangkan sebagai alternatif dari kecenderungan keagamaan yang fundamentalistik dan radikal. Dengan pluralisme Cak Nur mengembangkan gagasan penerimaan perbedaan agama-agama, meskipun Islam tetap diakui sebagai agama yang secara

⁵ Lihat, "Sekularisasi Ditinjau Kembali", dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Edisi Baru (Bandung: Penerbit Mizan, 2008), hal. 300.

absolut adalah paling benar, namun kebenaran Islam tidak harus menegasikan agama-agama lain.

Tulisan ini bertujuan untuk menggali lebih dalam pemikiran Cak Nur mengenai pluralisme, sekularisasi, dan hubungan antara agama dan kekuasaan dalam konteks Indonesia saat ini. Dengan menganalisis relevansi gagasan-gagasan Cak Nur dalam menghadapi tantangan kontemporer Indonesia, diharapkan dapat ditemukan strategi-strategi yang lebih efektif dalam merajut keberagaman dan membangun kehidupan berbangsa yang lebih harmonis.

Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis deskriptif untuk mengkaji kontribusi pemikiran Cak Nur, khususnya terkait dengan gagasan pluralisme, sekularisasi, dan modernitas. Sumber utama yang digunakan dalam penelitian ini meliputi karya-karya Cak Nur, yang memberikan pengaruh signifikan terhadap perkembangan intelektualisme Islam di Indonesia.

Selain itu, penelitian ini juga mengkaji literatur sekunder yang membahas dampak pemikiran Cak Nur terhadap perkembangan pemikiran Islam di Indonesia maupun di dunia Islam secara lebih luas. Kajian literatur sekunder ini bertujuan untuk memberikan perspektif yang lebih komprehensif mengenai relevansi dan penerimaan pemikiran Cak Nur dalam konteks sosial dan politik. Semuanya dianalisis untuk mengeksplorasi bagaimana gagasan-gagasan utama Cak Nur diterima dan diterjemahkan dalam praktik sosial dan politik, baik dalam konteks Indonesia maupun global. Selain itu, metode komparatif diterapkan untuk membandingkan pemikiran Cak Nur dengan dengan keadaan kontemporer, dengan tujuan untuk memberikan konteks yang lebih luas mengenai relevansi dan kontribusi pemikiran Cak Nur dalam menghadapi isu-isu kontemporer dalam dunia Islam.

B. Agama dan Kekuasaan

Dalam salah satu pidatonya yang terkenal pada tahun 1970, Cak Nur melontarkan gagasan "Islam, Yes; Partai Islam, No", dalam makalahnya yang berjudul *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam*

dan Masalah Integrasi Umat, yang secara substansial cukup meriuhkan dan memicu perdebatan yang luas.⁶ Banyak pihak menilai gagasan itu provokatif, bahkan menantang hegemoni politik Islam saat itu. Namun ada juga yang memahami bahwa ia justru menempatkan agama bukan sebagai alat kekuasaan, melainkan sebagai sumber nilai universal yang membebaskan manusia dari belenggu eksklusivisme.⁷ Pemikiran Cak Nur ini kemudian dikenal sebagai ide sekularisasi, yaitu gagasan pemisahan yang jelas antara agama dan politik, sebagai respons terhadap seringnya agama dijadikan komoditas politik, digunakan untuk meraih kekuasaan atau bahkan digunakan untuk mendiskriminasi kelompok lain. Cak Nur mengkritik penggunaan agama sebagai alat politik yang dapat merusak esensi ajaran agama itu sendiri. Ia berpendapat bahwa Islam seharusnya tidak digunakan untuk tujuan politik praktis, apalagi untuk memperjuangkan kepentingan kekuasaan. Sebaliknya, agama harus tetap berada di jalur moral dan spiritual, yang membimbing umat manusia menuju keadilan sosial dan perdamaian.⁸

Di tengah maraknya politik identitas atau politisasi agama dalam isu sosial dan politik, gagasan pemisahan antara agama dan politik menjadi solusi penting, karena agama seharusnya tidak dipergunakan untuk tujuan politik murahan, karena hal tersebut dapat mencemari tujuan moral dan spiritual yang seharusnya diusung oleh agama. Menurut Cak Nur agama tidak sekadar simbol, tetapi orientasi etis yang menuntun masyarakat menuju kebaikan bersama. Agama sejatinya adalah panggilan ke arah pengabdian

⁶ Lihat, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat", dalam, Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Edisi Baru (Bandung: Penerbit Mizan, 2008), hal. 225-227.

⁷ Tentang pro dan kontra terhadap gagasan Cak Nur ini, lihat Marwan Saridjo, *Cak Nur: Di antara Sarung dan Dasi & Musdah Mulia Tetap Berjilbab: Catatan Pinggir Sekitar Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Penamadani, 2005), hal. 28-33. Lihat juga tentang kritik Prof. H.M. Rasyidi dan dukungan Mohammad Roem terhadap gagasan Cak Nur, dalam Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2010), hal. 129-135.

⁸ Lihat, "Perspektif Pembaruan Pemikiran dalam Islam", dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Edisi Baru (Bandung: Penerbit Mizan, 2008), hal. 271.

pada Tuhan yang tidak boleh dikecilkan menjadi sekadar simbol politik duniawi, agama sejatinya adalah panggilan ke arah pengabdian pada Tuhan yang tidak boleh dikecilkan menjadi sekadar simbol politik duniawi.⁹ Sangat jelas bagi Cak Nur, agama bukanlah alat untuk perebutan kekuasaan, tetapi sumber cahaya yang menuntun bangsa menuju keadilan dan persaudaraan.

Dalam konteks Indonesia yang sedang bergelut dengan dinamika politik yang sering kali menggunakan agama sebagai alat untuk meraih kekuasaan, gagasan sekularisasi Cak Nur menjadi semakin penting. Ia menekankan bahwa meskipun agama memiliki peran penting dalam kehidupan pribadi dan sosial, agama tidak seharusnya digunakan untuk membenarkan tindakan politik atau menjadi instrumen untuk mencapai tujuan politik tertentu. Gagasan ini mengajukan pentingnya memisahkan antara agama sebagai wahyu, dan kepentingan politik yang bersifat duniawi. Cak Nur berpendapat bahwa agama seharusnya tidak dipergunakan untuk tujuan politik jangka pendek, karena hal tersebut dapat mencemari tujuan moral dan spiritual yang seharusnya diusung oleh agama. Oleh karena itu, pemikiran Cak Nur tentang sekularisasi memberikan pedoman yang sangat penting bagi Indonesia dalam mengelola keberagaman dan menghadapi tantangan politik saat ini.

Di Indonesia saat ini, penggunaan simbol agama dalam politik sering kali menimbulkan konflik dan merusak kedamaian sosial, sehingga gagasan Cak Nur tentang sekularisasi menjadi penting untuk dipahami dan diterapkan, ia memberi pedoman yang sangat penting dalam mengelola keberagaman dan tantangan politik. Pemikiran Cak Nur mengenai sekularisasi ini memberikan arah bagi umat Islam di Indonesia untuk lebih bijaksana dalam menyikapi keterlibatan agama dalam ranah politik. Di saat fenomena politik identitas yang semakin menguat, terutama pasca-Reformasi, menunjukkan betapa pentingnya membedakan antara ajaran agama yang murni dan kepentingan politik praktis. Gagasan Cak Nur mengenai pemisahan agama dan politik bertujuan untuk menjaga

⁹ *Ibid.*, hal. 270.

agar agama tetap berada dalam ruang spiritual, sementara politik harus didorong oleh prinsip keadilan dan moralitas yang lebih universal, bukan hanya kepentingan kelompok atau kekuasaan tertentu. Bagi Cak Nur agama bukan alat untuk perebutan kekuasaan, tetapi sumber cahaya yang menuntun bangsa menuju keadilan dan persaudaraan.

Pandangan ini mengingatkan kita dengan gagasan tokoh besar dunia seperti Rumi yang berkata, "Cahaya tidak pernah bertanya siapa yang akan menerimanya. Ia hanya bersinar."¹⁰ Maka bagi Cak Nur agama yang benar adalah agama yang bersinar, bukan yang menyilaukan. Artinya, ia memberi arah tanpa menindas, ia memandu tanpa memaksa, dan ia menyatukan tanpa menghapuskan perbedaan. Itulah sebabnya, di tengah problem keindonesiaan sekarang, seperti korupsi, intoleransi, dan ketimpangan sosial-ekonomi, seharusnya cahaya agama menjadi penerang yang dibutuhkan. Pemikiran Cak Nur juga sangat relevan dalam konteks keadilan sosial. Ia menekankan bahwa agama tidak hanya mengajarkan kesalehan pribadi, tetapi juga menuntut keberanian untuk memperjuangkan keadilan sosial. Cak Nur sangat kritis terhadap ketimpangan sosial dan ekonomi yang ada, serta terhadap praktik-praktik korupsi yang marak di kalangan pejabat publik. Ia menganggap ketidakjujuran yang melanda berbagai institusi sebagai salah satu sumber kegelapan dalam masyarakat.¹¹ Oleh karena itu, ia menyerukan perlunya etika publik yang lebih kuat, yang didasarkan pada ajaran agama namun, mampu melampaui sekat-sekat identitas sektarian. Cak Nur juga mendorong umat Islam untuk lebih aktif dalam memperjuangkan hak-hak sosial dan

¹⁰ Ahmad Gaus, Budhy Munawar-Rachman, Denny JA, *Agama Sebagai Warisan Kultural Milik Bersama* (Jakarta: CBI dan Esoterika Forum Spiritualitas 2025), hal. 27

¹¹ Dalam hal ini Cak Nur sering mengutip pendapat sejarawan Edward Gibbon (1737-1794) yang menunjukkan sebab-sebab runtuhnya kekaisaran Romawi karena kemerosotan moral, dan juga pendapat ilmuwan Swedia penerima Nobel, Karl Gunnar Myrdal (1898-1987) yang menilai negara kita sebagai "*soft state*", "negara lunak" yang pemerintah dan warganya tidak memiliki ketegaran moral. Lihat, Nurcholish Madjid, *Indonesia Kita* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), hal. 102 dan 111-112.

ekonomi bagi masyarakat yang tertindas. Ia mengkritik praktik ritualisme yang semata-mata berfokus pada kesalehan individu, tanpa memperhatikan dimensi sosial dan keadilan yang seharusnya menjadi bagian integral dari ajaran agama. Gagasan ini menjadi sangat relevan mengingat ketimpangan sosial yang masih terjadi di Indonesia, serta tingginya tingkat kemiskinan dan ketidakadilan ekonomi yang dihadapi oleh sebagian besar masyarakat.

C. Pluralisme Agama

Pemikiran Cak Nur mengenai pluralisme dan dialog antaragama merupakan salah satu kontribusi terbesar dalam perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Ia menekankan bahwa pluralisme bukan hanya fakta sosial, tetapi juga nilai yang harus diterima dan dihargai dalam kehidupan masyarakat. Pluralisme tidak hanya diterima secara pasif, tetapi harus dihadapi dengan sikap aktif dan inklusif, ia harus dijadikan energi yang menyatukan, bukan memecah belah.¹² Dalam pandangannya, agama hendaknya menjadi sarana untuk mempererat hubungan antaragama, bukan sebagai alat untuk memecah belah kehidupan sosial. Islam tidak seharusnya dilihat sebagai agama yang eksklusif atau hanya untuk satu kelompok saja, tetapi sebagai ajaran yang dapat menerima perbedaan dan menyatukan umat manusia. Agama seharusnya menjadi sarana untuk mempererat hubungan antarumat beragama, bukan sebagai alat untuk memecah belah.

Gagasan ini sangat relevan dengan keadaan Indonesia saat ini, di mana pluralisme sering kali dihadapkan dengan tantangan intoleransi dan radikalisasi agama yang terus berkembang. Cak Nur menyatakan bahwa pluralisme merupakan esensi ajaran Islam yang sejati, yang menekankan pentingnya hidup berdampingan dengan berbagai perbedaan. Ia mengutip ayat Al-Qur'an yang mengajarkan bahwa perbedaan itu adalah takdir Tuhan yang harus dihargai dan dijadikan kekayaan sosial, sehingga perbedaan agama tidak

¹² Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992), hal. lxxv.

seharusnya menjadi sumber konflik, tetapi sumber kekuatan sosial.¹³ Dialog antaragama menjadi sangat penting dalam membangun masyarakat yang harmonis dan adil. Pemikiran ini memberikan perspektif baru bagi Indonesia yang saat ini menghadapi polarisasi sosial dan agama yang semakin tajam. Pluralisme menurut Cak Nur bukan hanya tentang pengakuan terhadap perbedaan, tetapi tentang membangun komunikasi yang konstruktif antarkelompok yang berbeda. Bagi Cak Nur pluralitas bukan sebagai ancaman, tetapi sebagai sunnatullah, ketentuan Tuhan yang tak terelakan, pluralisme merupakan esensi ajaran Islam yang sejati, yang menekankan pentingnya hidup berdampingan dengan berbagai perbedaan, seperti yang diisyaratkan ayat Al-Qur'an yang sering dikutipnya, bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku untuk saling mengenal, bukan saling meniadakan.¹⁴

Pemikiran pluralisme Cak Nur yang menekankan pentingnya nilai-nilai universal yang terkandung dalam agama-agama, memberikan solusi untuk mengurangi kasus-kasus yang bernuansa kekerasan berbasis agama, seperti maraknya ujaran kebencian dan politik segregasi. Prinsip pluralisme ini menjadi cahaya yang mampu meruntuhkan tembok kegelapan. Martin Luther Jr. pernah berkata, "Kegelapan tidak dapat mengusir kegelapan, hanya cahaya yang dapat melakukannya. Kebencian tidak dapat mengusir kebencian, hanya cinta yang dapat melakukannya."¹⁵ Jadi perbedaan bukanlah ancaman, melainkan rahmat Tuhan, dengan keberagamanlah sebuah bangsa dapat menemukan kekuatannya.

Pemahaman filosofis Cak Nur tentang pluralisme agama ini bergerak dalam horizon universalitas. Ia tidak mengingkari identitas

¹³ Lihat, Nurcholish Madjid, "Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (Ed.), *Passing Over: Melintas Batas Agama* (Jakarta: PT. Gramedia Utama, 1999), hal. 173.

¹⁴ Lihat, "Pluralisme dan Toleransi", dalam Nurcholish Madjid, *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: Kolom-Kolom di Tabloid Tekad* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), hal. 63.

¹⁵ Martin Luther King Jr, *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King JR*, JM. Washington, Ed. (San Francisco: Harper & Row, Origin speech delivered 1963), 1986, hal. 51.

Islamnya, bahkan semakin teguh di dalamnya, tetapi ia menolak pengerdilan Islam menjadi eksklusif. Islam baginya, adalah jalan menuju keterbukaan, demokrasi, dan modernitas. Ia terinspirasi oleh ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan prinsip kebebasan, keadilan, dan persaudaraan umat manusia. Dengan cara itu, ia mengingatkan bahwa bangsa ini tidak akan pernah bisa maju jika terus terjebak dalam polarisasi identitas. Kegelapan sektarianisme hanya bisa diatasi dengan menyalakan kembali semangat inklusif-pluralis yang telah diwariskan para pendiri bangsa ini, yang juga selaras dengan inti pesan agama.

Pemikiran pluralis Cak Nur menekankan pentingnya nilai-nilai universal yang terkandung dalam ajaran Islam. Indonesia, sebagai negara dengan beragam suku, agama, dan budaya yang sangat kompleks, menghadapi tantangan besar terkait dengan intoleransi dan diskriminasi. Dalam beberapa tahun terakhir, kasus-kasus yang berkaitan dengan kekerasan berbasis agama dan ancaman terhadap kebebasan beragama semakin meningkat. Dalam hal ini, pluralisme yang diajukan Cak Nur memberikan solusi untuk mengurangi polarisasi dan menciptakan ruang untuk dialog antarumat beragama yang lebih konstruktif.

Pemikiran pluralisme dan sekularisasi Cak Nur tidak hanya terbatas pada aspek teologis, tetapi juga sangat relevan dalam konteks sosial dan politik Indonesia. Di tengah permasalahan ketidakadilan sosial, korupsi, dan ketimpangan ekonomi, gagasan Cak Nur menawarkan dasar yang kuat untuk membangun masyarakat Indonesia yang lebih adil, transparan, dan inklusif. Ia mengajukan konsep keadilan sosial yang harus diperjuangkan bukan hanya dalam dimensi individu, tetapi juga dalam konteks struktural yang lebih luas.¹⁶ Hal ini sangat relevan dengan kondisi Indonesia saat ini, di mana banyak sektor masyarakat yang masih terpinggirkan akibat ketidakadilan sosial dan ekonomi.

¹⁶ Lihat, Nurcholish Madjid, *Cit-Cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), hal. 163-180.

Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, sedang menghadapi tantangan besar terkait dengan intoleransi antarkelompok agama dan sekularisme yang sering kali dipandang salah kaprah. Gagasan pluralisme Cak Nur memberikan pandangan yang lebih holistik dalam menghadapi tantangan ini, yaitu dengan mengakui dan merayakan keberagaman, bukan justru memperburuk perpecahan. Dalam banyak kasus, politik identitas yang semakin kuat di Indonesia semakin memperburuk ketegangan antarkelompok agama, suku, dan ras. Oleh karena itu, gagasan pluralisme yang ditawarkan oleh Cak Nur harus dijadikan panduan dalam merajut kebersamaan dalam perbedaan.

D. Neomodernisme

Cak Nur juga mengembangkan gagasan tentang neomodernisme, yang bertujuan menjembatani kesenjangan antara tradisi Islam dan tuntutan modernitas. Dalam pandangannya, Islam dan modernitas tidak saling bertentangan, tetapi dapat berjalan beriringan jika dipahami dengan benar. Kata Cak Nur, "... asalkan kaum Muslim mampu memahami agama mereka dengan sungguh-sungguh, maka umat Islam akan mampu menjadi agama yang relevan dengan tingkat perkembangan mutakhir manusia kini"¹⁷ Pemikiran ini sangat relevan dengan konteks Indonesia yang tengah berusaha mengatasi tantangan modernisasi dalam berbagai sektor, termasuk sosial, ekonomi, dan politik. Cak Nur berpendapat bahwa modernitas bukanlah sekadar peniruan terhadap nilai-nilai Barat, melainkan sebuah proses rasionalisasi dalam kehidupan sosial yang dapat membawa kemajuan bagi umat manusia. Ia menegaskan bahwa Islam dengan ajaran-ajarannya, memiliki potensi untuk berkontribusi dalam proses modernisasi, selama ajaran-ajarannya dihayati dengan cara yang sesuai dengan konteks zaman.¹⁸ Ia

¹⁷ Lihat, "Kemenangan Islam", dalam Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1994), hal. 280.

¹⁸ Lihat, "Modernisasi ialah Rasionalisasi Bukan Westernisasi", dalam, Nurcholish Madjid, *Islam, Kemandirian, dan Keindonesiaan*, Edisi Baru (Bandung: Penerbit Mizan, 2008), hal. 185-187.

mengingatkan bahwa modernitas dan agama bukanlah musuh, melainkan sahabat. Modernitas dengan sains dan rasionalitasnya, justru diperlukan untuk membangun peradaban yang berkeadilan.

Dalam pandangan Cak Nur kemajuan tidak hanya ditentukan oleh aspek teknologis dan materialis, tetapi juga oleh transformasi moral dan spiritual yang mendalam. Ia menekankan bahwa modernitas harus berfokus pada keseimbangan antara aspek duniawi dan spiritualis. Agama dengan moralitas dan transendensinya, menjadi penuntun agar modernitas tidak jatuh ke dalam nihilisme. Pemikiran ini memberikan kontribusi penting dalam perumusan sebuah modernitas yang tidak hanya mengutamakan kemajuan teknis, tetapi juga tetap memperhatikan dimensi etika dan moral yang terkandung dalam ajaran agama.¹⁹ Inilah keseimbangan yang ditawarkan Cak Nur, integrasi iman dan akal, transendensi dan duniawi, spiritualitas dan rasionalitas. Tanpa keseimbangan ini, Indonesia akan terus terombang-ambing antara ekstremisme religius dan sekularisme pragmatis.

Jika kita telusuri lebih jauh jejak pemikiran Cak Nur ini, kita akan menemukan bukan hanya sekadar gagasan keagamaan, melainkan sebuah filsafat kehidupan yang ingin menjembatani jurang antara iman dan modernitas, tradisi dan perubahan, serta idealisme dan realitas sosial. Pada intinya, Cak Nur ingin menyalakan kembali api rasionalitas dalam tubuh umat beragama, tanpa harus mengorbankan spiritualitas yang menjadi fondasinya. Dan di sinilah letak relevansinya bagi Indonesia, sebuah bangsa yang sering terombang-ambing di antara dua kutub ekstrem, antara sakralitas yang membeku dan sekularisme yang dangkal, yang cenderung mengkultuskan simbol-simbol agama tanpa menyentuh substansi etis dan moralnya. Cak Nur menekankan bahwa yang lebih penting dari label keagamaan adalah kualitas keimanan yang melahirkan keadilan, kejujuran, dan kemanusiaan.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, hal. 201-204.

²⁰ Lihat, "Iman dan Perwujudan Masyarakat yang Adil, Terbuka, serta Demokratis", dalam Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah*

E. Simpulan

Agenda yang ingin dicapai dari gagasan-gagasan Cak Nur tersebut adalah untuk menunjukkan noktah-noktah pemikiran yang, merupakan wawasan asasi Islam sebagai agama kemanusiaan, berdasarkan paham universalisme dan kosmopolitanisme ajaran Islam itu sendiri. Hal ini diperlukan untuk mempersiapkan umat Islam berhadapan dengan dunia modern dan menghadapi tantangan zaman. Cak Nur memberikan kontribusi signifikan dalam memperkaya wacana intelektual Islam di Indonesia, khususnya terkait dengan pluralisme, sekularisasi, dan keadilan sosial. Cak Nur menekankan pentingnya pluralisme sebagai nilai dasar dalam kehidupan beragama yang harus diterima dan dihargai, serta mengajukan sekularisasi sebagai upaya memisahkan agama dari kepentingan politik tertentu untuk menjaga kemurnian ajaran agama. Konsep pluralisme dan sekularisasi yang diajukan Cak Nur tidak hanya relevan dalam konteks teologis, tetapi juga dalam konteks sosial dan politik, mengingat tantangan besar yang dihadapi Indonesia dalam menghadapi gejala intoleransi, sektarianisme, dan polarisasi agama yang semakin meningkat.

Selain itu, Cak Nur juga menawarkan gagasan neomodernisme yang bertujuan menjembatani tradisi Islam dan tuntutan modernitas. Ia mengajarkan bahwa Islam dan modernitas dapat berjalan beriringan tanpa saling bertentangan, selama ajaran Islam dihayati secara benar dalam konteks zaman yang terus berkembang. Dalam hal keadilan sosial, Cak Nur mengkritik ketimpangan sosial dan ekonomi yang terjadi di Indonesia serta mengingatkan pentingnya etika publik yang berlandaskan ajaran agama untuk memperjuangkan keadilan dan kemanusiaan. Pemikirannya sangat relevan untuk diimplementasikan dalam kehidupan sosial-politik Indonesia, meskipun tantangan dalam menerapkan gagasan-gagasannya tetap ada. Oleh karena itu, perlu ada upaya yang lebih besar dan sungguh-

Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992), hal. 112-120, juga lihat, "Beberapa Kepribadian Kaum Beriman, dalam Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1994), hal. 32-33.

sungguh untuk menjadikan pemikiran Cak Nur sebagai landasan kebijakan publik yang inklusif dan berkeadilan.

Secara keseluruhan, pemikiran Cak Nur menawarkan solusi terhadap masalah sosial-politik Indonesia yang bersifat struktural dan kultural, dengan mengedepankan nilai-nilai moral dan spiritual dalam kehidupan bermasyarakat. Implementasi ide-ide pluralisme, sekularisasi, dan keadilan sosial yang diusung oleh Cak Nur dapat menjadi pijakan untuk membangun masyarakat Indonesia yang lebih adil, inklusif, dan harmonis. Meskipun banyak kalangan intelektual yang mendukung gagasan Cak Nur, implementasinya sering kali terhambat oleh hambatan-hambatan struktural, sikap resistensi terhadap perubahan, dan orientasi kepentingan politik yang lebih sempit. Tantangan terbesar dalam penerapan pemikiran Cak Nur adalah bagaimana mentransformasikan ide-ide pluralis dan sekularisasi tersebut dalam praktik kehidupan sosial dan politik di segenap kalangan.

Hal lain yang juga perlu diperhatikan sebagai konsekuensi lanjutan dari gagasan-gagasan Cak Nur adalah, pentingnya pembaruan pendidikan dalam pemahaman keagamaan di Indonesia. Sistem pendidikan yang masih cenderung mengajarkan agama secara dogmatis dan kurang memberikan ruang untuk berpikir kritis, untuk menghidupkan tradisi intelektual. Cak Nur berpendapat bahwa pendidikan yang berfokus pada nilai-nilai universal dan kemanusiaan akan menciptakan generasi yang lebih toleran dan mampu menghadapi tantangan zaman. Pendidikan yang mampu memadukan aspek spiritual dan rasional ini sangat dibutuhkan untuk mewujudkan masyarakat yang lebih inklusif dan adil, dengan ruang pencerahan, bukan ruang pembekuan akal.

Kita berharap Cak Nur bukanlah "*the end of Islamic thought*" di Indonesia, tetapi ia telah membukakan "arena intelektual" untuk terus dikembangkan dalam dialog-dialog yang produktif, untuk mengembangkan, mengontekstualisasikan, bahkan melampaui warisan intelektualnya terhadap tantangan kontemporer yang terus berubah. Warisan Cak Nur berupa etos intelektual yang merdeka

perlu dikembangkan lebih reflektif, kontekstual, dan multidisipliner melalui hermeneutika baru, sehingga Islam menjadi kekuatan moral dan intelektual yang mampu menavigasi kehidupan yang semakin kompleks. *Wallahu a'lam bis-shawab*.

Daftar Pustaka

- Asa, Syu'bah. (2005). Nurcholish, Hari Baik untuk Mati. *Majalah Tempo*, 11 September 2005.
- Barton, Greg. (1999). *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Gaus AF, Ahmad. (2010). *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner*. Jakarta: Penerbit Kompas.
- Gaus AF, Ahmad. Rachman, Budhy Munawar, Denny JA, *Agama Sebagai Warisan Kultural Milik Bersama*. Jakarta: CBI dan Esoterika Forum Spiritualitas.
- Hidayat, Komaruddin dan Gaus AF, Ahmad (Ed.). (1999). *Passing Over: Melintas Batas Agama*. Jakarta: PT. Gramedia Utama.
- King Jr, Martin Luther. (1963). *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King JR* (JM. Washington, Ed.). San Francisco: Harper & Row (Origin speech delivered).
- Madjid, Nurcholish. (1992). *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- . (1994). *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- . (1998). *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Edy A. Effendy Ed. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- . (1999). *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- . (1999). *Cendekiawan & Religiusitas Masyarakat: Kolom-Kolom di Tabloid Tekad*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- . (2004). *Indonesia Kita*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- . (2008). *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, Edisi Baru. Bandung: Penerbit Mizan.

Saridjo, Marwan. (2005). *Cak Nur: Di antara Sarung dan Dasi & Musdah Mulia Tetap Berjilbab: Catatan Pinggir Sekitar Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Penamadani.

Kerukunan Beragama dalam Perspektif Sufisme Islam

Oleh: Drs. Nor Ipansyah, M.Ag.

A. Pendahuluan

Penggunaan agama sebagai sebagai sistem acuan nilai bagi sikap dan tindakan dapat mengarah kepada peneguhan integrasi masyarakat, khususnya pada masyarakat yang sifatnya beragama homogen dan memahaminya secara homogen pula. Namun konflik (disintegrasi) bisa terjadi ketika kelompok tertentu pada masyarakat tersebut mengembangkan paham atau aliran keagamaan baru yang cenderung mengembangkan sistem acuan nilai tersendiri. Dalam situasi inilah biasanya muncul ketidakrukunan di kalangan pemeluk suatu agama. Pada masyarakat heterogen dari segi agama, pengguna agama sebagai sistem acuan nilai dapat mengarah kepada konflik dan disintegrasi sosial, kecuali apabila masing-masing umat beragama dapat mengembangkan penafsiran keagamaan yang mempertemukan kesamaan yang terdapat pada masing-masing sistem acuan, dan dari sinilah akan tercipta kerukunan hidup beragama.

Kerukunan hidup umat beragama merupakan dambaan umat manusia. Sebagian besar umat manusia yang memeluk agama Islam, Kristen, Yahudi, Hindu, Buddha, dan lainnya pasti menginginkan hidup rukun, damai, dan tenteram. Seperti kita ketahui, seumpama agama Islam, Yahudi, dan Nasrani adalah "*Abrahamic Religions*" yang semuanya mengajarkan hidup rukun dan damai. Namun dalam realitasnya sepanjang sejarahnya dari dulu hingga kini selalu

diwarnai konflik; yang menurut Azyumardi Azra dalam sebuah periode historis bisa disebut sebagai "*Siblings*", kakak-adik, yang di samping kesamaan-kesamaan dan kemiripan-kemiripan mereka, juga menampilkan perbedaan-perbedaan yang kadang menimbulkan konflik antarumat beragama.¹

Kehidupan beragama di Indonesia tercermin antara lain dari agama-agama besar yang hidup di masyarakat kita. Agama-agama ini merupakan potensi yang utama bagi pembinaan mental spiritual bangsa. Sebab, setiap agama dalam ajarannya termaktub tentang hidup rukun. Aspek kerukunan merupakan nilai yang dapat ditemukan dalam setiap ajaran agama. Kerukunan dan kedamaian merupakan nilai universal dan terhadap keduanya umat manusia sangat berkepentingan untuk merealisasikannya. Oleh sebab itu semua manusia lewat agama yang dianutnya berusaha mengadakan kerja sama baik intern umat beragama maupun antarumat beragama.² Malah menurut Quraish Shihab, fungsi yang terpenting dari sebuah agama adalah menciptakan rasa aman dan sejahtera bagi pemeluknya. Dari sini terlihat kaitan yang sangat erat antara iman dan aman. Rasa aman tersebut diperoleh melalui keyakinan tentang sesuainya sikap manusia dengan kehendak dan petunjuk Tuhan.³

Secara nyata hampir tidak ada bagian dunia ini yang dihuni oleh kelompok masyarakat yang benar-benar homogen, kecuali Makkah, Madinah, dan Vatikan. Kemajemukan selalu saja ada karena anggota masyarakat memiliki identitas bermacam-macam seperti etnik, agama, bahasa, dan lain-lain. Dalam konteks keindonesiaan pluralitas ini bisa berfungsi ganda baik sebagai faktor integrasi (penyatu) atau bisa juga menjadi faktor konflik (pemecah-belah). Namun, suatu kenyataan dalam sejarah perjalanan bangsa,

¹ Lihat Azyumardi Azra, "Merajut Kerukunan Hidup Beragama antara Cita dan Fakta," *Harmoni* 2, no. 7 (2003), hlm. 8.

² Lihat Umar R. Soeroer, "Aktualisasi Kerukunan Hidup Ummat Beragama di Kelurahan Kedamaian, Kecamatan Tanjungkarang Timur, Lampung," *Harmoni*, 3, no. 10 (2024), hlm. 102

³ Ali Yafie, dkk., *Agama dan Pluralitas Bangsa* (Jakarta, Guna Aksara 1994), h. 2.

kerukunan yang selama berabad-abad terjalin dengan baik, misalnya setelah terjadi reformasi pasca tumbanganya Presiden Suharto telah terusik dengan terjadinya berbagai konflik sosial yang bernuansa SARA (suku, ras, agama, dan antargolongan) yang terjadi di berbagai daerah seperti Ambon, Poso, Sambas, Sampit, dan lain-lain, memperlihatkan bahwa faktor perbedaan telah merusak integrasi bangsa.

Contoh lainnya secara khusus di daerah Kalimantan Selatan, yang mayoritas dihuni oleh suku Banjar yang umumnya sangat toleran, namun seiring berjalannya waktu juga menyimpan potensi konflik. Kerawanan ini misalnya karena heterogenitas sosial, seperti etnik, agama, maupun status ekonomi. Eksploitasi kekayaan alamnya, baik sektor tambang atau perkebunan realitasnya masyarakat lokal menjadi terpinggirkan dan meningkatnya angka kemiskinan. Hal ini tentunya menjadi sumber konflik yang potensial. Memang secara nyata konflik pernah terjadi di daerah ini dengan memakan korban yang banyak, yaitu peristiwa berdarah kerusuhan massal yang terkenal dengan peristiwa Jumat Kelabu (23 Mei 2007). Dayak dan Banjar terkenal memiliki sifat toleransi yang tinggi, selalu hidup rukun dan damai. Filosofi "*Badangsanak*" (bersaudara) masih hidup dan menjadi identitas mereka. Orang Banjar yang beragama Islam adalah saudara tua (kakak) dan orang Dayak beragama Kaharingan adalah saudara muda (adik). Walaupun begitu setiap perbedaan bisa saja menyimpan potensi konflik kalau tidak dirawat dengan baik. Salah satu cara merawat kerukunan adalah dengan mewujudkan sikap moderasi beragama dalam setiap pemeluk agama di Indonesia, dan menjauhkan sikap keberagaman yang ekstrim, intoleran, dan pemahaman agama yang sempit. Karena kesalahan dalam memahami agama tersebut, akibatnya agama tidak lagi membawa keselamatan dan kedamaian, malah membawa teror yang menakutkan, disebabkan oleh oknum pemeluknya yang bertindak atas nama kebenaran, tetapi mencelakai orang lainnya.

Kalau membicarakan tentang moderasi, kerukunan atau toleransi, Muslimin adalah bangsa paling toleran sepanjang

sejarahnya hingga kini. Buktinya gampang, misalnya di Indonesia ini 80% lebih pemeluknya adalah beragama Islam namun pemeluk agama lainnya hidup nyaman, aman, dan damai di negeri ini. Coba bandingkan dengan ketika Muslimin minoritas di negeri-negeri lainnya, bagaimana Muslimin yang minoritas dizalimi, ditindas, dan bahkan sekadar untuk melihat matahari saja sulit, itu kenyataan di mana-mana. Muslimin kendati mayoritas mustahil berbuat zalim dengan pemeluk agama lain, karena agama Islam mengajarkan berbuat baik dengan sesama makhluk, dan melanggar itu adalah perbuatan dosa.

Dalam ajaran Islam, kita mengenal ajaran tasawuf, dan sangat besar peran tasawuf dalam menciptakan kerukunan di Indonesia. Menurut A.H. Johns transmisi Islam ke Nusantara juga dilakukan oleh para sufi pengembara. Berkat otoritas kharismatik dan kekuatan magis mereka berhasil mengislamkan penduduk Nusantara dalam jumlah besar sejak abad ke-13. Ini karena kaum sufi memiliki kemampuan untukewartakan Islam dengan bahasa dan budaya lokal. Metode dakwah itu, disadari atau tidak turut membentuk karakteristik Islam Indonesia yang lebih bercorak sufistik. Corak itu turut memengaruhi tumbuh suburnya kehidupan dan watak sufi, dibanding watak intelektual filosofis. Di samping itu tentunya peran tarikat sufi tidak bisa juga diabaikan.⁴ Melalui pendekatan tasawuf ini, Islam mudah diterima, dan menjadi penganut agama mayoritas, dan kehidupan berjalan dengan damai, dan kita adalah masyarakat yang menjunjung tinggi toleransi, sesuai dengan watak ajaran tasawuf itu sendiri. Dalam konteks bagaimana ajaran Islam tentang toleransi, dalam tulisan ini, penulis mencoba memaparkan tentang bagaimana masalah ini dilihat dari sudut pandang sufistik, baik dari ajarannya maupun model tokoh sufi yang ditampilkan, khususnya tasawuf falsafi yang dalam pembicaraan toleransi melampaui batas-batas toleransi itu sendiri. Mereka adalah para sufi dan ajarannya

⁴ Lihat Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam, Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2008), h.31-32 lihat juga Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta, LP3ES, 1994), h.140-141.

kontroversial, mendapat kritikan keras, khususnya dari para teolog Islam dan fukaha Sunni, terutama karena pemahamannya yang mengajarkan kemanunggalan antara Khaliq dengan makhluk, baik melalui ajaran *fana-baqa*, *ittihad*, *hulul*, *wahdatul wujud*, dan lain-lain yang mengarah pada pantheisme.

B. Beberapa Cuplikan tentang Ajaran Tasawuf tentang Kerukunan

Menurut A.Mukti Ali, orang yang mendekati dan menganut agama Islam kalau dicermati lebih mendalam, maka bisa dikategorikan pada tiga cara. Pertama, secara *naqly* (dalil wahyu), kedua secara *aqly* (akal, logika), dan ketiga secara *kasyfy* (tasawuf-mistik). Ketiga pendekatan ini ada pada seorang Muslim, namun pasti ada titik tekannya yang lebih dominan, terkadang ada pendekatan yang lebih menonjol pada suatu saat dan tempat, lantas surut dan digantikan oleh pendekatan lainnya.⁵

Jika teologi Islam lebih banyak bicara tentang iman dan kafir, fikih lebih banyak bicara tentang halal-haram, sah-batal, atau hukum yang lima (wajib, sunah, haram, makruh, dan mubah), maka tasawuf lebih banyak berbicara tentang kebersihan hati, pantas-tidak pantas, baik-tidak baik, patut-tidak patut. Fikih dan Ilmu Kalam lebih bersifat hitam-putih, lebih bersifat formalitas, maka tasawuf lebih bersifat substansi dan lebih mengedepankan etika-moral dan rasa. Berkaitan dengan toleransi baik intern atau antarsesama agama atau kepercayaan, maka ajaran tasawuf lebih tepat untuk diterapkan atau digunakan dalam berkehidupan sosial. Sebab dalam interaksi sosial dan membangun hubungan kemanusiaan memerlukan kejernihan hati yang tentunya lebih menonjolkan "rasa", dan hal ini adalah salah satu fungsi tasawuf atau *al-ahkam al-khuluqiyah*.

Ada beberapa contoh ajaran tasawuf yang mengajarkan bagaimana membangun kerukunan, toleransi atas dasar hubungan kemanusiaan, di antaranya, yaitu:

⁵ A. Mukti Ali, *Memahami Beberapa Aspek Agama Islam* (Bandung: Mizan, 1412 H/1987 M), h. 19.

1. *Futuwwah*

Al-futuwwah (kekesatriaian) adalah pandangan hidup seorang *fata* (etimologis bahasa Arab (*fata* jamaknya *fityan*) berarti pemuda tampan, gagah berani, dan dermawan.⁶ Dalam ajaran kaum sufi *futuwwah* bermakna kemurah-hatian, heroik, aturan tingkah laku dan tata krama yang terpuji dan mulia yang mengikuti teladan para nabi, para wali, orang-orang bijak dan para sahabat serta para *awliya Allah*. Teladan yang paling sempurna dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw.⁷ Contoh teladan para nabi seperti Ibrahim yang ikhlas, sabar menjalani perintah Allah untuk mengorbankan putranya untuk disembelih, Nabi Yusuf yang memaafkan kesalahan saudaranya. Para sahabat seperti Abu Bakar dengan kejujurannya, Umar dengan keadilannya, Usman dengan kedermawanannya, dan Ali dengan keberaniannya. Tetapi yang tokoh puncaknya adalah Nabi Muhammad saw., karena semua sifat mulia ada pada beliau untuk contoh terbaiknya.

Al-futuwwah mengandung arti "jika seseorang selalu mengabdikan dirinya untuk kepentingan orang lain." Ulama tasawuf mendefinisikan *al-futuwwah* berbeda-beda dalam mengungkapkannya. Ada yang mendefinisikan dengan "tidak melihat dirinya lebih baik dari orang lain," ada juga "*al-futuwwah* adalah memaafkan kesalahan-kesalahan kawan." Ada juga yang mengartikan "tidak membedakan apakah yang makan di sampingnya seorang wali Allah atau seorang kafir," dan masih banyak definisi lainnya. Intinya adalah menghargai orang lain, tidak diskriminatif, tidak membedakan asal-usul agama, status sosial, ras, dan lain-lain, dan selalu berusaha untuk berbuat kebaikan dan manfaat untuk orang lain. Al-Qusyairi dalam *Risalah al-Qusyairiyyah*-nya mendefinisikan tentang *fata* yang diinspirasi cerita dalam Al-Qur'an, yaitu: "*Fata* adalah orang yang menghancurkan berhala-

⁶ Lihat Abu'Abd al-Rahman Ibnu Husayn al-Sulami, *Futuwwah, Konsep Pendidikan Kekesatriaian di Kalangan Sufi*, Terj. Oleh Fathiyah Basri (Bandung: Mizan, 1992), h. 10.

⁷ Lihat Amatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf: Khazanah Istilah Sufi*, Terj. Oleh M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2001), h. 73.

berhala (Ibrahim menghancurkan berhala); tetapi dalam pemahaman tasawuf, pemahamannya lebih mendalam lagi yaitu bahwa *futuwwah* " Berhala dari tiap manusia adalah rasa keakuan (egois) yang ada pada dirinya sendiri". Berhala dalam diri inilah yang harus dihilangkan, dibasmi dan dihancurkan. Oleh karena itu, keberhasilan menghilangkan "hawa nafsu/ego" tersebut berarti memiliki sifat *futuwwah*.⁸

Futuwwah artinya tidak menumpuk harta kekayaan, mengikuti sunah Nabi dan setia serta menjaga ketetapan Allah, mengundang sepuluh tamu tapi hatinya tidak terpengaruh ketika yang datang sembilan atau sebelas orang, menampakkan nikmat dan menyembunyikan cobaan, tidak memandang dirinya lebih mulia dari orang lain, dan tidak membedakan ketika makan bersama seorang wali atau orang kafir.⁹

Dalam pemahaman tasawuf, *futuwwah* ini oleh Ma'mar Hanbali al-Baghdadi (penulis kitab tertua tentang *futuwwah*; kitab *Futuwwah*) menjelaskan: "Dalam sunah Nabi Muhammad saw., banyak ditemukan berbagai hadis yang berkaitan dengan *futuwwah*. Seperti yang dinyatakan oleh Imam Ja'far al-Shadiq yang ia riwayatkan dari ayahnya dan moyangnya, bahwa Nabi saw. bersabda: 'Orang-orang yang ber-*futuwwah* dari golonganku mempunyai sepuluh ciri.' Sahabat bertanya, apa saja ciri-cirinya. Nabi saw. menjawab, 'Yaitu: Jujur, menepati perkataan mereka, dipercaya, tidak berbohong, memberikan hartanya kepada anak yatim piatu, membantu orang miskin, menyumbangkan penghasilannya, melakukan kebajikan, ramah-tamah, dan memiliki sifat rasa malu.'"¹⁰

Dari penjelasan tentang *futuwwah* tersebut, tentu saja sangat relevan dengan kerukunan dan toleransi yang sedang kita bangun

⁸ Al-Sulami, *Op Cit.*, h.27.

⁹ Abi al-Qasim Abd al-Karim al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyyah: Induk Ilmu Tasawuf*, terj.Oleh Muhammad Luqman Hakim (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), h. 270

¹⁰ Muhammad Ja'far Mahjub, *Futuwwah dan Sufisme Persia Awal*", dalam *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300)* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003).

di era modern ini, yang ciri khasnya semakin hampa spiritual, individualistik dan materialistik. Masalah manusia kini menurut Husein Nasr, "Kehidupan manusia di dunia ini tampaknya masih tidak memiliki horizon spiritual. Hal ini bukannya horizon spiritual tidak ada, namun karena yang menyaksikan panorama kehidupan kontemporer ini sering kali adalah manusia yang hidup dipinggir (*periphery* atau *rim*) lingkaran eksistensi, sehingga ia hanya dapat menyaksikan segala sesuatu dari sudut pandanganya sendiri. Ia senantiasa tidak peduli dengan jari-jari lingkaran eksistensi dan sama sekali lupa dengan sumbu atau pusat (*center*) lingkaran eksistensi yang dapat dicapainya dengan jari-jari tersebut."¹¹ Apa yang dikemukakan Nasr tersebut merupakan penyakit umat manusia hingga kini, dan kehadiran tasawuf Islam, misalnya konsep ajarannya seperti *futuwwah* menjadi obat penawar, air sejuk bagi dahaga spiritual yang kering, dan dapat menemukan kembali yang menurut Nasr sumbu atau pusat eksistensi yang tidak diperdulikan. Karakter *futuwwah* senantiasa mendahulukan kepentingan orang lain, senang membantu, tidak melihat perbedaan, dan selalu menjamin solidaritas sosial.

2. *Mahabbah*

Dalam ajaran tasawuf, *mahabbah* (cinta) merupakan pijakan bagi setiap kemuliaan *hal*, sama seperti tobat yang merupakan dasar dari kemuliaan *maqam*. *Mahabbah* merupakan metode untuk menuju Allah, menjelaskan sekaligus mengarahkan sufi untuk mencapai satu tujuan, yaitu bagaimana seseorang berada sedekat mungkin dengan Allah. Kaum sufi menyebutnya sebagai anugerah-anugerah (*mawahib*), karena *mahabbah* tersebut pada dasarnya adalah anugerah yang menjadi dasar pijakan bagi segenap hal. *Mahabbah* adalah kecenderungan hati untuk memperhatikan keindahan atau kecantikan.¹² Menurut al-Junaid, "Cinta berarti

¹¹ Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Terj. Oleh Anas Mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), h. 4.

¹² Syaikh Sihabuddin Umar Suhrawardi, *Awarif al-Maarif*, Terj. Ilma Nugrahani Isma'il (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 185

merasuknya sifat-sifat Sang Kekasih (*Khalik*) mengambil alih sifat-Sifat Pencinta (*Salik*), berarti seseorang tersebut berakhlak dengan akhlak Allah."¹³ Berkenaan dengan *mahabbah*, Suhrawardi pernah mengatakan, "Sesungguhnya *mahabbah* (cinta) adalah suatu mata rantai keselarasan yang mengikat Sang Pencipta kepada kekasih-Nya, suatu ketertarikan kepada kekasih, yang menarik Sang Pencipta kepadanya, dan melenyapkan sesuatu dari wujudnya, sehingga pertama-tama ia menguasai seluruh sifat dalam dirinya, kemudian menangkap zatnya dalam genggaman *Qudrah* (Allah)."¹⁴

Menurut Jalaluddin Rumi, "Kematian terburuk adalah hidup tanpa cinta." Dalam salah satu syairnya, ia mengatakan, "Betapa lama percakapan ini, figur-figur ini bicara metafora ini? Aku ingin membakar, membakar mendekati diri-Mu sendirian ke kobaran itu. Kobarkan api cinta dalam jiwa-Mu dan bakarlah semua pikiran dan segala konsep."¹⁵

Dalam kitab *Risalah Qusyairiyyah* ada cerita, yaitu seorang sahabat dari Ibrahim bin Adham, ketika sahabatnya tersebut mau berpisah ia berkata: "Wahai Ibrahim, apabila kamu melihat ada cacat dalam diriku, maka tegur (beri ingat) aku." Jawab Ibrahim: "Aku tidak ada sedikit pun melihat cacatmu, karena aku melihatnya dengan mata kecintaan, sehingga aku hanya melihatnya dengan mata kebaikan." Betapa indahnya konsep *mahabbah* ini ini untuk membangun kerukunan masyarakat, ketika melihat sesuatu bukan keburukan, tetapi dilihat atas dasar cinta dan kasih sayang, dan tentunya memandang pluralitas dan perbedaan bukan sebuah kendala atau ancaman, malah kebersamaan.

Dalam konteks keindonesiaan bila kita menengok sejarah awal dakwah masuknya Islam ke Nusantara ini, maka tidak bisa dipungkiri

¹³ Muhammad Qarib, *Lentera Kasih Sayang: Membentang Ukhuwah Menggapai Jannah* (Jakarta: 2007) naskah tidak diterbitkan dikutip oleh Muzakkir dalam "*Toleransi Beragama dan Mahabbah dalam Perspektif Sufi*" (IAIN Sumatera Utara; Jurnal Teologia, 23, Nomor 1, Januari 2012), h. 132.

¹⁴ Syekh Syihabuddin Umar Suhrawardi, *Op Cit.*, h. 186

¹⁵ Lihat Sayyid Hossein Nasr dan William C. Chittick, *Islam Intelektual; Teologi, Filsafat dan Makrifat* (Depok:Perenial Press, 2001), h. 168.

bahwa kelompok yang paling besar jasanya dalam proses Islamisasi adalah dilakukan oleh para ulama tasawuf.¹⁶ Para tokohnya menjamur di berbagai daerah, seperti di Sumatra: Hamzah Fansuri, Samsuddin al-Sumatrani, Abdul Rauf al-Sinkili, Nuruddin al-Raniry, Abdul Samad al Palimbani, Abdul Khatib al-Minangkabawi, di Jawa: yang terkenal seperti Wali Sembilan, Syekh Nawawi al Bantani, di Kalimantan: ada Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjary, Syekh Muhammad Nafis al-Banjary, dan lain-lain. Mereka adalah para ulama yang menekankan ajaran tasawuf dalam melancarkan dakwah Islam. Para penduduk yang menganut kepercayaan lama pra Islam tertarik dengan ajaran tasawuf dan tertarik berpindah agama menjadi Islam.¹⁷ Dengan pendekatan tasawuf tidak ada catatan sejarah terjadinya konflik, benturan fisik, dan paksaan. Islam diterima secara damai dan sukarela. Karena tujuan utama ajaran tasawuf adalah jalan untuk dekat kepada Tuhan dengan menempuh jalan panjang yang berisi stasiun-stasiun (*maqamat* dan *ahwal*).¹⁸ Pelaku tasawuf tidak mempersoalkan perbedaan ritual, perbedaan agama, apalagi bermusuhan, karena ahli sufi berlomba mendekati Allah, membersihkan jiwa, menumbuhkan kasih sayang, karenanya lebih mendahulukan memelihara kerukunan dan ketenteraman, serta mengedepankan akhlak mulia.

Nilai-nilai kerukunan secara historis bisa dilihat dari contoh Nabi kita saw. Muhammad bin Abdullah saw. datang kepada umatnya sebagai seorang Rasul dan Nabi membawa amanat suci agama Allah, Islam. Bersamaan dengan itu muncul pulalah nilai-nilai kebudayaan dan tata sosial yang baru. Nilai-nilai yang mengikis segi-segi negatif bangsa Arab, melempangkan adat istiadat lama yang buruk dan menumbuhkan kebudayaan baru yang bermanfaat

¹⁶ Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlis, 1980), h. 15

¹⁷ Ahmad Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet.IV, 1991), h. 18-19.

¹⁸ Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h.62

dan memang diperlukan untuk kelangsungan hidup umat manusia.¹⁹ Misalnya, Piagam Madinah (konstitusi pertama di dunia) yang dibuat Nabi Muhammad saw. adalah salah satu dokumen sejarah yang meletakkan dasar-dasar HAM (Hak Asasi Manusia) dalam masyarakat, termasuk kebebasan menentukan agama yang dipeluk, kesetaraan, hak hidup, kebebasan berpendapat, dan kebersamaan.²⁰

Rasulullah saw., berkhotbah ketika haji *wada'*: "Wahai manusia! Sesungguhnya orang-orang beriman adalah bersaudara. Sesungguhnya Tuhan kalian adalah satu, dan sesungguhnya ayah kalian adalah satu. Kalian semua adalah dari Adam, dan Adam berasal dari tanah. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kalian adalah yang paling bertakwa di antara kalian. Tidak ada kelebihan bagi orang Arab atas orang asing kecuali dengan takwa."²¹

Ada peristiwa yang diriwayatkan Ibnu Abbas, yaitu salah seorang hamba sahaya yang melamar orang dari Bani Bayadhah. Rasulullah saw. memberikan isyarat untuk menikahkannya, namun mendapat reaksi dari mereka dengan menyatakan: Apakah pantas wahai Rasulullah kami menikahkan anak-anak perempuan kami kepada para budak milik kami. Menjawab masalah ini, maka turunlah QS. Al-Hujurat ayat 13 yang isinya menegaskan kesetaraan dan yang membedakan hanya takwanya.

Perhatian besar Rasulullah toleransi tanpa pandang bulu, misalnya lagi seperti yang diriwayatkan Washil al-Ahdab, bahwa ia berkata: "Aku mendengar al-Ma'rur berkata: 'Aku melihat Abu Dzar al-Ghiffari membawa pakaian, begitu juga sahayanya.' Kemudian kami bertanya kepadanya mengenai pakaian tersebut. Abu Dzar menjawab: 'Aku telah mencaci seseorang,' ia kemudian mengadukan diriku kepada Nabi saw., selanjutnya beliau bersabda kepadaku: 'Apakah kamu mencaci dia dan ibunya?' Kemudian beliau bersabda:

¹⁹ Lihat Muhammad Tohir, *Sejarah Islam Dari Andalus Sampai Indus* (Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya, 1981), h.24

²⁰ Lihat Taufik Abdullah, dkk., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Khilafah* (Jakarta: Pt. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 17-21

²¹ Lihat Abdul Aziz Jawisy, *Al-Islam Din al-Fithrah*, h. 77-78

‘Saudara-saudara kalian adalah paman dan bibi kalian dari pihak ibu. Allah telah menjadikan mereka berada pada tangan kalian. Barang siapa saudaranya berada di bawah tangannya, hendaklah ia memberi makan dari apa yang ia makan, dan hendaknya memberi pakaian dari pakaian yang ia pakai. Janganlah mereka dipaksa untuk melakukan apa yang di luar kesanggupannya. Bilamana mereka dituntut agar mengerjakan hal itu, maka bantulah.’” Nabi saw. Bersabda: “Bilamana seseorang di antara kalian mendatangi pelayannya untuk mengantarkan makanannya maka jika ia tidak duduk bersamanya, hendaklah ia menyuapinya barang satu suap atau dua suap; atau hendaklah ia ikut makan barang dua suap. Sebab, ini merupakan dorongan bagi kesembuhannya.”²²

Diriwayatkan dari Abu Hurairah ra.: Sesungguhnya Rasulullah saw. melihat seorang laki-laki di atas hewan tunggangan sedang budak berjalan di belakangnya, maka beliau bersabda: “Wahai hamba Allah, naikkanlah orang yang berada di belakangmu. Sebab, sesungguhnya ia adalah saudaramu dan roh dia juga sama dengan roh kamu. Kemudian ia pun menaikkannya.”²³

Pada masa Khulafa al-Rasyidin; Ketika mempelajari sejarah dan belajar dari beberapa peristiwa selalu ada konflik yang terjadi di antara dua kelompok manusia yang berbeda pandangan. Satu kelompok berlaku lalim dan merampas hak-hak rakyat jelata, serta menghilangkan kebebasannya. Sedangkan kelompok lainnya berupaya menegakkan perlindungan hak-hak kemanusiaan, kemerdekaan dan keadilan. Sejak dulu semua gerakan yang berarti dimulai oleh para *mustadh’afin* dan para *mujaddid (reformer)* selalu bangkit di antara mereka. Ali bin Abi Thalib menduduki posisi tinggi dalam sejarah hak asasi manusia. Pandangannya ditautkan dengan pemikiran Islam, titik sentral pandangan beliau adalah sebagai

²² Lihat Badruddin Abu Muhammad Mahmud bin Ahmad al-‘Aini: *Umdah al-Qari bi Syarh Shahih al-Bukhari* (Qahirah: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, t.th.), Jilid 13, h.27

²³ Lihat Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam wa Tsaqafi wa al-Ijtima*, Terj. H.A. Bahauddin, dalam “*Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Kalam Mulia, Cet.I, 2002), h.369

berikut, "Kezaliman harus berakhir dan perbedaan golongan (diskriminasi) harus dihapuskan di masyarakat." Seluruh perhatiannya diarahkan pada penyelenggaraan keadilan dan kejujuran. Pemikiran, sikap, pemerintahan, dan kebijaksanaan beliau didedikasikan secara penuh untuk mencapai maksud ini. Bilamana seorang penindas mengganggu hak manusia atau memperlakukan si lemah dengan cara yang hina atau menyepelekan kesejahteraannya dan memberikan beban pada pundaknya, maka Ali akan mengajaknya bertempur. Beliau mengangkat martabat manusia dan selalu siap melindunginya. Pemerintahannya merupakan contoh pemerintahan terbaik selama periode Khulafa al-Rasyidin bersama pemerintahan sebelumnya. Pemerintahannya merupakan pemerintahan yang adil dan pelindung hak asasi manusia.²⁴ Diriwayatkan; Ali bin Abi Thalib berkata: "Sungguh aku sangat malu untuk memperbudak seseorang yang menyatakan Allah adalah Tuhanku. Sebaik-baik apa yang diriwayatkan dari Ali adalah bahwa ia memberikan beberapa dirham kepada budaknya untuk membeli dua potong baju yang berbeda harganya. Ketika budak tersebut membawa bajunya tersebut, Ali memberikan baju yang lebih halus tenunannya dan yang lebih mahal harganya untuk budaknya."²⁵

C. Beberapa Contoh Model Tokoh Sufi dalam Kerukunan (Moderasi)

Moderasi beragama merupakan hal mutlak yang harus diwujudkan dalam hidup berbangsa dan bernegara. Secara historis, moderasi telah dilakukan sejak zaman dahulu kala, bahkan sejak dunia ini ada, karena fitrah manusia sebenarnya hidup dalam bentuk moderasi.²⁶ Moderasi merupakan jalan tengah yang

²⁴ Lihat George Jordac, *The Voice of Human Justice*, terj. Oleh Abu Muhammad As-Sajjad dalam "Suara Keadilan; Sosok Agung Ali Bin Abi Thalib R.A." (Jakarta: PT. Lentera Basritama, Cet. I, 1997), h. 63

²⁵ Lihat Hasan Ibrahim Hasan, *Op Cit.*, h.369

²⁶ Lihat Fakhriati, dkk., *Moderasi Beragama Model Jalaluddin Rumi; Kajian Tasawuf Berbasis Naskah dan Transformasinya ke Nusantara* (Puslitbang Lektor Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2020), h.iii

dipraktikkan para pendahulu kita sejak masa lampau. Dalam penerapan moderasi dengan belajar kepada beberapa tokoh sufi besar bisa memberikan inspirasi positif, di mana para sufi umumnya selalu mengajak manusia untuk bersikap moderat, tidak hanya terbatas pada sesama manusia, tetapi juga dengan makhluk lainnya yang ada di dunia serta lingkungan sekitarnya. Berikut ini akan ditampilkan beberapa tokoh sufi yang bisa kita gali nilai-nilai moderasinya, yaitu:

1. Jalaluddin Rumi

Maulana Jalaluddin Rumi lahir di Balkh, Afganistan pada 6 Rabiul Awal 604 H/30 September 1207 M, wafat di Konya, Turki 5 Jumadil Akhir 672 H/17 Desember 1273 M. Dia terkenal luas sebagai penyair sufi dan juga sebagai Mursyid Tarekat Maulawiyah yang terkadang dinisbatkan dengan namanya, sebagai Tarekat Rumiyyah.²⁷ Dunia mengakui Rumi sebagai sufi terkenal sepanjang masa. Rumi hadir sebagai sufi humanis, pesan-pesannya menyentuh beribu hati manusia yang ada di alam ini dari masa ke masa. Tidak memandang bulu, ras, agama, bangsa, manusia di alam ini adalah sama, kecuali mereka yang dekat dengan Tuhannya. Rumi memiliki sikap dan sifat bijak dan toleran. Banyak anekdot dari Rumi yang menggambarkan toleransi, misalnya anekdotnya tentang cerita anggur dengan empat orang teman dari Arab, Persia, Turki, dan Yunani. Mereka memiliki bahasa yang berbeda dan tidak memahami bahasa selain yang digunakannya. Ketika keempatnya diberikan uang oleh majikannya, mereka ingin menggunakan untuk membeli anggur dengan menggunakan bahasa yang berbeda. Orang Arab menyebutnya *unab*, Persia *angur*, Turki menuturnya *uzum*, dan Yunani mengistilahkan dengan *strafil*. Mereka hampir bertengkar karena tidak paham dan tidak ada yang berusaha memahami apa yang ingin mereka beli, sementara masing-masing mereka mempertahankan keinginannya. Akhirnya datanglah orang yang bijak (arif) untuk menengahinya, dia berkata, berikan uang kalian agar aku beli apa yang kalian inginkan. Singkatnya, keempat orang

²⁷ Ibid. iv

itu tercengang karena yang mereka maksudkan adalah sama, yaitu buah anggur. Penjelasan dari anekdot dari Rumi ini adalah bahwa Tuhan itu adalah Tuhan dan tidak akan berubah dengan penyebutan nama yang berbeda, karena Tuhan banyak mempunyai nama yang berbeda. Hal ini juga mengajarkan toleransi antarumat yang berbeda. Jika terjadi perbedaan pendapat dan pandangan, tidak perlu mempertahankan pendapat sendiri, sehingga tidak memicu pertengkaran dan konflik melainkan suasana damai dan kerukunan bisa tercipta. Begitu juga ketika ada pertengkaran atau konflik, perlu ada pihak ketiga yang mengambil jalan tengah, tidak memihak, dan berupaya menjadi juru damai. Jalan tengah ini dalam ajaran Islam diistilahkan dengan *wasathiyyah* (moderat).²⁸

2. Al Hallaj

Nama lengkap Al-Hallaj adalah Abu al-Mughist al-Husein bin Manshur bin Muhammad al-Baidhawi.²⁹ Dilahirkan di negeri Baidhan (Persia) di tahun 244 H (858 M). Gelar Al-Hallaj adalah nama yang populer disebutkan orang. Ketika dia belajar di Wasit (Irak) kepada seseorang yang pekerjaannya mencuci kain wol yang kusut. Pada suatu hari Al-Hallaj disuruh pergi oleh gurunya menyampaikan pesanan, tetapi Al-Hallaj menjawab, "Lebih baik Tuan menyampaikan pesanan itu sendiri, saya akan membantu Tuan, bekerja di rumah." Ketika gurunya pulang, maka selesailah sudah semua pekerjaan yang ditinggalkan. Semua wol (bulu domba) sudah dicuci oleh Al-Hallaj. Karena itu ia diberi nama Al-Hallaj, yang berarti pencuci bulu domba.³⁰ Dalam perjalanan hidupnya banyak banyak sufi besar yang menjadi gurunya, seperti Sahl al-Tustari, dan lain-lain, dan hidup mengembara ke berbagai negeri untuk memperdalam ilmunya, seperti Baghdad, Basrah, Makkah, Tustur, Khurasan, Sijistan, Turkistan, dan lain-lain. Pengikutnya banyak, karyanya juga banyak, yaitu sebanyak 48 buah, yang terkenal dan sampai ke kita adalah

²⁸ Lihat Fakhriati, dkk., *Op Cit.*, h. 8-9.

²⁹ Lihat Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2000), h. 135

³⁰ Lihat Mahmud Yunus, *et al.*, *Pengantar Sejarah dan Ajaran Islam* (Bandung: Bina Cipta, 1968), h. 131

kitab *At-Thawwasin*. Karena banyak ajarannya yang dianggap kontroversial, maka masa Khalifah Al-Muqtadirbillah, maka pada tanggal 18 Zulkaidah 309 H/921 M., beliau dijatuhi hukuman mati.³¹

Ajaran Al Hallaj, di samping ajaran terkenalanya tentang konsep *hulul* dan *nur Muhammad*, juga ajarannya tentang *wahdatul adyan*. Berkaitan dengan toleransi ajarannya tentang *wahdatul adyan* relevan disampaikan di sini. *Wahdatul adyan* dalam pemikiran al-Hallaj, satu untaian dengan pemikirannya yang lain, yaitu *hulul* dan *nur Muhammad*. Terutama dengan *nur Muhammad*, *wahdatul adyan* memiliki keterkaitan langsung. Menurut al-Hallaj, *nur Muhammad* merupakan jalan hidayah dari semua nabi. Oleh karena itu semua agama yang dibawa para nabi pada prinsipnya sama. Apalagi dalam keyakinan Al-Hallaj, semua nabi merupakan emanasi wujud, sebagaimana terumus dalam teori *hulul*-nya. Agama-agama yang dibawa para nabi berasal dari dan akan kembali kepada pokok yang satu, karena memancar dari cahaya yang satu.³² *Wahdatul adyan* adalah suatu konsep kreatif yang hendak membawa umat manusia pada pentingnya memahami persamaan dan kesatuan agama-agama secara original. Gagasan ini digagas tiga orang sufi falsafi terkenal lainnya, tidak hanya Al-Hallaj, tetapi juga oleh Ibnu Arabi, Jalaluddin Rumi, dan Abdul Karim al-Jilli. Tetapi teori yang disampaikan ketiga tokoh ini pada dasarnya berkaitan atau pengembangan teori *hulul* Al-Hallaj. Al Hallaj menyatakan bahwa semua agama pada dasarnya berasal dan kembali pada yang pokok, yakni yang satu. Perbedaan yang terlihat pada semua agama hanya perbedaan bentuk dan namanya saja, sedangkan dari segi hakikatnya adalah sama, yakni mengabdikan pada Tuhan yang sama.³³

³¹ Lihat Louis Massignon, Hallaj, *Mystic and Martyr* (Terj.) Oleh Dewi Candraningrum dalam "*Al-Hallaj Sang Sufi Syahid*" (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), h. 511-529.

³² Lihat Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan, Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LKIS, 2011), h.12 Lihat juga Nur Kolis, "*Wahdat al-Adyan: Moderasi Sufistik atas Pluralitas Agama*", (Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan, Vol.1 No. 2 Oktober 2017), h.170

³³ Lihat Fatimah Usman, *Wahdat al-Adyan, Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LKIS, 2002), h. 12

Konsep *wahdatul adyan* dimungkinkan lahir karena kondisi masyarakat waktu itu telah terpecah-belah menjadi beberapa golongan (*firqah*) dan beberapa agama yang satu sama lain saling klaim kebenaran yang pada akhirnya banyak memunculkan permusuhan. Konsep ini menekankan bahwa yang paling esensi dari keberagamaan seseorang tidak terletak pada siapa dan bagaimana bentuk pemahaman orang tentang Tuhan, namun lebih pada nilai ketaatannya kepada Tuhan dari masing-masing agama.³⁴ Tidaklah pantas seseorang menyalahkan atau menjelek-jelekan agama atau kepercayaan lain, karena hal tersebut adalah di luar kemampuan manusia untuk menentukan pilihan agama yang dipeluknya dan faktor hidayah dari Tuhan. Menurut al-Hallaj walaupun agama dipahami dengan bentuk yang berbeda-beda tetapi yang menjadi titik sentralnya adalah kedekatan hubungan manusia dengan Tuhan, seperti ajarannya tentang *hulul*.³⁵

Dalam pandangan al-Hallaj, nama agama berbagai macam, seperti Islam, Nasrani, Yahudi, dan yang lain-lain hanyalah sebuah perbedaan nama, namun hakikatnya hanya satu saja. Nama berbeda maksudnya satu. Segala agama ialah menuju Allah. Orang memilih suatu agama, atau lahir dalam satu agama bukanlah atas kehendaknya, tetapi dikehendaki untuknya. Cara beribadat bisa berbeda warnanya, namun isinya hanya satu. Pendirian ini disandarkannya kepada ketentuan (takdir) yang telah ditentukan oleh Tuhan Allah. Tidak ada faedahnya seseorang mencela orang yang berlainan agama dengan dia, karena itu adalah ketentuan Tuhan buat orang itu. Tidak ada perlunya berselisih dan bertingkah, tetapi perdalamlah pegangan dalam agama masing-masing.³⁶

³⁴ Lihat Ibnu Khalkan, *Wafayat al-A'yan*, Juz I (Boolaq: 1299 H.), h. 77

³⁵ Lihat Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Cet. X, 2011), h. 78.

³⁶ Lihat Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1993), h. 111-112.

3. Ibnu Arabi

Nama lengkap dari sufi yang dikenal dengan Ibnu Arabi ini adalah Muhiddin Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah Hatimi at-Ta'i. Gelarnya yang terkenal adalah Muhyiddin (Penghidup Agama) dan Syaikh al-Akbar (Guru Terbesar). Lahir di Murcia (Andalusia) tahun 560 H/1165 M. Banyak kota-kota yang dia kunjungi dalam menuntut ilmu, tetapi Kota Makkah baginya bukan hanya tempat untuk melaksanakan ibadah haji dan ibadah lainnya, di kota ini banyak berguru dengan para sufi dari Isfahan, Majduddin Ishak dari Malatia, Turki—yang anaknya (ketika itu belum lahir) Sadaruddin al-Qunawi (w. 673 H/1275 M), kelak menjadi murid terbesar Ibnu Arabi. Makkah adalah tempat untuk meningkatkan kualitas kehidupan mistisnya, dan di sini pula ia menulis karya besarnya, yaitu kitab *Futuh al-Makkiyah* (Penaklukan Mekah). Akhirnya tahun 620 H/1223 M, Ibnu Arabi mulai menetap di Damaskus sampai wafatnya tahun 638 H/1241 M. Itu adalah fase terakhir perjalanan hidup Ibnu Arabi, yang merupakan fase kematangan spiritual dan intelektualnya sebagai seorang sufi. Di Damaskus ini ia menyelesaikan kitab *Futuh al-Makkiyah* yang belum rampung, serta menulis karya besar lainnya, yaitu *Fushus al-Hikam* (Permata-Permata Hikmah), sebuah karya yang telah menginspirasi banyak sufi besar setelah Ibnu Arabi. Karena kedekatannya dengan penguasa Damaskus, maka dimanfaatkannya untuk menyebarkan ajaran sufinya.³⁷

Ibnu Arabi dipandang sebagai pendiri ajaran *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud).³⁸ Wujud semua yang ada ini hanya satu dan pada hakikatnya wujud makhluk adalah wujud Khalik juga. Tidak ada

³⁷ Lihat Kautsar Azhari Noer, "*Tasawuf Filosofis*," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT.Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 164-165

³⁸ Istilah *Wahdatul Wujud* tidak berasal dari Ibnu Arabi, tetapi berasal dari Ibnu Taimiyah untuk menyebut ajaran sentral Ibnu Arabi. Menurut Ibnu Taimiyah *wahdatul wujud* adalah penyamaan Tuhan dengan alam. Orang yang mempunyai paham *wahdatul wujud* mengatakan bahwa wujud alam sama dengan wujud Tuhan, tidak ada kelainan dan tidak ada perbedaan. Lihat Muhammad Muhandi al-Istanbuli, Ibn Taimiyah: *Bathal al-Ishlah al-Diniy* (Damaskus: Dar-al-Ma'rifah, 1397 H/1977 M), h.59.

perbedaan antara keduanya dari sudut hakikat. Terlihat berbeda hanya dari sudut pandang indrawi yang terbatas kemampuannya menangkap hakikat yang ada pada zat-Nya dari kesatuan *zatiyah*.³⁹ Ibnu Arabi mengajarkan bahwa tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Tuhan. Hanya ada satu wujud hakiki, yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh memanasifestasikan wujud Tuhan. Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Di dalam sistem Ibnu Arabi, penampakan diri (*tajalli*) Tuhan memang merupakan salah satu ajaran sentral. Alam tidak mempunyai wujud sendiri, kecuali wujud pinjaman, wujud yang berasal, "melimpah" atau "memancar" dari Tuhan. *Al-Haq* (Tuhan) dan *al-khalq* (alam) adalah satu. Doktrin *wahdatul wujud* tidak hanya menekankan sisi *tasybih* (kesesuaian) tetapi juga sisi *tanzih* (ketidakesuaian). Dilihat dari sisi *tasybih*, Tuhan adalah identik, atau lebih tepat serupa dan satu dengan alam walaupun keduanya tidak setara—karena Dia melalui nama-Nya, menampakan diri-Nya dalam alam. Namun dilihat dari sisi *tanzih*, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam karena Dia adalah zat mutlak yang tidak terbatas di luar alam nisbi yang terbatas. Gagasan ini diungkapkan Ibnu Arabi dengan ungkapan singkat *huwa la huwa* (dia bukan dia). Dalam pandangan ini Tuhan adalah transenden dan sekaligus imanen.⁴⁰

Menurut Ibnu Arabi, ketika Allah menciptakan alam ini, ia juga memberikan sifat-sifat ketuhanan pada segala sesuatu. Alam ini merupakan *mazhar* (penampakan) dari asma dan zat Allah yang terus-menerus. Tanpa alam sifat dan asma tersebut kehilangan maknanya. Wajah itu sebenarnya hanya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin, ia pun menjadi banyak.⁴¹

Toleransi dalam perspektif ajaran *wahdat al-wujud* ini, perlu dipahami bahwa keragaman dalam agama, suku, ras, bahasa,

³⁹ Lihat Ibnu Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyah* (Beirut: Dar Shadir, Jilid II, tt.), h. 604.

⁴⁰ Kautsar Azhari Noer, *Op Cit.*, h. 165-166.

⁴¹ Lihat Ibnu Arabi, *Fushush al-Hikam wa al-Ta'liqat'alaih*, Ed. Abu al-A'la "Afifi, (Beirut: Dar al-Fikri, tt.), h. 70

bangsa, dan sebagainya adalah suatu keniscayaan. Dalam konteks keragaman (pluralitas) agar tidak terjadi konflik dalam kehidupan maka toleransi menjadi kunci dalam menyikapinya. Ibnu Arabi dengan pandangan tasawuf *wahdat al-wujud*-nya memandang diri atau realitas yang ada hanya satu wujud, yaitu Allah. Allah-lah yang mencakup semua fenomena yang ada dan merupakan sumber daya akal yang memancar keseluruhan alam semesta, maka Dia disebut Jiwa Universal. Yang Satu itu (Tuhan) menampakkan perbuatannya pada masing-masing wujud yang ada di alam semesta, maka Dia disebut dengan Tubuh Universal. Yang Satu itu bila dilihat dari keberadaannya sebagai satu *jauhar* yang menghadap pada seluruh bentuk-bentuk kejadian maka dia berada dalam bentuk *al-haba'*.⁴² Atau lebih jelasnya segala realitas pada hakekatnya tidak ada, kecuali diadakan oleh yang ada. Tidak ada itu karena adanya yang ada, sehingga realitas itu adalah manifestasi dari yang ada.⁴³ Dengan konsep ini maka segala bentuk perbedaan (pluralitas) semakin kabur dan tidak ada, karena yang ada pada dasarnya adalah persamaan, yaitu realitas hanya satu wujud, yaitu wujud Tuhan. Oleh karenanya dalam konteks perbedaan maka melalui tasawuf Ibnu Arabi inilah yang paling bisa diterima oleh semua kalangan, terutama di Negara-negara Barat. Menurut Sugianto konsep *wahdat al-wujud* yang digagas oleh Ibnu Arabi dapat digunakan untuk membentuk toleransi beragama, implementasinya yakni dengan membentuk pola pikir dan pola jiwa berdasarkan ajaran Ibnu Arabi, yaitu tentang pembinaan jiwa dengan tahapan *ahadiyah*, *wahidiyah*, dan *tajalli syuhudi*. Karena konsep *wahdat al-wujud* ini sangat mementingkan kesatuan entitas dalam melihat segala sesuatu, sehingga agama dari sudut khazanah spiritual atau esoteris bisa saling menyapa dan akan melahirkan sikap toleran dan lebih bijaksana dalam kehidupan beragama.⁴⁴

⁴² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Methaphysics of Imagination* (New York: State University of New York Press, 1989), h. 80.

⁴³ Lihat M. Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlak fi al-Islam* (Kairo: Muassasah al-Khanji, 1963), h. 248.

⁴⁴ Lihat Sugianto, "Toleransi Beragama Perspektif Wahdat Al-Wujud Ibnu Arabi," *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy* 2. no. 2 (2019), hlm.

Menurut Agil Siradj, membangun toleransi lewat tasawuf pada dasarnya bisa dilihat dari ajaran Islam itu sendiri. Pada dasarnya Islam itu adalah agama universal, agama insaniah (kemanusiaan; memanusiakan manusia). Berangkat dari syariat yang toleran, yang moderat. Maka barang siapa yang menjalankan tasawuf Islam maka otomatis akan tumbuh dalam dirinya manusia yang toleran. Agil Siradj mencontohkan dengan dengan mengutip Al-Qur'an surah Luqman ayat 15, dan juga asbabunnuzul QS. Al Baqarah ayat 256. Kedua ayat ini memberikan gambaran hubungan darah antara ayah dan anak pun tidak boleh memaksakan keyakinan untuk memasuki agama Islam, tetapi sebagai manusia tetap diperintahkan untuk tetap berbuat baik atau makruf. Sebagai seorang Islam, maka contoh paling ideal adalah Nabi Muhammad saw. Ketika terjadi penaklukan Kota Makkah (*Fathul Makkah*), ada sahabat yang meneriakkan yel-yel "*Al-Yaum Yaumul Malhamah*," yang dahulu pernah membunuh maka akan dibunuh, yang pernah menyiksa akan disiksa, hari ini adalah hari pembalasan. Peristiwa ini didengar dan diketahui oleh Rasulullah saw., beliau menegurnya dan mengganti dengan kata-kata "*Al-Yaum Yaumul Marhamah*," hari menyambung kembali silaturahmi, saling menjalin kekeluargaan, dan Nabi memaafkan kesalahan orang Makkah seperti Nabi Yusuf memaafkan saudaranya, kecuali para penjahat besar, yang kesalahannya melewati batas, ada beberapa yang dihukum mati. Karena tidak ada balas dendam, dan akhlak mulia ditunjukkan kepada masyarakat Makkah, maka mereka berbondong-bondong masuk Islam.⁴⁵

D. Penutup

Indonesia kaya akan keragaman, suku, agama, dan lain-lain. Adanya keragaman mengandung potensi konflik yang sering kali memanas. Apabila kita mempelajari tasawuf yang merupakan bagian penting dan inti dari agama Islam, karena dalam ajaran

191, dalam <http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijitp>.

⁴⁵ Lihat Said Agil Siradj, *Risalah-Tasawuf sebagai Toleransi dalam Kehidupan*, dalam https://youtu.be/L9yiGeyxF5M?si=CSOK6j3zzB4_pdVO.

tasawuf tidak memandang sesuatu hitam-putih, halal-haram, iman-kafir, surga-neraka, dan seterusnya. Melalui tasawuf bisa dijadikan tali perajut untuk kita saling menghormati, menjaga kerukunan hidup, tidak hanya berbangsa dan bertanah air, bahkan kehidupan di dunia. Bagaimana tasawuf dikaitkan dengan masalah kehidupan masyarakat. Berbagai ajaran tasawuf yang digagas oleh para sufi, baik dari kalangan tasawuf Sunni atau akhlaki maupun tasawuf falsafi pada dasarnya mengandung muatan ajaran toleransi. Ajaran tentang *futuwwah*, *wahdatul adyan*, dan *mahabbah*; bagitu dengan model-model toleransi yang dapat digali dari para tokoh sufi dalam realitas kehidupannya menjadi aktual kembali untuk dikaji dan dijadikan ibrah dalam merajut kerukunan. Banyak makna yang didapat dari hal tersebut yaitu berupa nilai tasawuf positif yang bermuatan kemanusiaan, perdamaian, pluralis, teologi inklusif, yang tentunya bisa dijadikan solusi mengatasi konflik yang terjadi di berbagai belahan dunia yang terkadang mengatasnamakan agama. Sekali lagi tasawuf adalah solusi terbaiknya. *Wallahu A'lam*.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Hawash. (1980). *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlash.
- Abdullah, Taufik, dkk. (2002). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Khilafah*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Al-Ahwani, Ahmad Fuad. (1984). Saribi, *Hamka Berkisah tentang Nabi Muhammad Saw*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Ali, Mukti. (1987). *Memahami Beberapa Aspek Agama Islam*. Bandung: Mizan.
- Al 'Aini, Badruddin Abu Muhammad Bin Ahmad. (t.th.). *Umdah al-Qari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Qahirah: Dar al-Kutub al-Mishriyyah.
- Amstrong, Amatullah. (2001). *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf: Khazanah Istilah Sufi*. Terj. Oleh M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan.
- Anwar, Rosihan dan Mukhtar Solihin. (2000). *Ilmu Tasawuf*. Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Arabi, Ibnu. (t.th.). *Al-Futuhah al-Makkiyah*, Jilid II. Beirut: Dar Shadr.

- . (t.th.). *Fushush al-Hikam wa al-Ta'liqat'alaih*. Ed. Abu al-A'la Afifi, Beirut: Dar al-Fikri.
- Azra, Azyumardi. (2003) Merajut Kerukunan Hidup Beragama Antara Cita dan Fakta. *Harmoni*, 2(7).
- Chittick, William C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Methaphysics of Imagination*. New York: State University of New York Pres.
- Dhofier, Zamakhsari. (1994). *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Fakhriati, dkk. (2020). *Moderasi Beragama Model Jalaluddin Rumi: Kajian Tasawuf Berbasis Naskah dan Transformasinya ke Nusantara*. Puslitbang Lektor Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Hamka. (1993). *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panji Mas.
- Hasan, Ibrahim Hasan. (2002). *Tarikh al-Islam al-Siyasi wa Tsaqafi wa al-Ijtima'*. Terj. Oleh H.A. Bahauddin, dalam; *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, Cet. I.
- Istanbuli, al, Muhammad Muhdi. (1977). *Ibn Taimiyah: Bathal al-Ishlah al-Diniy*. Damaskus: Dar al-Ma'rifah.
- Jawisy, Abdul Aziz. (t.th.). *Al-Islam Din al-Fithrah*.
- Jordac, George. (1997). "The Voice of Human Justice, terj. Abu Muhammad As-Sajjad." Dalam *Suara Keadilan; Sosok Agung Ali Bin Abi Thalib R.A*. Jakarta: PT. Lentera Basritama, Cet. I.
- Khalkan, Ibnu. (1882). *Wafayat al-A'yan* (Juz I). Boolaq.
- Mahjub, Muhammad Ja'far. (2003). *Futuwwah dan Sufisme Awal, dalam Warisan Sufi: Persia Klasik dari Permulaan Hingga Rumi*. Yogyakarta: Pustaka Sufi.
- Massignon, Louis. (2000). "Hallaj, Mystic and Martyr," (Terj.) oleh Dewi Candraningrum. Dalam *Alhallaj Sang Sufi Syahid*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Musa, Yusuf, M. (1963). *Falsafat al-Akhlak Fi al-Islam*. Kairo: Muassasah al-Khanji.
- Nashr, Sayyed Hossein. (1984). *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Penerbit Pustaka.

- Nashr, Sayyed Hossein dan William C. Chittick. (2001). *Islam Intelktual: Teologi, Filsafat dan Makrifat*. Depok: Perenial Press.
- Nasution, Harun. (1973). *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nata, Abudin. (2011). *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Cet. X.
- Noer, Kautsar Azhari. (2002). "Tasawuf Filosofis." Dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Nur Kolis. (2017). Wahdat Al-Adyan: Moderasi Sufistik atas Pluralitas Agama. *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, 1(2).
- Qarib, Muhammad. (2012). "Lentera Kasih Sayang: Membenteng Ukhuwah Menggapai Jannah" (Jakarta: 2007) dikutip Muzakkir dalam Toleransi Beragama dan Mahabbah dalam Perspektif Sufi, IAIN Sumatera Utara. *Jurnal Teologia*, 23(1).
- Qusyairi, Abi al-Qasim Abd al-Karim al. (2001). *Risalah al-Qusyairiyah: Ilmu Induk Tasawuf*, terj. Muhammad Luqman Hakim. Surabaya: Risalah Gusti.
- Rumadi. (2008). *Post-Tradisionalisme Islam, Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.
- Siradj, Said Agil. *Risalah Tasawuf sebagai Toleransi dalam Kehidupan*. https://youtu.be/l0yiGeyxF5M?si=CSOK6j3zzB4_pdVO
- Soeroer, Umar R. (2024). Aktualisasi Kerukunan Hidup Ummat Beragama di Kelurahan Kedamaian, Kecamatan Tanjungkarang Timur Lampung. *Harmoni*, 3(10).
- Sugianto. (2019). Toleransi Beragama Perspektif Wahdat Al-Wujud Ibn Arabi. *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, 1(2). <https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijitp>.
- Suhrawardi, Syaikh Sihabuddin Umar. (1998). *Awarif al-Maarif*, Terj. Ilma Nugrahani Ismail. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Sulami, Abu Abd al-Rahman Ibn Husayn al. (1992). *Konsep Pendidikan Kekesatriaian di Kalangan Sufi*, Terj. Fathiyah Basri, Bandung: Mizan.
- Tohir, Muhammad. (1981). *Sejarah Islam dari Andalus Sampai Indus*. Jakarta: PT. Dunia Pustaka, Cet. I.
- Usman, Fatimah. (2002). *Wahdat al-Adyan, Dialog Pluralisme Agama*. Yogyakarta: LKIS.

Yafie, Ali, dkk. (1994). *Agama dan Pluralitas Bangsa*. Jakarta: Guna Aksara.

Yunus, *et al.* (1968). *Pengantar Sejarah dan Ajaran Islam*. Bandung: Bina Cipta.

Pembentukan Karakter Toleransi Anak Melalui Lingkungan Keluarga

Oleh: Hj. Diana Rahmi, S.Ag., M.H.

A. Pendahuluan

Pancasila sebagaimana termaktub dalam pembukaan Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 1945), telah disepakati dan ditetapkan sebagai dasar negara Republik Indonesia. Pancasila memiliki arti lima dasar atau lima prinsip yang menjadi landasan atau pedoman hidup bagi bangsa Indonesia. Lima prinsip dimaksud mengandung kristalisasi nilai-nilai kebaikan seperti ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, kerakyatan, dan keadilan sosial. Nilai-nilai ini telah menjadi kekuatan pendorong ketika bersikap, bertindak dalam hidup bermasyarakat. Menjadi perekat, pengikat, dan penguat kerukunan, keadilan, serta kesejahteraan bangsa Indonesia.

Spirit dan nilai-nilai kebaikan yang luhur juga dapat digali dan dipedomani pada semboyan bangsa Indonesia Bineka Tunggal Ika, yang memiliki arti berbeda-beda tetapi tetap satu. Semboyan ini menjadi dasar yang sangat urgen dalam menumbuhkembangkan sikap toleransi. Makna mendalam dari Bineka Tunggal Ika adalah menghargai adanya perbedaan antara sesama manusia, menciptakan persatuan dan kesatuan bangsa, menjaga kerukunan dan tentu saja saling hormat menghormati dalam keberagaman baik suku, agama, budaya, bahasa, dan adat istiadat. Artinya toleransi merupakan salah satu poin penting dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Terlebih di Indonesia yang memiliki keberagaman dimaksud.

Dalam UUD 1945, toleransi terkandung dalam beberapa pasal yang menjamin kebebasan, persamaan, dan penghormatan terhadap perbedaan. Berikut salah satu pasal yang berkaitan dengan sikap toleransi, sebagaimana termuat dalam Pasal 28E telah memberikan penegasan bahwa setiap orang memiliki kebebasan untuk memeluk sebuah agama dan untuk beribadat menurut agamanya. Memiliki kebebasan dalam memilih pendidikan dan pengajaran, serta pekerjaan. Bebas pula dalam memilih kewarganegaraan dan tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali. Setiap orang juga memiliki hak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran, dan sikap sesuai dengan hati nuraninya. Kebebasan juga diberikan kepada setiap orang sebagai haknya untuk berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat.

Perbedaan dan keberagaman hakikatnya merupakan kenyataan bahwa setiap manusia yang berbudaya, memiliki pemikiran, dan cara hidup tidak pernah sama. Atas dasar ini perbedaan yang muncul merupakan sifat alami kehidupan, sedangkan keberagaman yaitu himpunan dari ragam perbedaan yang hidup berdampingan dalam masyarakat.

Tahun 1995 ditetapkan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) sebagai *Year for Tolerance* adalah ungkapan bentuk peringatan atas disahkannya *The Declaration of Principles on Tolerance* atau Deklarasi Prinsip-Prinsip Toleransi. Deklarasi ini memberikan penegasan pentingnya toleransi yang memelihara sikap peduli perhatian bukan sikap acuh tak acuh. Toleransi merupakan bentuk penghormatan dan penghargaan terhadap keberagaman budaya, ekspresi, dan cara hidup manusia.

Selanjutnya Majelis Umum PBB tahun 1996, telah mengadopsi Resolusi 51/95 PBB dan sekaligus menetapkan 16 November sebagai tanggal Hari Toleransi Sedunia. Dengan ditetapkannya Hari Toleransi Internasional ini, PBB mengajak segenap anggotanya agar turut memperingati melalui kegiatan edukatif dan publik. Hari Toleransi Internasional memiliki perjalanan sejarah yang panjang, diwarnai

dengan perjuangan orang-orang hebat dan aktif menyuarakan nilai-nilai toleransi, hingga diresmikan di tahun 1995.¹

Peringatan Hari Toleransi Internasional tentunya bukan sekadar seremonial rutin semata setiap tahunnya, melainkan sebuah jembatan yang menghubungkan kita pada berbagai peristiwa atau sejarah terkait dengan generasi masa kini. Tujuan utama semua ini, dijadikan sebagai momentum yang tepat untuk merawat nilai-nilai luhur, solidaritas sosial dan merefleksikan kembali tentang bagaimana cara kita selama ini memperlakukan dan berbuat kepada sesama manusia. Melalui peringatan 16 November ini sebagai titik awal untuk membangun negeri yang lebih indah ini dengan memberikan *equal opportunity* atau kesetaraan kesempatan. Setiap individu memiliki kesempatan yang sama untuk dapat bersaing, memperoleh akses, berkemajuan dalam pekerjaan, pendidikan dan lain-lain tanpa ada diskriminasi. Kesempatan yang setara dan seimbang, untuk membangun masyarakat yang menghargai perbedaan dan memperkuat rasa saling percaya, tanpa memandang jenis kelamin, ras, agama, ataupun latar belakang sosial.

Di mata masyarakat dunia, Indonesia dikenal sebagai negara yang kaya akan perbedaan dan keberagaman. Kemasyhuran yang dimilikinya disebabkan adanya berbagai keunikan suku, beragamnya agama, bahasa, dan budaya yang mampu hidup berdampingan dalam satu tanah air. Perbedaan tersebut ibarat lukisan pelangi yang menghiasi langit, penuh warna-warni. Himpunan setiap warna mampu menampilkan mozaik indah yang artistik, memberikan kebahagiaan, menjadikan kehidupan semakin indah dan bermakna.

Bagi bangsa Indonesia, perbedaan adalah anugerah yang memperkaya kehidupan manusia. Perbedaan bukan alasan untuk saling menjauh, tetapi kesempatan untuk saling mengenal dan memperkaya satu sama lain. Dalam keberagaman suku, agama, budaya, dan bahasa, tercipta keindahan yang tidak dimiliki oleh keseragaman. Perbedaan adalah fakta, keberagaman adalah

¹ <https://www.goodnewsfromindonesia.id/2025/11/16/hari-toleransi-internasional-2025>. Diakses Minggu, 8 Maret 2026.

kekayaan, dan toleransi adalah kunci untuk menjaganya. Atas dasar ini, sikap toleransi sangat penting untuk ditanamkan sejak awal agar setiap individu mampu menghargai dan hidup rukun, menghormati perbedaan yang ada, menjaga persatuan dalam keberagaman.

Di dalam toleransi ada sikap saling menghargai dan menghormati perbedaan yang ada di dalam masyarakat yang majemuk. Sikap toleransi sangat penting untuk menciptakan hubungan yang harmonis dan damai antarindividu. Tanpa adanya toleransi, perbedaan yang ada dapat menimbulkan konflik, perselisihan, bahkan perpecahan.

Sampai saat ini, sebenarnya di Indonesia fakta menunjukkan masih terdapat tantangan untuk mewujudkan kehidupan yang penuh toleransi. Terlebih di era dahsyatnya pertumbuhan berbagai platform digital yang bisa dibilang jadi tempat utama dan cara baru masyarakat melakukan interaksi dengan lebih luas. Berangkat dari keadaan ini, menarik disampaikan apa yang telah dilakukan Wahid Foundation. Sebuah organisasi nonpemerintah yang didirikan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pada 7 September 2004 yang fokus dalam membangun perdamaian, pemberdayaan masyarakat, dan penanggulangan ekstremisme kekerasan. Wahid Foundation telah sejak lama aktif melakukan sejumlah upaya guna menyampaikan pesan damai, demi kehidupan yang lebih baik lewat sederet kampanye toleransi.

Berangkat dari data pada Kementerian Komunikasi dan Informatika sejak tahun 2018 hingga April 2021, terdapat 3.640 ujaran kebencian berbasis suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA) di ruang digital yang ditangani, Wahid Foundation kemudian meluncurkan sebuah kampanye bertajuk *Salam Forum*.

Bekerja sama dengan Google, YouTube dan United Nations Development Programme (UNDP), Kampanye menggabungkan 10 kreator konten tanah air dalam menggarap sebuah film pendek yang memuat makna pesan toleransi dan perdamaian. Menurut Mujtaba Hamdi selaku Direktur Eksekutif Wahid Foundation dan kreator konten yang terlibat, bahwa kreator konten berasal dari

berbagai kalangan yang berbeda, mulai dari tokoh agama, media moderat, aktivis perempuan, dan masih banyak lagi. Konten menampilkan realitas kebinekaan yang berkembang di masyarakat, namun tidak bersifat menggurui sehingga pada harapan akhirnya mampu menciptakan percakapan yang positif di ruang digital.²

Salah satu generasi yang tumbuh bersama teknologi digital, menjadikannya wadah belajar, bermain dan berkomunikasi, adalah anak-anak. Oleh sebab itu, penanaman nilai-nilai toleransi sebaiknya dilakukan sejak usia dini, karena masa anak-anak merupakan fase terpenting dalam pembentukan karakter dan kepribadian seseorang. Pada usia ini, anak lebih mudah menerima dan meniru nilai-nilai yang diajarkan oleh orang-orang maupun lingkungan sekitarnya. Pendidikan tentang sikap saling menghargai dan menghormati perbedaan perlu ditanamkan sejak awal supaya anak dapat tumbuh dan berkembang menjadi pribadi yang terbuka, memiliki empati, menghargai perbedaan, dan mampu hidup harmonis dengan orang lain.

Menarik apa yang disampaikan oleh Ki Hajar Dewantara, bahwa lingkungan keluarga adalah pihak yang bertanggung jawab untuk pendidikan budi pekerti dengan menekankan proses pembentukan moral.³

Demikian pula Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, BAB X memberikan pengaturan yang jelas tentang kewajiban orang tua terhadap anak. Sebagaimana tertuang dalam Pasal 45 ayat (1) bahwa kedua orang tua memiliki kewajiban memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya.

Artinya penanaman nilai-nilai toleransi sejak dini diperankan oleh keluarga, yang merupakan bagian dari kewajibannya. Bagi seorang anak, keluarga adalah madrasah pertama, memegang

² <https://www.goodnewsfromindonesia.id/2022/04/24/salam-forum-pesan-damai-dan-toleransi-dari-wahid-foundation>. Diakses, Selasa 10 Maret 2026.

³ Roesminingsih, MV dan Susarno, Lamijan Hadi, *Teori dan Praktik Pendidikan* (Surabaya: Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Ilmu Pendidikan Fakultas Ilmu Pendidikan, 2016), Hal. 77.

peran yang sangat strategis dalam menciptakan generasi yang kuat dan berkarakter. Penanaman nilai-nilai toleransi melalui keluarga dimulai dari proses pengasuhan, pendidikan, pengajaran, pembimbingan, dan pemberian suri teladan. Keluarga tentu saja akan menjadi tempat yang efektif untuk mengajarkan nilai dasar dan karakter anak, sampai cukup untuk dilepas ke masyarakat yang sesungguhnya.

B. Makna Toleransi dan Implementasinya dalam Islam

Sebelum menelusuri lebih jauh tentang makna toleransi, lebih dulu perlu dipahami bahwa kata toleransi berasal dari bahasa Inggris disebut *tolerance* yang artinya kesabaran, kelapangan dada, memperlihatkan sifat sabar, serta dapat menerima.⁴

Mengutip dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, toleransi merupakan kata kerja yang artinya bersifat atau bersikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian, pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri. Menariknya, kata toleransi sebenarnya memiliki beberapa pengertian, yaitu: (1) sifat atau sikap toleran; (2) batas ukur untuk penambahan atau pengurangan yang masih diperbolehkan; (3) penyimpangan yang masih dapat diterima dalam pengukuran kerja. Bertoleransi maksudnya adalah bersikap toleran. Sedangkan menoleransi berarti mendiamkan atau membiarkan.⁵

Istilah toleransi dalam bahasa Arab disebut dengan istilah *tasāmuḥ*. Diambil dari kata dasar *samuha-yasmuhu-samhan* yang bermakna saling mengizinkan, saling memudahkan, bersikap murah hati, ramah dan lapang hati.⁶

⁴ John M. Echols and Hassan Shadily, *An English-Indonesian Dictionary* (Amerika: Cornell University Press, 1975), Hal. 595.

⁵ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, Cet.3, 2005), Hal. 1204.

⁶ Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufron A Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet. 1, 1996), Hal. 132.

Memiliki sikap *tasāmuḥ* menurut Zuhairi Misrawi amatlah urgen bagi kehidupan manusia dalam rangka mengembangkan karakter pribadi dan melahirkan kehidupan sosial yang harmonis, lebih bermakna dan bermanfaat, sehingga mampu membangun peradaban kemanusiaan atas dasar musyawarah dan saling pengertian.⁷

Menurut M. Quraish Shihab toleransi sering kali dihadapkan dengan fanatisme, yang mengandung paham atau keyakinan ataupun perilaku yang menunjukkan keterikatan terhadap sesuatu secara berlebihan. Inilah yang bisa melahirkan ketidakadilan bagi pihak lain. Setiap orang memang berhak memiliki keyakinan bahwa agama, pandangan, budaya dan suku bangsanya serta lain-lainnya adalah yang terbaik. Tetapi hal ini tidaklah boleh sampai melahirkan sikap yang tidak adil, sehingga tidak mengizinkan pihak lain memiliki hak yang serupa. Atas dasar ini maka, toleransi memerlukan sebuah kesabaran, kemampuan dalam menahan gejolak nafsu demi menggapai yang terbaik. Rasulullah saw. melukiskan ajaran yang beliau bawa dengan sabdanya, "*Bu'itstu bil hanafiyyatis samḥah.*" Dari sini toleransi dalam bahasa agama dinamai *tasāmuḥ* yang terambil dari kata *samaha*, yang diartikan melemah, menerima setelah keberatan, memberi banyak dengan suka cita. Hasilnya adalah kemampuan untuk memahami atas kesalahan pihak lain, kelapangan dada dan penerimaan pihak lain kedadipun terdapat perbedaan dengannya. *Tasāmuḥ* merupakan sikap yang baik, lahir dari sifat yang luhur, menggambarkan adanya interaksi, baik terhadap diri maupun pihak lainnya. Jika sifat dan sikap ini dimiliki maka dapat melahirkan situasi hidup yang damai dan kerja sama, meskipun hidup berdampingan. Lebih jauh M. Quraish Shihab, memaknai toleransi dalam peradaban Islam adalah kedermawanan, yaitu pemberian tanpa batas, dan juga berarti kemudahan dan kelembahlembutan dalam segala sesuatu tanpa mengharap imbalan. Pada gilirannya toleransi akan melahirkan sikap hormat menghormati

⁷ Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi (Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil Alamin)* (Jakarta: Pustaka Oasis, 2017), Hal. Xxxvii.

dan menghargai perbedaan apa pun. Melingkupi pandangan agama, kepercayaan, maupun politik, ras, warna kulit, suku, dan budaya, baik perorangan maupun kelompok. Toleransi adalah kerukunan dalam perbedaan.⁸

Pada akhirnya toleransi merupakan kebesaran jiwa, yang penuh kesabaran, keluasan pikiran, dan kelapangan dada. Meskipun berbeda dengan pendiriannya, tetap dapat menghargai, membiarkan, membolehkan pendirian, pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan sebagainya yang berhadapan dengannya. Meletakkan toleransi sebagai jembatan yang menghubungkan hati manusia di tengah perbedaan dan keberagaman, akan menciptakan kedamaian, persatuan, dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat.

Implementasi Toleransi dalam Islam menurut para ulama, dijelaskan dengan cara mengkaji beberapa ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan *tasāmuḥ*. Berikut penafsiran para ulama dalam beberapa ayat Al-Qur'an, di antaranya:

Toleransi dalam beragama menurut QS. Al-Kafirun ayat 6:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Untukmu agamamu, dan utukkulah, agamaku. (QS. Al-Kafirun [109]: 6)

Menurut M. Quraish Shihab, setelah ayat sebelumnya menegaskan bahwa tidaklah mungkin dapat dipertemukan dalam keyakinan ajaran Islam dan kepercayaan Nabi Muhammad saw. dengan kepercayaan kaum yang mempersekutukan Allah, maka kandungan pesan dari ayat terakhir dari surah Al-Kafirun ini adalah terkait mengompromikan cara pertemuan dalam kehidupan sosial bermasyarakat. Yaitu bagimu secara khusus agama kamu. Agama tersebut tidak akan menyentuhku sedikit pun, dan kamu memiliki kebebasan untuk mengamalkan sesuai dengan kepercayaanmu.

⁸ YouTube Channel @cahayauntukindonesia, *30 Hari Mencari Cahaya, Pahami Betul Makna Toleransi*. Diakses Kamis, 12 Maret 2026.

Demikian pula, bagiku secara khusus agamaku, maknanya umat Islam pun harusnya memperoleh kebebasan untuk melaksanakan agamanya, dan kamu tidak akan disentuh sedikit pun olehnya.

Kata (دين) *diin* dapat berarti agama, atau balasan, atau kepatuhan. Sementara ulama memahami kata tersebut dalam arti balasan, salah satu alasannya bahwa kaum musyrikin Makkah tidak memiliki agama. Mereka memahami ayat di atas dalam arti masing-masing kelompok akan menerima balasan yang sesuai. Bagi mereka ada balasannya, dan bagi Nabi pun demikian. Baik atau buruknya balasan diserahkan kepada ketentuan Tuhan.

Dengan demikian, tidaklah perlu mencampuradukkan akidah, biarlah masing-masing bersifat otonom. Tidaklah perlu kompromi sebagaimana yang ditawarkan mereka, yang mengajak kami untuk menyembah sembah kalian setahun agar kalian pula menyembah Allah. Didahulukannya kata (لكم) *lakum* dan (لي) *liya* berfungsi menggambarkan kekhususan dimaksud.

Jika (دين) *diin* diartikan agama, maka ayat ini tidak berarti bahwa Nabi diperintahkan untuk mengakui kebenaran keyakinan mereka. Ayat ini hanya mengandung pesan kebolehan mereka menganut apa yang mereka yakini. Apabila mereka telah mengetahui tentang ajaran agama yang benar dan mereka menolaknya serta bersikeras menganut ajaran mereka maka silahkan, sebagaimana telah disampaikan pesan firman Allah swt.

Demikian ayat 6 di atas, merupakan pengakuan eksistensi secara timbal balik, bagimu agamamu dan bagiku agamaku. Sehingga menghormati eksistensi agama lain, tidak memaksa keyakinan, mampu hidup berdampingan secara damai tanpa mengganggu peribadatan masing-masing. Absolutisme ajaran agama merupakan sikap jiwa ke dalam, sehingga tidak harus menuntut sebuah pernyataan ataupun pengakuan di luar bagi yang tidak meyakinkannya.⁹

⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qura'n*, 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 575-582.

Surah Al-Kafirun adalah surah yang sangat tegas dan kental prinsip toleransinya terhadap penolakan usul kaum kafir Quraisy. Terdapat batasan toleransi yang jelas, tidak boleh mengorbankan prinsip agama demi toleransi. Menurut Quraish Shihab pada surah Al-Kafirun tidak ditemukan sedikit pun makna yang berhubungan dengan toleransi, melainkan kata kompromi. Jika ingin mengetahui konsep toleransi, maka konsep tersebut adalah penafsiran kata kompromi yang di ulang enam kali pada surah Al-Kafirun, yang dapat disimpulkan dalam 2 maksud. Pertama, bahwa konsep toleransi atau kompromi pada ruang lingkup ibadah sesungguhnya tidak ada, sebab dalam ranah ini sudah bersifat mutlak, tidak ada kompromi. Kedua konsep toleransi dalam rangka menghormati pemeluk agama lain dalam Islam sangat diperbolehkan, setelah diawali dengan dakwah akan tetapi tidak ada kompromi, titik temu. Konsep yang kedua ini bertujuan untuk menghormati pemeluk agama lain, yang tetap pada agama yang dianutnya.¹⁰

Dalam menafsirkan surah Al-Kafirun ayat 6 Buya Hamka menegaskan bahwa ayat tersebut merupakan pemutusan kompromi, setelah ajakan beriman ditolak. Tidak ada jalan tengah dalam persoalan ibadah dan keyakinan. persoalan akidah, di antara tauhid mengesakan Allah, sekali-sekali tidaklah dapat dikompromikan atau dicampuradukkan dengan syirik. Tauhid kalau didamaikan dengan syirik, artinya kemenangan syirik. Buya Hamka memaknai ayat ini sebagai bentuk toleransi dan penghormatan Islam terhadap kebebasan beragama. Bertoleransi dengan cara hidup berdampingan, namun tetap tegas menjaga kemurnian akidah.¹¹

Demi kemaslahatan bersama Allah telah memerintahkan Rasulullah saw. menyampaikannya melalui QS. Saba ayat 24-26.

¹⁰ Setio Budi, Muhammad Esa Prasastia Amnesti, *Konsep Toleransi Menurut Quraish Shihab pada Surah Al-Kafirun*, Jurnal Keislaman dan Pendidikan 3 No. 2, ejournal.stit-alhidayah.ac.id ISSN: 2721-5504, September 2022, Hlm. 36-37.

¹¹ Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar, jilid IX* (Jakarta: Gema Insani, 2015), Hlm. 679.

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَوتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى
 أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٤﴾ قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٣٥﴾
 قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبَّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾

Katakanlah (wahai Muhammad saw.) kepada orang-orang musyrik, "Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan dari bumi?" Tegaskanlah bahwa jawabannya hanya satu "Allah," dan sesungguhnya kebenaran itu nyata, di mana kita atau mereka (orang-orang musyrik), pasti berada dalam kebenaran tauhid atau dalam kesesatan yang nyata. Katakanlah "Kalian tidak akan dimintai pertanggungjawaban tentang dosa yang kami kerjakan dan kami pun tidak akan dimintai pertanggungjawaban tentang apa yang kalian kerjakan. Ini menegaskan bahwa setiap individu bertanggung jawab atas perbuatannya masing-masing. Katakanlah Tuhan kita akan mengumpulkan kita semua pada hari kiamat, kemudian Dia akan memberi keputusan yang adil antara kita. Allah adalah zat yang Maha Pemberi Keputusan lagi Maha Mengetahui segala tindakan manusia." (QS. Saba [34]: 24-26)

Melalui ayat-ayat di atas, memberikan penggambaran kepada kita bahwa toleransi bukanlah sinkretisme. Melainkan pentingnya penekanan terhadap konsistensi dalam melaksanakan ajaran agama sendiri, tanpa membaurkan keyakinan, karena tidak akan ada titik temu dalam persoalan akidah. Artinya Islam telah memberikan jaminan kebebasan manusia dalam memilih keyakinan dan memeluk agama tanpa ada paksaan dari pihak manapun. Quraish Shibab mengajarkan meski yakin agama sendiri yang paling benar, umat Muslim dianjurkan berjalan berdampingan, bersikap ramah serta tidak menghina penganut agama lain. Tuangan norma-norma hukum dalam ayat-ayat Al-Qur'an ini jelas menjadi pedoman hidup dalam masyarakat yang majemuk seperti di Indonesia, di mana perbedaan keyakinan diakui tanpa perlu berdebat siapa yang paling benar, karena keputusan akhir ada pada Allah. Demikianlah Al-Qur'an memberikan metode yang indah tentang bagaimana sebaiknya perbedaan tersebut disikapi.

Prinsip toleransi beragama, perlakuan adil dan perintah berbuat baik kepada non-Muslim, dapat pula dipahami dalam surah Al-Mumtahanah ayat 8-9 yaitu:

لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الدّٰىنِ لَمَ يُقَاتِلُوْكُمْ فِى الدّٰىنِ وَّلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ
اَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ ﴿٨﴾ اِنَّمَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ
عَنِ الدّٰىنِ قَاتِلُوْكُمْ فِى الدّٰىنِ وَاَخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَّظَاهَرُوْا عَلٰى
اِخْرَاجِكُمْ اَنْ تَوَلّٰوْهُمْ وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ﴿٩﴾

Menurut Quraish Shibab ayat di atas menggariskan prinsip dasar hubungan interaksi antara kaum Muslimin dengan non-Muslim, yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Allah tidak melarang kamu menjalin hubungan dengan berbuat baik dalam bentuk apa pun dan Allah tidak pula melarang berlaku adil kepada mereka. Demikian jika dalam sebuah interaksi sosial mereka berada di pihak yang benar, sedangkan salah seorang dari kamu berada dipihak yang salah, maka kamu harus melakukan pembelaan dan memenangkan mereka. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Allah hanya melarang kamu terhadap orang-orang yang memerangimu karena persoalan agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu orang lain dalam pengusiranmu. Allah melarang kamu menjadikan mereka sebagai teman akrab, tempat saling berbagi rahasia dan sebagai penolong yang dapat diandalkan. Jika tuntunan ini diindahkan maka merekalah orang-orang yang memiliki keberuntungan. Sebaliknya bagi mereka yang menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim, yang sungguh mantap kezalimannya.

Kata (تَبْرُوْهُمْ) *tabarruhum* terambil dari kata (بِرٌّ) *birr* yang berarti Kebajikan yang luas. Penggunaan kata ini mencerminkan adanya izin untuk melakukan aneka kebajikan bagi non-Muslim, dengan syarat selama tidak berimplikasi negatif bagi umat Islam. Kata (تُقْسِطُوْا) *tuqsithu* terambil dari kata *qisth* yang berarti adil dan dipahami pula dalam arti bagian. Demikian pemahaman pakar tafsir

dan hukum Ibn 'Arabi dan atas dasar ini menurutnya ayat ini menegaskan tidak melarang kamu memberikan sebagian dari harta kamu kepada mereka. Agar lebih memahami lebih jauh tentang persoalan ini, maka rujuklah ke QS. Al-Baqarah ayat 272.¹²

Ketika menafsirkan ayat di atas Sayyid Qutub berkomentar bahwa Islam merupakan agama damai serta akidah cinta. Dengan kedamaian dan penuh cinta, Islam mampu menaungi seluruh alam. Semua manusia dikumpulkan di bawah bendera Tauhid dalam kedudukannya sebagai saudara yang saling mengenal dan mengasihi, tidak ada halangan untuk melakukan kebaikan ini kecuali mereka melakukan tindakan agresi dan memusuhi pemeluk agama ini. Sebaliknya apabila mereka bersikap damai, maka Islam juga tidak sedikit pun memiliki motivasi untuk melakukan permusuhan dengan segala upayanya. Bahkan meskipun dalam suasana bermusuhan, faktor-faktor keharmonisan dalam relasi berupa kejujuran perilaku dan perlakuan yang adil, tetaplah dipelihara dalam jiwa umat Islam. Strategi ini dilakukan sebagai bukti Islam tidaklah berputus asa, dalam rangka menanti kesadaran pihak lawan, menerima kebajikan yang ditawarkan, hingga bersatu di bawah panji islami.¹³

Demikian kita dapat mencerna dengan jernih bahwa Islam adalah agama yang sempurna memiliki keagungan akidah yang lurus. Ajaran Islam mampu merangkul perbedaan dengan penuh kasih dan sayang. *Tasāmuh* atau toleransi dalam Islam bukanlah sekadar basa dan basi sosial, melainkan esensi tuntunan yang bersumber dan berakar dari penghormatan terhadap martabat kemanusiaan. Prinsip tegas telah diajarkan Islam dalam penggalan surah Al-Baqarah ayat 256 pada kalimat ... لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ yang maknanya tidaklah ada paksaan dalam menganut agama Islam. Tidaklah ada kekerasan dalam sebuah dakwah Islam untuk masuk agama, karena iman adalah kerelaan.

¹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 14 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), Hlm. 167-169.

¹³ Sayyid Qutub dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 14, Hlm. 170.

Uswatun hasanah telah diberikan secara langsung oleh Rasulullah saw., selalu pemimpin umat. Rasulullah saw. mengajarkan penunaian hak-hak kemanusiaan tanpa memandang latar belakang keyakinan, hidup berdampingan secara adil. Beberapa ayat Al-Qur'an telah memberikan kejelasan bahwa toleransi tertinggi Islam adalah pengakuannya akan keberagaman sebagai sebuah kehendak Allah, namun tetap memegang keteguhan dalam sebuah keyakinan tanpa harus ada permusuhan. Islam memiliki kelurusan dan akidah namun fleksibel dalam interaksi sosial, penuh Rahmat dan kedamaian serta teduh bagi semesta alam.

C. Peran Penting Keluarga dalam Pembentukan Karakter Toleransi pada Anak

Melalui forum seminar, pelatihan, penelitian maupun sejumlah regulasi terkait, telah mengambil kata sepakat bahwa penanaman nilai toleransi seharusnya dilakukan sejak usia dini, karena masa anak-anak merupakan fase terpenting dalam pembentukan karakter menuju generasi emas. Jiwa seorang anak ibarat tanah lempung yang sangat lembut yang sangat mudah dibentuk, namun sejalan dengan waktu tanah dimaksud akan mengeras. Setiap kata santun yang mereka dengar, setiap sikap toleransi yang mereka saksikan, dan setiap kasih sayang yang dirasakan, akan terukir permanen menjadi karakter yang sulit dihapuskan. Kita tidak bisa berharap pohon yang kita tanam akan tumbuh lurus, subur dan menghasilkan, jika ketika masih tunas ia dibiarkan bengkok, tidak dirawat dan dipelihara. Begitu pula dengan nilai-nilai kemanusiaan yang berkaitan erat dengan sikap toleransi yaitu menanamkan kejujuran, tulus, kasih sayang, sabar, rasa hormat, menghargai perbedaan, tidak memaksakan kehendak, sikap terbuka, anti diskriminasi, ketekunan, dan empati di usia dini, bukan sekadar memberikan pelajaran melainkan sedang menuliskan takdir bangsa di lembar-lembar putih ingatan mereka. Masa anak-anak bukanlah sekadar fase menunggu mereka dewasa, melainkan waktu di mana pembentukan dasar kepribadian sedang dituangkan. Menjadi fondasi yang kokoh, kuat, dan berkarakter saat mereka dewasa kelak.

Urgensi pendidikan toleransi dimulai sejak usia dini adalah dengan tujuan anak memiliki kemampuan memahami makna perbedaan secara positif serta menghindari sikap fanatik berlebihan dan diskriminatif terhadap kelompok yang berbeda. Banyak pihak yang terlibat dalam pembentukan karakter toleran, yaitu tidak hanya menjadi tanggung jawab lembaga pendidikan formal, namun juga seluruh elemen masyarakat yang berperan dalam lingkungan sosial anak.¹⁴ Salah satu elemen terkecil dari lapisan masyarakat yang memiliki kewajiban membentuk sikap toleransi pada anak adalah keluarga.

Ketua Lembaga Perlindungan Anak Indonesia (LPAI), Seto Mulyadi menegaskan betapa urgensinya penguatan peran keluarga dalam hal ini adalah orang tua untuk memberikan pendidikan karakter bagi anak. Pendidikan karakter dimaksud menghindari dari unsur-unsur kekerasan, serta mampu memberikan kehangatan pada anak. Orang tua dituntut mampu menyaring informasi selama tumbuh kembang anak, terutama dalam penggunaan *gadget* agar terhindar dari banyaknya informasi yang tidak bisa dipertanggungjawabkan dan berpotensi menyumbang karakter buruk bagi anak. Para orang tua juga harus mampu menghilangkan kebiasaan membandingkan antara anak-anak dari segi kemampuan akademiknya. Sebaliknya orang tua harus mampu menghargai kemampuan anak dalam semua aspek bidang, baik bidang spiritualnya seperti dalam hal pelaksanaan ibadah dan sebagainya. Pendidikan bukan hanya persoalan nilai akademis, akan tetapi juga menyangkut moral dan mental. Atas dasar ini menurut Seto Mulyadi, terdapat dua kurikulum yang penting dikuatkan dalam mengawal tumbuh kembang anak. *Pertama*, pendidikan iman dan takwa. *Kedua*, pendidikan tentang kebinekaan global. Pendidikan Kebinekaan global merupakan penekanan terhadap sebuah kesadaran bahwa perbedaan merupakan *sunnatullah* yang tidak dapat dihindari dan mesti dimaknai sebagai sebuah kekayaan yang

¹⁴ A. Rahman, "Implementasi Nilai-Nilai Toleransi dalam Pendidikan Islam," *Jurnal Pendidikan Islam* (2022), hlm. 45-59.

dimiliki bangsa Indonesia. Jika anak telah terbiasa dengan perbedaan dan memiliki sikap menghargai kepada setiap orang, maka kita dapat optimistis terhadap masa depan anak Indonesia.¹⁵

Menyatukan iman dan takwa dengan kebinekaan global dalam pendidikan anak pada usia dini sebagaimana ditawarkan oleh Seto Mulyadi, merupakan upaya membangun insan yang kuat secara vertikal menyangkut hubungan dengan Tuhan, juga luas secara horizontal, meliputi hubungan dengan sesama manusia. Iman adalah fondasi yang memberikan rasa aman secara psikologis. Inilah yang menjadi jangkar identitas mereka yang di tengah era globalisasi yang sangat signifikan berubah. Sedangkan takwa merupakan manifestasi iman dalam perilaku. Takwa akan melahirkan tanggung jawab. Anak akan belajar bahwa serangkaian perilakunya akan dilihat oleh Tuhan, sehingga mereka memilih untuk berlaku jujur, adil, bersikap disiplin, sopan dan santun, bukan karena diawasi manusia tetapi lebih karena dorongan dari nurani. Kebinekaan global mengajarkan pada anak bukan sekadar mengetahui dunia itu luas, tetapi membentuk anak yang kuat pada budaya luhur bangsa, namun berpikiran terbuka. Tidak meninggalkan jati dirinya di tengah arus globalisasi. Anak akan mampu berkomunikasi dan berinteraksi secara sehat, tanpa sekat prasangka. Melalui pendidikan kebinekaan global anak dilatih untuk memahami bahwa perbedaan cara pandang, bahasa, dan kebiasaan adalah kekayaan bukan ancaman. Perbedaan memberikan banyak pilihan, perspektif baru, serta keunikan yang tidak dimiliki oleh sebuah keseragaman. Mereka pada akhirnya tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga memiliki adab dan akhlak yang mulia. Tidak hanya menjadi penonton keragaman, tetapi juga menjadi tokoh yang aktif mempromosikan perdamaian dan keadilan sosial. Menjadi pribadi yang inklusif dan tidak mudah terprovokasi oleh isu-isu perbedaan.

Mansur mengemukakan beberapa pandangan tentang hakikat anak kaitannya dengan peran orang tua dalam proses pendidikan anak usia dini dalam Islam, sebagai berikut:

¹⁵ *ikhbar.com*, S, Senin, 13 Maret 2023. *Tajuk Dua Kurikulum Penting Pendidikan Anak menurut Kak Seto*, Diakses 6 April 2026.

Pertama, anak dipandang sebagai tanaman yang tumbuh, sehingga peran orang tua sebagai pendidik adalah sebagai tukang kebun, melaksanakan proses pendidikan yang wajar, sehingga mampu meningkatkan pertumbuhan dan perkembangan anak-anak mereka. *Kedua*, anak dipandang sebagai makhluk independen, maka peran orang tua sebagai pendidik hanya pemantau, pengarah, bukan pemaksa kehendak. *Ketiga*, anak dipandang sebagai nikmat, amanat dan fitrah bagi orang tua, maka peran yang diambil orang tua adalah sebagai perawat, pengasuh, pembimbing, serta pendidikan yang baik dan benar demi kelangsungan hidup anak. *Keempat*, anak dipandang sebagai milik orang tua dan investasi masa depan. Peran orang tua dalam hal ini adalah sebagai penjaga dan pelindung, memberikan pendidikan yang cukup demi kehidupan masa depan keluarga dan bangsa. *Kelima*, anak dipandang sebagai generasi penerus orang tua dan bangsa, di sinilah peran orang tua sebagai pembentuk generasi tangguh dan dapat diharapkan penerus perjuangan dalam menegakkan agama Allah.¹⁶

Konsep pendidikan terhadap anak diperlihatkan oleh Al-Ghazali, dalam kitab *Ihya' Ulumi al-Din*. Al-Ghazali menegaskan bahwa ketahuilah cara mendidik anak merupakan salah satu yang paling krusial. Anak merupakan amanah bagi kedua orang tuanya. Hatinya yang suci dan bersih siap menerima semua yang diukirkan padanya dan cenderung pada sesuatu yang diarahkan padanya.

Jika orang tua membiasakan dan mengajarkan kebaikan, maka anak akan tumbuh dalam kebaikan dan berbahagialah orang tuanya di dunia dan akhirat. Sehingga orang tua dan para guru pendidiknya akan ikut serta mendapatkan pahalanya. Tetapi sebaliknya, jika anak dibiasakan berbuat kejelekan dan ia dicenderungkan dengan membiasakan keburukan dan membiarkan anaknya seperti binatang ternak, maka ia akan celaka dan binasa. Sementara dosanya juga ditanggung pengasuh dan walinya.¹⁷

¹⁶ Mansur, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), Hal. 3-11.

¹⁷ Lihat Al-Ghazali, *Ihya' Ulumi al-Din* (Kairo: Dar al-Nasyri wa al-Mishriyyah, tt.), h. 69-70.

Konsep pendidikan terhadap anak sebagaimana digariskan Al-Ghazali pendekatannya dilakukan secara holistik, menyeimbangkan antara kecerdasan intelektual, kemuliaan akhlak dan kedalaman spiritual. Konsep ini sangat berpengaruh terhadap pemikiran-pemikiran para intelektual dan cendekiawan Muslim di penjuru dunia, serta diadopsi para praktisi pendidikan, khususnya di Indonesia. Al-Ghazali mengibaratkan hati anak seperti permata murni. Lahir dalam keadaan fitrah atau suci. Hatinya seumpama permata yang bersih dan mudah dipahat. Apa pun yang sudah diajarkan orang tuanya pada saat kecil, akan membekas hingga dewasa. Al-Ghazali sangat menekankan pentingnya melatih anak untuk hidup dalam kebaikan dan keteladanan orang tua adalah kunci sukses dalam pendidikan anak yang selamat dunia dan akhirat.

Keterlibatan orang tua terutama ibu, memiliki peran amat besar dalam rangka pembentukan karakter baik dalam diri anak-anak. Hal ini sebagaimana diungkapkan Tim Pengabdian Masyarakat Universitas Indonesia dalam kegiatan pelatihan yang diadakan sebanyak enam kali khusus bagi 20 orang para ibu di Pesantren Nangerang, Kabupaten Bogor, Jawa Barat, pada Agustus-November 2024 silam. Pelaksanaan kegiatan dengan metode untuk memperkuat nilai toleransi dalam diri anak sejak dini adalah melalui peran orang tua terutama ibu, dengan kegiatan bercerita (*storytelling*) dan membaca buku. Pemberian bekal keterampilan bercerita kepada para ibu, merupakan strategi efektif yang mampu menanamkan nilai-nilai toleransi, empati, dan tanggung jawab kepada anak-anak mereka, kedekatan keluarga, dan memperkuat ikatan emosional (*bonding*) dengan anak. Ratna Djuwita dari Fakultas Psikologi UI anggota dari tim pengabdian menjelaskan, bahwa kebiasaan bercerita bukanlah hal yang populer di kalangan peserta pelatihan. Inilah yang menginspirasi Tim untuk memperkenalkan bahwa metode bercerita mampu secara efektif digunakan untuk menanamkan nilai-nilai positif pada anak sejak usia dini.

Menurut Dhita Hapsarani sebagai Ketua Tim Pengabdian untuk menjawab apakah Toleransi menjadi salah satu nilai yang penting

ditanamkan dalam keluarga, maka para ibu diminta mengurutkan nilai-nilai seperti kejujuran, kasih sayang, ketekunan, respek, empati, dan toleransi. Hasilnya menunjukkan bahwa toleransi cenderung ditempatkan di urutan paling akhir. Hal ini menggambarkan bahwa toleransi belum dianggap nilai yang penting untuk diajarkan dalam pengasuhan anak.¹⁸

Harapan yang mengemuka dari adanya program seperti ini, ataupun kegiatan-kegiatan lain yang sejenis, sebagai bentuk pemberian edukasi, inspirasi, serta bekal bagi para ibu. Pada gilirannya mampu mencetak generasi emas masa depan, yang memiliki kemampuan menghargai perbedaan dan hidup rukun di tengah masyarakat yang multikultural. Keluarga dapat berperan sedini mungkin menanamkan nilai toleransi di rumah. Kegiatan ini juga diharapkan mampu merubah paradigma dan pola asuh yang selama ini dianut sebuah keluarga. Bahwa nilai-nilai yang menghargai keberagaman dan toleransi belum dianggap prioritas dan penting saat fase pengasuhan anak di lingkungan keluarga. Sudah saatnya nilai toleransi dalam keluarga dianggap urgen pada proses pengasuhan (*parenting*), terutama ketika pembentukan karakter toleransi anak. Pengasuhan berbasis toleransi sangat penting sebab narasi intoleransi masih sering ditemukan di lingkungan keluarga dan masyarakat. Nilai-nilai intoleransi yang diajarkan atau dibiarkan dalam keluarga dapat memberikan pengaruh terhadap karakter toleransi anak.

Selaras dengan analisis di atas, sebuah penelitian tentang pengaruh nilai toleransi keluarga dan tingkat pendidikan ibu terhadap karakter toleransi anak oleh Rizki Nur Safitri dan Warsono. Penelitian melibatkan 127 ibu dan 127 anak usia 13-15 tahun, dipilih dengan teknik *random sampling*. Data penelitian terdiri atas nilai toleransi keluarga, tingkat pendidikan ibu dan karakter toleransi anak. Nilai toleransi keluarga dimaknai pedoman atau prinsip yang diyakini dan dijunjung tinggi sebagai standar bagi tindakan yang

¹⁸ <https://www.kompas.id/artikel/perkuat-peran-keluarga-mengajarkan-nilai-toleransi>, diakses Kamis, 9 April 2026.

dilakukan suatu keluarga tentang mengakui, menghargai, menghormati adanya perbedaan yang tidak sesuai dengan pendiriannya. Tingkat pendidikan ibu dimaknai sebagai jalur pendidikan formal yang ditempuh ibu. Karakter toleransi anak diartikan sebagai karakter atau sikap anak yang mampu menerima dengan baik, terbuka, mengakui, adanya perbedaan yang tidak sesuai dengan pendiriannya.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa nilai toleransi keluarga dan tingkat pendidikan ibu berpengaruh signifikan terhadap karakter toleransi anak. Hasil uji menjelaskan bahwa nilai toleransi keluarga dan tingkat pendidikan ibu secara bersama sama berpengaruh signifikan terhadap karakter toleransi anak, sebesar 50,8% sisanya 49,2% dipengaruhi oleh variabel lain.¹⁹

Hasil penelitian tersebut menggambarkan bahwa, separuh lebih pembentukan karakter toleransi adalah diemban oleh keluarga terutama ibu, sisanya dipengaruhi oleh lingkungan pendidikan sekolah, masyarakat dan lain-lain. Ini menjadi tugas sekaligus tantangan bagi keluarga untuk membentuk anak-anak yang toleran. Keluarga harus mampu menciptakan lingkungan yang penuh dengan nilai toleransi, menanamkan dalam diri anak tentang perilaku baik, kesadaran, komitmen untuk senantiasa berperilaku yang baik, sehingga dapat menghasilkan anak-anak yang memiliki sikap toleran. Nilai toleransi keluarga yang ditanamkan, pendidikan ibu yang memberikan pengasuhan sebagai upaya penanaman nilai toleransi dalam kepribadian anak adalah sangat berpengaruh terhadap pembentukan dan penguatan karakter toleransi anak.

Besarnya peran keluarga dalam pembentukan dan penguatan karakter anak, juga dapat dilihat dalam keterlibatannya terkait dengan program Pendidikan formal. Sebagaimana diamanatkan oleh Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2018 tentang Penguatan Pendidikan

¹⁹ Rizki Nur Safitri dan Warsono, "Pengaruh Nilai Toleransi Keluarga dan Tingkat Pendidikan Ibu Terhadap Karakter Toleransi Anak," *Jurnal Kajian Moral dan Kewarganegaraan* 8, no. 3 (2020), hlm. 947-961.

Karakter Pada Satuan Pendidikan Formal Pasal 1 ayat (1) menjelaskan bahwa Penguatan Pendidikan Karakter (PPK) merupakan sebuah gerakan pendidikan di bawah tanggung jawab satuan pendidikan untuk memperkuat karakter peserta didik melalui harmonisasi olah hati, olah rasa, olah pikir, dan olahraga. Agar tujuan ini tercapai maka perlu pelibatan dan kerja sama antara satuan pendidikan dengan keluarga, serta masyarakat sebagai bagian dari Gerakan Nasional Revolusi Mental (GNRM).

Pelibatan keluarga dalam PPK tidaklah hanya bersifat formalitas, namun sebagai kemitraan yang berfungsi optimal. Satuan pendidikan formal diselenggarakan dengan mengoptimalkan fungsi kemitraan tripusat pendidikan yang meliputi pihak sekolah, keluarga, dan masyarakat. Pendekatan berbasis masyarakat dari aspek keluarga dilakukan dengan memperkuat peranan orang tua sebagai pemangku kepentingan utama pendidikan dan komite sekolah sebagai lembaga partisipasi masyarakat yang menjunjung tinggi prinsip gotong royong. Peran komite sekolah dalam membantu kepala satuan pendidikan dan guru, merupakan pelaksanaan fungsi komite sekolah untuk peningkatan mutu layanan pendidikan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan (Pasal 5, 7 dan 8).

Dalam konteks pembentukan dan penguatan karakter pada anak, toleransi merupakan salah satu yang ditetapkan oleh Kementerian Pendidikan sebagai 18 (delapan belas) nilai karakter yang harus dimiliki. PPK dilaksanakan dengan menerapkan nilai-nilai Pancasila terutama meliputi nilai-nilai religius, jujur, toleran, disiplin, bekerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial, dan bertanggung jawab. Semua nilai ini merupakan perwujudan dari 5 (lima) nilai utama yang saling berhubungan yaitu religiusitas, nasionalisme, kemandirian, gotong royong, dan integritas yang terintegrasi dalam kurikulum (Pasal 2).

Artinya jika keluarga merupakan mitra pendidikan formal, maka prinsip-prinsip pola-pola pengasuhan dan pendidikan dalam keluarga harus pula berorientasi pada pendidikan formal. Dilakukan dengan mengacu pada 18 (delapan belas) nilai karakter yang harus diajarkan kepada anak. Menggunakan prinsip sebagai berikut:

1. Berorientasi pada berkembangnya potensi anak secara menyeluruh dan terpadu.
2. Mampu memberikan keteladanan dalam penerapan pendidikan karakter pada masing-masing lingkungan keluarga.
3. Dilakukan melalui pembiasaan dan sepanjang waktu dalam kehidupan sehari-hari (Pasal 2-3).

Untuk mewujudkan hal itu maka perlu ada kerja sama antara tiga pusat pendidikan yaitu sekolah, keluarga dan masyarakat. Ketiga elemen ini harus bersinergi agar nilai-nilai moral yang diajarkan tetap konsisten dan efektif dalam kehidupan sehari-hari anak.

D. Simpulan

Fase terpenting dalam pembentukan sebuah karakter adalah dilakukan sejak usia dini. Atas dasar ini keluarga dituntut berperan sedini mungkin menanamkan karakter baik dalam diri anak. Urgensinya anak akan memiliki kemampuan lebih awal memahami makna perbedaan secara positif, mengembangkan sikap toleran dan inklusif, menghindari sikap fanatisme berlebihan dan tindakan diskriminasi kelompok yang berbeda. Mengacu pada konsep pendidikan Islam terhadap anak, nilai toleransi dapat dilakukan dengan pendekatan secara holistik, menyelaraskan antara kecerdasan intelektual, kemuliaan akhlak dan kedalaman spiritual. Menerapkan prinsip yang berorientasi pada perkembangan potensi anak secara komprehensif, keteladanan dan kebiasaan baik lingkungan keluarga. Nilai toleransi keluarga, sangat berpengaruh terhadap pembentukan dan penguatan karakter toleransi anak.

Sebagai mitra pendidikan formal, keluarga memegang peranan yang besar dalam membentuk karakter anak yang merujuk pada

18 (delapan belas) nilai karakter bangsa, salah satunya adalah nilai toleransi, sebagaimana dirumuskan Kemendikbud. Nilai-nilai ini menjadi ekosistem yang mendukung tumbuhnya sikap toleran, memperkuat pendidikan berbasis Pancasila. Tanpa nilai-nilai lain yang mendukung, toleransi hanya akan menjadi slogan tanpa tindakan nyata.

Daftar Pustaka

- Al-Ghazali. (t.th.). *Ihya' Ulumi al-Din*, Kairo. Dar al-Nasyri wa al-Mishriyyah.
- Budi Setio, Muhammad Esa Prasastia Amnesti. (2022). Konsep Toleransi Menurut Quraish Shihab pada Surah Al-Kafirun. *Jurnal Keislaman dan Pendidikan*, 3(2), ejournal.stit-alhidayah.ac.id ISSN: 2721-5504.
- Glasse, Cyril. (1996). *Ensiklopedi Islam*. Terj. Ghufron A Mas'adi, Jakarta. Raja Grafindo Persada, Cet. 1.
- Ikhbar.com, S. (2023). *Tajuk Dua Kurikulum Penting Pendidikan Anak menurut Kak Seto*. Diakses 6 April 2026.
- Misrawi, Zuhairi. (2017). *Al-Quran Kitab Toleransi (Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil Alamin)*. Jakarta: Pustaka Oasis.
- Malik, Abdul bin Abdul Karim Amrullah. (2015). *Tafsir al-Azhar, jilid IX*. Jakarta: Gema Insani.
- Mansur. (2005). *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nur Safitri, Rizki dan Warsono. (2020). Pengaruh Nilai Toleransi Keluarga dan Tingkat Pendidikan Ibu terhadap Karakter Toleransi Anak. *Artikel Jurnal Kajian Moral dan Kewarganegaraan*, 8(3).
- Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2018 tentang Penguatan Pendidikan Karakter Pada Satuan Pendidikan Formal.
- Rahman, A. (2022). Implementasi Nilai-Nilai Toleransi dalam Pendidikan Islam. *Jurnal Pendidikan Islam*.
- Roesminingsih, MV dan Susarno, Lamijan Hadi. (2016). *Teori dan Praktik Pendidikan*. Surabaya: Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Ilmu Pendidikan Fakultas Ilmu Pendidikan.
- Shihab, M. Quraish. (2006). *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 14. Jakarta: Lentera Hati.

Shihab, M. Quraish. (2006). *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, 15. Jakarta: Lentera Hati,.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. (2005). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, Cet.3.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Internet

Youtube channel@cahayauntukindonesia, *30 Hari Mencari Cahaya, Pahami Betul Makna Toleransi*. Diakses Kamis, 12 Maret 2026.

<https://www.goodnewsfromindonesia.id/2025/11/16/hari-toleransi-internasional-2025>. Diakses Minggu, 8 Maret 2026.

<https://www.goodnewsfromindonesia.id/2022/04/24/salam-forum-pesan-damai-dan-toleransi-dari-wahid-foundation>. Diakses, Selasa 10 Maret 2026.

<https://www.kompas.id/artikel/perkuat-peran-keluarga-mengajarkan-nilai-toleransi>. Diakses Kamis, 9 April 2026.

Keragaman Mazhab sebagai Manifestasi Moderasi dalam Islam (Perspektif Normativitas dan Historisitas)

Oleh: Hj. Inawati Mohammad Jainie Jarajap, Lc., M.A.

A. Pendahuluan

Keragaman mazhab dalam Islam merupakan fenomena intelektual yang lahir dari dinamika ijtihad para ulama dalam memahami Al-Qur'an dan hadis. Perbedaan tersebut bukan merupakan bentuk penyimpangan dalam agama, melainkan konsekuensi metodologis dari variasi pendekatan dalam proses istinbat hukum. Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis keragaman mazhab sebagai manifestasi moderasi beragama dalam Islam melalui pendekatan normatif dan historis. Secara normatif, Islam memberikan legitimasi terhadap perbedaan ijtihad selama tetap berada dalam koridor metodologi syariat. Secara historis, perkembangan mazhab menunjukkan dinamika intelektual yang memperkaya khazanah hukum Islam. Melalui pendekatan *ushul fikih* dan *maqāsid syarāh*, kajian ini menunjukkan bahwa pluralitas mazhab mencerminkan nilai *wasathiyah* (moderasi) yang menekankan keseimbangan, toleransi, dan penghargaan terhadap perbedaan. Dalam konteks masyarakat plural seperti Indonesia, pemahaman terhadap keragaman mazhab menjadi penting untuk memperkuat praktik moderasi beragama.

Islam sebagai agama universal membawa pesan rahmat bagi seluruh alam. Prinsip tersebut ditegaskan dalam QS. Al-Anbiya' ayat 107.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

*Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam.*¹ (QS. Al-Anbiya' [21]: 107)

Ayat ini menunjukkan bahwa risalah Islam memiliki karakter universal yang bertujuan menghadirkan kemaslahatan bagi umat manusia. Salah satu bentuk rahmat tersebut tampak dalam fleksibilitas hukum Islam yang memungkinkan munculnya berbagai interpretasi melalui ijtihad ulama.

Dalam sejarah intelektual Islam, dinamika ijtihad melahirkan berbagai mazhab fikih yang berkembang di berbagai wilayah dunia Islam. Keragaman mazhab ini sering dipahami sebagai fenomena perbedaan pendapat yang tidak terhindarkan dalam proses memahami teks keagamaan. Perbedaan tersebut muncul karena variasi metode dalam menafsirkan Al-Qur'an dan hadis, perbedaan kondisi sosial masyarakat, serta keragaman pendekatan dalam metodologi *ushul* fikih.

Meskipun demikian, dalam beberapa kasus keragaman mazhab sering disalahpahami sebagai sumber perpecahan dalam umat Islam. Padahal dalam tradisi keilmuan klasik, perbedaan pendapat justru dipandang sebagai kekayaan intelektual yang memperkaya khazanah hukum Islam. Para ulama mengembangkan konsep ikhtilaf yang diiringi dengan etika perbedaan (*adab al-ikhtilaf*) sehingga perbedaan tidak berkembang menjadi konflik.

Dalam konteks moderasi beragama, keragaman mazhab dapat dipahami sebagai bentuk implementasi prinsip *wasathiyyah* dalam Islam. Moderasi menekankan sikap keseimbangan, toleransi, dan penghargaan terhadap keberagaman pandangan dalam memahami ajaran agama. Oleh karena itu, kajian mengenai keragaman mazhab menjadi penting untuk memperkuat pemahaman moderasi beragama di tengah masyarakat yang plural.

¹ Departemen Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah* (Jakarta: al-Huda, 2002), hlm. 332.

B. Konsep Moderasi Beragama dalam Islam

1. Pengertian Moderasi Beragama

Kata moderasi berasal dari bahasa Latin yaitu "*moderatio*", yang artinya adalah kesedangan (tidak kelebihan dan tidak kekurangan). Kata tersebut mengandung makna diri dari sikap sangat kelebihan dan sikap kekurangan. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* kata moderasi mengandung dua pengertian yaitu (1) pengurangan kekerasan, dan (2) penghindaran keekstreman,² sedangkan kata moderat adalah selalu menghindarkan perilaku yang ekstrem dan berkecenderungan ke arah dimensi jalan tengah. Menurut Lukman Hakim Saifuddin orang yang moderat adalah orang yang bersikap wajar, biasa-biasa saja, dan tidak ekstrem. Dia menambahkan lagi bahwa dalam bahasa Inggris, kata *moderation* sering digunakan dalam pengertian *average* (rata-rata), *core* (inti), *standard* (baku), atau *non-aligned* (tidak berpihak).³

Secara normatif, moderasi beragama memiliki dasar yang kuat dalam ajaran Islam. Al-Qur'an menyebut umat Islam sebagai *ummatan wasathan* (umat pertengahan), Allah Swt. berfirman dalam QS. Al-Baqarah (2): 143 *وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا* "Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan,"⁴ yang bermakna adil, seimbang, dan tidak ekstrem. Prinsip ini menuntut umat Islam untuk menghindari sikap berlebihan (*ghuluw*) dalam beragama, termasuk dalam menyikapi perbedaan pendapat.

Adapun kata "beragama" adalah memeluk atau menganut suatu agama sedangkan agama itu sendiri mengandung arti, sistem, prinsip kepercayaan kepada Tuhan dengan ajaran kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan itu.⁵ Agama di dunia ini bukanlah satu akan tetapi banyak. Di Indonesia agama yang diakui oleh negara adalah Islam, Kristen, Hindu, Buddha

² <https://kbbi.web.id/moderasi>.

³ Adellia Hidayat, *et al.*, "Moderasi Beragama menurut Al-Qur'an dan Hadist," *Journal of Islamic Studies* 2, no. 2 (2024), hlm. 97-98.

⁴ Departemen Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*, hlm. 23.

⁵ <https://kbbi.web.id/agama>.

dan Konghucu. Secara bahasa beragama berarti menganut (memeluk) agama. Contoh: "Saya beragama Islam dan dia beragama Kristen." Beragama berarti beribadat; taat kepada agama; baik hidupnya (menurut agama). Contoh: "Ia datang dari keluarga yang beragama." Beragama berarti sangat memuja-muja; gemar sekali pada; mementingkan (kata percakapan). Contoh: "Mereka beragama pada harta benda." Secara istilah beragama itu menebar damai, menebar kasih sayang, kapan pun di mana pun dan kepada siapa pun. Beragama itu bukan untuk menyeragamkan keberagaman, tetapi untuk menyikapi keberagaman dengan penuh kearifan. Agama hadir di tengah-tengah kita agar harkat, derajat dan martabat kemanusiaan kita senantiasa terjamin dan terlindungi.⁶

2. Ayat dan Hadis tentang Moderasi dan Kemudahan dalam Islam

Moderasi dalam Islam memiliki landasan teologis yang kuat, dalam Al-Qur'an Allah Swt. berfirman:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

*Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan.*⁷ (QS. Al-Baqarah [2]: 143)

Ayat ini menjelaskan bahwa umat Islam memiliki karakter sebagai *ummatan wasathan*, yaitu; umat yang bersikap moderat dan seimbang dalam berbagai aspek kehidupan. Moderasi tidak berarti mengurangi prinsip agama, tetapi menempatkan ajaran Islam secara proporsional.

Selain itu, Al-Qur'an juga menegaskan pentingnya toleransi dalam kehidupan beragama, sebagaimana firman Allah Swt.:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

⁶ Adellia Hidayat, *et al.*, "Moderasi Beragama menurut Al-Qur'an dan Hadist," *Journal of Islamic Studies*, 97-98.

⁷ Departemen Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*, hlm. 23

*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam).*⁸ (QS. Al-Baqarah [2]: 256)

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam menghargai kebebasan dalam memilih keyakinan dan menolak pemaksaan dalam beragama.

Prinsip moderasi juga ditegaskan dalam hadis, Rasulullah saw. bersabda:

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَقِّرُوا

*Permudahlah dan jangan mempersulit, berilah kabar gembira dan jangan membuat orang lari.*⁹ (HR Bukhari)

Hadis ini menunjukkan bahwa pendekatan Islam dalam hukum dan dakwah bersifat memudahkan (*taysir*) dan tidak memberatkan umat. Dalam hadis lain Rasulullah bersabda:

إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ

*Sesungguhnya agama itu mudah.*¹⁰ (HR Bukhari)

Prinsip kemudahan ini menjadi dasar bagi fleksibilitas hukum Islam yang memungkinkan munculnya berbagai pendapat dalam fikih.

3. Prinsip-Prinsip Moderasi Beragama

Pandangan moderasi beragama juga memberikan pemahaman agar masyarakat benar-benar mencintai negara dan bangsanya menyepakati Pancasila sebagai dasar negara dan NKRI harga mati dalam menjaga persatuan dan kesatuan dan memberikan perlindungan secara rohani. Jadi, dengan moderasi beragama ini, kita diharapkan dapat berlaku adil dan seimbang dalam menjalankan ajaran agama masing-masing. Jangan sampai berlaku ekstrem yang

⁸ Departemen Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*, hlm. 43.

⁹ Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, jilid I, hadis no (8) (Damaskus: Dar Ibnu Katsir, 1414H-1993M), hlm. 38.

¹⁰ Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, jilid I, hadis no (39) (Cairo: Dar al-Ta'shil, 1433H-2012M), hlm. 215.

berlebihan sehingga merugikan diri sendiri dan orang lain. Oleh karena itu dalam moderasi beragama diperlukan prinsip-prinsip yang harus ditegakkan yaitu:

a. *Wasathiyyah* (Mengambil Jalan Tengah)

Al-wasathiyyah (moderasi/ pertengahan) dalam bahasa memiliki dua makna penggunaan. Pertama, makna yang bersifat material atau indrawi, yaitu sesuatu yang berada di tengah dan memiliki dua sisi atau dua ujung. Makna kedua adalah makna ma'nawi (abstrak), yaitu ketika sesuatu dianggap sebagai yang paling baik, paling adil, dan paling berkualitas. Hal ini biasanya berada di antara dua hal yang saling berlawanan dan sama-sama tercela, dan posisi tersebut menjadi istimewa karena keutamaannya dibandingkan keduanya.

Dengan demikian, makna *al-wasath* (pertengahan) dalam istilah adalah suatu konsep yang menghimpun nilai keadilan, keutamaan, kualitas, dan kemuliaan. Ia juga mencakup makna keseimbangan, kelurusan, dan sikap moderat, yaitu berada di antara sikap melampaui batas (berlebih-lebihan) dan kekurangan dalam melaksanakannya. Karena itu, posisi tersebut berada di antara dua sisi yang berlawanan yang sama-sama tercela.¹¹

Wasathiyyah berarti jalan tengah atau keseimbangan antara dua hal yang berbeda atau bertentangan, seperti keseimbangan antara roh dan jasad, dunia dan akhirat, ilmu dan amal, dan seterusnya.¹² Fenomena *wasathiyyah* mewarnai semua dimensi ajaran Islam yang mencakup semua aspek kehidupan. Dengan bahasa lain, karakter Islam *wasathiyyah* (moderat) sudah bertahun-tahun menjadi cita rasa penerapan ajaran agama di Nusantara yang berasaskan Pancasila. *Wasathiyyah* juga diartikan pandangan yang mengambil jalan pertengahan dengan tidak berlebih lebihan dalam beragama dan tidak mengurangi ajaran agama, jalan tengah ini

¹¹ https://www.alukah.net/books/files/book_15948/bookfile/alwastiat_alshareiatu.pdf.

¹² M. Luthfi Afif Al-Azhari, "Moderasi Islam dalam Dimensi Berbangsa, Bernegara Dan Beragama Perspektif Maqashid Asy-Syari'ah," *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman* 10, no. 1 (2020), hlm. 27-28.

dapat berarti pemahaman yang memadukan antara teks ajaran agama dan konteks kondisi masyarakat. Sehingga "*wasathiyyah*" ialah suatu pandangan ataupun perilaku yang senantiasa berupaya mengambil posisi tengah dari dua perilaku yang berseberangan serta kelewatan sehingga salah satu dari kedua perilaku yang diartikan tidak mendominasi dalam benak serta perilaku seorang. *Wasathiyyah* juga diartikan pandangan yang mengambil jalan pertengahan dengan tidak berlebih-lebihan dalam beragama dan tidak mengurangi ajaran agama, jalan tengah ini dapat berarti pemahaman yang memadukan antara teks ajaran agama dan konteks kondisi masyarakat. Sehingga "*wasathiyyah*" ialah suatu pandangan ataupun perilaku yang senantiasa berupaya mengambil posisi tengah dari dua perilaku yang berseberangan serta kelewatan sehingga salah satu dari kedua perilaku yang diartikan tidak mendominasi dalam benak serta perilaku seorang.¹³

Sebagaimana pendapat Khaled Abou el-Fadl dalam *The Great Theft*, kalau "moderasi" merupakan pemahaman yang mengambil jalur tengah, ialah pemahaman yang tidak ekstrem kanan dan tidak pula ekstrem kiri. Umat Islam tidak boleh hanya berpedoman teks saja kemudian melupakan konteks sehingga menjadikan pemahaman yang ekstrem, radikal, kaku, dan keras (fundamentalis) sehingga bersifat egois menganggap yang lain jika tidak serupa dengan pemahamannya dianggap hal keliru dan salah.¹⁴

b. *Tawāzun* (Seimbang)

Tawāzun, secara harfiah dalam bahasa Arab berarti "keseimbangan" atau "proporsi." Dalam konteks konsep *wasathiyyah* Islam, "*tawāzun*" merujuk pada prinsip menjaga keseimbangan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam praktik agama, hubungan sosial, dan perilaku sehari-hari. Prinsip ini mencakup

¹³ Chaerunnisa dan Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, 6, no. 5 (2024), hlm. 2186.

¹⁴ Ahmad Muzakki, "Pemikiran Fiqh dan Tasawwuf Syekh Muhammad Nawawi Banten dan Pengaruhnya terhadap Moderasi Beragama dan Perdamaian," *Jurnal Lisan al-Hal* 14, no. 2 (2020), hlm. 389.

penekanan pada moderasi, tengah tengah, dan keadilan dalam berbagai tindakan dan sikap.¹⁵

Tawāzun yakni memahami dan mengamalkan ajaran agama dengan cara yang seimbang, baik seimbang antara dunia dan akhirat, maupun bersikap tegas dalam menyikapi penyimpangan dan perbedaan. *Tawāzun* merupakan pandangan keseimbangan tidak keluar dari dari garis yang telah ditetapkan. Jika ditelusuri istilah *tawāzun* berakar dari kata mizan yang berarti timbangan. Tapi dalam pemahaman konteks moderasi mizan bukan diartikan sebagai alat atau benda yang digunakan untuk menimbang melainkan keadilan dalam semua aspek kehidupan baik terkait dengan dunia ataupun terkait dengan kehidupan yang kekal kelak di akhirat. Islam adalah agama yang seimbang, menyeimbangkan antara peranan wahyu ilahi dengan mendayagunakan akal rasio, serta memberikan bagian tersendiri bagi wahyu dan akal. Dalam menjalankan hidup Islam mengajarkan untuk bersikap seimbang antara roh dengan akal, akal dan hati, hati nurani dan nafsu dan sebagainya. Seseorang hamba wajib pantaslah taat kepada Allah Swt. sebagai Tuhannya, dengan menjalankan ibadah salat, puasa zakat, haji serta melaksanakan ibadah ibadah sunah lainnya, namun hendaknya seseorang hamba wajib paham bahwa tidak dibenarkan bila memutuskan aktivitas dunia dan menjauhkan dirinya dengan masyarakat. Keduanya haruslah simbang antara urusan dunia serta urusan akhirat serta tidak mendominasi dari keduanya.¹⁶

c. *I'tidāl* (Lurus dan Tegas)

I'tidāl berasal dari kata bahasa Arab yaitu adil yang berarti sama, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* adil berarti tidak berat sebelah, tidak sewenang wenang. *I'tidāl* juga adalah memposisikan sesuatu sebagaimana mestinya dan menjalankan hak dan kewajiban dengan

¹⁵ Muhammad Taufiq Ridlo Maghriza, Irwan Ledang, dan Uci Purnama Sari, "Tawazun sebagai Prinsip Wasathiyah dalam Kehidupan Muslim Kontemporer," *Jurnal Ilmu Agama dan Pendidikan* 1, no. 2 (2023), hlm. 167.

¹⁶ Chaerunnisa dan Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2188.

profesional.¹⁷ *I'tidāl* yaitu menempatkan sesuatu pada tempatnya dan melaksanakan hak dan memenuhi kewajiban secara proporsional.¹⁸ *I'tidāl* merupakan pandangan yang menempatkan sesuatu pada tempatnya, membagi sesuai dengan porsinya, melaksanakan hak dan memenuhi kewajiban. Sebagai seorang Muslim kita diperintahkan berlaku adil kepada siapa saja dalam hal apa saja dan diperintahkan untuk senantiasa berbuat ihsan dengan siapa saja. Karena keadilan inilah menjadi nilai luhur ajaran agama, omong kosong kesejahteraan masyarakat terjadi tanpa adanya keadilan.¹⁹

d. *Tasāmuh* (Toleransi)

Tasāmuh jika ditinjau dari bahasa Arab berasal dari kata *samhun* yang berarti memudahkan. Sedangkan menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* toleransi berarti: bersifat menghargai, membiarkan, membolehkan, sesuatu berbeda ataupun berlawanan dengan pendirian sendiri. *Tasāmuh* adalah sikap menghargai dan menghormati keragaman dan perbedaan agama maupun aspek kehidupan yang lainnya.²⁰ Moderasi beragama sebenarnya adalah kunci untuk menciptakan toleransi dan kerukunan, baik secara lokal, nasional maupun global. Memilih moderasi dengan menolak ekstremisme dan liberalisme agama adalah kunci keseimbangan, menjaga peradaban, dan menciptakan perdamaian. Dengan demikian, setiap umat beragama dapat saling menghormati, menerima perbedaan, dan hidup bersama secara damai dan harmonis. Dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia,

¹⁷ Muhammad Nur Rofik dan M. Misbah, "Implementasi Program Moderasi Beragama yang Dicanangkan oleh Kementerian Agama Kabupaten Banyumas di Lingkungan Sekolah," *Lectura: Jurnal Pendidikan*, 12, no. 2 (2021), hlm. 233.

¹⁸ Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis, "Konsep Wasathiyah dalam Al-Qur'an; (Studi Komparatif antara Tafsir Al-Tahrir wa At-Tanwir dan Aisar At-Tafasr)," *Jurnal An-Nur* 4, no. 2 (2015), hlm. 212.

¹⁹ Chaerunnisa dan Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2188.

²⁰ Muhammad Nur Rofik dan M. Misbah, "Implementasi Program Moderasi Beragama yang Dicanangkan oleh Kementerian Agama Kabupaten Banyumas di Lingkungan Sekolah," *Lectura: Jurnal Pendidikan*, hlm. 233.

pantang agama mungkin bukan pilihan, tapi kebutuhan. Moderasi memandang bahwa setiap agama benar menurut kepercayaan bagi para penganutnya masing-masing dan tidak dibenarkan menganggap bahwa semua agama itu benar dan sama. Toleransi hanya boleh dilakukan dalam ranah sosial dan kemanusiaan untuk menjaga kerukunan dan persatuan.²¹

e. **Musāwāh (Persamaan)**

Musāwāh merupakan sikap nondiskriminatif terhadap yang lain karena adanya perbedaan adat, budaya, keyakinan maupun asal muasal seseorang.²² *Musāwāh* berarti persamaan derajat, Islam tidak pernah membedakan manusia dari segi personalnya semua manusia memiliki derajat yang sama di antara manusia lainnya tidak pandang jenis kelamin, ras, suku, tradisi, budaya, pangkat karena semuanya telah ditentukan oleh Sang Pencipta manusia tidak dapat hak untuk merubah ketetapan yang telah ditetapkan. Jika kita meninjau sejarah Nusantara bahwa para Wali Songo sebagai penyebar agama Islam juga sangat intens mengajarkan persamaan derajat, tidak ada yang lebih tinggi mulia derajat seseorang di antara sesama manusia, tidak ada kawula dan tidak ada gusti diubah menjadi rakyat yang berasal dari kata *roiyat* yang berarti pemimpin yang memiliki tugas dan tanggung jawab yang sama, bekerja sama saling bahu-membahu sehingga disebut masyarakat dan istilah ini digunakan sampai saat ini.²³

f. **Syûrā (Musyawarah)**

Secara bahasa, *syûrā* atau *asy-syûrā* diambil dari kata *syāra-yasyûru-syauran* yang berarti mengambil madu atau melatih. Adapun *asy-syûrā* atau *al-masyûrah* berarti nasihat, saran, atau pertimbangan. *Syûrā* secara bahasa memiliki banyak makna.

²¹ Chaerunnisa dan Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2188.

²² Muhammad Nur Rofik dan M. Misbah, "Implementasi Program Moderasi Beragama yang Dicanangkan oleh Kementerian Agama Kabupaten Banyumas di Lingkungan Sekolah," *Lectura: Jurnal Pendidikan*, hlm. 233.

²³ Chaerunnisa dan Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2189.

Menurut Ibnu Manzhur, sebagaimana dikutip oleh M. Shiddiq al-Jawi, makna *syûrā* antara lain adalah mengeluarkan madu dari sarang lilin, memeriksa tubuh hamba sahaya perempuan dan binatang ternak pada saat pembelian, menampakkan diri dalam medan perang, dan sebagainya.²⁴

Istilah *syûrā* berakar dari kata *syāwara-yusyāwuru* yang memiliki arti memberikan penjelasan, menyatakan, atau mengambil sesuatu. Bentuk lain dari kata *syāwara* ialah *tasyāwara* yang berarti perundingan, saling berdialog bertukar ide; sedangkan *syāwir* memiliki pengertian mengajukan pendapat atau bertukar pikiran. *Syûrā* juga merupakan cara menyelesaikan persoalan dengan prinsip mencari kesepakatan bersama tanpa mementingkan kepentingan salah satu golongan. Jadi musyawarah merupakan jalan atau cara untuk menyelesaikan setiap masalah dengan jalan duduk bersama berdialog dan berdiskusi satu sama lain untuk mencapai mufakat dengan prinsip kebaikan bersama di atas segalanya. Dalam konteks moderasi, musyawarah merupakan solusi untuk meminimalisir dan menghilangkan prasangka dan perselisihan antarindividu dan kelompok, karena musyawarah mampu menjalin komunikasi, keterbukaan, kebebasan berpendapat, serta sebagai media silaturahmi sehingga akan terjalin sebuah hubungan persaudaraan dan persatuan yang erat dalam ukhuah islamiah, ukhuah *wathaniyah*, ukhuah *basariyah* dan ukhuah insaniah.²⁵

g. *Islāh* (Reformasi)

Islāh berakar dari kosakata bahasa Arab yang berarti memperbaiki atau mendamaikan.²⁶ *Islāh* adalah sikap yang kuat untuk melakukan perubahan untuk kemajuan zaman dan memegang teguh nilai kemaslahatan bersama dan *al-muhāfazhah ala al-qadimi al-shālīh wa al-akhdzu bi al-jadīdi al-ashlah* (mempertahankan tradisi lama yang masih relevan, dan menerapkan hal-hal baru yang

²⁴ Ja'far Muttaqin dan Aang Apriadi, "Syura atau Musyawarah dalam Perspektif Al-Qur'an," *Jurnal Keislaman dan Pendidikan* 1 no. 2 (2020), hlm. 58.

²⁵ Chaerunnisa, Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2189.

²⁶ <https://kbbi.web.id/islah.html>.

lebih relevan).²⁷ Dalam konsep moderasi, *ishlāh* memberikan kondisi yang lebih baik untuk merespon perubahan dan kemajuan zaman atas dasar kepentingan umum dengan berpegang pada prinsip memelihara nilai-nilai tradisi lama yang baik dan menerapkan nilai-nilai tradisi baru yang lebih baik demi kemaslahatan bersama. Pemahaman ini akan menciptakan masyarakat yang senantiasa menyebarkan pesan perdamaian dan kemajuan menerima pembaruan dan persatuan dalam hidup berbangsa.²⁸

h. *Awlawiyyah* (Mendahulukan Prioritas)

Al-awlawiyyah adalah bentuk jamak dari kata *al-aula*, yang berarti penting atau prioritas. *Awlawiyyah* juga dapat diartikan sebagai mengutamakan kepentingan yang lebih prioritas. Menurut istilah *awlawiyyah*, dari segi implementasi (aplikasi), dalam beberapa kasus yang paling penting adalah memprioritaskan kasus-kasus yang perlu diprioritaskan daripada kasus-kasus yang kurang utama lainnya tergantung pada waktu dan durasi implementasi. *Awlawiyyah* merupakan keterampilan menganalisis hal yang lebih penting daripada kurang penting.²⁹ *Awlawiyyah* dalam konteks moderasi dalam kehidupan berbangsa harus mampu memprioritaskan kepentingan umum yang membawa kemaslahatan bagi kehidupan berbangsa. Dalam pengertian yang lain *awlawiyyah* berarti memiliki pandangan keluasan menganalisis dan mengidentifikasi hal ihwal permasalahan sehingga mampu menemukan sebuah pokok masalah yang sedang terjadi di masyarakat dan mampu memberikan sumbangan pemikiran teori sebagai solusi pemecahan masalah yang terjadi di masyarakat/*problem solving*.³⁰

²⁷ Muhammad Nur Rofik dan M. Misbah, "Implementasi Program Moderasi Beragama yang Dicanangkan oleh Kementerian Agama Kabupaten Banyumas di Lingkungan Sekolah," *Lectura: Jurnal Pendidikan*, hlm. 234.

²⁸ Chaerunnisa dan Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2190.

²⁹ Muhammad Nur Rofik dan M. Misbah, "Implementasi Program Moderasi Beragama yang Dicanangkan oleh Kementerian Agama Kabupaten Banyumas di Lingkungan Sekolah," *Lectura: Jurnal Pendidikan*, hlm. 234.

³⁰ Chaerunnisa dan Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2190.

i. *Tathawwur Wa Ibtikār* (Dinamis dan Inovatif)

Tathawwur wa Ibtikār merupakan sikap terbuka dalam melaksanakan perubahan ke arah yang lebih baik selalu terbuka untuk melakukan perubahan-perubahan ke arah yang lebih baik.³¹ Bisa juga dikatakan sifat dinamis dan inovatif yang memiliki pengertian bergerak dan pembaru, selalu membuka diri untuk bergerak aktif partisipasi untuk melakukan pembaruan sesuai dengan perkembangan zaman untuk kemajuan dan kemaslahatan umat.³² Sifat pasif dan statis menjadi penyakit utama di kalangan umat Islam masa lalu hal ini dipengaruhi oleh doktrin ajaran aliran kalam jabariyah yang dimanfaatkan oleh para penjajah yang berusaha menghancurkan Islam sehingga umat Islam memiliki pendapat bahwa apa yang terjadi pada pada umat Islam adalah sudah takdir kehendak tuhan manusia dianggap tidak berdaya menentukan nasibnya sendiri. Doktrin tersebut menyebabkan anggapan bahwa pintu ijtihad untuk berpikir menemukan solusi dari permasalahan tertutup sehingga umat Islam bersifat jumud, taklid buta sulit mendapatkan pembaruan dan pencerahan. Oleh Karena itu dari perjalanan sejarah kita harus belajar, bahwa moderasi membuka peluang kita sebagai bangsa yang besar untuk terus bergerak dinamis sesuai kapasitas masing masing dan inovatif melakukan pembaruan dan terobosan baru jangan hanya diam dan menutup diri dari perubahan zaman terlena dengan apa yang sudah kita miliki.³³

j. *Tahadhur* (Berkeadaban)

Tahadhur yaitu Menjunjung tinggi moralitas, kepribadian, budi luhur, identitas, dan integrasi sebagai *khairu ummah* dalam kehidupan dan peradaban manusia. Berkeadaban miliki banyak

³¹ Muhammad Nur Rofik dan M. Misbah, "Implementasi Program Moderasi Beragama yang Dicanangkan oleh Kementerian Agama Kabupaten Banyumas di Lingkungan Sekolah," *Lectura: Jurnal Pendidikan*, hlm. 234.

³² Nasikhin, Raharjo dan Nasikhin, "Moderasi Beragama Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam Konsep Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan," *Islamic Review, Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, hlm. 23.

³³ Chaerunnisa, Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2191.

konsep salah satunya adalah ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan merupakan cikal bakal sebuah peradaban semakin tinggi ilmu yang dimiliki seseorang maka akan semakin luas memandang, luasnya pandangan menjadikannya melihat segala sudut arah sehingga akan menjadi pribadi yang bijaksana, kebijaksanaan/hikmah tercermin dalam tingkah laku berupa adab atau moralitas yang tinggi dan mulia. Keberadaban dalam konteks moderasi dalam kehidupan berbangsa menjadi penting untuk dijamin karena semakin tinggi adab seseorang maka akan semakin tinggi pula toleransi dan penghargaannya kepada orang lain, memandang bukan hanya dalam perspektif dirinya sendiri melainkan melihat dari berbagai macam perspektif.³⁴

C. Mazhab dalam Islam

1. Pengertian Mazhab

Mazhab secara etimologi berasal dari bahasa Arab, yaitu *sighat* mashdar mimi (kata sifat) dan isim makan (kata yang menunjukkan tempat), yang diambil dari *fi'il madhi*, yaitu *dzahaba* yang berarti pergi, atau dapat diartikan yaitu jalan yang dilalui dan dilewati atau sesuatu yang menjadi tujuan seseorang, baik konkret maupun abstrak. Sesuatu dikatakan mazhab bagi seseorang jika cara atau jalan tersebut menjadi ciri khasnya. Sedangkan pengertian mazhab secara etimologi adalah metode (*minhāj*) yang dibentuk setelah melalui pemikiran dan penelitian, kemudian dijalani dan dijadikan sebagai pedoman yang jelas batasan dan bagian-bagiannya, serta dibangun di atas prinsip prinsip dan kaidah. Pengertian mazhab secara terminologi adalah pokok pikiran atau dasar yang digunakan oleh imam mujtahid dalam memecahkan masalah atau mengistinbatkan hukum Islam. Selanjutnya imam mazhab dan mazhab itu berkembang pengertiannya menjadi kelompok umat Islam yang mengikuti cara istinbat imam mujtahid tertentu, atau mengikuti pendapat imam mujtahid tentang masalah hukum Islam. Jadi dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud mazhab meliputi dua

³⁴ Chaerunnisa, Mahmudi, "Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits," Reslaj: *Religion Education Social Laa Roiba Journal*, hlm. 2191.

pengertian, yakni: (a) mazhab adalah jalan pikiran atau metode yang ditempuh seorang imam mujtahid dalam menetapkan hukum suatu peristiwa berdasarkan kepada Al-Qur'an dan hadis; dan (b) mazhab adalah fatwa atau pendapat seorang imam mujtahid tentang hukum suatu peristiwa yang diambil dari Al-Qur'an dan hadis.³⁵

2. Sejarah Lahirnya Mazhab

Benih-benih mazhab sudah mulai muncul sejak masa para sahabat Nabi saw. misalnya; Mazhab Aisyah, Mazhab Abdullah bin Umar, Mazhab Abdullah bin Mas'ud, kemudian pada masa tabiin, muncul para fukaha terkenal di Madinah yang dikenal dengan Fukaha Tujuh, yaitu: Sa'id bin al-Musayyib, 'Urwah bin az-Zubair, Al-Qasim bin Muhammad, Kharijah bin Zaid, Abu Bakr bin 'Abd al-Rahman bin al-Harits, Sulaiman bin Yasar dan 'Ubaidullah bin Abdullah bin 'Utbah.

Di antara ulama lain dari kalangan tabiin juga terdapat: 'Alqamah bin Qais, Ibrahim an-Nakha'l, Hasan al-Basri, Ikrimah, 'Atha' bin Abi Rabah, Thawus bin Kaisan, Muhammad bin Sirin dan Masruq.

Pada awal abad kedua hingga pertengahan abad keempat Hijriah—yang merupakan masa keemasan ijtihad—muncullah di berbagai wilayah tiga belas orang mujtahid yang mazhab-mazhab mereka kemudian dibukukan dan pendapat-pendapat mereka diikuti. Mereka adalah: Sufyan bin 'Uyainah di Makkah, Malik bin Anas di Madinah, al-Hasan al-Bashri di Bashrah, Abu Hanifah dan Sufyan ats-Tsauri (w. 161 H) di Kufah, al-Auza'i (w. 157 H) di Syam, asy-Syafi'i dan al-Laits bin Sa'd di Mesir, Ishaq bin Rahuyah di Naisabur, serta Abu Tsaur, Ahmad (bin Hanbal), Dawud azh-Zhahiri, dan Ibnu Jarir ath-Thabari di Baghdad.³⁶

Namun, kebanyakan dari mazhab-mazhab tersebut tidak lagi tersisa kecuali hanya di dalam buku-buku, karena para pengikutnya telah punah. Hanya sebagian yang tetap dikenal hingga hari ini.

³⁵ Muhammad Fairuz Abadi, *Sejarah Perkembangan Mazhab Dalam Sorotan* (Bandung: Pustaka al-Inabah, 2013), hlm. 46

³⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2008), hlm. 41-42.

Ada mazhab-mazhab besar yang delapan yang dikenal di kalangan ahlusunah (Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali), Syiah (Zaidiyah dan Imamiyah), dan beberapa kelompok yang moderat. Di antara mereka ada yang para pengikutnya masih ada hingga sekarang, seperti Mazhab Ibadiyah, dan ada pula yang telah kehilangan para pengikutnya meskipun masih memiliki karya dan warisan pemikiran, seperti Mazhab Zhahiriyah.³⁷

Masing-masing mazhab tersebut memiliki metodologi ijtihad yang berbeda dalam memahami sumber-sumber hukum Islam. Meskipun demikian, para imam mazhab tetap menunjukkan sikap saling menghormati dalam perbedaan pendapat.

Sebenarnya ikhtilaf (perbedaan) telah ada di masa sahabat, hal ini terjadi antara lain karena perbedaan pemahaman di antara mereka dan perbedaan nash (sunah) yang sampai kepada mereka, selain itu juga karena pengetahuan mereka dalam masalah hadis tidak sama dan juga karena perbedaan pandangan tentang dasar penetapan hukum dan berlain tempat dari fragmentasi sejarah, bahwa munculnya mazhab-mazhab fikih pada periode ini merupakan puncak dari perjalanan kesejarahan *tasyri'*. Bahwa munculnya mazhab-mazhab fikih itu lahir dari perkembangan sejarah sendiri, bukan karena pengaruh hukum romawi sebagaimana yang dituduhkan oleh para orientalis. Fenomena perkembangan *tasyri'* pada periode ini, seperti tumbuh suburnya kajian-kajian ilmiah, kebebasan berpendapat, banyaknya fatwa-fatwa dan kodifikasi ilmu, bahwa *tasyri'* memiliki keterkaitan sejarah yang panjang dan tidak dapat dipisahkan antara satu dengan lainnya.³⁸

D. Faktor yang Menyebabkan Para Ulama Fikih Memiliki Perbedaan Pendapat dalam Menetapkan Hukum

Perbedaan mazhab dalam Islam merupakan fenomena ilmiah yang muncul dari proses ijtihad para ulama dalam memahami

³⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 1, hlm. 41-42.

³⁸ Zaifullah, *et al.*, "Sejarah Perkembangan Perbandingan Mazhab dan Hukum," *Manaqib 2*, no. 1 (2023), hlm. 168.

sumber-sumber hukum Islam. Perbedaan tersebut disebabkan oleh berbagai faktor, di antaranya adalah:

1. Perbedaan Mereka dalam Memahami Al-Qur'an dan Hadis

Para ulama kadang memiliki pemahaman yang berbeda terhadap makna suatu ayat atau hadis. Hal ini bisa terjadi karena perbedaan dalam menafsirkan lafaz yang umum (عام), khusus (خاص), mutlak (مطلق), atau *muqayyad* (مقيّد). Perbedaan dalam memahami kategori-kategori tersebut dapat menghasilkan kesimpulan hukum yang berbeda. Sebagai contoh, suatu ayat yang bersifat umum dapat dipahami oleh sebagian ulama sebagai hukum yang berlaku secara umum, sementara ulama lain memandang bahwa ayat tersebut memiliki pengecualian tertentu berdasarkan dalil lain.

2. Perbedaan dalam Menerima atau Menilai Hadis

Tidak semua ulama menerima hadis yang sama sebagai hujjah. Ada hadis yang menurut sebagian ulama sahih, tetapi menurut ulama lain lemah (daif). Perbedaan penilaian ini menyebabkan perbedaan hukum.

3. Perbedaan Metode Istinbat (Penggalian Hukum)

Setiap mazhab memiliki metode ushul fikih yang berbeda dalam menggali hukum dari dalil. Misalnya:

- a. Mazhab Hanafi lebih banyak menggunakan *qiyās* dan *istihsān*.
- b. Mazhab Maliki menggunakan amal ahli Madinah.
- c. Mazhab Syafi'i sangat menekankan hadis.
- d. Mazhab Hanbali lebih tekstual pada dalil.

4. Perbedaan dalam Penggunaan Sumber Hukum Selain Al-Qur'an dan Hadis

Sebagian ulama menggunakan sumber hukum seperti: (a) *ijmā* (kesepakatan ulama), (b) *qiyās* (analogi hukum), (c) *maslahah mursalah*, (d) *istihsān* e), dan *urf* (adat kebiasaan). Tidak semua mazhab menggunakan sumber-sumber tersebut dengan cara yang sama.

5. Perbedaan Kondisi Sosial dan Lingkungan
Para imam mazhab hidup di wilayah dan kondisi masyarakat yang berbeda, sehingga kadang hukum yang dihasilkan juga mempertimbangkan situasi masyarakat setempat.
6. Perbedaan dalam Memahami Tujuan Syariat (*Maqāsid Syarīah*)
Sebagian ulama lebih menekankan makna dan tujuan hukum, sementara yang lain lebih menekankan teks dalil secara literal.
7. Tidak Sampainya Dalil kepada Sebagian Ulama
Pada masa dahulu, hadis belum terkumpul secara sempurna seperti sekarang. Ada kemungkinan seorang ulama belum mengetahui suatu hadis yang diketahui oleh ulama lain, sehingga fatwanya berbeda.³⁹

1. Faktor Lahirnya Mazhab dalam Islam

Mazhab-mazhab merupakan penentu perkembangan hukum Islam setelah wafatnya Nabi Muhammad saw. Hal ini disebabkan karena tiga faktor, yaitu:

1. Meluasnya daerah kekuasaan Islam yang mencakup wilayah-wilayah di semenanjung Arab, Irak, Mesir, Syam (Palestina), Persia, dan lain-lain.
2. Pergaulan umat Islam dengan bangsa-bangsa yang ditaklukkannya, di mana umat Islam berbaur dengan budaya, adat istiadat serta tradisi bangsa tersebut.
3. Akibat jauhnya jarak negara-negara yang ditaklukkan dari pemerintahan Islam, sehingga para gubernur, kadi, dan para ulama harus melakukan ijtihad, guna memberikan jawaban terhadap problem dan masalah-masalah baru yang dihadapi.⁴⁰

Pada masa tabi'in, ijtihad sudah terpolakan menjadi dua bentuk, yaitu lebih banyak menggunakan *ra'yu* yang ditampilkan madrasah

³⁹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2008), hlm. 77-79.

⁴⁰ Mahmud Sholah, *Hukum Islam dan Perkembangannya* (Jakarta: Pustaka Iman, 2004), hlm. 95

Kufah, serta yang lebih banyak menggunakan hadis yang ditampilkan madrasah Madinah. Masing-masing madrasah menghasilkan para mujtahid kenamaan. Pada masa itu, para mujtahid lebih menyempurnakan lagi karya ijtihadnya dengan cara meletakkan dasar dan prinsip-prinsip pokok dalam berijtihad, yang kemudian disebut *ushul*. Langkah dan metode yang mereka tempuh dalam berijtihad ini melahirkan kaidah-kaidah umum, yang dijadikan pedoman oleh generasi berikutnya dalam mengembangkan pendapat pendahulunya. Melalui cara ini, setiap mujtahid dapat menyusun pendapatnya secara sistematis, terperinci dan opsional, di mana hal ini kemudian disebut fikih. Mujtahid yang mengembangkan rumusan ilmu *ushul* dan metode tersendiri disebut mujtahid mandiri. Dalam berijtihad, mereka langsung merujuk pada hukum *syara'* dan menghasilkan temuan orisinal. Karena antarpara mujtahid itu dalam berijtihad menggunakan ilmu *ushul* dan metode yang berbeda, maka hasil yang dicapai juga tidak sama. Jalan yang ditempuh seorang mujtahid dengan menggunakan ilmu *ushul* dan metode tertentu yang menghasilkan suatu pendapat tentang hukum, inilah yang disebut mazhab, di mana tokoh mujtahidnya dinamai Imam Mazhab.⁴¹

2. Keragaman Mazhab sebagai Manifestasi Moderasi

Keberadaan berbagai mazhab fikih dalam Islam dapat dipandang sebagai manifestasi nyata dari moderasi dalam hukum Islam. Dengan adanya berbagai pendekatan metodologis dalam memahami syariat, umat Islam memiliki ruang fleksibilitas dalam mengamalkan ajaran agama sesuai dengan kondisi sosial dan budaya yang beragam.

Keragaman mazhab juga menunjukkan bahwa Islam tidak memaksakan satu interpretasi tunggal terhadap teks-teks keagamaan. Sebaliknya, Islam memberikan ruang bagi ijtihad yang bertanggung jawab selama tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar syariat.

⁴¹ Zaifullah, *et al.*, "Sejarah Perkembangan Perbandingan Mazhab dan Hukum," *Manaqib* 2, no. 1 (2023), hlm. 167-168

Para ulama klasik bahkan memandang keragaman pendapat sebagai bentuk rahmat bagi umat Islam, karena memberikan kemudahan dalam menjalankan syariat. Dengan adanya berbagai pandangan hukum, umat Islam dapat memilih pendapat yang paling sesuai dengan kondisi dan kebutuhan mereka tanpa keluar dari kerangka syariat.

Para imam mazhab sendiri menunjukkan sikap saling menghormati dalam perbedaan pendapat. Sebagai contoh, Imam Syafi'i pernah mengatakan; "Pendapatku benar tetapi mungkin salah, dan pendapat orang lain salah tetapi mungkin benar." Pernyataan ini menunjukkan sikap epistemologis yang moderat dalam tradisi keilmuan Islam.

E. Simpulan

Keragaman mazhab merupakan fenomena historis dan intelektual yang tidak dapat dipisahkan dari perkembangan hukum Islam. Perbedaan mazhab lahir dari dinamika ijtihad para ulama dalam memahami teks-teks keagamaan serta merespons berbagai kondisi sosial yang berbeda.

Dalam perspektif moderasi Islam, keberagaman mazhab mencerminkan fleksibilitas dan keluwesan hukum Islam dalam menghadapi dinamika kehidupan manusia. Oleh karena itu, keragaman mazhab seharusnya dipandang sebagai kekayaan intelektual yang memperkuat prinsip *wasathiyyah* dalam Islam, bukan sebagai sumber perpecahan di antara umat.

Daftar Pustaka

Kitab dan Buku

- Abadi, Muhammad Fairuz. (2013). *Sejarah Perkembangan Mazhab Dalam Sorotan*, Bandung: Pustaka al-Inabah.
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Isma'il al. (1993). *Shahih Bukhari*. Damaskus: Dar Ibnu Katsir.
- . (2012). *Shahih Bukhari*. Cairo: Dar al-Ta'shil.
- Ri, Departemen Agama. (2002). *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*. Jakarta: al-Huda.

- Sholah, Mahmud. (2004). *Hukum Islam dan Perkembangannya*. Jakarta: Pustaka Iman.
- Zuhaili, Wahbah al. (2008). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr.

Jurnal

- Azhari. Al dan M. Luthfi Afif. (2020). Moderasi Islam dalam Dimensi Berbangsa, Bernegara dan Beragama Perspektif Maqashid Asy-Syari'ah, Jurnal Intelektual. *Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman*, 10(1).
- Chaerunnisa, dan Mahmudi. (2024). Moderasi Beragama: Perspektif Al-Qur'an dan Hadits. *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, 6(5).
- Hidayat, Adellia. et al. (2024). Moderasi Beragama menurut Al-Qur'an dan Hadist. *Journal Of Islamic Studies*, 2(2).
- Muzakki, Ahmad. (2020). Pemikiran Fiqh dan Tasawwuf Syekh Muhammad Nawawi Banten dan Pengaruhnya Terhadap Moderasi Beragama dan Perdamaian. *Jurnal Lisan al-Hal*, 14(2).
- Maghriza, Muhammad Taufiq Ridlo, Irwan Ledang, dan Uci Purnama Sari. (2023). Tawazun sebagai Prinsip Wasathiyah dalam Kehidupan Muslim Kontemporer. *INSANI: Jurnal Ilmu Agama dan Pendidikan*, 1(2).
- Nasikhin, Raharjo, dan Nasikhin. (2022). Moderasi Beragama Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam Konsep Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan. *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, 11(1).
- Nur, Afrizal dan Mukhlis Lubis. (2015). Konsep Wasathiyah dalam Al-Qur'an; (Studi Komparatif Antara Tafsir Al-Tahrrir wa At-Tanwir dan Aisar At-Tafasr). *Jurnal An-Nur*, 4(2).
- Rofik, Muhammad Nur dan M. Misbah. (2021). Implementasi Program Moderasi Beragama yang Dicanangkan oleh Kementerian Agama Kabupaten Banyumas di Lingkungan Sekolah. *Lectura: Jurnal Pendidikan*, 12 (2).
- Muttaqin, Ja'far dan Aang Apriadi. (2020). Syura atau Musyawarah dalam Perspektif Al-Qur'an. *Jurnal Keislaman dan Pendidikan*, 1(2).
- Zaifullah, et al. (2023). Sejarah Perkembangan Perbandingan Mazhab dan Hukum. *Manaqib*, 2(1).

Internet

<https://Kkbbi.web.id>.

https://www.alukah.net/books/files/book_15948/bookfile/alwastiat_alshareiatu.pdf.

Moderasi Beragama dalam Perspektif Normativitas dan Historisitas: Relevansinya terhadap Praktik Peradilan Islam di Indonesia

Oleh: H. Fuad Luthfi, S.Ag., S.H., M.H.

A. Pendahuluan

Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia menghadapi tantangan kompleks dalam mengelola keberagaman agama, etnis, dan budaya. Di tengah menguatnya arus globalisasi dan disrupsi digital, praktik keberagamaan yang eksklusif dan intoleran kerap muncul ke permukaan, mengancam harmoni sosial yang telah lama terbangun. Fenomena ini menunjukkan adanya kesenjangan antara ajaran agama yang bersifat normatif dengan realitas historis praktik beragama umat Islam di Indonesia.

Secara normatif, Islam mengajarkan nilai-nilai moderasi yang termaktub dalam konsep *ummatan wasathan* (umat yang berada di tengah) sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah ayat 143. Konsep ini mengandung pesan fundamental tentang keseimbangan, keadilan, dan sikap tidak ekstrem dalam memahami serta mengamalkan ajaran agama. Namun secara historis, praktik keberagamaan umat Islam menunjukkan dinamika yang tidak selalu linier dengan idealitas normatif tersebut. Terdapat pasang surut, dari fase-fase keemasan yang penuh toleransi hingga periode yang diwarnai konflik dan kekerasan atas nama agama.

Peristiwa konflik di Poso, Sulawesi Tengah, menjadi contoh kelam dalam sejarah keberagamaan Indonesia. Konflik yang bermula

dari bentrokan kecil antarkelompok pemuda berkembang menjadi kerusuhan besar yang melibatkan kelompok Islam dan Kristen. Beragam faktor turut memicu kekerasan tersebut, di antaranya persaingan ekonomi antara penduduk asli Poso yang mayoritas Kristen dan para pendatang Muslim, ketidakstabilan politik dan ekonomi, hingga perebutan kekuasaan birokrasi di tingkat daerah. Situasi tersebut memunculkan rangkaian kekerasan sejak Desember 1998, berlanjut pada April 2000, dan mencapai puncaknya pada Mei-Juli 2000, menimbulkan banyak korban jiwa dan kerusakan parah.¹

Konflik Poso menunjukkan betapa pentingnya moderasi beragama sebagai jalan keluar dari kebuntuan akibat sikap ekstrem dan intoleran. Upaya perdamaian akhirnya ditempuh melalui Deklarasi Malino yang ditandatangani pada 20 Desember 2001, yang berhasil menurunkan intensitas kekerasan secara bertahap dan memulihkan stabilitas sosial. Institut Mosintuwu, sebuah organisasi masyarakat akar rumput yang berfokus pada perdamaian dan keadilan, menjadi salah satu lembaga yang berperan penting dalam proses rekonsiliasi dan pemulihan sosial.

Sementara itu, dalam ranah peradilan, tantangan moderasi beragama juga tidak kalah kompleksnya. Peradilan Agama di Indonesia memiliki posisi unik sebagai lembaga penegak hukum yang berlandaskan syariat Islam namun harus beroperasi dalam bingkai negara hukum Pancasila. Pertanyaan mendasar yang muncul adalah bagaimana nilai-nilai moderasi beragama dapat diimplementasikan dalam praktik peradilan, terutama dalam menyikapi pihak-pihak yang berbeda latar belakang agama, budaya, dan keyakinan.

Kesenjangan antara normativitas dan historisitas juga termanifestasi dalam praktik peradilan. Secara normatif, hakim dituntut untuk berlaku adil dan moderat, namun secara historis

¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung, "Dialog Kemanusiaan, Toleransi, dan Budaya ala Moderasi Beragama," 8-9 Oktober 2025. <https://uinsgd.ac.id/dialog-kemanusiaan-toleransi-dan-budaya-ala-moderasi-beragama/>.

masih ditemukan putusan-putusan yang kurang sensitif terhadap keragaman dan hak-hak kelompok minoritas. Sebuah studi tentang perceraian non-Muslim di Indonesia menemukan bahwa penerapan hak asasi manusia dalam kasus perceraian non-Muslim masih bersifat prosedural dan formalistik, belum mencapai keadilan substantif. Putusan pengadilan cenderung menekankan aspek faktual dan administratif sambil mengabaikan dimensi moral dan teologis yang melekat pada institusi perkawinan.²

Ketegangan antara idealitas normatif dan realitas historis ini menjadi titik tolak fundamental bagi upaya konstruksi moderasi beragama yang otentik dan membumi. Diperlukan dialektika yang terus-menerus antara tuntutan normativitas ajaran Islam dan realitas historis praktik umat, termasuk dalam ranah peradilan.

Kementerian Agama Republik Indonesia telah merumuskan empat indikator utama moderasi beragama yang menjadi pedoman dalam berbagai program dan kebijakan. Keempat indikator tersebut adalah komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodatif terhadap budaya lokal.³ Keempat indikator ini memiliki relevansi yang kuat dengan praktik Peradilan Agama di Indonesia.

Komitmen kebangsaan yang berlandaskan Pancasila dan UUD 1945 menjadi fondasi utama bagi eksistensi Peradilan Agama dalam sistem hukum nasional. Sejarah perumusan Pancasila sendiri adalah bukti nyata dari moderasi beragama, di mana para pendiri bangsa dari kalangan nasionalis maupun keagamaan sepakat membuat keputusan yang moderat dengan mengubah rumusan sila pertama menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa". Keputusan ini menunjukkan sikap jalan tengah yang dipilih oleh para pendiri bangsa dan secara

² Husain, Muhammad Zakir, "Religious Moderation and the Development of Multicultural Societies in Indonesia: A Normative-Islamic Legal Study," *ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC)* 2, no. 1 (2025), hlm. 27-60. <https://shariajournal.com/index.php/AJISC/article/view/1368>.

³ Kementerian Agama Kabupaten Kediri, "Bimas Islam Kemenag Kabupaten Kediri Gelar Dialog Kerukunan Intern Umat dan Moderasi Beragama Islam," 28 Oktober 2025. <https://kemenag.kedirikab.go.id/blog/read/bimas-islam-kemenag-kabupaten-kediri-gelar-dialog-kerukunan-intern-umat-dan-moderasi-beragama-islam>.

substansi mendorong adanya toleransi dan moderasi di antara umat beragama, serta menolak ekstremisme termasuk ekstremisme anti agama.⁴

Toleransi menjadi indikator kedua yang sangat relevan dengan praktik peradilan, terutama dalam menangani perkara yang melibatkan pihak non-Muslim atau pihak yang memiliki latar belakang budaya berbeda. Sementara itu, antikekerasan merupakan prinsip yang melekat dalam setiap proses peradilan yang mengedepankan penyelesaian sengketa secara damai melalui mekanisme hukum, bukan melalui kekerasan atau main hakim sendiri. Indikator keempat, akomodatif terhadap budaya lokal, memiliki kaitan erat dengan praktik peradilan yang hidup dalam masyarakat, di mana putusan hakim diharapkan tidak hanya berlandaskan hukum positif tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai kearifan lokal yang berkembang.⁵

Berdasarkan latar belakang di atas, tulisan ini menjadi penting untuk dilakukan guna memahami secara komprehensif bagaimana konstruksi moderasi beragama dalam perspektif normativitas dan historisitas, serta bagaimana koneksitasnya dengan praktik Peradilan Islam di Indonesia berdasarkan keempat indikator moderasi beragama.

B. Konstruksi Moderasi Beragama dalam Perspektif Normativitas Ajaran Islam

1. Moderasi Beragama: Definisi dan Ruang Lingkup

Secara etimologis, kata "moderasi" berasal dari bahasa Latin *moderatio* yang berarti kesedangan (tidak kelebihan dan tidak kekurangan). Dalam bahasa Arab, moderasi dikenal dengan istilah

⁴ MPR RI, "Hadiri Dialog Moderasi Beragama dalam Konstitusi, HNW: Kerukunan Hadir dengan Laku Moderasi," Jakarta, 19 Mei 2023. <https://mpr.go.id/berita/Hadiri-Dialog-Moderasi-Beragama-Dalam-Konstitusi,-HNW:-Kerukunan-Hadir-dengan-Laku-Moderasi>.

⁵ Muhammad, Akil, Andi Darmawangsa, Hasibuddin, and Ardi Ardi, "The Jurisprudence of Religious Moderation: Strengthening Al-Wathanniyah Values at the Intersection of Islam and Nationality," *Jurnal IUS Kajian Hukum dan Keadilan* 12, no. 2 (2024), hlm. 300-314. <https://repository.umi.ac.id/7014/>.

wasathiyyah yang merupakan derivasi dari kata *wasatha* yang berarti tengah, adil, dan seimbang. Al-Raghib al-Asfahani dalam *Mufradat Alfazh Al-Qur'an* menegaskan bahwa kata *wasathan* mengandung makna sesuatu yang adil, pilihan, dan terbaik. Ahmad Ibnu Faris dalam *Mu'jam Maqayis al-Lughah* menelusuri akar kata *wasatha* yang mengandung makna keseimbangan dan keadilan.⁶

Secara terminologis, moderasi beragama dipahami sebagai sikap dan cara pandang dalam beragama yang berada pada posisi tengah, tidak ekstrem kanan (*tatharruf tasyaddud*) yang cenderung kaku, eksklusif, dan intoleran, juga tidak ekstrem kiri (*tatharruf tasahhul*) yang cenderung longgar, apatis, dan kehilangan identitas. Kementerian Agama Republik Indonesia merumuskan moderasi beragama sebagai cara pandang, sikap, dan perilaku beragama yang mengambil posisi tengah, yaitu seimbang antara pengalaman agama sendiri dan penghormatan terhadap praktik beragama orang lain yang berbeda keyakinan.

2. Moderasi Beragama vs. Radikalisme dan Liberalisme

Untuk memahami esensi moderasi beragama, penting untuk membedakannya dengan dua kutub ekstrem yang berlawanan: radikalisme dan liberalisme. Radikalisme dalam beragama ditandai dengan sikap ekstrem kanan, yaitu menganggap pemahaman sendiri sebagai yang paling benar dan yang lain salah, mudah mengkafirkan orang lain, serta cenderung menggunakan kekerasan dalam menegakkan keyakinan. Sementara liberalisme dalam beragama ditandai dengan sikap ekstrem kiri, yaitu terlalu longgar dalam memahami teks-teks agama sehingga sering kali mengabaikan prinsip-prinsip fundamental ajaran agama.

Moderasi beragama hadir sebagai jalan tengah antara kedua kutub ekstrem ini. Sikap moderat tidak berarti kompromi terhadap prinsip-prinsip dasar agama, melainkan sikap yang teguh dalam

⁶ Husain, Muhammad Zakir, "Religious Moderation and the Development of Multicultural Societies in Indonesia: A Normative-Islamic Legal Study," *ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC)* 2, no. 1 (2025), hlm. 27-60. <https://shariajournal.com/index.php/AJISC/article/view/1368>.

akidah namun lentur dalam metode, kuat dalam keyakinan namun lembut dalam pergaulan, mendalam dalam spiritualitas namun relevan dalam konteks kekinian. Inilah esensi dari *ummatan wasathan* sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an.⁷

3. Landasan Teologis Moderasi Beragama dalam Al-Qur'an

Ayat sentral yang menjadi rujukan utama bagi diskursus moderasi dalam Islam adalah QS. Al-Baqarah ayat 143. Allah berfirman:

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) sebagai ummatan wasathan, agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.

Penafsiran ayat ini oleh para ulama menunjukkan kekayaan makna yang terkandung di dalamnya. Menurut Al-Tabari, *wasathan* berarti adil dan pilihan. Sementara itu, Ibnu Katsir dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Allah menjadikan umat Islam sebagai umat yang adil dan seimbang, tidak berlebihan dan tidak pula meremehkan. Al-Qurtubi menambahkan bahwa *wasathan* juga mengandung makna "yang terbaik" karena posisi tengah adalah posisi yang paling baik dalam segala hal.

Ayat ini juga mengandung dimensi teologis yang mendalam. Penunjukan umat Islam sebagai *ummatan wasathan* bukan sekadar status kehormatan, melainkan amanah dan tanggung jawab. Posisi tengah meniscayakan fungsi sebagai *syuhada' 'ala al-nas*—saksi bagi seluruh umat manusia. Artinya, komunitas Muslim dituntut untuk tampil sebagai teladan dalam menegakkan keadilan, kebenaran, dan keseimbangan di tengah-tengah peradaban manusia. Inilah esensi dari misi *rahmatan lil 'alamin*—bahwa kehadiran Islam di muka bumi seharusnya membawa rahmat dan kedamaian, bukan ketakutan dan permusuhan.

⁷ IAIN Kudus, "Paparkan Moderasi Beragama di Indonesia, Rektor IAIN Kudus Sampaikan Kuliah Umum di Maroko," *Suara Merdeka*, 16 November 2023. <https://www.suaramerdeka.com/pendidikan/0410887753/paparkan-moderasi-beragama-di-indonesia-rektor-iaain-kudus-sampaikan-kuliah-umum-di-maroko?page=2>.

4. Prinsip Keadilan (*'Adl*) sebagai Fondasi Moderasi

Al-Qur'an secara tegas memerintahkan umat Islam untuk berlaku adil dalam segala aspek kehidupan. QS. Al-Maidah ayat 8 menyatakan:

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa.

Prinsip keadilan dalam ayat ini memiliki korelasi erat dengan moderasi beragama. Sikap adil menuntut seseorang untuk tidak ekstrem dalam membenci atau mencintai, tidak berlebihan dalam menilai atau menghakimi. Keadilan adalah manifestasi nyata dari sikap moderat karena ia berada di tengah-tengah antara kecenderungan berat sebelah dan diskriminatif.

Dalam konteks peradilan, prinsip keadilan ini menjadi fondasi utama yang harus dipegang teguh oleh hakim. Seorang hakim dituntut untuk berlaku adil tanpa memandang status sosial, agama, atau latar belakang para pihak yang berperkara. Inilah implementasi moderasi dalam ranah peradilan.⁸

5. Prinsip Keseimbangan (*Tawāzun*) dalam Berbagai Aspek Kehidupan

Al-Qur'an juga mengajarkan prinsip keseimbangan (*tawāzun*) dalam berbagai aspek kehidupan. QS. Al-Furqan ayat 67 menggambarkan ciri-ciri hamba Tuhan yang sejati, salah satunya adalah: *"Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian."*

Prinsip keseimbangan ini tidak hanya terbatas pada urusan harta, tetapi mencakup seluruh aspek kehidupan: keseimbangan

⁸ Pengadilan Agama Surabaya, Putusan Nomor 457/Pdt.G/2025/PA.Sby, <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/direktori/putusan/zaefe87d8f6fd0bab73e323033393034.html>.

antara urusan dunia dan akhirat, antara hak individu dan hak masyarakat, antara keteguhan prinsip dan kelenturan dalam metode. Inilah yang membedakan sikap moderat dari sikap ekstrem yang cenderung tidak seimbang.

6. Prinsip Toleransi (*Tasāmuḥ*) dalam Ayat-Ayat Hubungan Antarumat Beragama

Al-Qur'an juga mengandung banyak ayat yang mengajarkan toleransi dalam hubungan antarumat beragama. QS. Al-Kafirun ayat 6 menyatakan: "*Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.*" Ayat ini menegaskan prinsip koeksistensi damai tanpa paksaan dalam beragama.

QS. Al-Baqarah ayat 256 juga menegaskan: "*Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama, sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat.*" Prinsip *la ikraha fi al-din* ini menjadi landasan bagi sikap toleran dan penghormatan terhadap kebebasan beragama, yang merupakan salah satu pilar moderasi beragama.

C. Landasan Normatif Moderasi Beragama dalam Hadis Nabi

Tradisi kenabian juga memperkuat fondasi normatif moderasi ini. Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Al-Baihaqi menyatakan: "Sebaik-baik perkara adalah yang pertengahan (tengah-tengah)." Sabda Nabi ini menjadi prinsip universal dalam menimbang dan memilih sikap, perilaku, maupun keputusan dalam berbagai aspek kehidupan. Hadis ini mengajarkan bahwa keutamaan tidak selalu terletak pada posisi ekstrem, melainkan pada kemampuan menemukan titik keseimbangan yang paling tepat dalam setiap situasi.

1. Hadis tentang Bahaya Sikap Berlebihan (*Ghuluw*) dalam Beragama

Nabi Muhammad saw. juga secara tegas memperingatkan umatnya tentang bahaya sikap berlebihan (*ghuluw*) dalam beragama. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Nabi bersabda:

Jauhilah sikap berlebihan dalam beragama, karena sesungguhnya orang-orang sebelum kalian binasa disebabkan sikap berlebihan dalam beragama.

Hadis ini menunjukkan bahwa ekstremisme agama bukanlah fenomena baru, tetapi telah ada sejak masa lampau dan telah menyebabkan kehancuran umat-umat sebelumnya. Islam mengajarkan umatnya untuk menghindari sikap *ghuluw* yang hanya akan membawa pada kesempitan dan kesulitan.⁹

2. Praktik Moderasi Nabi dalam Memutuskan Perkara

Dalam konteks peradilan, Nabi Muhammad saw. telah memberikan teladan tentang bagaimana seorang pemutus perkara seharusnya bersikap moderat. Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim menceritakan tentang dua orang yang berselisih dan mengadu kepada Nabi. Nabi tidak serta-merta memenangkan salah satu pihak, tetapi mendengarkan keduanya dengan saksama dan memutuskan dengan adil.

Dalam riwayat lain, Nabi juga mengajarkan pentingnya mediasi dan perdamaian dalam menyelesaikan sengketa. Sabda beliau: "Tidak halal bagi seorang Muslim yang sedang berselisih dengan saudaranya untuk tidak berbicara lebih dari tiga hari. Yang terbaik di antara mereka adalah yang memulai salam." Hadis ini mengajarkan bahwa rekonsiliasi dan perdamaian lebih utama daripada mempertahankan permusuhan.

3. Indikator Moderasi Beragama dalam Perspektif Normatif

Secara normatif, Islam mengajarkan bahwa cinta tanah air adalah bagian dari iman. Prinsip *hub al-wathan min al-iman* ini menjadi landasan bagi komitmen kebangsaan seorang Muslim. Dalam konteks Indonesia, komitmen kebangsaan diwujudkan melalui penerimaan terhadap Pancasila sebagai *darul mitsaq*

⁹ Muhammad, Akil, Andi Darmawangsa, Hasibuddin, and Ardi Ardi, "The Jurisprudence of Religious Moderation: Strengthening Al-Wathanniyah Values at the Intersection of Islam and Nationality," *Jurnal IUS Kajian Hukum dan Keadilan* 12, no. 2 (2024), hlm. 300-314. <https://repository.umi.ac.id/7014/>.

(kompromi kebangsaan) dan UUD 1945 sebagai landasan konstitusional.

Para ulama Indonesia telah merumuskan konsep fikih kebangsaan (*fiqh al-muwathanah*) yang menegaskan bahwa seorang Muslim wajib taat kepada pemerintah yang sah selama tidak memerintahkan kemaksiatan. Prinsip *ta'at al-umar* (taat kepada penguasa) ini menjadi landasan normatif bagi komitmen kebangsaan yang moderat.

4. Toleransi dalam Ajaran Islam

Toleransi (*tasāmuh*) adalah nilai fundamental dalam ajaran Islam. Al-Qur'an mengajarkan bahwa perbedaan adalah ketetapan Allah (*sunnatullah*) yang tidak dapat diubah. QS. Hud ayat 118 menyatakan: "*Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.*"

Toleransi dalam Islam tidak berarti mengakui kebenaran semua agama secara setara, tetapi berarti menghormati hak orang lain untuk menjalankan keyakinannya tanpa paksaan. Prinsip ini sejalan dengan hak asasi manusia yang dijamin dalam konstitusi.

5. Antikekerasan sebagai Prinsip Dasar

Islam secara tegas melarang kekerasan yang tidak dibenarkan secara syariat. QS. Al-Maidah ayat 32 menyatakan bahwa membunuh satu orang tanpa hak setara dengan membunuh seluruh umat manusia. Prinsip *la 'udwan* (tidak boleh melakukan agresi) menjadi landasan normatif bagi sikap antikekerasan dalam Islam.

Dalam konteks peradilan, Islam mengajarkan penyelesaian sengketa melalui jalur hukum yang damai, bukan melalui kekerasan atau main hakim sendiri. Inilah yang membedakan peradaban Islam yang beradab dari praktik-pratik kekerasan pra-Islam.

6. Akomodasi Budaya Lokal (*Al-'Adah Muhakkamah*)

Prinsip *al-'adah muhakkamah* (adat kebiasaan dapat menjadi hukum) adalah kaidah fikih yang diakui oleh para ulama. Kaidah ini

menyatakan bahwa kebiasaan masyarakat yang baik dan tidak bertentangan dengan syariat dapat dijadikan sebagai pertimbangan hukum. Prinsip inilah yang menjadi landasan normatif bagi akomodasi budaya lokal dalam praktik keberagamaan dan peradilan.

Kaidah *al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashtah* (memelihara nilai-nilai lama yang baik dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik) juga menjadi pedoman dalam menyikapi dinamika budaya. Pendekatan ini memungkinkan umat Islam untuk tetap berpijak pada sumber-sumber normatif sambil tetap akomodatif terhadap perkembangan zaman dan budaya lokal.

D. Konstruksi Moderasi Beragama dalam Perspektif Historisitas Praktik Umat Islam

1. Praktik Moderasi pada Masa Nabi Muhammad saw. (Fase Makkah: Moderasi dalam Kesabaran dan Keteguhan Prinsip)

Untuk memahami praktik moderasi beragama secara konkret, kita perlu memulainya dari perjalanan hidup Nabi Muhammad saw. sendiri. Dakwah Rasul di Kota Makkah menampakkan wajah moderasi beragama, terutama dalam sikap dan perilakunya saat menghadapi perlakuan buruk dari masyarakat Makkah berupa persekusi, intervensi, hingga kontak fisik. Bahkan perlakuan ekstremisme itu juga menimpa saudara, sahabat, dan keluarganya.¹⁰

Apa yang dilakukan Nabi dalam fase Makkah ini adalah bentuk moderasi yang paling fundamental: moderasi dalam memegang prinsip di tengah tekanan dan kesulitan. Nabi tidak membalas kekerasan dengan kekerasan, tidak pula menyerah dan mengompromikan ajaran yang dibawanya. Sikap sabar, gigih, dan tetap menyampaikan kebenaran dengan cara-cara yang santun adalah wujud nyata dari *i'tidāl* dan *tawassuṭ*—konsisten dan tegas namun tidak ekstrem dalam respons.

¹⁰ Muhammad, Akil, Andi Darmawangsa, Hasibuddin, and Ardi Ardi, "The Jurisprudence of Religious Moderation: Strengthening Al-Wathanniyah Values at the Intersection of Islam and Nationality," *Jurnal IUS Kajian Hukum dan Keadilan* 12, no. 2 (2024), hlm. 300-314. <https://repository.umi.ac.id/7014/>.

Sikap moderat Nabi di Makkah ini kemudian ditegaskan dalam Al-Qur'an surah Al-Fath, di mana Allah membekali Nabi bukan dengan senjata maupun kekuatan fisik, melainkan dengan sikap-sikap luar biasa seperti pemaaf, *wasathan*, tidak berlebihan, dan proporsional. Ini menunjukkan bahwa moderasi bukanlah kelemahan, melainkan kekuatan moral yang luar biasa.

E. Piagam Madinah: Konstitusi Moderasi dalam Masyarakat Multikultural

Puncak dari praktik moderasi dalam sirah Nabi adalah ketika beliau hijrah ke Madinah. Kota yang sebelumnya bernama Yastrib itu digambarkan dalam kondisi tertinggal, kotor, banyak penipuan di pasar, dan perilaku menyimpang. Yang dilakukan Muhammad bukanlah memaksakan sistem baru yang menghapus semua tradisi yang ada, melainkan memperbaiki kondisi tersebut dengan cara praktikal dan kontekstual.

Lahirlah *Mitsaq al-Madinah* atau Piagam Madinah, sebuah dokumen yang oleh para sejarawan dianggap sebagai konstitusi tertulis pertama dalam sejarah manusia. Piagam ini secara tegas mengakui hak dan kewajiban setiap kelompok masyarakat, termasuk komunitas Yahudi, sebagai bagian dari satu umat (*ummah*) yang lebih besar, dengan kebebasan menjalankan agama masing-masing, serta tanggung jawab bersama untuk mempertahankan kota Madinah.

Dari Piagam Madinah, kita dapat menarik setidaknya empat prinsip moderasi yang sangat relevan dengan konteks Indonesia. *Pertama*, piagam ini merepresentasikan pengakuan terhadap etnis Yahudi sebagai sebuah umat dalam arti kebebasan beragama mereka—ini menunjukkan adanya prinsip toleransi. *Kedua*, kewajiban bagi Yahudi untuk berbagi biaya dengan Muslim dalam hal terjadi serangan dari luar Madinah dan pengakuan dari pihak Yahudi terhadap otoritas tertinggi Nabi—prinsip ini mengindikasikan komitmen kebangsaan. *Ketiga*, penetapan pembatasan pergerakan di luar Madinah dengan izin Nabi—yang menunjukkan adanya

aturan yang disepakati bersama. *Keempat*, penetapan wilayah Madinah sebagai kawasan yang bebas dari perselisihan dan perusakan sumber daya alamnya—yang menunjukkan prinsip antikekerasan. Dengan demikian, akar-akar *wasathiyah* dalam narasi kenabian selalu mengedepankan toleransi beragama tanpa perselisihan dan pertengkar.

1. Perjanjian Hudaibiyah: Kompromi Moderat demi Kemaslahatan

Perjanjian Hudaibiyah pada tahun ke-6 hijrah menjadi contoh lain tentang moderasi dalam praktik. Dalam perjanjian yang oleh sebagian sahabat awalnya dianggap merugikan umat Islam itu, Nabi menunjukkan sikap moderasi yang luar biasa: bersedia berkompromi dalam hal-hal yang bersifat prosedural dan administratif demi menjaga perdamaian dan membuka peluang dakwah yang lebih luas di masa depan.

Beberapa poin perjanjian yang kontroversial pada masanya antara lain: umat Islam harus kembali ke Madinah tanpa melaksanakan umrah pada tahun itu, siapa pun dari Quraisy yang masuk Islam tanpa izin walinya harus dikembalikan, dan suku-suku lain diberi kebebasan untuk bergabung dengan salah satu pihak. Meskipun tampak merugikan secara politis, perjanjian ini justru menjadi pintu kemenangan hakiki bagi umat Islam. Dua tahun setelah perjanjian, Nabi berhasil menaklukkan Makkah tanpa pertumpahan darah. Perjanjian Hudaibiyah mengajarkan bahwa moderasi tidak berarti mengorbankan prinsip, tetapi memilih prioritas dan waktu yang tepat dalam perjuangan.

2. Moderasi dalam Tradisi Intelektual Islam Klasik

a. Ahlusunah sebagai Jalan Tengah Teologis

Setelah periode kenabian, praktik moderasi beragama terus berlanjut dalam tradisi intelektual Islam, meskipun tidak tanpa dinamika dan perselisihan. Salah satu contoh paling jelas tentang moderasi dalam wacana teologis adalah munculnya ahlusunah wal Jama'ah sebagai jalan tengah antara berbagai sekte ekstrem.

Dalam sejarah pemikiran Islam, dikenal kelompok Khawarij yang cenderung ekstrem kanan—mudah mengkafirkan Muslim lain yang berbeda pendapat, bahkan mengkafirkan Ali bin Abi Thalib karena menerima tahkim (arbitrase) dalam perang Shiffin. Di kutub berlawanan, ada kelompok Murji'ah yang cenderung ekstrem kiri—terlalu longgar dalam persoalan dosa besar, berpendapat bahwa iman cukup di hati dan perbuatan maksiat tidak membahayakan selama masih beriman.

Ahlusunah hadir sebagai jalan tengah yang moderat, tidak mengkafirkan pelaku dosa besar selama ia masih dalam lingkaran iman, namun juga tidak menggugurkan kewajiban hukum dan ancaman dosa. Imam Abu al-Hasan al-Ash'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi, pendiri utama teologi ahlusunah, berhasil merumuskan posisi tengah antara paham tekstualis yang terlalu kaku dan paham.

b. Kemajemukan Mazhab sebagai Wujud Moderasi Fikih

Demikian pula dalam ranah fikih, keberadaan berbagai mazhab—Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali—sebenarnya adalah manifestasi dari moderasi. Para imam mazhab mengakui adanya keragaman interpretasi terhadap teks-teks hukum, dan mereka saling menghormati perbedaan tersebut. Imam Syafi'i, misalnya, dikenal mengubah beberapa pendapatnya ketika pindah dari Irak ke Mesir (*qaul qadim* dan *qaul jadid*)—ini adalah bentuk pengakuan bahwa konteks historis dan sosial memengaruhi produk ijtihad, dan tidak ada seorang pun yang memiliki klaim kebenaran mutlak.

Prinsip *ikhtilaf al-ummah rahmah* (perbedaan pendapat di kalangan umat adalah rahmat) menjadi spirit yang mendorong lahirnya moderasi fikih. Perbedaan pendapat tidak dilihat sebagai sumber perpecahan, melainkan sebagai kekayaan khazanah intelektual yang memberikan kelonggaran (*rukhsah*) bagi umat dalam mengamalkan ajaran agama.

F. Dinamika Praktik Moderasi di Indonesia

1. Islam Nusantara: Akulturasi dan Pribumisasi

Indonesia memiliki sejarah panjang dalam praktik moderasi beragama, yang termanifestasi dalam apa yang disebut sebagai "Islam Nusantara" atau "Islam Indonesia". Ciri khas Islam Indonesia adalah sifatnya yang moderat, toleran, dan akomodatif terhadap budaya lokal.

Proses Islamisasi di Nusantara tidak dilakukan melalui kekerasan atau penaklukan, melainkan melalui pendekatan kultural yang damai. Para wali dan dai yang menyebarkan Islam di tanah Jawa, misalnya, tidak menghancurkan tradisi-tradisi lokal yang sudah mengakar, tetapi mengisinya dengan nilai-nilai Islam. Wayang, gamelan, dan berbagai kesenian tradisional lainnya dijadikan media dakwah tanpa menghilangkan esensi budaya aslinya.

Prinsip *al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah* menjadi pedoman dalam proses pribumisasi Islam ini. Nilai-nilai lokal yang baik dan tidak bertentangan dengan syariat tetap dipelihara, sementara tradisi yang bertentangan dengan Islam diubah secara bertahap dengan cara yang bijaksana.

2. Peran Pendiri Bangsa dalam Merumuskan Moderasi Kebangsaan

Proses pembentukan negara Republik Indonesia adalah momen penting dalam sejarah moderasi beragama di Indonesia. Para pendiri bangsa dari kalangan nasionalis maupun keagamaan menunjukkan sikap moderasi yang luar biasa dengan mencapai kompromi dalam merumuskan dasar negara.

Peristiwa yang paling fenomenal dan historis adalah perubahan rumusan sila pertama Pancasila dari "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa". Keputusan ini, yang diambil oleh para tokoh Islam seperti Ki Bagus Hadikusumo, Kahar Muzakir, dan Wahid Hasyim, menunjukkan sikap jalan tengah yang moderat.

Mereka memilih untuk menerima rumusan yang lebih inklusif demi menjaga persatuan bangsa yang majemuk.¹¹

Meskipun umat Islam sebagai warga negara mayoritas dan sederet nama pejuang kemerdekaan ialah tokoh-tokoh Islam, Indonesia tetap melindungi dan memberikan kesempatan yang sama kepada pemeluk agama lain. Negara tetap peduli terhadap pembinaan kehidupan beragama yang dipayungi Pancasila dan dilindungi UUD 1945. Hal itu merupakan jalan tengah sebuah ijtihad dan eksperimen sejarah yang tidak memperhadapkan antara keislaman dan kebangsaan, antara agama dan nasionalisme.

Pancasila merupakan landasan bersama (*kalimatun sawa*) untuk mengakomodasi dan melindungi keragaman etnik, agama, dan kepercayaan penduduk Nusantara yang sangat plural ini, yaitu semua warga negara memiliki kedudukan sama di depan hukum. Pancasila dan UUD 1945 menjadi wujud implementasi dari Islam *wasathiyyah* di Indonesia.

3. Pengalaman Poso: Dari Konflik Menuju Rekonsiliasi

Konflik Poso yang terjadi antara tahun 1998 hingga 2001 menjadi pengalaman pahit yang menunjukkan pentingnya moderasi beragama. Konflik yang berlangsung dalam beberapa gelombang ini menelan banyak korban jiwa dan menghancurkan infrastruktur sosial masyarakat. Faktor-faktor yang memicu konflik antara lain persaingan ekonomi, ketidakstabilan politik, hingga provokasi dari pihak luar.

Deklarasi Malino yang ditandatangani pada 20 Desember 2001 menjadi titik balik dalam upaya perdamaian. Kesepakatan ini berhasil menurunkan intensitas kekerasan secara bertahap dan memulihkan stabilitas sosial di Poso. Namun, perdamaian formal saja tidak cukup; diperlukan upaya rekonsiliasi dan pemulihan sosial yang berkelanjutan.

¹¹ MPR RI, "Hadiri Dialog Moderasi Beragama dalam Konstitusi, HNW: Kerukunan Hadir dengan Laku Moderasi," Jakarta, 19 Mei 2023. <https://mpr.go.id/berita/Hadiri-Dialog-Moderasi-Beragama-Dalam-Konstitusi,-HNW:-Kerukunan-Hadir-dengan-Laku-Moderasi>.

Salah satu lembaga yang berperan penting dalam proses rekonsiliasi adalah Institut Mosintuwu, sebuah organisasi masyarakat akar rumput yang berfokus pada perdamaian dan keadilan. Lembaga ini berdiri atas keprihatinan terhadap kekerasan berlatar agama dan ketimpangan pengelolaan sumber daya alam yang merugikan masyarakat miskin serta perempuan akar rumput di wilayah tersebut.

Pengalaman Poso mengajarkan bahwa moderasi beragama bukan sekadar konsep teoretis, tetapi kebutuhan praktis bagi masyarakat yang pernah mengalami konflik. Dialog kemanusiaan, toleransi, antikekerasan, dan penerimaan budaya lokal menjadi kunci dalam membangun kembali harmoni sosial pasca-konflik.

G. Dialektika Normativitas dan Historisitas dalam Konstruksi Moderasi Beragama

1. Kesenjangan antara Idealitas dan Realitas: Problem Epistemologis

Setelah menelusuri fondasi normatif dan jejak historis moderasi, kita dihadapkan pada pertanyaan sentral: mengapa terjadi kesenjangan antara apa yang diajarkan Islam secara normatif tentang moderasi dan apa yang dipraktikkan oleh sebagian umat Islam dalam sejarah?

M. Amin Abdullah, seorang filsuf Islam kontemporer, memberikan penjelasan yang mendalam tentang problem ini. Menurutnya, yang perlu dibedakan secara tegas adalah antara “agama” dan “pemahaman terhadap agama”. Agama bersifat sakral, suci, dan absolut karena bersumber dari wahyu Ilahi yang transenden. Sementara itu, pemahaman dan penafsiran terhadap agama bersifat profan, duniawi, dan relatif—ia adalah produk manusia yang terikat oleh ruang, waktu, dan konteks sosial-budaya.

Ketika umat Islam gagal membedakan keduanya, atau ketika mereka menganggap pemahaman mereka tentang agama sebagai kebenaran mutlak yang sama dengan kebenaran wahyu itu sendiri, maka muncullah sikap-sikap ekstrem dan intoleran. Kesalahan

epistemologis inilah yang menjadi akar dari berbagai praktik keberagaman yang menyimpang dari semangat moderasi.

Kesenjangan ini semakin diperparah oleh stagnasi metodologis. Banyak umat Islam yang masih menggunakan pendekatan monodisiplin dalam memahami teks-teks keagamaan. Mereka hanya mengandalkan satu pendekatan (misalnya pendekatan bayani yang sangat tekstual) tanpa menghubungkannya dengan pendekatan lain seperti burhani (filsafat dan sains) atau irfani (intuisi spiritual). Akibatnya, penafsiran menjadi kering, kaku, dan sering kali sewenang-wenang. Sebagaimana ditegaskan oleh Amin Abdullah, "monodisiplin menyumbangkan kuatnya kesewenang-wenangan penafsir dalam menafsirkan nash/teks."

2. Perlunya *Fresh Ijtihad* dan Metodologi Interdisipliner

Untuk menjembatani kesenjangan antara normativitas dan historisitas, diperlukan pembaruan metodologis yang signifikan. Amin Abdullah menawarkan dua jalan utama: pertama, mengembangkan *fresh ijtihad* (pembaruan pemikiran) dalam literasi keagamaan lintas budaya; kedua, menyempurnakan metode dan pendekatan dalam studi Islam.

Fresh ijtihad diperlukan karena tantangan yang dihadapi umat Islam saat ini sangat berbeda dengan tantangan yang dihadapi oleh para ulama klasik. Masyarakat modern yang plural, kompleks, dan terus berubah dengan cepat tidak bisa dijawab hanya dengan merujuk pada pendapat-pendapat ulama abad pertengahan tanpa proses kontekstualisasi yang memadai. Ijtihad baru diperlukan dalam berbagai bidang: dari etika medis kontemporer, ekonomi digital, hingga hubungan antarumat beragama di masyarakat multikultural.

Sementara itu, penyempurnaan metode dan pendekatan meniscayakan integrasi tiga epistemologi: bayani (penalaran tekstual), burhani (penalaran filosofis-ilmiah), dan irfani (penalaran spiritual-intuitif). Pendekatan bayani memberikan pemahaman yang utuh tentang sumber-sumber normatif; pendekatan burhani

membawa analisis sosial, sejarah, dan sains ke dalam pemahaman teks; sementara pendekatan irfani memastikan bahwa penafsiran tidak kehilangan dimensi spiritual dan etis.

Ketiganya tidak boleh dipisahkan. Seorang spesialis yang hanya menguasai satu pendekatan tanpa terhubung dengan disiplin ilmu lain akan mengalami keterasingan, krisis, dan ketidakberdayaan dalam menghadapi kompleksitas persoalan kontemporer. Integrasi ketiga pendekatan ini menjadi keniscayaan bagi pengembangan pemikiran Islam yang moderat dan kontekstual.

3. Integrasi Agama dan Budaya sebagai Sintesis Dialektis

Dalam konteks Indonesia, dialektika normativitas dan historisitas termanifestasi dalam proses integrasi antara ajaran Islam dan budaya lokal. Proses ini bukanlah perkara baru; ia telah berlangsung sejak awal kedatangan Islam ke Nusantara. Para dai dan Wali Songo tidak membawa serta budaya Arab secara mentah, melainkan menyampaikan pesan-pesan Islam dengan tetap menghormati dan mengakomodasi kearifan lokal yang ada.

Proses integrasi ini dapat dipahami sebagai sintesis dialektis antara tesis (normativitas ajaran Islam yang universal) dan antitesis (historisitas budaya lokal yang partikular). Hasilnya adalah Islam Nusantara—sebuah wajah Islam yang moderat, toleran, dan akomodatif terhadap budaya, namun tetap berpijak pada sumber-sumber normatifnya. Sintesis ini bukanlah produk final, melainkan terus berkembang seiring dengan dinamika zaman.

Prinsip *al-'adah muhakkamah* (adat kebiasaan dapat menjadi hukum) menjadi landasan fikih bagi proses integrasi ini. Tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat dapat diterima dan bahkan dijadikan acuan hukum. Inilah yang membedakan pendekatan moderat dari pendekatan tekstualis yang kaku maupun pendekatan liberal yang terlalu longgar.

H. Koneksitas Moderasi Beragama dengan Peradilan Islam di Indonesia

1. Komitmen Kebangsaan Berlandaskan Pancasila dan UUD 1945

a. Eksistensi Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional

Peradilan Agama di Indonesia memiliki posisi yang unik dalam sistem hukum nasional. Sebagai salah satu lingkungan peradilan di bawah Mahkamah Agung, Peradilan Agama tidak hanya berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara tertentu bagi umat Islam, tetapi juga menjadi garda terdepan dalam membumikan nilai-nilai keadilan yang bersumber dari syariat Islam ke dalam konteks keindonesiaan yang majemuk.

Eksistensi Peradilan Agama diakui dan dilindungi oleh konstitusi. Pasal 29 UUD 1945 menjamin kemerdekaan setiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya itu. Negara juga menjamin kemerdekaan setiap orang atas hak tersebut. Jaminan konstitusional ini menjadi landasan bagi keberadaan Peradilan Agama sebagai institusi yang menangani perkara berdasarkan hukum Islam bagi pemeluknya.¹²

Secara historis, perjalanan Peradilan Agama di Indonesia telah melalui pasang surut yang panjang. Dari "Peradilan Serambi" pada masa kolonial hingga integrasi ke dalam sistem peradilan nasional di bawah Mahkamah Agung pada era Reformasi. Perubahan status ini adalah bukti dari proses moderasi yang panjang, di mana Peradilan Agama tidak lagi dipandang sebagai "lembaga khusus" yang eksklusif, melainkan sebagai bagian integral dari sistem peradilan nasional yang modern dan pluralistik.

b. Peradilan Agama dan Nilai-Nilai Pancasila

Komitmen kebangsaan Peradilan Agama termanifestasi dalam penerimaan dan pengamalan nilai-nilai Pancasila. Setiap putusan

¹² Zulhilmi, *Hukum Kompetensi Peradilan Agama: Pergeseran Kompetensi Peradilan Agama dalam Hukum Positif di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media Group, 2021). [https://perpustakaan.mahkamahagung.go.id/slims/pusat/index.php?p=show_detail&id=15394&keywords=.](https://perpustakaan.mahkamahagung.go.id/slims/pusat/index.php?p=show_detail&id=15394&keywords=)

Pengadilan Agama di Indonesia diawali dengan irah-irah “Demi Keadilan Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.” Frasa ini mengandung pesan teologis dan filosofis yang mendalam: bahwa keadilan yang ditegakkan oleh hakim adalah keadilan yang bersumber dari nilai-nilai ketuhanan, sekaligus menjadi pengingat bahwa kekuasaan kehakiman yang dijalankan adalah amanah dari Tuhan yang harus dipertanggungjawabkan.

Sila kedua, “Kemanusiaan yang Adil dan Beradab,” tercermin dalam prinsip perlakuan yang humanis terhadap para pencari keadilan (*justiciabelen*). Hakim tidak boleh memperlakukan para pihak yang berperkara secara dehumanis atau merendahkan martabat mereka, apa pun latar belakang dan status sosialnya.

Sila ketiga, “Persatuan Indonesia,” diwujudkan melalui peran Peradilan Agama dalam menjaga harmoni sosial. Putusan-putusan yang dihasilkan diharapkan tidak memicu konflik horizontal, tetapi justru menjadi perekat persatuan. Sila keempat, “Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan,” tercermin dalam prinsip musyawarah dalam proses mediasi yang diwajibkan sebelum pemeriksaan pokok perkara. Sila kelima, “Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia,” diwujudkan melalui akses keadilan yang mudah, cepat, dan biaya ringan bagi seluruh lapisan masyarakat.

c. Hakim sebagai “Wakil Tuhan” dan Pelayan Keadilan: Sebuah Keseimbangan

Salah satu isu penting dalam koneksitas moderasi beragama dengan Peradilan Agama adalah posisi hakim dalam perspektif normativitas Islam dan realitas kelembagaan di Indonesia. Doktrin hakim sebagai “Wakil Tuhan” di pengadilan Indonesia, yang tercermin dalam irah-irah “Demi Keadilan Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa” di setiap putusan, memiliki potensi ambivalen.

Di satu sisi, doktrin ini mengingatkan hakim akan tanggung jawab moral-spiritual yang vertikal kepada Tuhan. Di sisi lain, ia dapat disalahgunakan untuk menciptakan sakralisasi figur hakim

yang berlebihan, seolah-olah jabatan hakim adalah wilayah yang suci dan imun terhadap koreksi publik. Penggunaan simbol religius secara serampangan dalam domain hukum dapat memicu lahirnya absolutisme yudisial, di mana hakim merasa memegang monopoli kebenaran tunggal yang tidak terbantahkan.

Moderasi beragama dalam konteks ini berarti menolak pemujaan individu terhadap hakim dan menegaskan bahwa hakim hanyalah pelayan keadilan yang geraknya dibatasi oleh hukum itu sendiri. Seperti ditegaskan oleh Ibn al-Jawzi dalam *Talbis Iblis*, posisi tinggi sering menipu manusia hingga merasa *ma'shum* (mustahil berbuat salah). Padahal, martabat hakim sejati justru datang dari kerendahan hatinya untuk mengakui bahwa putusan manusia adalah produk pemikiran yang memiliki celah kekeliruan.

I. Toleransi dalam Praktik Peradilan Agama

1. Penanganan Perkara yang Melibatkan Non-Muslim

Salah satu tantangan terbesar dalam implementasi moderasi beragama di Peradilan Agama adalah bagaimana menyikapi pihak-pihak yang bukan Muslim yang terlibat dalam perkara peradilan agama. Indonesia memiliki sistem peradilan ganda (*dual court system*): Peradilan Agama untuk umat Islam, dan Peradilan Umum untuk non-Muslim. Namun, dalam praktiknya, tidak jarang terjadi perkara perkawinan campuran atau kasus-kasus tertentu yang melibatkan pihak non-Muslim di Pengadilan Agama.

Sebuah studi akademis yang menganalisis putusan-putusan pengadilan dari berbagai daerah menemukan bahwa penerapan hak asasi manusia dalam kasus perceraian non-Muslim masih bersifat prosedural dan formalistik, belum mencapai keadilan substantif. Putusan pengadilan cenderung menekankan aspek faktual dan administratif sambil mengabaikan dimensi moral dan teologis yang melekat pada institusi perkawinan. Hal ini menciptakan disonansi moral-legal (*moral legal dissonance*), di mana pihak non-

Muslim memperoleh kepastian hukum tetapi tetap terikat secara spiritual menurut tradisi iman mereka.¹³

Tiga tantangan utama diidentifikasi: pertama, kesenjangan antara hukum positif dan moralitas agama; kedua, ketidaksetaraan struktural dari sistem peradilan ganda Indonesia; dan ketiga, keterbatasan sensitivitas etis dan spiritual dalam penalaran yudisial. Temuan ini menunjukkan bahwa moderasi beragama di Peradilan Agama masih harus diperkuat, terutama dalam hal inklusivitas dan kepekaan terhadap pihak-pihak yang berbeda keyakinan.

2. Prinsip *Fiqh al-Muwathanah* dalam Putusan Hakim

Salah satu kerangka yang dapat digunakan untuk memperkuat toleransi dalam Peradilan Agama adalah *fiqh al-muwathanah* (fikih kewarganegaraan). Konsep ini menegaskan bahwa seorang Muslim wajib menjadi warga negara yang baik, taat kepada hukum yang berlaku, dan menghormati hak-hak warga negara lain yang berbeda agama.

Dalam konteks peradilan, *fiqh al-muwathanah* mengimplikasikan bahwa hakim harus memutuskan perkara tidak hanya berdasarkan teks-teks fikih klasik, tetapi juga dengan mempertimbangkan nilai-nilai kebangsaan dan kemaslahatan bersama. Putusan yang dikeluarkan harus dapat diterima oleh semua pihak yang berperkara, termasuk yang non-Muslim, dan tidak boleh menimbulkan diskriminasi atau ketidakadilan.

Penelitian tentang fikih moderasi beragama menjelaskan bahwa konsep moderasi yang menekankan sikap *tawassuth* (moderat), *tawāzun* (seimbang), dan *i'tidāl* (lurus) dalam memahami dan mempraktikkan ajaran Islam memiliki titik temu dengan nilai *al-wathanniyah* atau cinta tanah air sebagai bagian dari iman seorang Muslim di Indonesia. Penguatan nilai *al-wathanniyah* pada titik pertemuan antara Islam dan nasionalisme menjadi kunci dalam

¹³ Husain, Muhammad Zakir, *Religious Moderation and the Development of Multicultural Societies in Indonesia: A Normative-Islamic Legal Study*, "ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC) 2, no. 1 (2025), hlm. 27-60. <https://shariajournal.com/index.php/AJISC/article/view/1368>.

mewujudkan fikih moderasi beragama. Kedua konsep ini sejalan dalam mewujudkan masyarakat yang adil, damai, dan sejahtera serta menjunjung tinggi kebinekaan sesuai cita-cita bangsa.

3. Studi Putusan: Hakim dan Sensitivitas Keagamaan

Putusan Pengadilan Agama Surabaya Nomor 457/Pdt.G/2025/PA.Sby memberikan gambaran tentang bagaimana hakim menjalankan fungsi peradilan dengan tetap memperhatikan nilai-nilai keagamaan. Dalam putusan perceraian ini, majelis hakim mempertimbangkan bahwa perkara ini menyangkut bidang perkawinan yang menggunakan hukum acara khusus sesuai kehendak Pasal 54, 76 ayat (1) Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989, dan dalam hukum Islam pernikahan bukanlah sebagai ikatan perdata biasa akan tetapi sebagai ikatan yang akadnya *mitsaqan gholidhon* (ikatan yang kokoh/kuat).¹⁴

Hakim juga merujuk pada hadis Nabi dalam kitab *Hadits Mu'inul Hukkam*: "Barang siapa yang dipanggil oleh Hakim Islam untuk menghadap di persidangan, sedangkan ia tidak memenuhi panggilan itu, maka ia termasuk orang yang dhalim dan gugurlah haknya." Penggunaan hadis sebagai pertimbangan hukum menunjukkan bahwa hakim tidak hanya berpegang pada hukum positif, tetapi juga pada sumber-sumber normatif Islam. Namun, penggunaan dalil-dalil keagamaan harus dilakukan secara bijaksana agar tidak menimbulkan eksklusivisme atau diskriminasi.

J. Antikekerasan sebagai Prinsip Peradilan

1. Mediasi dan Pendekatan Restoratif dalam Perkara Keluarga

Salah satu bentuk implementasi moderasi beragama yang paling konkret di Peradilan Agama adalah penerapan prinsip antikekerasan melalui mediasi dan pendekatan restoratif. Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) tentang Mediasi mewajibkan hakim untuk mengupayakan perdamaian terlebih dahulu sebelum

¹⁴ Pengadilan Agama Surabaya, Putusan Nomor 457/Pdt.G/2025/PA.Sby, <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/direktori/putusan/zaefe87d8f6fd0bab73e323033393034.html>.

memeriksa pokok perkara. Dalam perkara perceraian, hakim wajib menasihati kedua belah pihak untuk rukun kembali.

Putusan Pengadilan Agama Surabaya tersebut menunjukkan bahwa majelis hakim telah berusaha memberikan nasehat kepada Penggugat pada setiap persidangan secara maksimal agar Penggugat bersabar dan rukun kembali dengan Tergugat, namun tidak berhasil. Ketentuan Pasal 130 HIR jo. Pasal 82 Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang upaya perdamaian telah terpenuhi dalam perkara tersebut. Mediasi juga diupayakan, namun karena Tergugat tidak pernah hadir, mediasi tidak dapat dilaksanakan.

Pendekatan restoratif dalam peradilan, meskipun lebih dikenal dalam ranah pidana, memiliki semangat yang sama dengan prinsip antikekerasan. Pendekatan ini mengutamakan pemulihan hubungan sosial daripada sekadar pemberian hukuman. Dalam konteks perkara keluarga, pendekatan konsiliasi jauh lebih sesuai dengan semangat Islam yang memandang perkawinan sebagai ikatan yang sakral dan kuat (*mitsaqan ghalizhan*). Hakim yang moderat adalah hakim yang tidak tergesa-gesa memvonis cerai, tetapi berusaha sekuat tenaga untuk mendamaikan pihak-pihak yang bersengketa.

2. Peran Hakim sebagai Pendamai (*Ishlāh*)

Dalam tradisi hukum Islam, hakim tidak hanya berperan sebagai pemutus perkara (*kadi*), tetapi juga sebagai pendamai (*muslih* atau *hakam*). Al-Qur'an menganjurkan perdamaian (*ishlāh*) sebagai jalan terbaik dalam menyelesaikan perselisihan keluarga. QS. An-Nisa' ayat 35 menyatakan:

Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-istri itu.

Peran hakim sebagai pendamai ini adalah manifestasi nyata dari prinsip antikekerasan dalam peradilan. Dengan mengedepankan perdamaian, hakim membantu para pihak menyelesaikan sengketa

tanpa harus melalui proses perceraian yang keras dan traumatis. Bahkan ketika perceraian tidak dapat dihindari, hakim tetap berperan memastikan bahwa proses perceraian berlangsung secara damai dan hak-hak masing-masing pihak terpenuhi.

3. Menghindari Kekerasan Simbolik dalam Putusan

Antikekerasan dalam peradilan juga mencakup upaya menghindari kekerasan simbolik, yaitu kekerasan yang terjadi melalui bahasa, stigma, atau praktik diskriminatif yang tidak kentara namun berdampak psikologis. Hakim harus berhati-hati dalam menggunakan diksi dan pertimbangan hukum yang dapat menimbulkan rasa terdiskriminasi atau terhina bagi pihak tertentu. Misalnya, dalam perkara yang melibatkan pihak non-Muslim, hakim sebaiknya menghindari penggunaan bahasa yang bernada eksklusif atau merendahkan keyakinan pihak tersebut. Pertimbangan hukum yang merujuk pada dalil-dalil agama harus dilakukan secara proporsional dan tidak memojokkan. Prinsip *la dharara wa la dhirara* (tidak boleh saling membahayakan) yang diajarkan Nabi juga mencakup larangan melakukan kekerasan simbolik melalui putusan pengadilan.

K. Akomodatif terhadap Budaya Lokal

1. Penerimaan 'Urf (Tradisi Lokal) dalam Putusan Hakim

Prinsip *al-'adah muhakkamah* (adat kebiasaan dapat menjadi hukum) adalah kaidah fikih yang diakui oleh para ulama. Kaidah ini menyatakan bahwa kebiasaan masyarakat yang baik dan tidak bertentangan dengan syariat dapat dijadikan sebagai pertimbangan hukum. Prinsip inilah yang menjadi landasan normatif bagi akomodasi budaya lokal dalam praktik peradilan.

Dalam praktik Peradilan Agama di Indonesia, hakim sering kali menghadapi perkara yang terkait dengan tradisi lokal yang tidak diatur secara eksplisit dalam hukum positif atau fikih klasik. Misalnya, tradisi *mapalus* di Minahasa (kerja bakti dalam acara pernikahan), tradisi *selapanan* (selamatan tujuh bulanan kehamilan) di Jawa, atau tradisi *merariq* (kawin lari) di Lombok. Hakim yang moderat akan

mempertimbangkan tradisi-tradisi ini selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat dan nilai-nilai keadilan.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai salah satu sumber hukum material Peradilan Agama, telah mengakomodasi berbagai aspek budaya lokal. Misalnya, KHI mengakui keberadaan perkawinan yang dilaksanakan menurut hukum Islam dan dicatatkan di Kantor Urusan Agama (KUA), serta mengatur tentang mahar yang tidak ditentukan bentuk dan jumlahnya secara kaku, sehingga dapat disesuaikan dengan adat dan kemampuan masing-masing.

2. Kearifan Lokal sebagai Sumber Hukum Material

Lebih dari sekadar akomodasi, kearifan lokal juga dapat menjadi sumber hukum material bagi putusan hakim. Prinsip-prinsip keadilan yang hidup dalam masyarakat, seperti musyawarah mufakat di Sumatera Barat, *siri' na pacce* di Sulawesi Selatan, atau *gemah ripah loh jinawi* di Jawa, mengandung nilai-nilai universal yang sejalan dengan ajaran Islam.

Hakim dapat menggunakan kearifan lokal ini sebagai pertimbangan dalam memutus perkara, selama tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, sunah, dan prinsip-prinsip dasar syariat. Pendekatan ini tidak hanya membuat putusan lebih kontekstual dan diterima oleh masyarakat, tetapi juga memperkuat legitimasi Peradilan Agama sebagai lembaga yang "membumi" dan tidak asing dengan budaya masyarakat yang dilayaninya.

3. E-Court dan Digitalisasi Peradilan: Tantangan Akomodasi Budaya Baru

Di era digital, Peradilan Agama menghadapi tantangan baru dalam mengakomodasi budaya yang terus berkembang. Peraturan Mahkamah Agung Nomor 7 Tahun 2022 mengatur tentang peradilan elektronik (*e-court*), termasuk persidangan secara elektronik (*e-litigation*). Putusan Pengadilan Agama Surabaya tersebut, misalnya, menyebutkan bahwa dengan adanya Kuasa Penggugat menyerahkan asli surat kuasa, asli surat permohonan, dan asli surat persetujuan prinsipal untuk beracara secara elektronik, kemudian

surat tersebut dicocokkan dengan dokumen yang diupload pada aplikasi e-Court, lalu diverifikasi oleh Ketua Majelis.¹⁵

Digitalisasi peradilan membawa konsekuensi pada perubahan budaya beracara. Masyarakat yang terbiasa dengan proses peradilan konvensional harus beradaptasi dengan platform digital. Di sinilah peran moderasi beragama: hakim dan aparat peradilan harus akomodatif terhadap perubahan budaya ini, tetapi tetap menjaga akses keadilan bagi mereka yang belum melek digital. Pelayanan yang inklusif dan tidak diskriminatif tetap harus diutamakan, sejalan dengan prinsip *zero bias implicit* yang diterapkan oleh beberapa Pengadilan Agama.

L. Implementasi Keempat Indikator Moderasi Beragama dalam Praktik Peradilan Agama

1. Komitmen Kebangsaan dalam Praktik

a. Sumpah Hakim dan Pengamalan Pancasila

Setiap hakim yang akan menjalankan tugasnya diwajibkan mengucapkan sumpah jabatan yang salah satu isinya adalah "Saya akan memegang teguh Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945." Sumpah ini bukan sekadar formalitas, tetapi komitmen moral dan legal yang mengikat hakim dalam menjalankan tugasnya.

Pengamalan Pancasila oleh hakim Peradilan Agama termanifestasi dalam berbagai aspek. Misalnya, dalam menjalankan prinsip *equality before the law*, hakim tidak boleh membedakan perlakuan terhadap para pihak berdasarkan status sosial, kekayaan, atau latar belakang lainnya. Hakim juga harus menegakkan keadilan substantif, tidak sekadar keadilan prosedural. Ini sejalan dengan sila kelima Pancasila tentang keadilan sosial.

¹⁵ Pengadilan Agama Surabaya, Putusan Nomor 457/Pdt.G/2025/PA.Sby, <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/direktori/putusan/zaefe87d8f6fd0bab73e323033393034.html>.

b. Peran Peradilan Agama dalam Menjaga NKRI

Peradilan Agama memiliki peran strategis dalam menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Melalui putusan-putusannya yang adil dan tidak diskriminatif, Peradilan Agama berkontribusi pada terciptanya stabilitas sosial dan harmoni antarumat beragama. Sebaliknya, putusan yang dirasakan tidak adil dapat memicu konflik horizontal dan mengancam persatuan bangsa.

Program sosialisasi Empat Pilar MPR RI (Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan Bineka Tunggal Ika) yang dilakukan oleh MPR juga menjangkau lingkungan peradilan. Sosialisasi ini bertujuan untuk membangun wawasan kebangsaan sebagai upaya mendorong kerukunan dan kedamaian, sebagai perekat dalam menjaga keutuhan NKRI.¹⁶ Bagi Peradilan Agama, pemahaman yang kuat tentang empat pilar ini menjadi fondasi bagi putusan-putusan yang berpihak pada persatuan bangsa.

c. Studi Kasus: Putusan yang Memperkuat Persatuan Nasional

Beberapa putusan Pengadilan Agama telah menunjukkan komitmen kebangsaan yang kuat. Misalnya, dalam perkara waris yang melibatkan ahli waris yang berbeda agama, hakim menggunakan prinsip *wasiat wajibah* (wasiat yang diwajibkan) untuk memberikan bagian kepada ahli waris non-Muslim. Meskipun dalam fikih klasik, perbedaan agama menjadi penghalang saling mewarisi (*ikhtilaf al-din mani' al-tawaruts*), hakim Indonesia melalui Yurisprudensi Mahkamah Agung (putusan MA No. 368 K/AG/1995) telah menetapkan bahwa ahli waris non-Muslim dapat memperoleh harta warisan melalui wasiat *wajibah*.

Putusan ini menunjukkan moderasi yang luar biasa: di satu sisi, hakim tetap menghormati prinsip dasar fikih tentang larangan saling mewarisi antarpemeluk agama berbeda; di sisi lain, hakim menemukan jalan keluar yang adil melalui institusi wasiat *wajibah*.

¹⁶ Kabar Golkar, "Bamsuet Ungkap Sosialisasi Empat Pilar MPR RI Perkuat Moderasi Beragama di Tanah Air," https://kabargolkar.com/read/kabar_parlemen/23106/bamsuet-ungkap-sosialisasi-empat-pilar-mpr-ri-perkuat-moderasi-beragama-di-tanah-air/.

Putusan ini tidak hanya menyelesaikan perkara secara konkret, tetapi juga memperkuat persatuan nasional dengan menunjukkan bahwa hukum Islam dapat memberikan keadilan kepada semua warga negara tanpa diskriminasi.

M. Toleransi dalam Pelayanan Peradilan

1. Layanan Inklusif bagi Pencari Keadilan

Implementasi toleransi yang paling konkret di Pengadilan Agama tercermin dalam komitmennya untuk memberikan layanan yang inklusif dan bebas dari segala bentuk diskriminasi. Beberapa Pengadilan Agama, seperti PA Bengkayang, secara eksplisit menerapkan prinsip *zero bias implicit* dalam pelayanan terpadu satu pintu (PTSP). Prinsip ini diwujudkan dalam bentuk layanan yang menghindari stereotip, tidak merendahkan, dan tidak memberi stigma negatif.

Wakil Ketua PA Bengkayang menekankan bahwa seluruh petugas harus melayani dengan hati nurani, tanpa membedakan warna kulit, suku, ras, maupun gender. "Layanan pengadilan harus bersifat inklusif dan mengakomodasi semua keadaan masyarakat. Bagi Pengadilan Agama Bengkayang, semua pihak yang datang merupakan saudara yang harus dihargai dan diberikan pelayanan dengan gaya bahasa yang baik dan proporsional."

Apa relevansi *zero bias implicit* dengan moderasi beragama? Sangat tinggi. Moderasi beragama tidak hanya tentang sikap moderat dalam memahami teks-teks keagamaan, tetapi juga tentang sikap moderat dalam memperlakukan sesama manusia yang berbeda latar belakang. Dengan menerapkan *zero bias implicit*, Pengadilan Agama menunjukkan bahwa ia adalah lembaga yang terbuka, ramah, dan tidak diskriminatif—bahkan terhadap mereka yang mungkin berbeda keyakinan atau tidak memiliki latar belakang agama yang kuat sekalipun.

2. Penanganan Perkara Perkawinan Beda Agama

Salah satu isu paling sensitif yang dihadapi Peradilan Agama adalah perkara perkawinan beda agama. Secara normatif, mayoritas

ulama berpendapat bahwa perkawinan antara Muslimah dengan laki-laki non-Muslim adalah haram, sementara perkawinan antara laki-laki Muslim dengan perempuan ahli kitab (Yahudi atau Nasrani) diperselisihkan hukumnya.

Dalam praktiknya, Pengadilan Agama tidak memiliki kewenangan untuk mencatatkan perkawinan beda agama karena ketentuan Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menyatakan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Namun, dalam hal terjadi sengketa yang berkaitan dengan perkawinan beda agama yang telah dilangsungkan di luar negeri atau yang dicatatkan oleh lembaga lain, Pengadilan Agama harus menyikapinya secara bijaksana.

Pendekatan toleran dalam isu ini menuntut hakim untuk tidak serta-merta menyatakan perkawinan tersebut batal, tetapi terlebih dahulu memeriksa secara saksama dan mempertimbangkan dampak putusan terhadap pihak-pihak yang berperkara, terutama anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Prinsip kemaslahatan dan perlindungan anak harus diutamakan.

3. Akses Keadilan bagi Kelompok Rentan

Toleransi juga diwujudkan melalui pemberian akses keadilan yang setara bagi kelompok rentan: perempuan miskin, anak-anak, lansia, disabilitas, dan masyarakat terpencil. Pengadilan Agama telah mengembangkan berbagai program untuk memudahkan akses kelompok rentan, seperti *prodeo* (perkara gratis bagi yang tidak mampu), sidang keliling (*e-court* dan *mobile court*), serta layanan konsultasi hukum gratis.

Program-program ini adalah manifestasi dari prinsip *rahmatan lil 'alamin* dan semangat moderasi yang berpihak pada keadilan sosial. Dengan memberikan akses keadilan yang setara, Peradilan Agama menunjukkan bahwa ia tidak hanya melayani kelompok elite atau mereka yang mampu secara ekonomi, tetapi juga mereka yang lemah dan termarginalkan.

4. Antikekerasan dalam Proses Peradilan

a. Perlindungan terhadap Perempuan dan Anak Korban Kekerasan

Peradilan Agama memiliki kewenangan untuk menangani perkara yang berkaitan dengan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), meskipun secara pidana KDRT menjadi kewenangan Peradilan Umum. Dalam konteks perkara perceraian yang disebabkan oleh KDRT, hakim Peradilan Agama dapat memberikan putusan yang melindungi korban, misalnya dengan mengabulkan gugatan cerai, menetapkan nafkah *iddah* dan *mut'ah* yang memadai, serta memberikan hak asuh anak kepada korban.

Prinsip antikekerasan juga diwujudkan melalui pengaturan tentang prosedur persidangan yang ramah anak. Peraturan Mahkamah Agung tentang Persidangan Perkara Anak di Pengadilan Agama mengatur bahwa persidangan harus dilakukan dengan pendekatan yang tidak traumatis bagi anak, misalnya dengan tidak mempertemukan anak dengan pelaku kekerasan di ruang sidang yang sama.

b. Upaya Perdamaian dan Mediasi sebagai Benteng Kekerasan Pascaperceraian

Salah satu bentuk kekerasan yang sering terjadi pascaperceraian adalah kekerasan ekonomi, seperti tidak dibayarnya nafkah *iddah* dan *mut'ah*, atau tidak dipenuhinya hak asuh anak. Untuk mencegah hal ini, hakim dapat menetapkan dalam putusannya bahwa Tergugat (suami) harus membayar nafkah *iddah* dan *mut'ah* sebelum mengambil akta cerai.

Putusan Pengadilan Agama Surabaya tersebut, misalnya, menghukum Tergugat untuk membayar kepada Penggugat nafkah *iddah* sejumlah Rp1.500.000 dan *mut'ah* sejumlah Rp500.000 yang harus dibayar sebelum Tergugat mengambil akta cerai. Putusan juga memerintahkan Pemerintah Kota Surabaya untuk memberikan pelayanan perubahan identitas Kartu Keluarga dan Kartu Tanda Penduduk, perijinan dan pelayanan publik lainnya setelah Tergugat memenuhi kewajiban tersebut.

Ketentuan ini adalah bentuk perlindungan terhadap kekerasan ekonomi pascaperceraian. Dengan mewajibkan pembayaran sebelum pengambilan akta cerai, hakim memastikan bahwa hak-hak istri terpenuhi dan ia tidak mengalami kesulitan ekonomi setelah bercerai.

N. Pencegahan Main Hakim Sendiri Melalui Akses Peradilan yang Mudah

Salah satu faktor yang mendorong terjadinya kekerasan dan main hakim sendiri adalah sulitnya akses masyarakat terhadap peradilan yang adil dan cepat. Ketika masyarakat tidak memiliki saluran hukum yang memadai untuk menyelesaikan sengketa, mereka cenderung mengambil tindakan sendiri yang sering kali berujung pada kekerasan.

Peradilan Agama berkontribusi pada pencegahan main hakim sendiri melalui penyediaan layanan peradilan yang mudah, cepat, dan biaya ringan. Inovasi-inovasi seperti *e-court*, *e-litigation*, dan *mobile court* memudahkan masyarakat mengakses peradilan tanpa harus datang ke gedung pengadilan. Sidang keliling di daerah terpencil juga memastikan bahwa masyarakat di daerah tersebut tidak terhalang geografis untuk mengakses keadilan.

1. Akomodasi Budaya Lokal dalam Putusan

a. Pengakuan Terhadap Hukum Adat dalam Perkara Waris dan Perkawinan

Di banyak daerah di Indonesia, hukum adat masih sangat kuat pengaruhnya dalam mengatur perkawinan dan kewarisan. Pengadilan Agama, dalam batas-batas tertentu, mengakomodasi hukum adat ini selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Misalnya, dalam perkara waris di masyarakat adat Minangkabau yang menganut sistem matrilineal, Pengadilan Agama mempertimbangkan pembagian waris tidak hanya berdasarkan bagian-bagian yang ditentukan dalam fikih *fara'idh*, tetapi juga berdasarkan prinsip *pusaka tinggi* dan *pusaka rendah* yang berlaku dalam adat Minangkabau. Hakim menggunakan pendekatan

takhayur (memilih pendapat yang paling sesuai) dan *talfiq* (menggabungkan beberapa pendapat) untuk mencapai putusan yang seadil-adilnya.

Demikian pula dalam perkara perkawinan, Pengadilan Agama mengakui keabsahan pernikahan yang dilaksanakan menurut adat setempat, selama rukun dan syarat perkawinan menurut Islam terpenuhi. Kompilasi Hukum Islam pasal 2 ayat (2) menyatakan bahwa "pencatatan perkawinan" dilakukan di Kantor Urusan Agama, tetapi tidak menafikan keabsahan perkawinan yang dilaksanakan menurut adat selama memenuhi syarat-syarat perkawinan menurut Islam.

b. Mediasi Berbasis Kearifan Lokal

Mediasi di Pengadilan Agama tidak hanya mengacu pada prosedur standar, tetapi juga dapat menggunakan pendekatan berbasis kearifan lokal. Di Jawa, misalnya, mediasi sering dilakukan dengan melibatkan tokoh masyarakat (*sesepuh*) atau tokoh agama (*kyai*) yang dihormati oleh kedua belah pihak. Di Sumatera Barat, mediasi dapat menggunakan mekanisme *kerapatan adat* yang melibatkan *niniak mamak* (pemangku adat).

Pendekatan mediasi berbasis kearifan lokal ini lebih efektif karena menggunakan saluran dan simbol-simbol yang akrab dengan para pihak. Hakim yang moderat akan mendorong dan memfasilitasi penggunaan pendekatan-pendekatan lokal ini, selama tidak melanggar ketentuan hukum acara yang berlaku.

c. Tantangan Globalisasi terhadap Akomodasi Budaya

Globalisasi dan modernisasi membawa tantangan terhadap upaya akomodasi budaya lokal di Peradilan Agama. Nilai-nilai budaya lokal yang selama ini menjadi rujukan masyarakat semakin tergerus oleh budaya global yang homogen. Generasi muda cenderung lebih akrab dengan budaya populer global daripada dengan tradisi lokal mereka sendiri.

Dalam konteks ini, Peradilan Agama ditantang untuk tetap menjadi institusi yang akomodatif terhadap budaya lokal, sambil

tidak mengabaikan realitas perubahan sosial. Hakim harus peka terhadap dinamika budaya yang terjadi di masyarakat yang dilayaninya. Putusan yang terlalu mengedepankan fikih klasik tanpa mempertimbangkan konteks lokal dapat ditolak oleh masyarakat, sementara putusan yang terlalu mengabaikan syariat dapat kehilangan legitimasi religiusnya. Keseimbangan inilah yang menjadi inti moderasi beragama dalam praktik peradilan.

O. Simpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan secara panjang lebar tentang konstruksi moderasi beragama dalam perspektif normativitas dan historisitas serta koneksitasnya dengan Peradilan Islam di Indonesia, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, moderasi beragama (*wasathiyah*) adalah karakter intrinsik ajaran Islam yang bersumber dari Al-Qur'an dan sunah. Secara normatif, Islam mengajarkan keseimbangan, keadilan, toleransi, dan antikekerasan. Konsep *ummatan wasathan* dalam QS. Al-Baqarah: 143 menjadi fondasi teologis utama yang menegaskan identitas umat Islam sebagai komunitas yang moderat dan menjadi saksi bagi seluruh umat manusia. Prinsip-prinsip moderasi seperti *tawassuṭ*, *tawāzun*, *i'tidāl*, *tasāmuh*, dan *musāwāh* memberikan kerangka yang kaya dan multidimensional bagi praktik keberagamaan yang seimbang dan adil.

Kedua, secara historis, praktik moderasi telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw. sejak fase Makkah hingga Madinah, dan diteruskan oleh para sahabat, tabiin, serta ulama-ulama besar sepanjang sejarah Islam. Piagam Madinah menjadi konstitusi moderasi pertama yang mengakui keragaman agama dan mengatur koeksistensi secara damai. Perjanjian Hudaibiyah mengajarkan pentingnya kompromi moderat demi kemaslahatan yang lebih besar. Dalam tradisi intelektual Islam, ahlusunah hadir sebagai jalan tengah teologis antara Khawarij dan Murji'ah, sementara kemajemukan mazhab fikih menunjukkan moderasi dalam menyikapi perbedaan pendapat.

Di Indonesia, moderasi beragama telah teruji dalam proses pembentukan negara, di mana para pendiri bangsa dari kalangan Islam menunjukkan sikap moderat dengan menerima Pancasila sebagai *darul mitsaq*. Pancasila dan UUD 1945 menjadi wujud implementasi Islam *wasathiyah* di Indonesia. Pengalaman Poso menunjukkan bahwa moderasi beragama adalah kebutuhan praktis bagi masyarakat yang pernah mengalami konflik, dengan dialog kemanusiaan, toleransi, antikekerasan, dan penerimaan budaya lokal menjadi kunci rekonsiliasi.

Ketiga, dialektika antara normativitas dan historisitas merupakan keniscayaan dalam konstruksi moderasi beragama. Kesenjangan antara idealitas normatif dan realitas historis terjadi karena kegagalan membedakan antara agama yang sakral dan pemahaman keagamaan yang profan, serta stagnasi metodologis yang hanya mengandalkan pendekatan monodisiplin. Untuk menjembatani kesenjangan tersebut, diperlukan *fresh ijtihad* dan pembaruan metodologis yang mengintegrasikan pendekatan bayani, burhani, dan irfani secara simultan. Integrasi agama dan budaya melalui prinsip *al-'adah muhakkamah* menjadi sintesis dialektis yang melahirkan wajah Islam yang moderat dan kontekstual.

Keempat, koneksitas antara moderasi beragama dengan Peradilan Islam di Indonesia sangat kuat dan fundamental. Keempat indikator moderasi beragama—komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodatif terhadap budaya lokal—memiliki relevansi langsung dengan praktik Peradilan Agama:

1. **Komitmen kebangsaan** termanifestasi dalam eksistensi Peradilan Agama sebagai bagian integral dari sistem peradilan nasional yang berlandaskan Pancasila dan UUD 1945. Irah-irah "Demi Keadilan Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa" pada setiap putusan dan sumpah hakim yang memegang teguh Pancasila dan UUD 1945 menunjukkan integrasi antara nilai-nilai keislaman dan kebangsaan. Peradilan Agama juga berperan strategis dalam menjaga keutuhan NKRI melalui putusan-putusan yang adil dan tidak diskriminatif.

2. **Toleransi** diwujudkan melalui layanan peradilan yang inklusif dan tidak diskriminatif, termasuk terhadap pihak non-Muslim yang terlibat dalam perkara peradilan agama. Prinsip *fiqh al-muwathanah* (fikih kewarganegaraan) menjadi kerangka yang memperkuat toleransi dengan menekankan bahwa hakim harus memutus perkara tidak hanya berdasarkan teks fikih klasik, tetapi juga dengan mempertimbangkan nilai-nilai kebangsaan dan kemaslahatan bersama.
3. **Antikekerasan** diimplementasikan melalui mediasi dan pendekatan restoratif dalam perkara keluarga, peran hakim sebagai pendamai (*ishlāh*), serta perlindungan terhadap korban kekerasan dalam rumah tangga melalui putusan yang memastikan pemenuhan hak-hak ekonomi pascaperceraian. Peradilan Agama juga berkontribusi pada pencegahan main hakim sendiri melalui penyediaan akses peradilan yang mudah, cepat, dan biaya ringan.
4. **Akomodatif terhadap budaya lokal** diwujudkan melalui penerapan prinsip *al-'adah muhakkamah* dalam putusan hakim, pengakuan terhadap hukum adat dalam perkara waris dan perkawinan, mediasi berbasis kearifan lokal, serta penyesuaian dengan perkembangan budaya digital melalui *e-court* dan *e-litigation*.

Kelima, implementasi keempat indikator moderasi beragama dalam praktik Peradilan Agama telah menunjukkan hasil yang positif, meskipun masih terdapat tantangan. Putusan-putusan Pengadilan Agama seperti yang terkait dengan wasiat *wajibah* bagi ahli waris non-Muslim, perlindungan hak-hak istri pascaperceraian, dan akomodasi terhadap hukum adat, merupakan bukti konkret moderasi beragama dalam praktik. Inovasi layanan seperti *zero bias implicit*, *prodeo*, sidang keliling, dan *e-court* juga menunjukkan komitmen Peradilan Agama untuk terus meningkatkan kualitas pelayanan yang inklusif dan moderat.

Berdasarkan kesimpulan di atas, tulisan ini memberikan beberapa hal yang penting antara lain:

1. Bagi Hakim dan Aparatur Peradilan Agama

- a. Hakim dan aparatur Peradilan Agama perlu terus memperkuat pemahaman tentang moderasi beragama dan implementasinya dalam praktik peradilan, termasuk melalui pelatihan dan pendidikan berkelanjutan.
- b. Dalam memutus perkara, hakim sebaiknya secara eksplisit mempertimbangkan dan mencantumkan nilai-nilai moderasi beragama (komitmen kebangsaan, toleransi, antikekerasan, dan akomodasi budaya lokal) dalam pertimbangan hukum putusan.
- c. Hakim perlu lebih proaktif dalam mengupayakan mediasi dan pendekatan restoratif, terutama dalam perkara keluarga, sebagai implementasi prinsip antikekerasan.
- d. Aparatur peradilan harus terus meningkatkan layanan yang inklusif dan tidak diskriminatif, dengan menghindari segala bentuk bias implisit terhadap latar belakang agama, suku, ras, gender, atau status sosial para pencari keadilan.

2. Bagi Mahkamah Agung dan Kementerian Agama

- a. Mahkamah Agung perlu menyusun pedoman atau *benchmark* tentang implementasi moderasi beragama dalam putusan hakim, sebagai acuan bagi hakim di seluruh Indonesia.
- b. Kementerian Agama bersama Mahkamah Agung perlu mengintensifkan pelatihan dan sosialisasi tentang moderasi beragama bagi hakim dan aparatur Peradilan Agama.
- c. Diperlukan penelitian dan pengembangan lebih lanjut tentang formulasi fikih moderasi beragama yang aplikatif dalam konteks Peradilan Agama di Indonesia, termasuk pengembangan *fiqh al-muwathanah* dan *fiqh al-qada* yang moderat.
- d. Mahkamah Agung perlu terus mendorong inovasi layanan peradilan yang memudahkan akses masyarakat, terutama kelompok rentan, sebagai implementasi keadilan sosial dan moderasi beragama.

3. Bagi Masyarakat dan Pencari Keadilan

- a. Masyarakat perlu memahami bahwa Peradilan Agama adalah lembaga yang terbuka, inklusif, dan berkomitmen pada keadilan bagi semua, termasuk bagi mereka yang berbeda latar belakang.
- b. Masyarakat diharapkan aktif menggunakan jalur peradilan untuk menyelesaikan sengketa, bukan melakukan main hakim sendiri yang berujung pada kekerasan.
- c. Perlu dibangun kesadaran kolektif bahwa moderasi beragama bukan hanya tanggung jawab lembaga peradilan, tetapi juga seluruh komponen masyarakat, termasuk dalam kehidupan sehari-hari.

4. Bagi Peneliti Selanjutnya

- a. Diperlukan penelitian empiris yang lebih mendalam tentang implementasi moderasi beragama di Pengadilan Agama di berbagai daerah, untuk mengidentifikasi praktik baik (*best practice*) dan tantangan yang dihadapi.
- b. Penelitian tentang perbandingan implementasi moderasi beragama antara Pengadilan Agama dengan lembaga peradilan lain (Peradilan Umum, Peradilan Tata Usaha Negara, Peradilan Militer) perlu dilakukan untuk memperkaya khazanah keilmuan.
- c. Penelitian tentang persepsi masyarakat (termasuk non-Muslim) terhadap keadilan putusan Pengadilan Agama perlu dilakukan untuk mengukur efektivitas implementasi moderasi beragama.

Daftar Pustaka

- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Qur'an al-Karim dan Terjemahannya*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. (2003). *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Husain, Muhammad Zakir. (2025). Religious Moderation and the Development of Multicultural Societies in Indonesia: A Normative-Islamic Legal Study. *ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC)*, 2(1), 27-60. <https://shariajournal.com/index.php/AJISC/article/view/1368>.
- IAIN Kudus. (2023). Paparkan Moderasi Beragama di Indonesia, Rektor IAIN Kudus Sampaikan Kuliah Umum di Maroko. *Suara Merdeka*, 16 November 2023. <https://www.suaramerdeka.com/pendidikan/0410887753/paparkan-moderasi-beragama-di-indonesia-rektor-iaain-kudus-sampaikan-kuliah-umum-di-maroko?page=2>.
- Kabar Golkar. *Bamsuet Ungkap Sosialisasi Empat Pilar MPR RI Perkuat Moderasi Beragama di Tanah Air*. https://kabargolkar.com/read/kabar_parlemen/23106/bamsuet-ungkap-sosialisasi-empat-pilar-mpr-ri-perkuat-moderasi-beragama-di-tanah-air/.
- Kementerian Agama Kabupaten Kediri. (2025). *Bimas Islam Kemenag Kabupaten Kediri Gelar Dialog Kerukunan Intern Umat dan Moderasi Beragama Islam*. 28 Oktober 2025. <https://kemenag.kedirikab.go.id/blog/read/bimas-islam-kemenag-kabupaten-kediri-gelar-dialog-kerukunan-intern-umat-dan-moderasi-beragama-islam>.
- Kompas.com. (2017). *Hakim Perintahkan Kasus Dugaan Penodaan Agama oleh Ade Armando Dibuka Kembali*. 4 September 2017. <https://lipsus.kompas.com/rayakanperbedaan/read/2017/09/04/13584581/hakim-perintahkan-kasus-dugaan-penodaan-agama-oleh-ade-armando-dibuka>.
- Kompilasi Hukum Islam. Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991.
- MPR RI. (2023). *Hadiri Dialog Moderasi Beragama dalam Konstitusi, HNW: Kerukunan Hadir dengan Laku Moderasi*. Jakarta, 19 Mei 2023. <https://mpr.go.id/berita/Hadiri-Dialog-Moderasi-Beragama-Dalam-Konstitusi,-HNW:-Kerukunan-Hadir-dengan-Laku-Moderasi>

- Muhammad, Akil, Andi Darmawangsa, Hasibuddin, and Ardi Ardi. (2024). The Jurisprudence of Religious Moderation: Strengthening Al-Wathanniyah Values at the Intersection of Islam and Nationality. *Jurnal IUS Kajian Hukum dan Keadilan*, 12(2), 300-314. <https://repository.umi.ac.id/7014/>.
- Muslim bin al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Pengadilan Agama Surabaya. Putusan Nomor 457/Pdt.G/2025/PA.Sby. <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/direktori/putusan/zaefe87d8f6fd0bab73e323033393034.html>.
- Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan.
- Peraturan Mahkamah Agung Nomor 7 Tahun 2022 tentang Peradilan Elektronik.
- UIN Sunan Gunung Djati Bandung. (2025). *Dialog Kemanusiaan, Toleransi, dan Budaya ala Moderasi Beragama*. 8-9 Oktober 2025. <https://uinsgd.ac.id/dialog-kemanusiaan-toleransi-dan-budaya-ala-moderasi-beragama/>.
- Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 50 Tahun 2009.
- Zulhilmi. (2021). *Hukum Kompetensi Peradilan Agama: Pergeseran Kompetensi Peradilan Agama dalam Hukum Positif di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media Group. https://perpustakaan.mahkamahagung.go.id/slims/pusat/index.php?p=show_detail&id=15394&keywords=.

Moderat dalam Memaknai Agama (Antara Dogma, Karamah, dan Logika)

Oleh: Hj. Farihatni Mulyati, S.Ag., M.H.I.

A. Pendahuluan

Manusia adalah makhluk yang diciptakan Allah Swt. yang paling sempurna, karena manusia diberi satu kelebihan yaitu akal dan kecerdasan dibanding makhluk ciptaan Allah Swt. yang lain. Manusia diberi oleh Allah Swt. pemikiran, dengan itu manusia mengamati segala apa yang ia lihat dengar dan rasakan, dari yang dapat dilihat secara zahir sampai pada yang tidak dapat dilihat secara nyata atau gaib. Tentang yang gaib manusia memerlukan agama sebagai suatu yang bisa membimbingnya supaya mendapatkan ketenangan. Apa yang dimaksud dengan agama? Agama adalah berasal dari kata sansekerta yang pada mulanya masuk ke Indonesia sebagai nama kitab suci golongan Hindu Syiwa (kitab suci mereka bernama "Agama"), kata itu kemudian menjadi dikenal luas dalam masyarakat Indonesia, akan tetapi dalam penggunaannya sekarang, ia tidak mengacu pada kitab suci tersebut tetapi dipahami sebagai nama jenis bagi keyakinan hidup tertentu yang dianut oleh masyarakat,¹ agama sebagai jalan hidup yang dipegang dan diwarisi turun temurun oleh masyarakat, agar hidup mereka menjadi tertib, damai dan tidak kacau.²

¹ Departmen Agama, *Tata Cara Peribadatan dan Peristiwa Keagamaan* (Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, 1981), hlm 66.

² Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi* (Ghalia Indonesia & UMM Press, 2002), hlm 29.

Kebutuhan manusia secara batin kepada agama yang pada pengertian di atas dapat dipahami, segala perbuatan dan perilaku manusia berasal dari batin dan pemikirannya, maka dari itu manusia perlu aturan-aturan yang mana dengan aturan itu bisa memunculkan keteraturan.

Agama dalam hal ini adalah kepercayaan/keyakinan pada hal-hal yang gaib yang sepertinya berlawanan dengan akal dan logika, yang mana kita tahu bahwa logika adalah kata dari bahasa Yunani yaitu *logos* yang berarti ilmu, alasan, uraian pikiran atau teori, selanjutnya terdapat kata *logicos* yang dapat diartikan sebagai sesuatu yang disampaikan secara wajar, dan merupakan hasil pertimbangan akal atau yang berkenaan dengan ungkapan bahasa. Istilah logika secara etimologis dapat diartikan ilmu tentang pengujian kebenaran atas sesuatu melalui uraian berpikir atau bernalar. Logika berkaitan dengan kemampuan manusia untuk berpikir tentang sesuatu permasalahan untuk menghasilkan pemecahan dalam suatu kebenaran yang dapat dibuktikan dan dapat diterima akal. Logika sering disamakan dengan masuk akal atau logis, dengan logika dimaknai sebagai logis maka logika dipandang sebagai ilmu yang rasional, koheren, konsisten, dan meyakinkan. Dengan demikian logika dapat diartikan sebagai ilmu yang memberikan prinsip-prinsip yang harus diikuti agar dapat berpikir dalam menguji suatu kebenaran menurut aturan yang berlaku.

Berbagai pengertian logika yang disampaikan oleh para ahli yang pada umumnya memiliki kemiripan satu sama lainnya. Beberapa pengertian logika yang diungkapkan para ahli antara lain, logika adalah salah satu cabang filsafat yang melibatkan kajian mengenai metode berpikir dengan metode penelitian yang meliputi observasi, introspeksi, edukasi, induksi, hipotesis, eksperimen, analisis, dan sintesis.³

Dari memahami makna agama yang berisi dogma kemudian berhadapan dengan logika, maka dapat dipahami bahwa agama/

³ Marzuki Ahmad, dkk., *Konsep Logika* (PT Mafy Media Literasi, 2023), hlm 2.

kepercayaan pada yang gaib dipegang sebagai keyakinan mutlak oleh otoritas agama dan harus diterima oleh iman, sering kali tanpa memerlukan bukti empiris, agama bersifat absolut, tetap dan tidak dapat diubah, sedangkan logika adalah alat berpikir sistematis dan rasional untuk menganalisis, memahami dan mengembangkan pemahaman mengenai keyakinan tentang Tuhan dan yang gaib, logika membantu membedakan argumen yang sah dan tidak sah dalam kajian agama.

Sebagian orang berpandangan dan menekankan bahwa agama tidak didasarkan pada logika manusia, melainkan wahyu (perkara gaib), sehingga logika tidak bisa dijadikan penentu kebenaran wahyu dan ketika agama dianggap kaku, ia akan bertentangan dengan temuan ilmiah atau analisis kritis (rasionalitas tingkat pertama), selain itu dalam agama, ada lagi istilah "karamah", yang umat Islam banyak percaya dengan karamah yang diberikan Allah Swt. pada para wali Allah, yaitu anugerah yang diberikan kepada seseorang yang dianggap wali, yang mana anugerah itu bertentangan dengan logika/akal.

Islam adalah satu kepercayaan/iman yang rasional meskipun berdasarkan wahyu, sesuatu yang tidak berdasarkan akal, dalam Islam disebut akidah (konsep keimanan dalam Islam yang berdasarkan wahyu), struktur pemikiran tentang wahyu dapat dibangun secara logis dan konsisten, namun sayang ada sebagian umat Islam dalam beragama itu terlalu berpegang pada "karamah" yang bertentangan dengan logika dan akal sehat, dan mereka meyakini dan mengamalkan dogma yang berbalut karamah itu, dan tidak menggunakan akal/logikanya yang membuat mereka jatuh pada pengamalan-pengamalan yang bertentangan dengan ajaran Islam yang diajarkan oleh Rasulullah saw.

Dari paparan di atas, penulis akan membahas dan menganalisis tentang masalah tersebut dalam sebuah tulisan dengan judul "Moderat dalam Memaknai Agama (Antara Dogma, Karamah, dan Logika)".

B. Pengertian Dogma, Mukjizat, dan Karamah

Kaidah ilmu yang selama ini kita terima sebagai pernyataan metodologis dan bukti ilmiah, sebenarnya, ini merupakan tradisi dalam agama yang memiliki cara-cara untuk membuktikan ilmu tersebut, serta metode yang menunjukkan suatu pemikiran yang berbeda, bahkan hal tersebut dapat diukur. Pandangan ini menjadi dasar terbentuknya suatu ajaran yang berkaitan dengan dogma. Ukuran objektivitas dalam pengetahuan setara dengan ukuran dogmatis dalam agama. Bukti-bukti ilmiah yang disajikan oleh para peneliti harus diakui sebagai suatu kebenaran. Demikian pula dengan dogma agama. Prinsip ini berfungsi sebagai dasar penting dalam sebuah ajaran keagamaan untuk menerapkan nilai-nilai dogmatis di tengah keberagaman masyarakat.

Objektivitas dogma agama sebagai nilai kebenaran diterima tanpa keraguan dan dilakukan dengan sikap yang bebas. Hubungan erat ini dibentuk atas dasar ajaran agama yang kuat. Kebenaran dalam agama tidak perlu ditanya lagi dan dieksplorasi menggunakan cara ilmiah. Pandangan ini merupakan bias objektivitas dogma yang harus ditinggalkan. Sebab, menganggap objektivitas dogma sebagai kebenaran sama saja dengan menciptakan eksklusivitas dan penyingkiran terhadap kebenaran lainnya. Proses diskusi pengetahuan serta interaksi sosial menjadi terhalang. Bias objektivitas dogma sangat terlihat dalam pola hubungan keagamaan umat Islam di Indonesia dari waktu ke waktu.⁴

Dogma dalam pengertiannya yang paling luas adalah setiap kepercayaan yang dipegang secara pasti dan tanpa kemungkinan reformasi. Dogma dapat berupa sistem prinsip atau doktrin resmi suatu agama, seperti Yudaisme, Katolik Roma, Protestan, atau Islam, posisi seorang filsuf atau aliran filsafat seperti stokesme dan sistem kepercayaan politik seperti fasisme, sosialisme, progresivisme, liberalisme dan konservatisme.⁵

⁴ Mahasiswa Pascasarjana Program Master Sosiologi Pedesaan, "Sosiologi Islam: Refleksi atas Keberagaman Umat Islam di Indonesia antara Dogma, Ajaran, dan Realitas," *Islamic World and Politics* 2 (Desember 2018).

⁵ id.wikipedia.org/wiki/dogma.

Dogma paling tepat digambarkan sebagai seperangkat kepercayaan otoritatif yang diterima tanpa syarat dan tidak bertanya kebenarannya, seorang yang dogmatif adalah seorang yang tidak mau menerima ide atau pendapat yang bertentangan dengan kepercayaan yang telah mereka tetapkan, dogma ada di semua lapisan masyarakat termasuk dogma keagamaan dan non-keagamaan.

Dalam beragama, penganutnya menemukan istilah mukjizat dan karamah, sesuatu peristiwa yang ajaib, tidak masuk logika atau nalar, apa definisi mukjizat itu, mukjizat adalah perkara di luar kebiasaan yang dilakukan oleh Allah Swt. melalui para nabi dan rasul-Nya untuk membuktikan kebenaran kenabian dan keabsahan risalah-Nya,⁶ mukjizat dalam Islam adalah suatu kejadian yang luar biasa bagi manusia biasa, mukjizat itu diperuntukkan Allah Swt. khusus kepada para nabi dan rasul-Nya yang mana riwayatnya sudah ada tanpa ada tambahan dan pengurangan atau diembel-embeli, jadi mukjizat dalam Islam sudah tertentu dan sudah sewajarnya tidak ada manusia yang diberi lebih, melebihi mukjizat yang diberikan Allah Swt. kepada para nabi dan rasul.

Adapun pengertian dari karamah adalah kemuliaan, kehormatan yaitu hal atau kejadian yang luar biasa di luar akal dan kemampuan manusia biasa yang terjadi pada diri seseorang yang berpangkat wali.⁷ Meskipun dimungkinkan oleh akal bahwa karamah seorang wali dapat mencapai tingkatan mukjizat Nabi, tetapi pada faktanya tidak pernah didapati karamah yang bersifat seperti itu (melebihi mukjizat), dengan kata lain karamah seorang wali tidak pernah mencapai tingkatan mukjizat seorang nabi.⁸

Orang yang menerima karamah adalah para wali Allah (yaitu orang-orang yang bertakwa) bukan para nabi dan rasul, karamah

⁶ Syeks Shalih Al-Fauzan, *Mukjizat dari Al-Irsyad Ila Shahih al l'tiqad* (Wikipedia, n.d.), hlm 205.

⁷ Id.wikipedia.org/wiki/karamah.

⁸ Abdul Aziz Zazuli KH. KRT. Nur Ikhyak Hadinegoro Lc.,. M. H., *Membongkar Ajaran Khurfat Habaib Baalawi* (Pondok Pesantren TQN Al—Mubarak, 2025), hlm 94.

itu muncul tanpa direncanakan dan tanpa dipelajari sebelumnya oleh orang yang bertakwa yang disebut wali Allah itu, sebagai suatu penghormatan dan kasih sayang dari Allah Swt. untuk menolongnya dalam dakwah agama.

Contoh karamah adalah kisah Maryam binti Imran yang mendapat makanan dari langit, Ashabul Kahfi yang bisa tertidur ratusan tahun dan kisah-kisah lain yang terdapat dalam Al-Qur'an.⁹ Adapun keajaiban-keajaiban dalam bentuk sihir yaitu bantuan dari makhluk gaib, itu bukan karamah, dan umumnya sihir bertujuan menyimpang dari ajaran yang lurus. Sebenarnya menurut para ulama, karamah yang paling sakti bukanlah hal-hal yang ajaib, melainkan adalah konsisten atau istikamah dalam ketaatan kepada Allah Swt., karena barang siapa yang terus berkesinambungan dalam takwa kepada Allah Swt., orang tersebut otomatis diridai Allah Swt. dan setiap langkahnya selalu dilindungi oleh Allah Swt. walaupun cobaan dan ujian hidup datang bertubi-tubi.

Dari paparan di atas tentang dogma, mukjizat, dan karamah adalah hal yang berkaitan dengan perkara gaib dan keyakinan, yang mana sebagai manusia yang diberi akal dan pikiran juga membutuhkan hal itu secara batin untuk mendapat ketenangan dan ketentraman, di sisi lain akal dan logika juga harus dipergunakan.

C. Agama Islam dan Dogma

Paparan ini dimulai dari pertanyaan, apakah agama Islam mempunyai dogma yang harus diimani dan tidak boleh dikaitkan dengan logika? Biasanya kata dogma itu berkaitan dengan agama-agama di luar Islam, seperti agama Kristen, Yahudi, dan lainnya, agama-agama tersebut memiliki dogma-dogma yang wajib diyakini oleh pemeluknya, Dalam agama Kristen mereka memiliki dogma yang biasanya diuraikan dalam teks-teks keagamaan seperti Al-Kitab dan ditegaskan oleh otoritas gereja seperti konsili gereja dan pemimpin dominasi, para penganutnya diharapkan menerima ajaran-ajaran ini sebagai wahyu Ilahi yang diwahyukan oleh Tuhan

⁹ Id.wikipedia.

dan dicirikan oleh sifatnya yang teguh, misal doktrin agama Kristen tentang Tritunggal Mahakudus, keilahian Yesus Kristus, peran Roh Kudus, tentang dosa asal, dan lain-lain.¹⁰

Sedangkan dalam agama Islam sebenarnya tidak mengenal istilah dogma, tetapi Islam mengajarkan istilah akidah, yaitu prinsip dasar kepercayaan atau keyakinan mutlak yang disebut rukun iman. Akidah maknanya adalah keyakinan yang terikat dengan kokoh dalam hati dan bersifat mengikat serta mengandung perjanjian.¹¹ Akidah artinya adanya ketetapan dalam pengambilan keputusan tanpa ada suatu keraguan.¹²

Secara istilah akidah adalah sesuatu yang diyakini dan dipercayai oleh manusia sebagai petunjuk mengetahui apa itu agama dan segala hal yang berkaitan dengan agama, juga disebut sebagai iman yang tangguh dan yang pasti tidak ada keraguan sedikit pun bagi orang yang meyakinkannya.¹³

Akidah berkaitan dengan iman ataupun kepercayaan, sumber pokoknya adalah Al-Qur'an. Iman adalah bagian teoretis yang dituntut dan paling utama dari segala sesuatu yang dipercaya, persoalan yang paling mendasar dalam kehidupan beragama adalah akidah yang berintikan pada keimanan. Keimanan itu merupakan pokok yang di atasnya berdiri syariat Islam.¹⁴

Dogma dalam Islam adalah keyakinan kepada yang gaib yang termaktub dalam rukun iman, maka dari itu keimanan tidak boleh digapai dengan keragu-raguan apalagi dipengaruhi oleh prasangka, Akidah merupakan roh bagi setiap orang, dengan berpegang teguh pada akidah maka dia akan hidup dalam keadaan baik dan menyenangkan, namun jika ditinggalkan maka kematian pada

¹⁰ Diambil dari link crosswalk.com/faith/bible-study/Christian-dogma-definition.html.

¹¹ Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam* (LPPLUMY, 1992), hlm 1.

¹² Yudi Irfan Daniel, *Aqidah Islam* (Yayasan Do'a Para Wali, 2024), hlm 3.

¹³ Zainal Arifin Djamaris, *Islam, Aqidah dan Syariah Jilid 1* (PT Raja Grafindo, 1996).

¹⁴ Sayid Sabiq, *Aqidah Islam* (CV Deponegoro, 1989), hlm 14.

semangat roh dalam diri manusia. Cahaya sebagai pengibaratan bagi akidah, jika manusia buta darinya maka dipastikan ia akan tersesat dalam masalah kehidupan, bahkan ia bisa terjerumus ke dalam lembah kesesatan yang amat dalam.¹⁵

Rukun iman itu sudah ada tersusun yang tidak boleh dikurang atau ditambah lagi karena dasarnya adalah Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Baqarah (2) ayat 285:

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ
رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

Rasul (Muhammad) beriman pada apa (Al-Qur'an) yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang mukmin. Masing-masing beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata,) "Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya." Mereka juga berkata, "Kami dengar dan kami taat. Ampunilah kami, wahai Tuhan kami. Hanya kepada-Mu tempat (kami) kembali." (QS. Al-Baqarah [2]: 285)

Dan dalam sebuah hadis:

الإيمان أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه ورسوله و اليوم الآخر وتؤمن...
بالقدر حيره وشره

... iman adalah kamu harus percaya kepada Allah Swt., kepada malaikat-malaikat-Nya, kepada kitab-kitab-Nya, kepada para utusan-Nya, kepada hari akhir, kepada qada dan qadar baik dan buruknya.¹⁶ (HR Bukhari dan Muslim)

Itulah akidah atau bisa dikatakan "dogma Islam", keyakinan pada yang gaib yang tidak bisa dilogikakan, sebatas itu, Allah berfirman di surah Al-Isra' (17) ayat 85:

¹⁵ Sayid Sabiq, hlm. 1.

¹⁶ Bukhari Muslim, *Shahih Al-Bukhari Muslim, Kitab Al-Iman Bab Bayan Al-Iman Wa Al-Ihsan* (n.d.), hlm 27.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Masalah roh, atau umumnya perkara gaib, informasi yang sampai ke manusia sedikit dan terbatas, jadi sudah seharusnya tidak boleh dikarang-karang.

Jadi akidah Islam, sangat terbuka untuk dipahami, dan akal pikiran bisa menerimanya, walaupun ada saja yang sepertinya tidak masuk logika, itu untuk sementara serahkan pada Allah Swt., karena belum terpecahkan bukan berarti bertentangan dengan akal.

D. Beberapa Contoh Karamah (dalam Agama Islam) yang Bertentangan dengan Logika

Karamah, seperti yang sudah dipaparkan di atas, yaitu suatu peristiwa ajaib yang diberikan Allah Swt. kepada seseorang yang bagi manusia biasa dianggap wali, yang bisa melakukan sesuatu di luar nalar/logika. Adapun tentang karamah-karamah itu dapat dilihat dan/atau dengar di ceramah-ceramah para penceramah yang menceritakan pada para pendengarnya, di antaranya adalah:

Seorang penceramah bercerita tentang wali di Tarim, Yaman bahwa wali tersebut konon pernah menghentikan matahari sehingga membuat ibu-ibu di Tarim marah karena matahari yang berhenti mengacaukan waktu berbuka puasa.¹⁷

Ada lagi seorang penceramah bercerita tentang seorang wali yang memiliki tiga belas anak, dan semuanya juga menjadi wali, suatu hari sang ayah ingin menguji ilmu mereka, satu per satu mereka diperintahkan untuk terbang, dan tanpa ragu, mereka pun melayang di udara, anak yang paling bungsu malah menabrak atap sampai bolong.¹⁸

Ada wali yang sanggup memadamkan api neraka, ada yang bisa keluar masuk surga, ada wali yang mampu menurunkan hujan

¹⁷ Link youtube <http://youtube.com/short/FzgEDYmJaYs?SifgFRcBozJnEjYko6Q> (lihat juga pada Kitab Membongkar Khurafat Habaib Baalawi susunan Abdul Aziz Jazuli, Lc, MH dan KH KRT Nur Ikhyak Hadinegoro).

¹⁸ Link youtube <http://youtube.com/short/FzgEDYmJaYs?SifgFRcBozJnEjYko6Q>.

susu, ada yang bisa menjulurkan rantai emas dari langit, bahkan ada wali yang bisa puluhan kali mikraj ke langit.¹⁹

Banyak juga umat Islam percaya dengan karamah-karamah yang disampaikan oleh para penceramah itu, yang mana cerita tentang karamah-karamah para wali itu terdengar sangat bertentangan dengan nalar/logika, tak ubahnya cerita dongeng yang dibalut dengan karamah yang disandarkan kepada tokoh-tokoh yang para penceramah itu disebut sebagai wali.

Setelah direnungkan, apa benar seperti itu ajaran tentang karamah disampaikan sebagai suatu keyakinan, yang peristiwa besar yang bertentangan dengan logika, karena ini bertentangan dengan nalar dan logika, tentu saja ini masuk pada masalah iman atau keyakinan, atau bisa juga akidah.

Kita tahu bahwa karamah adalah bagian dari ajaran Islam yang diyakini, ada banyak kisah karamah dalam Al-Qur'an, Imam al-Ghazali sampai mengkritik konsepsi hukum kausalitas untuk mendukung "karamah" para nabi, karena setiap ajaran dan keyakinan pasti ada hikmah dan penjelasannya, meski kadang tidak selalu bisa dipahami dengan mudah.

Banyak ceramah di media sosial yang menceritakan tentang karamah para wali seperti yang dipaparkan di atas, lalu timbullah pertanyaan apakah karamah mesti sesuatu keajaiban yang tidak masuk akal? Menurut penulis, sebagai acuan suatu keistimewaan, maka "karamah" tidak boleh melebihi mukjizat para nabi, sehingga segala cerita tentang karamah yang melebihi mukjizat, patut untuk dikritisi atau paling tidak di dalam hati tidak percaya dengan cerita karamah tersebut.

Syaikhul Islam berkata: "Sesungguhnya sebagian mereka menyangka bahwa wali Allah boleh keluar berpaling dari syariat Nabi Musa, kadang seorang wali karena telah meraih mukasyafah maka ia tidak butuh lagi mengikuti rasul, baik secara umum maupun sebagiannya. Banyak di antara mereka yang mengutamakan wali

¹⁹ Link youtube <http://youtube.com/short/FzgEDYMIaYs?SifgFRcBozlnEjYko6q>.

daripada nabi karena mereka meyakini kisah Khidir sebagai alasan, semua ini kata Ibnu Taimiyah adalah bentuk kejahatan dan tergelincir dari agama ini."²⁰ Menurut Ibnu Taimiyah juga, bahwa *al-kasyaf* (penyingkapan) terkadang ada manfaatnya dan terkadang juga tidak. Jika itu tidak ada manfaatnya, seperti misalnya menelisik kondisi hati seseorang, berkomunikasi dan berkumpul dengan jin, berjalan di atas air dan sejenisnya (seperti karamah yang dipaparkan di atas juga) adalah karamah yang tidak ada manfaatnya sama sekali.²¹

Banyak karamah para wali yang tidak bertentangan dengan akal dan logika, dengan memahami agama dengan sebaik-baiknya maka pasti akan mendatangkan karamah jika yang bersangkutan membutuhkannya, QS. At-Talaq (65): 2.

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

Barang siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan membukakan jalan keluar baginya. (QS. At-Talaq [65]: 2)

Al-Sa'di berkata bahwa mereka akan ditolong, didukung oleh Allah Swt., mereka akan dikuatkan hatinya, diberi keimanan dalam menghadapi musuh mereka.²², musuh di sini adalah orang-orang yang menentang keimanan.

Kalau seandainya umat Islam tenggelam dengan cerita "karamah" yang tidak masuk akal tersebut dalam membuktikan keimanan, tentu akhirnya akan menjadikan umat Islam terbelakang bila dibandingkan dengan orang-orang Barat yang notabene beragama bukan Islam, yang lebih maju dalam hal teknologi yang berbasis akal dan logika, bahkan mereka juga tak mengikuti "dogma" yang kaku dan "karamah" yang tak masuk akal dari agama mereka.

²⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmu 'al-Fatawa* (n.d.), 11: hlm 246.

²¹ Ibnu Taimiyah, *Qawaid Fi Al-Mu'jizat Wa al-Karamat, Makatabah Al-Manar, Al-Urdun* (1989), hlm 34.

²² Abd al-Rahman Nashir al-Sa'di, *Taisir Al-Karim al-Rahman* (Dar Al-Isdar al-Mujtama KSA, n.d.), hlm 359.

E. Agama Islam Tidak Bertentangan dengan Logika

Agama Islam mempunyai dogma yang disebut dengan akidah, yang sudah dijelaskan di atas secara sepintas, agama Islam juga mengajarkan tentang karamah, banyak cerita karamah orang saleh atau tokoh-tokoh Muslim dalam sejarah, misalnya saja Imam Syafi'ie yang nama panjangnya adalah Muhammad bin Idris bin Abbas bin Utsman bin Syafi'ie bin Said bin Abu Yazid bin Hakim bin Muthalib bin Abdul Manaf (Lahir 767 M/150 H)²³ pada usia tujuh tahun sudah hafal Al-Qur'an di luar kepala, hafal hadis-hadis Nabi dan pandai berbahasa Arab dan sastra²⁴ dalam usia 15 tahun sudah diberi wewenang oleh gurunya untuk bertindak sebagai mufti.²⁵

Karamah Imam Syafi'ie yang telah disebutkan di atas, semua itu tidak bertentangan dengan logika, keistimewaan yang dianugerahkan Allah Swt. kepadanya sungguh luar biasa, konon katanya dia juga mempunyai firasat yang tajam atau bisa membaca nasib muridnya Ar-Rabi yang akan menjadi penyebar kitab utamanya.

Ada lagi sejarah yang menceritakan tentang keutamaan Imam Bukhari (lahir 194 H/810 M), yang mana Al-Bukhari belajar hadis di usia sepuluh tahun, Muhammad bin Ismail (al-Bukhari) berkata:²⁶

ألمت حفظ الحديث وأنا في الكتاب قلت و لكم أتى عليك إذا راك فقال
عشر سنين أو أقل

Saya mendapatkan ilham untuk mudah menghafal hadis, saat itu saat di kuttab (tempat belajar), saat usia sepuluh tahun atau kurang.

Pada usia sebelas tahun Al-Bukhari sudah bisa mengoreksi ulama hadis, pernah suatu ketika saat berusia sebelas tahun, beliau

²³ Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqih Muqarram* (Erlangga, 1989), hlm 888.

²⁴ Muslim Ibrahim, *Pengantar Fiqih Muqarram*.

²⁵ Mun'im A Sirry, *Sejarah Fiqih Islam* (Risalah Gusti, 1995), hlm 100.

²⁶ Muhammad Abu Zahwu, *Al-Hadits Wa al-Muhadditsun* (Dar al-Fikr, n.d.), hlm 353.

mengoreksi salah seorang ulama hadis bernama ad-Dakhili saat meriwayatkan hadis, ad-Dakhili meriwayatkan hadis dari jalur sanad dari Sufyan bin Abu az-Zubair dari Ibrahim, lantas Muhammad bin Ismail berkata, "Itu bukan Abu az-Zubair." Ad-Dakhili terkejut dan cukup marah dengan koreksian dari anak berusia sebelas tahun, Ad-Dakhili meminta menunjukkan kesalahannya. Muhammad bin Ismail berkata: "Coba lihatlah sumber aslinya, jika punya. Abu Az-Zubair tak meriwayatkan dari Ibrahim, bukan Az-Zubair yang meriwayatkan dari Ibrahim, tapi Az-Zubair bin Adi dari Ibrahim." Maka Ad-Dakhili memverifikasi ulang dan ternyata benar apa yang dikatakan oleh Muhammad bin Ismail kecil itu, maka beliau mengoreksi ulang hadisnya.²⁷ pada usia enam belas tahun beliau telah banyak menghafal kitab seperti *Al-Mubarak, Waki'*, dan lain-lain, kemudian pada usia delapan belas tahun, beliau sudah menulis kitab *Qadlaya al-Sahabah wa al-Tabi'in*. Di Madinah beliau menulis kitab *At-Tarikh al-Kabir*, kitab tentang biografi para perawi hadis di samping kuburan Nabi Muhammad saw. hampir-hampir beliau menuliskan cerita tersendiri di setiap biografi para ulama yang beliau tulis, tapi khawatir terlalu banyak maka tak jadi beliau tulis.²⁸ Beliau menulis biografi lebih dari seribuan ulama dalam bukunya *At-Tarikh* tersebut.²⁹ itu lah kelebihan Imam al-Bukhari, keistimewaan yang dianugerahkan Allah Swt. pada dirinya, karamah yang luar biasa.

Kembali pada ajaran agama Islam, kalau dikaitkan dengan akal pikiran, agama Islam adalah agama yang paling menghargai akal dan orang yang diberi ilmu, manusia diperintahkan untuk menggunakan akal pikirannya, banyak sekali ayat Al-Qur'an yang membahas tentang itu

Berkaca pada sejarah para sahabat Nabi saw., tidak pernah ada cerita yang luar biasa di luar nalar, seperti yang terjadi pada cerita

²⁷ Abu Zahwu, *Al-Hadits Wa al-Muhadditsun*, hlm 353.

²⁸ Abu Zahwu, *Al-Hadits Wa al-Muhadditsun*, hlm 354.

²⁹ Syamsuddin ad-Dzahabi, *Tadzkirot Al-Huffadz (Beirut Dar al-Kutub 1419H)* (n.d.), Juz 2 hlm 104.

para wali, seperti mampu terbang dan mampu mengeluarkan rantai emas dari langit atau mampu menurunkan hujan susu, padahal sahabat Nabi saw. adalah mereka yang paling dekat kepada beliau dalam waktu dan tempat. Para wali yang dikisahkan memiliki kemampuan di luar nalar adalah kisah yang muncul jauh sesudah zaman sahabat Nabi saw., maka dari itu perlu untuk memahami lebih jauh tentang arti wali tersebut, terutama wali yang memiliki kemampuan di luar nalar.

Dalam pada itu perlu diketahui bahwa wali itu terbagi dua, yaitu wali Allah dan wali setan, maka jangan menyangka bahwa setiap peristiwa luar biasa yang ada pada seseorang menunjukkan bahwa ia adalah wali Allah, bedakan bila ada orang yang disebut wali itu yang bermain trik tipuan yang membuat orang menjadi kagum padahal kenyataannya ia bukan orang yang beriman dan beramal akan Al-Qur'an dan sunah Rasul-Nya, lalu dibalut dengan ibadah-ibadah yang tidak diperintahkan oleh ajaran Islam, lalu ditulishlah cerita-cerita tentangnya lalu disampaikan kepada umat untuk diimani dan diamankan.

Menurut Ibnu Taimiyah, tidak ada syarat bagi seorang yang disebut wali Allah harus berbeda dari kebanyakan manusia dalam hal lahiriah atau dalam perkara-perkara yang mubah, wali itu tidak dibedakan dengan yang lain dalam hal penampilan, mereka itu ada di setiap lapisan kelompok umat Nabi Muhammad saw., mereka ada di tengah-tengah *ahlul* Al-Qur'an, ada di tengah-tengah para mujahid bahkan ada di tengah-tengah para pengusaha, pedagang, dan petani.³⁰

Seorang wali Allah adalah orang yang bertakwa kepada Allah Swt., ia adalah *al-walayah* artinya *al-muwafaqah* (kesesuaian) tindak tanduk dengan apa yang dicintai oleh Allah Swt., rida dengan apa yang Dia ridai, benci dengan apa yang Dia benci, mengajak pada apa yang Dia perintahkan, mencintai mereka yang Dia cintai.³¹

³⁰ Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, 11, hlm 307.

³¹ Muhammad Abd al-Rahman al-Arafy, *Mauqif Ibnu Taimiyah Min Tasawuf* (Makatabah Dar al-Manhaj, n.d.), 1, hlm 736.

Seorang wali Allah adalah orang yang beriman kepada Allah Swt. dari umat Nabi Muhammad saw. tidak terkhusus pada ahli ibadah, menurut Ibnu Taimiyah wali Allah itu tidak disyaratkan memiliki perbedaan dengan kebanyakan manusia secara lahiriah dalam perkara-perkara yang dibolehkan, tidak pula wali itu dibedakan dengan pakaian tertentu yang berbeda dengan pakaian yang lain jika pakaian tersebut mubah.³² Banyak umat yang tertipu tentang wali hanya melihat dari penampilan yang saleh atau penampilan yang aneh, dengan mudah mereka melabeli orang yang dengan penampilan saleh dan aneh sebagai seorang wali Allah.

Maka dari itu umat Islam harus bisa memahami dan membedakan bahwasanya mereka butuh dua hal, yaitu *pertama*, mengetahui apa yang diinginkan Allah dan Rasul-Nya melalui Al-Qur'an dan sunah, juga berusaha mengetahui bahasa Al-Qur'an (bahasa Arab) yang dengan bahasa tersebut Al-Qur'an diturunkan, memahami perkataan sahabat Nabi dan para imam kaum Muslimin. *Kedua*, mengetahui dan memahami perkataan manusia yang sesuai dengan perkataan Rasulullah saw. untuk diambil, begitu juga menolak apa yang bertentangan dengan firman Allah dan sabda Rasul-Nya.³³

F. Sikap Terbaik dalam Memaknai Agama

Moderat adalah sikap atau pandangan terbaik karena selalu menghindari perilaku/pengungkapan ekstrem dan cenderung mengambil jalan tengah (*moderat/wasathiyyah*), ini mencakup kemampuan berpikir logis, seimbang, adil dan toleran, tanpa memihak secara berlebihan, sikap ini menyeimbangkan berbagai kepentingan dan menjunjung tinggi nilai kemausiaan.

Dalam tulisan ini adalah moderat dalam beragama (Islam) yaitu sikap moderat dalam pemahaman dan pengamalan agama Islam, bersikap moderat antara hal-hal yang bersifat gaib (khususnya

³² Ibnu Taimiyah, *Al-Furqan Baina Awliya al-Rahman Wa Awliya al-Syaithan* (Maktabah al-Asriyah, n.d.), hlm 130.

³³ Abd. Al-Rahman Nashir al-Sa'di, *Thariq Al-Washul Ilaa al-Ilmi al-Ma'mul* (Makatabah Ibnu Taimiyah, n.d.), hlm 76.

karamah) dan logika (sesuatu yang berdasarkan akal dan bukti empiris).

Definisi moderat adalah selalu menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrem, kecenderungan ke arah jalan tengah.³⁴

Sebelum melangkah ke sikap moderat kepada agama selain Islam, maka haruslah diperhatikan bagaimana sikap dan pengamalan agama yang terjadi dalam agama Islam itu sendiri, karena dalam agama Islam itu terjadi juga yang namanya perbedaan-perbedaan dalam pemahaman dan pengamalan beragama, tentu saja kalau terjadi saling menghormati dan bijak dalam memahami perbedaan diharapkan sebagai Muslim dapat menghindari permusuhan sesama Muslim, kecuali terjadi penyimpangan yang luar biasa, tentu saja umat Islam wajib saling mengingatkan akan kebenaran yang dimaksud oleh ajaran Islam itu sendiri.

Di antara dua kutub yaitu golongan yang cenderung percaya pada hal-hal yang bersifat gaib dalam hal ini adanya karamah-karamah (kejadian di luar nalar yang diberikan Allah Swt. kepada orang-orang yang dianggap wali Allah) dan golongan yang menolak secara mutlak peristiwa di luar nalar tersebut, sikap terbaik adalah bersikap moderat dan bijaksana dalam menanggapi hal itu, sikap inilah yang diharapkan diambil oleh mayoritas umat Islam.

Moderat dalam beragama (sikap beragama Islam dalam menjalankan agamanya), sikap itu dicirikan ada empat poin, yaitu bersikap terbuka, berpikir rasional, rendah hati dan membawa manfaat.³⁵ Akan tetapi perlu juga diingat, Muslim yang terlalu cenderung pada hal-hal karamah yang di luar nalar selalu beralih "*tidak ada yang mustahil kalau Allah berkehendak*" sehingga kurang mengandalkan logikanya dalam memandang hal-hal yang di luar nalar atau bertentangan dengan logika, namun sebaliknya orang yang terlalu mengandalkan logika, mereka menolak secara mutlak

³⁴ Kbbi.web.id/moderat.

³⁵ "Bagaimana Sikap Moderat? Ini Empat Caranya," (kemenag.go.id/nasional/bagaimana-sikap-moderat-ini-emapt-cirinya-s3dnhp.

hal-hal yang tidak masuk akal pada peristiwa luar biasa yang disematkan pada orang yang dianggap wali.

Dari ciri-ciri sikap moderat, tentu saja orang atau kelompok yang mengandalkan logika, sebagai salah satu ciri dari sifat moderat, tidak usah terlalu reaktif pada golongan yang bersikap condong atau bahkan terlalu percaya pada hal-hal karamah yang di luar nalar/logika yang disematkan pada seorang yang dianggap wali tersebut. Sebaliknya yang condong dan percaya pada peristiwa di luar nalar bagi seorang yang dianggap wali hendaklah juga menghargai ketika orang “mengkritisi” sikapnya itu. Sikap moderat bukan berarti tidak memiliki pendirian melainkan sikap bijaksana dalam menyikapi perbedaan dan sikap bijak dalam keberagaman.

G. Simpulan

Sikap moderat adalah sikap tengah, tidak terlalu condong ke kanan dan tidak terlalu condong ke kiri yang ditampilkan dalam perbuatan di dalam menyikapi perbedaan, misalnya dalam hal agama baik agama-agama yang banyak ataupun pemahaman yang berbeda dalam satu agama, bisa juga dalam hal politik, di mana sikap moderat adalah mengambil sikap berimbang tidak condong ke kiri atau condong ke kanan, atau dalam kehidupan sehari-hari menjadi penengah dalam konflik untuk mencapai solusi terbaik.

Agama Islam tidak mengenal dogma seperti agama di luar Islam, tapi dalam Islam dikenal konsep tentang yang gaib disebut akidah yaitu keimanan, yang dikenal dengan rukun iman, walaupun tidak bisa dilogikakan, tapi konsep akidah tidak bertentangan dengan logika.

Agama Islam juga mengajarkan tentang adanya karamah untuk umatnya yang diberi kelebihan yang biasanya disebut wali Allah, dari istilah karamah ini, umat Islam berbeda dalam memahaminya, ada yang sangat percaya dengan karamah-karamah yang di luar nalar/logika bagi orang yang dianggap wali Allah, dan ada yang tidak percaya sama sekali pada cerita itu dan menganggapnya sebagai dongeng khurafat yang menyesatkan, karena bertentangan

dengan logika dan akal, bersikap moderat bukan berarti tidak memiliki pendirian, tapi sikap yang ditampilkan itu adalah adalah sikap bijaksana dan memahami dengan baik, dua kutub/pendapat yang bertolak belakang itu.

Sikap moderat dalam menghadapi yang demikian adalah yang terbaik, saling menghargai pendapat masing-masing, dan tidak mengikuti terlalu condong pada salah satu nya dalam menanggapi dalam sikap dan perbuatan. Sekali lagi, bersikap moderat bukan berarti tidak memiliki pendirian, tapi sikap yang ditampilkan itu adalah adalah sikap bijaksana dan memahami dengan baik, dua kutub/pendapat yang bisa saja bertolak belakang itu, dan juga yang nampaknya bertentangan itu dijembatani dengan tidak terlalu ekstrem dalam bersikap yang bisa menimbulkan permusuhan dan perpecahan umat Islam sendiri.

Daftar Pustaka

- Abd al-Rahman al-Arafy, Muhammad. (n.d.). *Mauqif Ibnu Taimiyah Min Tasawuf*. Vol. 1. Makatabah Dar al-Manhaj.
- Abu Zahwu, Muhammad. (n.d.). *Al-Hadits Wa al-Muhadditsun*. Dar al-Fikr.
- Ahmad, dkk., Marzuki. (2023). *Konsep Logika*. PT Mafy Media Literasi.
- Al-Fauzan, Syekh Shalih. (n.d.). *Mukjizat dari Al-Irsyad Ila Shahih al I'tiqad*. Wikipedia.
- Arifin Djamaris, Zainal. (1996). *Islam, Aqidah dan Syariah Jilid 1*. PT Raja Grafindo.
- Buqhari Muslim. (n.d.). *Shahih Al-Bukhari Muslim, Kitab Al-Iman Bab Bayan Al-Iman Wa Al-Ihsan*.
- Departemen Agama. (1981). *Tata Cara Peribadatan dan Peristiwa Keagamaan*. Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama.
- Dzahabi, Syamsuddin ad-. (1998). *Tadzkirot Al-Huffadz*. Beirut Dar al-Kutub.
- Ibnu Taimiyah. (n.d.). *Al-Furqan Baina Awliya al-Rahman Wa Awaliya al-Syaithan*. Maktabah al-Asriyah.
- Ibnu Taimiyah. (1989). *Qawaid Fi Al-Mu'jizat Wa al-Karamat*. Makatabah Al-Manar, Al-Urdun.

- Ilyas, Yunhar. (1992). *Kuliah Aqidah Islam*. LPPLUMY.
- Irfan Daniel, Yudi. (2024). *Aqidah Islam*. Yayasan Do'a Para Wali.
- Ishomuddin. (2002). *Pengantar Sosiologi*. Ghalia Indonesia & UMM Press.
- KH. KRT. Nur Ikhyak Hadinegoro, Abdul Aziz Zazuli, Lc., M. H. (2025). *Membongkar Ajaran Khurfat Habaib Baalawi*. Pondok Pesantren TQN Al—Mubarak.
- Mahasiswa Pascasarjana Program Master Sosiologi Pedesaan. (2018). Sosiologi Islam: Refleksi atas Keberagamab Umat Islam di Indonesia antara Dogma, Ajaran, dan Realitas. *Islamic World and Politics* 2 (Desember 2018).
- Mun'im A Sirry. (1995). *Sejarah Fiqih Islam*. Risalah Gusti.
- Muslim Ibrahim. (1989). *Pengantar Fiqih Muqarram*. Erlangga.
- Nashir al-Sa'di, Abd al-Rahman. (n.d.). *Taisir Al-Karim al-Rahman*. Dar Al-Isdar al-Mujtama KSA.
- Nashir al-Sa'di, Abd. Al-Rahman. (n.d.). *Thariq Al-Washul Ilaa al-Ilmi al-Ma'mul*. Makatabah Ibnu Taimiyah.
- Sayid Sabiq. *Aqidah Islam*. CV Deponegoro, 1989.
- Taimiyah, Ibnu. (n.d.). *Majmu 'al-Fatawa*. Vol. 11.

Moderasi Beragama Berbasis Kesadaran Ekoteologis: Membangun Harmoni Tuhan, Manusia, dan Alam

Oleh: Sulaiman Kurdi, S.Ag., M.Si. & Najwa Normadina

A. Pendahuluan

Di akhir tahun 2025, fenomena perubahan iklim, degradasi ekosistem, deforestasi, serta meningkatnya krisis lingkungan global seperti banjir dan tanah longsor menunjukkan bahwa problem ekologis tidak semata bersifat alamiah, melainkan juga berkaitan erat dengan sistem nilai, cara pandang, dan etika manusia dalam memperlakukan alam.¹ Persoalan ini menjadi semakin nyata ketika banjir besar yang melanda berbagai wilayah Indonesia pada akhir tahun 2025 termasuk Sumatra, Kalimantan, dan sebagian Jawa menyebabkan kerugian sosial, ekonomi, dan ekologis yang signifikan.

Pola pembangunan yang eksploitatif, rendahnya kepedulian terhadap daya dukung lingkungan, serta paradigma antroposentris telah memperparah kerentanan ekologis. Salah satu faktor utama adalah degradasi lingkungan yang menempatkan manusia sebagai pusat alam semesta dengan mengorbankan keseimbangan ekologis. Paradigma ini mendorong eksploitasi sumber daya alam yang tidak terkendali, alih fungsi lahan besar-besaran demi kepentingan ekonomi, serta pencemaran lingkungan yang semakin meluas.² Oleh

¹ Isna Tsania El-Habsa dkk., *Konsep Ekoteologi dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Qur'an*, 3, No. 5 (2025), hlm. 7022.

² Trivonia Hilde Febryanti, "Ekoteologi di Tengah Krisis Global: Mencari Harapan dalam Keimanan dan Alam.," *Jurnal Akademika* 24, no. 2 (2025), hlm. 129.

karena itu, respons terhadap krisis lingkungan menuntut pendekatan yang lebih komprehensif, tidak hanya berbasis kebijakan teknis, tetapi juga menyentuh dimensi etika, spiritual, dan keagamaan yang membentuk perilaku manusia.

Krisis lingkungan pada hakikatnya adalah krisis spiritual yang berakar pada hilangnya pandangan sakral terhadap alam. Islam memandang alam semesta sebagai manifestasi dari keagungan Allah Swt. dan manusia sebagai khalifah (wakil Tuhan) yang bertanggung jawab untuk menjaga kelestarian alam. Al-Qur'an dan hadis, sebagai sumber utama ajaran Islam, mengandung berbagai prinsip yang secara eksplisit dan implisit mengatur hubungan manusia dengan lingkungan.³

Dalam menghadapi tantangan ini, Konsep moderasi beragama hadir sebagai pendekatan yang menekankan sikap beragama yang adil, seimbang, dan proporsional. Selama ini, moderasi beragama lebih banyak dikontekstualisasikan dalam isu relasi antarumat beragama. Padahal, nilai keseimbangan (*tawāzun*), keadilan (*'adl*), dan jalan tengah (*wasathiyyah*) juga relevan dalam membangun relasi harmonis antara manusia dan alam. Dengan demikian, moderasi beragama seharusnya tidak hanya dimaknai sebagai harmoni sosial, tetapi juga sebagai harmoni ekologis.⁴

Sejalan dengan itu, konsep ekoteologi sebagai bidang interdisipliner menawarkan perspektif baru, mengaitkan iman dengan isu-isu lingkungan. Pendekatan ini berupaya mengintegrasikan refleksi teologis dengan tanggung jawab ekologis, menekankan peran spiritualitas dalam merawat alam. Dengan demikian, ekoteologi tidak hanya menawarkan dimensi etis dalam memahami krisis lingkungan, tetapi juga menginspirasi aksi

³ Hesty Widiastuty dan Khairil Anwar, "Ekoteologi Islam: Prinsip Konservasi Lingkungan dalam Al-Qur'an dan Hadits serta Implikasi Kebijakannya," *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam* 11, no. 1 (2025), hlm. 466.

⁴ Alfadhli dkk., "Ekoteologi Islam: Menjelajahi Hubungan Spiritual antara Manusia, Alam, dan Tuhan dalam Tradisi Islam," *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2025), hlm. 301.

nyata dalam pengelolaan sumber daya alam secara lebih bijaksana.⁵ Dalam Islam, relasi antara Allah, manusia, dan alam dibangun atas dasar amanah kekhalifahan. Manusia tidak diberi legitimasi untuk mengeksploitasi alam secara sewenang-wenang, melainkan dituntut untuk menjaga keseimbangan (mizan) dan mencegah kerusakan (fasad) di muka bumi.⁶

Integrasi antara moderasi beragama dan kesadaran ekoteologis menjadi sangat relevan dalam menjawab krisis lingkungan kontemporer, termasuk bencana banjir yang berulang di Indonesia. Moderasi beragama berbasis ekoteologi mendorong umat beragama untuk memahami bahwa menjaga lingkungan bukan sekadar kewajiban sosial, melainkan bagian dari tanggung jawab spiritual kepada Tuhan. Pendekatan ini juga membuka ruang bagi agama untuk berkontribusi secara konstruktif dalam agenda keberlanjutan dan mitigasi bencana berbasis nilai-nilai keimanan.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengkaji moderasi beragama berbasis kesadaran ekoteologis sebagai paradigma etis dalam membangun harmoni antara Tuhan, manusia, dan alam. Secara sistematis, pembahasan dalam artikel ini diawali dengan analisis konsep moderasi beragama sebagai landasan etis keberagamaan yang seimbang. Selanjutnya, artikel ini mengkaji kesadaran ekoteologis dalam Islam yang menekankan relasi teologis antara Tuhan, manusia, dan alam. Pada bagian akhir pembahasan, artikel ini menelaah bagaimana integrasi moderasi beragama dan ekoteologi dapat menjadi pendekatan normatif dan praktis dalam merespons krisis lingkungan kontemporer di Indonesia.

1. Landasan Etis Keberagamaan yang Seimbang

Dalam perspektif Islam, fondasi normatif moderasi beragama berakar pada firman Allah dalam QS. Al-Baqarah (2): 143 yang

⁵ Febryanti, "Ekoteologi di Tengah Krisis Global: Mencari Harapan dalam Keimanan dan Alam.," 129.

⁶ Alfadhli dkk., "Ekoteologi Islam: Menjelajahi Hubungan Spiritual antara Manusia, Alam, dan Tuhan dalam Tradisi Islam," 301.

menyatakan bahwa umat Islam dijadikan sebagai *ummatan wasathan* (umat pertengahan).⁷

Dalam *Jami al-Bayan*, Al-Tabari menafsirkan istilah *wasathan* sebagai *al-adl* (keadilan), yakni umat yang berada pada posisi seimbang dan tidak condong kepada sikap berlebihan (*ifrat*) maupun mengabaikan (*tafrit*).⁸ Ibn Katsir menjelaskan bahwa posisi pertengahan tersebut menunjukkan keutamaan dan pilihan terbaik (*khiyar*) karena berada di antara dua kutub ekstrem yang menyimpang.⁹ Al-Qurtubi menambahkan bahwa makna pertengahan dalam ayat tersebut mengandung dimensi etis dan sosial, sebab umat yang adil akan mampu menjadi saksi atas manusia lain dalam konteks kehidupan kolektif.¹⁰ Dengan demikian, konsep *wasathiyah* dalam tafsir klasik tidak berhenti pada kategori teologis, tetapi menjadi landasan moral bagi relasi sosial yang adil dan proporsional.

Prinsip keseimbangan tersebut selaras dengan perintah berlaku adil dalam QS. Al-Ma'idah (5): 8 yang menegaskan agar kebencian terhadap suatu kelompok tidak mendorong ketidakadilan.¹¹ Dalam tafsirnya, Al-Tabari menekankan bahwa keadilan merupakan kewajiban universal yang tidak boleh dipengaruhi oleh sentimen personal maupun kelompok.¹² Ibn Katsir menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa keadilan merupakan manifestasi takwa, sehingga moderasi beragama harus terwujud dalam tindakan konkret, bukan sekadar klaim normatif.¹³ Prinsip tersebut menegaskan bahwa etika moderasi beragama berorientasi pada penghormatan terhadap martabat manusia dan pengelolaan perbedaan secara konstruktif.

⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan* (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, 2009).

⁸ Al-Tabari Muhammad Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wily Al-Qur'an* (Mu'assasat al-Risalah, 2000).

⁹ Ibn Katsir Ismail ibn' Umar, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim* (Dar Tayyibah, 1999).

¹⁰ Al-Qurtubi Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*. (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006).

¹¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*.

¹² Ismail ibn' Umar, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*.

¹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*.

Dimensi moderasi tidak hanya terbatas pada relasi antarmanusia, tetapi juga mencakup hubungan manusia dengan alam. QS. Al-Baqarah (2): 30 menyebut manusia sebagai khalifah di bumi.¹⁴ Al-Tabari menafsirkan istilah khalifah sebagai pihak yang menggantikan generasi sebelumnya untuk menegakkan hukum Allah dan memakmurkan bumi sesuai dengan ketentuan-Nya.¹⁵ Ibn Katsir menjelaskan bahwa tugas kekhalifahan tersebut mengandung amanah untuk menjaga keteraturan dan mencegah kerusakan (fasad) yang merusak keseimbangan kehidupan.¹⁶ Penegasan ini diperkuat oleh QS. Ar-Rum (30): 41 yang menyatakan bahwa kerusakan di darat dan laut terjadi akibat perbuatan tangan manusia.¹⁷ Ayat ini sebagai peringatan bahwa penyimpangan moral manusia berdampak langsung pada kerusakan ekologis dan sosial. Dengan demikian, moderasi beragama dalam kerangka tafsir klasik telah mengandung dimensi etika ekologis yang menuntut tanggung jawab terhadap alam.

Konsep keseimbangan kosmik juga ditegaskan dalam QS. Ar-Rahman (55): 7-9 tentang mizan (timbangan/keseimbangan).¹⁸ Al-Qurtubi menjelaskan bahwa mizan menunjukkan keteraturan ciptaan Allah yang tidak boleh dilampaui oleh manusia melalui tindakan zalim dan eksploitatif.¹⁹ Hal tersebut menegaskan bahwa larangan melampaui batas dalam ayat tersebut mencakup seluruh bentuk ketidakadilan, baik terhadap manusia maupun terhadap sistem kehidupan yang diciptakan Allah. Oleh karena itu, moderasi beragama berbasis kesadaran ekoteologis dapat dipahami sebagai implementasi prinsip *wasathiyyah* dan mizan dalam membangun harmoni antara Tuhan, manusia, dan alam secara integral.

¹⁴ Muhammad Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wily Al-Qur'an*.

¹⁵ Muhammad Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wily Al-Qur'an*.

¹⁶ Ismail ibn' Umar, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*.

¹⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*.

¹⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*.

¹⁹ Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*.

2. Kesadaran Ekoteologis dalam Islam: Relasi Allah, Manusia, dan Alam

Sejak awal munculnya, Islam tidak hanya membawa ajaran tentang ritual dan spiritual, tetapi juga memberikan pandangan tentang kehidupan dan alam semesta secara menyeluruh.²⁰ Al-Qur'an sering mengajak manusia untuk berpikir tentang langit yang ditinggikan tanpa tiang, bumi yang luas dan rata, pergantian antara siang dan malam, serta keberagaman makhluk hidup sebagai tanda-tanda keagungan Allah.²¹ Seruan itu menunjukkan bahwa alam bukan hanya tempat manusia tinggal, tetapi juga bagian yang sangat penting dari sistem penciptaan yang memiliki makna yang sangat dalam dari segi agama.

Dalam sejarah pemikiran Islam klasik, alam dipandang sebagai penunjukkan dari kehendak Allah yang teratur dan seimbang. Ulama dan filsuf Muslim melihat ketertiban di alam semesta sebagai gambaran dari sifat-sifat Allah yang sangat bijaksana dan adil.²² Sehingga, hubungan manusia dengan alam dari awal sudah diatur dalam hubungan dengan Tuhan. Alam bukanlah sesuatu yang terpisah dari keimanan, melainkan tempat di mana iman diuji dan diwujudkan.

Namun dalam perkembangan modernitas, hubungan tersebut mengalami perubahan. Alam semakin dianalisis dalam pendekatan yang berfokus pada manfaat dan nilai ekonomi. Rasionalitas instrumental yang muncul dalam peradaban modern mendorong manusia untuk menganggap alam sebagai benda yang bisa

²⁰ Muhammad Fauzan Azhima dan Siti Khadijah, "Sejarah Agama Islam dan Perkembangannya," *Jurnal Ushuluddin* 22, no. 2 (2023).

²¹ Behaestex, "Menggali Kebesaran Allah dalam Penciptaan Langit dan Bumi: Telaah atas QS. Al Baqarah Ayat 164," Behaestex, diakses 27 Februari 2026, <https://www.behaestex.co.id/post/article/menggali-kebesaran-allah-dalam-penciptaan-langit-dan-bumi-telaah-atas-qs-al-baqarah-ayat-164>.

²² Nofriadi Surau.co, "Ekologi dalam Islam: Menelusuri Jejak Pemikiran Ulama Klasik dalam Pelestarian Alam," *Surau.co*, 1 Februari 2026, <https://www.surau.co/2026/02/53889/ekologi-dalam-islam-menelusuri-jejak-pemikiran-ulama-klasik-dalam-pelestarian-alam/>.

dieksploitasi demi kemajuan materi.²³ Dalam konteks ini, krisis lingkungan yang terjadi secara meluas dapat diartikan sebagai tanda bahwa hubungan spiritual antara manusia dan alam sudah terputus. Beberapa pemikir Muslim, seperti Seyyed Hossein Nasr, menyebutkan situasi ini sebagai krisis spiritual dalam peradaban modern, yaitu hilangnya kesadaran akan keistimewaan alam.²⁴

Di sinilah pentingnya memulai lagi membangun pemahaman agama yang menghubungkan Allah, manusia, dan alam dalam hubungan yang seimbang dan selaras. Kesadaran ini dalam pembicaraan saat ini disebut kesadaran ekoteologis, yaitu kesadaran bahwa tanggung jawab terhadap lingkungan adalah bagian yang mendasari dari iman. Dalam Islam, dasar kesadaran tersebut bisa ditemukan melalui konsep utama seperti tauhid, khalifah, mizan, dan amanah.

Konsep khalifah mengatakan bahwa manusia diberi tugas untuk mengurus bumi, bukan untuk merusaknya. Mandat ini bersifat moral dan dibatasi oleh prinsip keadilan.²⁵ Sementara itu, prinsip mizan mengajarkan bahwa keseimbangan adalah hukum dasar yang mengatur penciptaan. Melanggar keseimbangan ekologis berarti melanggar ketertiban yang dibuat oleh Tuhan itu sendiri.²⁶ Konsep amanah ini menjelaskan bahwa pengelolaan alam harus dipertanggungjawabkan di hadapan Allah.²⁷

²³ Yohanes Dwi Nugroho, "Membenahi Hubungan Manusia dengan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Metafisika Whitehead," *Jurnal Filsafat Indonesia* 8, no. 1 (2025), hlm. 68.

²⁴ PSFT, "Krisis Spiritual dan Degradasi Lingkungan Menurut Seyyed Hossein Nasr," *Pusat Studi Filsafat dan Teologi*, 21 Oktober 2025, <https://filsafat-teologi.id/krisis-spiritual-dan-degradasi-lingkungan-menurut-seyyed-hossein-nasr/>.

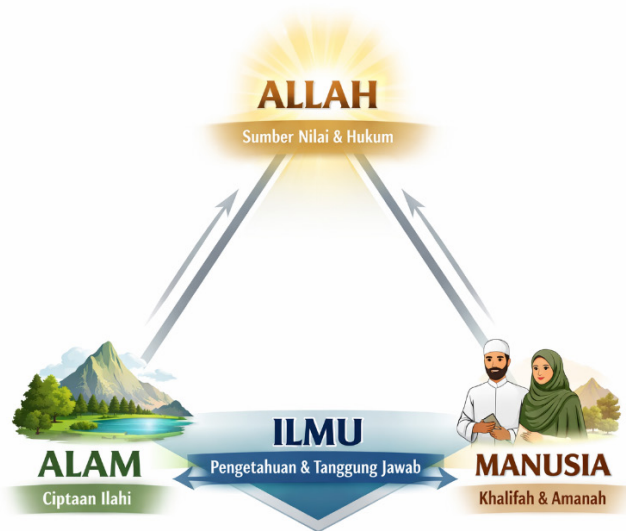
²⁵ Muhammad Arsyad dan Noor Hasanah, "Nilai Ekologis Islam: Konsep Khalifah dan Amanah," *Al-Mustafid: Jurnal of Qur'an and Hadith Studies* 4, no. 1 (2025).

²⁶ "Mizan dalam Islam: Landasan Teologis bagi Transisi Energi Hijau," *Islamic Green Energy*, diakses 27 Februari 2026, <https://isgec.id/mizan-dalam-islam-landasan-teologis-bagi-transisi-energi-hijau>.

²⁷ Arsyad dan Hasanah, "Nilai Ekologis Islam: Konsep Khalifah dan Amanah."

Sebab itu, hubungan antara Allah, manusia, dan alam bukanlah hubungan yang terpisah, melainkan membentuk sebuah struktur etis yang saling berkaitan. Saat manusia menjaga keadaan alam, sebenarnya ia sedang memperkuat ketaatannya kepada Tuhan. Sebaliknya, ketika ia merusak lingkungan, ia tidak hanya merugikan makhluk lain, tetapi juga melanggar tugas yang diberikan oleh Tuhan.

Untuk memudahkan pemahaman integratif atas relasi ini digunakanlah model segitiga konseptual:



Pada puncak segitiga terdapat Allah sebagai sumber nilai, hukum, dan tujuan akhir kehidupan. Pada sisi kanan terdapat manusia sebagai subjek moral penerima amanah kekhalifahan. Pada sisi kiri terdapat alam sebagai ciptaan yang memiliki nilai intrinsik dan fungsi dalam tatanan kosmik. Di bagian dasar segitiga terdapat ilmu, yang menjadi sarana bagi manusia untuk memahami hukum-hukum alam dan mengelolanya secara bertanggung jawab.

Konsep ini menegaskan bahwa hubungan manusia dengan alam tidak pernah netral secara moral. Ilmu pengetahuan, dalam perspektif Islam, bukanlah alat yang bebas nilai. Ia dapat menjadi

sarana kemaslahatan apabila dipandu oleh tauhid dan etika, tetapi juga dapat menjadi instrumen kerusakan apabila dilepaskan dari kesadaran ketuhanan. Karena itu, kesadaran ekoteologis menuntut integrasi antara iman, ilmu, dan tanggung jawab sosial-ekologis.

Dalam konteks moderasi beragama, kerangka ini mencegah dua ekstremitas sekaligus: pertama, sikap antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat absolut dan mengabaikan keberlanjutan alam; kedua, sikap fatalistik yang menyerahkan persoalan lingkungan sepenuhnya pada takdir tanpa ikhtiar. Moderasi berbasis ekoteologi mengajarkan keseimbangan: manusia berhak memanfaatkan alam untuk kemaslahatan, tetapi wajib menjaga keberlanjutannya sebagai wujud tanggung jawab kepada Allah dan generasi mendatang.²⁸

Dengan demikian, relasi Allah, manusia, dan alam dalam Islam bukanlah relasi yang terpisah, melainkan membentuk struktur etis yang saling terkait. Ketika manusia menjaga alam, ia sedang meneguhkan tauhidnya; ketika ia merusak lingkungan, ia tidak hanya melukai bumi, tetapi juga mengkhianati amanah Ilahi. Inilah fondasi teologis bagi moderasi beragama yang berakar pada kesadaran ekologis.

3. Moderasi Beragama Berbasis Ekoteologi dalam Menjawab Krisis Lingkungan Kontemporer

Salah satu prinsip dasar dalam moderasi beragama adalah adanya keseimbangan. Maksudnya, manusia harus memanfaatkan alam yang hak perwaliannya sudah diamanatkan Tuhan kepada mereka itu secara rasional. Manusia tidak boleh mengeruk habis alam semauanya tanpa adanya proses pembaruan kembali (*renewable*).²⁹ Dalam kerangka Islam, tindakan menjaga lingkungan bukan sekadar aksi sosial atau tren semata. Ia merupakan ibadah

²⁸ Aulia [ED, "Ekoteologi: Ketika Menjaga Alam Adalah Bagian dari Ibadah," *Dunia Islam, Pesantren Riset Al-Muhtada*, 13 Oktober 2025, <https://almuhtada.org/2025/10/13/ekoteologi-ketika-menjaga-alam-adalah-bagian-dari-ibadah/>.

²⁹ Sarah Sapnaranda, "Agama dan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Moderasi Beragama," *Moderation: Journal of Religious Harmony* 1, no. 1 (2024), hlm. 29, <https://doi.org/10.47766/moderation.v1i1.2740>.

langsung, manifestasi nyata dari keimanan yang hidup dan tanggung jawab mendasar seorang hamba Allah. Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* menegaskan fondasi ini, "Kesucian adalah sebagian dari iman." Setiap sapuan menyapu sampah, setiap tetes air yang dihemat, setiap pohon yang ditanam, adalah bentuk *taqarrub ilallah*, pendekatan diri kepada Sang Pencipta.³⁰

Manusia diberi tugas khusus untuk memimpin dan bertanggung jawab atas bumi dan ekosistemnya. Peran yang tidak hanya bergantung pada pemanfaatan teknis sumber daya alam, tetapi juga representatif dan spiritual. Setiap tindakan manusia terhadap alam semesta harus menunjukkan nilai-nilai ilahiah, keadilan, dan moralitas karena manusia berfungsi sebagai wakil Tuhan di bumi. Peran ini juga mengandung dimensi amanah, sebuah konsep penting yang menunjukkan bahwa kuasa dan akses ke sumber daya alam bukanlah hak mutlak manusia sebaliknya, itu adalah tugas ilahi yang harus dipenuhi.³¹

Namun, beban menjaga bumi yang rentan ini terlalu besar untuk dipikul sendirian. Di sinilah kewajiban masyarakat Muslim bangkit. Tanggung jawab bersama menjadi nafas utama melalui lembaga formal maupun informal, dalam gerakan reboisasi, pembersihan sungai, atau pengelolaan sampah terpadu. Amar makruf nahi mungkar mewujud dalam saling mengingatkan dengan hikmah tentang pentingnya kelestarian dan bahaya perusakan lingkungan. Lebih dari itu, tanggung jawab bersama menuntut pembangunan sistem berkelanjutan: tata ruang yang adil, regulasi ketat bagi industri, dorongan energi terbarukan, praktik pertanian ramah lingkungan (agroekologi), dan penegakan hukum tanpa pandang bulu terhadap perusak.³²

³⁰ Irsan Irsan dkk., "Kajian Tematik Ayat-Ayat Mengenai Degradasi, Konservasi, dan Etika Lingkungan," *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan* 14, no. 2 (2021), hlm. 5, <https://doi.org/10.35905/kur.v14i2.2063>.

³¹ Isna Tsania El-Habsa dkk., *Konsep Ekoteologi dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Qur'an*, 3, no. 5 (2025), hlm. 7028-29.

³² Irsan dkk., "Kajian Tematik Ayat-Ayat Mengenai Degradasi, Konservasi, dan Etika Lingkungan," 6.

Islam, sebagai agama yang komprehensif, telah menyediakan prinsip-prinsip yang kuat dan relevan untuk menjaga keseimbangan ekosistem, baik melalui ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis Nabi Muhammad saw. Namun, penerapan nyata dalam konteks modern sering kali belum terlihat optimal. Di satu sisi, ajaran Islam menekankan tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi, yang harus menjaga dan melestarikan alam sebagai amanah dari Allah. Di sisi lain, realitas menunjukkan bahwa banyak masyarakat Muslim, termasuk di Indonesia, belum sepenuhnya memahami atau mengintegrasikan nilai-nilai ini ke dalam tindakan sehari-hari.³³

Salah satu kontribusi paling signifikan moderasi beragama dalam konteks ekologi adalah pengembangan *fiqh al-bi'ah* (fikih lingkungan) sebagai landasan normatif bagi etika ekologis Islam. Fikih lingkungan merupakan bagian dari fikih kontemporer yang dimaksudkan untuk menyikapi isu-isu lingkungan dari perspektif yang lebih praktis dengan memberikan patokan-patokan dalam mengelola dan memelihara lingkungan. Sebagaimana telah disinggung bahwa *fiqh al-bi'ah* dimaksudkan untuk menyikapi permasalahan lingkungan dari sudut pandang yang lebih praktis. Kajian *fiqh al-bi'ah* akan memberikan patokan-patokan (hukum) dalam berinteraksi, mengelola dan memelihara lingkungan.³⁴

Gerakan fikih lingkungan ini tidak bersifat reaktif semata, tetapi juga proaktif dalam merespons tantangan-tantangan ekologis yang belum pernah dikenal oleh ulama-ulama klasik, seperti perubahan iklim akibat emisi karbon, polusi plastik, dan rekayasa genetika pada tanaman pangan. Dalam bingkai inilah, berbagai fatwa tentang pelestarian lingkungan yang dikeluarkan oleh lembaga otoritas keagamaan memainkan peranan yang sangat penting.

³³ Alvan Fathony dan Syafiqotunnafile, "Fiqh Ramah Lingkungan (Fiqh Bi'ah), hlm. Konsep Pengembangan Berkelanjutan Produk Ramah Lingkungan: Environmentally Friendly Fiqh (Fiqh Bi'ah), hlm. The Concept of Sustainable Development of Environmentally Friendly Products," *QULUBANA: Jurnal Manajemen Dakwah* 5, no. 2 (2024), hlm. 387, <https://doi.org/10.54396/qlb.v5i2.1594>.

³⁴ Akmaluddin, "Konvergensi Ekolinguistik dan Fiqh Al Bi'ah dalam Pelestarian Lingkungan," *El-Tsaqafah: Jurnal Jurusan PBA* 19, no. 2 (2021), hlm. 165, <https://doi.org/10.20414/tsaqafah.v19i2.2946>.

MUI, misalnya, telah mengeluarkan telah mengeluarkan Fatwa No. 86 Tahun 2023 hadir sebagai instrumen normatif yang menjembatani nilai-nilai syariat dengan tantangan ekologis kontemporer. Fatwa ini bukan hanya memberikan kerangka hukum terhadap praktik-praktik yang merusak lingkungan, tetapi juga menegaskan dimensi moral dan spiritual dalam menghadapi krisis iklim. Relevansinya terletak pada kemampuannya mendorong transformasi perilaku individu maupun kebijakan publik agar lebih berorientasi pada keberlanjutan, keadilan, serta tanggung jawab kolektif dalam menjaga bumi sebagai amanah Allah Swt.³⁵

Praktik pelestarian lingkungan dalam Islam pada dasarnya dapat ditelusuri pada diri Nabi Muhammad saw., para sahabat, dan manhaj fikih kalangan salaf. Sebagai contoh, Nabi Muhammad pernah mengajarkan contoh memelihara alam melalui penanaman konsep hima. Konsep hima yakni lahan konservasi yang dalam konteks sekarang lahan tersebut sepadan dengan istilah taman kota, kawasan terbuka hijau, suaka marga satwa, dan sejenisnya.³⁶ Praktik pelestarian lingkungan yang diajarkan Nabi Muhammad saw. tersebut mengandung pesan bahwa setiap orang selayaknya memiliki kepedulian dan sensitivitas terhadap pelestarian lingkungan.

Narasi moderasi beragama bisa menjadi jembatan untuk mengantarkan masyarakat menjadi sadar terhadap jati dirinya sebagai umat beragama yang mampu mengamalkan nilai-nilai yang termaktub dalam kitab suci setiap agama yang diyakininya, termasuk dalam konteks menjaga lingkungan.³⁷ Pada akhirnya, moderasi beragama berbasis ekoteologi menuntut perubahan cara pandang

³⁵ Muhammad Iqbal M.Ag, "Ekoteologi Islam: Mengintegrasikan Nilai-Nilai Fatwa MUI No. 86 Tahun 2023 ke Dalam Pola Hidup Berkelanjutan," *Jurnal Pemuliaan Lingkungan Hidup Dan Sumber Daya Alam* 2, no. 02 (2025), hlm. 4, <https://jurnal.mui.or.id/index.php/lplhsda/article/view/32>.

³⁶ Akmaluddin, "Konvergensi Ekolinguistik dan Fiqh Al Bi'ah dalam Pelestarian Lingkungan," 165.

³⁷ Sapnaranda, "Agama dan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Moderasi Beragama," 29.

yang mendasar dalam memahami misi Islam di muka bumi. Pemahaman ini diperkuat oleh konsep-konsep teologis utama dalam Islam, seperti *istikhlaf* yang menegaskan bahwa manusia hanyalah pengelola alam milik Allah dan akan dimintai pertanggungjawaban, amanah yang menekankan tanggung jawab dalam menjaga sumber daya alam, *mizan* yang menuntut terpeliharanya keseimbangan ekosistem, serta *ishlāh* yang mendorong tindakan nyata untuk memperbaiki kerusakan lingkungan yang telah terjadi. Melalui perpaduan yang harmonis dan kesadaran ekologis yang mendalam, umat Islam memiliki peran strategis yang sangat penting dalam membangun peradaban yang lestari, berkeadilan, dan memancarkan rahmat bagi seluruh semesta.

B. Simpulan

Moderasi beragama berbasis kesadaran ekoteologis menegaskan bahwa keseimbangan (*wasathiyah*) merupakan prinsip normatif sekaligus praksis etis yang mengintegrasikan relasi teologis, sosial, dan ekologis dalam satu kerangka keberagamaan yang utuh. Moderasi tidak dapat direduksi sebatas sikap toleran dalam konteks pluralitas, melainkan harus dipahami sebagai orientasi nilai yang menuntut keadilan, proporsionalitas, dan penghindaran sikap ekstrem dalam seluruh dimensi kehidupan. Dalam perspektif ini, manusia ditempatkan sebagai subjek moral yang memikul amanah kekhilafahan, sehingga tanggung jawab spiritual kepada Tuhan berimplikasi langsung pada tanggung jawab sosial dan ekologis. Kesadaran ekoteologis memperluas horizon moderasi beragama dengan menempatkan alam sebagai bagian integral dari sistem nilai ilahiah, sehingga perusakan lingkungan dipahami bukan hanya sebagai pelanggaran etika sosial, tetapi juga sebagai deviasi teologis terhadap prinsip keseimbangan ciptaan.

Artikulasi moderasi beragama dalam kerangka ekoteologis juga menunjukkan bahwa harmoni Tuhan, manusia, dan alam merupakan satu kesatuan relasional yang tidak terpisahkan. Relasi vertikal yang sehat melahirkan relasi horizontal yang adil, dan keduanya bermuara pada komitmen menjaga keteraturan kosmik. Paradigma ini

menuntut transformasi cara pandang keberagamaan dari yang bersifat ritualistik dan antroposentris menuju keberagamaan yang reflektif, integratif, dan berorientasi keberlanjutan. Dengan demikian, moderasi beragama berbasis kesadaran ekoteologis dapat diposisikan sebagai fondasi konseptual sekaligus strategi normatif dalam merespons tantangan ekstremisme dan krisis ekologis secara simultan, melalui internalisasi nilai keseimbangan, tanggung jawab, dan kemaslahatan universal dalam praktik kehidupan beragama.

Daftar Pustaka

- Abu 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad. (2006). Al-Qurtubi. *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Akmaluddin. (2021). Konvergensi Ekolinguistik dan Fiqh Al Bi'ah dalam Pelestarian Lingkungan. *El-Tsaqafah: Jurnal Jurusan PBA*, 19(2), 152-70. <https://doi.org/10.20414/tsaqafah.v19i2.2946>.
- Alfadhli, Sonia Isna Suratin, Khoirun Nadir, Muhammad Rizqy Fadlillah, dan Gondo Adhi Saputra. (2025). Ekoteologi Islam: Menjelajahi Hubungan Spiritual antara Manusia, Alam, dan Tuhan dalam Tradisi Islam. *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam*, 6(1).
- Arsyad, Muhammad, dan Noor Hasanah. (2025). Nilai Ekologis Islam: Konsep Khalifah dan Amanah. *Al-Mustafid: Jurnal of Qur'an and Hadith Studies*, 4(1).
- Aulia [ED. (2025). Ekoteologi: Ketika Menjaga Alam Adalah Bagian Dari Ibadah. *Dunia Islam. Pesantren Riset Al-Muhtada*, 13 Oktober 2025. <https://almuhtada.org/2025/10/13/ekoteologi-ketika-menjaga-alam-adalah-bagian-dari-ibadah/>.
- Behaestex. (2026). Menggali Kebesaran Allah dalam Penciptaan Langit dan Bumi: Telaah atas QS. Al Baqarah Ayat 164. *Behaestex*. Diakses 27 Februari 2026. <https://www.behaestex.co.id/post/article/menggali-kebesaran-allah-dalam-penciptaan-langit-dan-bumi-telaah-atas-qs-al-baqarah-ayat-164>.
- Departemen Agama RI. (2009). *Al-Qur'an dan Terjemahan*. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran.
- Dwi Nugroho, Yohanes. (2025). Membenahi Hubungan Manusia dengan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Metafisika Whitehead. *Jurnal Filsafat Indonesia*, 8(1), 68.

- El-Habsa, Isna Tsania, Muhammad Alif, dan Sholahuddin Al Ayubi. (2025). *Konsep Ekoteologi dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Qur'an*, 3(5).
- El-Habsa, Isna Tsania, Muhammad Alif, dan Sholahuddin Al Ayubi. (2025). *Konsep Ekoteologi dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Qur'an*, 3(5).
- Fathony, Alvan, dan Syafiqotunnafila. (2024). Fiqh Ramah Lingkungan (Fiqh Bi'ah): Konsep Pengembangan Berkelanjutan Produk Ramah Lingkungan: Environmentally Friendly Fiqh (Fiqh Bi'ah): The Concept of Sustainable Development of Environmentally Friendly Products. *QULUBANA: Jurnal Manajemen Dakwah* 5, no. 2, 384-400. <https://doi.org/10.54396/qlb.v5i2.1594>.
- Fauzan Azhima, Muhammad, dan Siti Khadijah. (2023). Sejarah Agama Islam dan Perkembangannya. *Jurnal Ushuluddin*, 22(2).
- Febryanti, Trivonia Hilde. (2025). Ekoteologi di Tengah Krisis Global: Mencari Harapan dalam Keimanan dan Alam. *Jurnal Akademika*, 24(2).
- Irsan, Irsan, Achmad Abubakar, dan Aan Parhani. (2021). Kajian Tematik Ayat-Ayat Mengenai Degradasi, Konservasi, dan Etika Lingkungan. *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan*, 14(2), 161-81. <https://doi.org/10.35905/kur.v14i2.2063>.
- Islamic Green Energy. (2026). *Mizan dalam Islam: Landasan Teologis bagi Transisi Energi Hijau*. Diakses 27 Februari 2026. <https://isgec.id/mizan-dalam-islam-landasan-teologis-bagi-transisi-energi-hijau>.
- Ismail ibn' Umar, Ibn Katsir. (1999). *Tafsir Al-Qur'an al-Azim*. Dar Tayyibah.
- M.Ag, Muhammad Iqbal. (2025). Ekoteologi Islam: Mengintegrasikan Nilai-Nilai Fatwa MUI No. 86 Tahun 2023 ke Dalam Pola Hidup Berkelanjutan. *Jurnal Pemuliaan Lingkungan Hidup Dan Sumber Daya Alam*, 2(2). <https://jurnal.mui.or.id/index.php/lplhsda/article/view/32>.
- Muhammad Ibn Jarir, Al-Tabari. (2000). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wily Al-Qur'an*. Mu'assasat al-Risalah.
- PSFT. (2025). Krisis Spiritual dan Degradasi Lingkungan Menurut Seyyed Hossein Nasr. *Pusat Studi Filsafat dan Teologi*, 21 Oktober 2025. <https://filsafat-teologi.id/krisis-spiritual-dan-degradasi-lingkungan-menurut-seyyed-hossein-nasr/>.

- Sapnaranda, Sarah. (2024). Agama dan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Moderasi Beragama. *Moderation: Journal of Religious Harmony*, 1(1), 25-31. <https://doi.org/10.47766/moderation.v1i1.2740>.
- Surau.co, Nofriadi. (2026). Ekologi dalam Islam: Menelusuri Jejak Pemikiran Ulama Klasik dalam Pelestarian Alam. *Surau.co*, 1 Februari 2026. <https://www.surau.co/2026/02/53889/ekologi-dalam-islam-menelusuri-jejak-pemikiran-ulama-klasik-dalam-pelestarian-alam/>.
- Widiastuty, Hesty dan Khairil Anwar. (2025). Ekoteologi Islam: Prinsip Konservasi Lingkungan dalam Al-Qur'an dan Hadits serta Implikasi Kebijakannya. *Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, 11(1).

Biodata Penulis

Dr. Imam Alfiannoor, S.Ag., M.H.I.



Dr. Imam Alfiannoor, S.Ag., M.H.I., merupakan seorang laki-laki yang lahir pada 8 Januari 1975 di Kabupaten Banjar. Saat ini beliau berprofesi sebagai Pegawai Negeri Sipil sekaligus dosen tetap di Fakultas Syariah UIN Antasari Banjarmasin. Ia berdomisili di Kota Banjarmasin dan juga menjalankan aktivitas akademiknya di lingkungan kampus UIN Antasari. Riwayat pendidikannya dimulai dari SDN Sungai Lulut 2 Banjarmasin, kemudian melanjutkan ke MTsN Mulawarman dan SMAN 3 Banjarmasin. Ia juga pernah menempuh pendidikan di Pondok Pesantren Darussalam Gontor Ponorogo. Pendidikan tinggi ditempuh di IAIN Antasari Banjarmasin pada jenjang S1 Fakultas Tarbiyah, kemudian melanjutkan S2 Ilmu Syariah di IAIN Alauddin Makassar, hingga akhirnya meraih gelar doktor (S3) di bidang Ilmu Syariah dari UIN Antasari Banjarmasin. Dalam bidang organisasi, beliau aktif di berbagai lembaga seperti KAHMI Kalimantan Selatan, Al Washliyah Kota Banjarmasin, Majelis Tarjih Muhammadiyah Kota Banjarmasin, serta Majelis Tabligh PWM Kalimantan Selatan. Ia juga mengikuti sejumlah pelatihan seperti pelatihan mediasi, pelatihan falak, dan kursus hukum humaniter internasional.

Sebagai akademisi, beliau memiliki pengalaman mengajar di berbagai mata kuliah, antara lain Ushul Fikih, Ulumul Qur'an, Hadis Ahkam Siyasa, Muqaranah Qawanin, Hukum Keluarga di Dunia Islam, hingga Hukum Lingkungan. Selain itu, ia juga aktif menghasilkan berbagai karya ilmiah berupa tesis, disertasi, jurnal, dan buku yang banyak mengkaji hukum Islam, lingkungan, serta relasi agama dan negara. Di luar kegiatan akademik, Dr. Imam Alfiannoor juga aktif sebagai narasumber tetap dalam program

siaran radio di RRI Banjarmasin, yang menunjukkan kontribusinya dalam menyebarkan pengetahuan kepada masyarakat luas.

Dr. Arie Sulistyoko, S.Sos., M.H.



Arie Sulistyoko, lahir di Jakarta tanggal 18 Januari 1979. Pendidikan sarjana diselesaikan di Universitas Lambung Mangkurat Banjarmasin, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik jurusan Ilmu Pemerintahan pada tahun 1997. Kemudian melanjutkan pendidikan Magister Ilmu Hukum pada Pascasarjana Universitas Lambung Mangkurat Banjarmasin, Program Studi Ilmu Hukum dengan konsentrasi Hukum Tata Negara pada tahun 2006. Sekarang aktif sebagai Dosen Tetap Fakultas Syariah UIN Antasari Banjarmasin, homebase pada Prodi Hukum Tata Negara, mengajar mata kuliah Ilmu Politik, Pendidikan Pancasila, Kewarganegaraan, Komunikasi Politik, Sosiologi Politik, Sistem Politik Indonesia.

Karya ilmiah, penulis pernah melakukan beberapa penelitian yang berjudul:

1. Penulis pernah melakukan beberapa penelitian yang berjudul "Perlindungan Hukum terhadap Pekerja Rumah Tangga Akibat Tindak Kekerasan" pada *Jurnal Mu'adalah* (2011).
2. "Implementasi Teori Monopoli Richard A. Posner terhadap Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1999 tentang Larangan Praktik Monopoli dan Persaingan Usaha Tidak Sehat" pada *At-Taradhi: Jurnal Studi Ekonomi* (2014).
3. "Pemakzulan Presiden dalam Persepsi Konstitusi (Studi Kasus Presiden Abdurrahman Wahid)" pada *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* (2016).
4. "Konsep Hukuman Islam dalam Bingkai Hukum Tata Negara (Analisis Komparatif Hukum QS Yusuf ayat 33, 42 dan Al-Maidah ayat 33)" pada *Journal Of Islamic and Law Studies* (2017).
5. "Remisi Terhadap Koruptor dalam Perspektif Hukum Positif dan Hukum Islam" pada *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* (2018).

6. "Tanggung Jawab Keluarga Dalam Pendidikan Anak Di Era Kosmopolitan (Telaah Tafsir Kontemporer Atas Surat At-Tahrim Ayat 6)" pada *IQRO: Journal of Islamic Education* (2018).
7. "Hukum Aborsi Menurut Imam Al-Ghazali Dan Yusuf Al-Qardhawi" pada *Journal of Islamic and Law Studies* (2018).
8. "Pendekatan Sosiologi Hukum terhadap Praktik Jual Beli Followers di Media Sosial Instagram di Kota Banjarmasin, Kalimantan Selatan" pada *Journal of Islamic and Law Studies* (2019).
9. "Pornografi dalam Perspektif Hukum dan Moral" pada *Journal of Islamic and Law Studies* (2019).
10. "Tradisi Maantar Patalian pada Perkawinan Masyarakat Adat Banjar Kalimantan Selatan (Telaah Antropologis dan Sosiologis)" pada *An-Nuha: Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya dan Sosial* (2020).
11. "Menakar Perspektif Masyarakat Kalimantan Selatan Terhadap Rencana Pilkada Serentak di Masa Transisi Pandemi Covid-19" pada *Journal of Islamic and Law Studies* (2020).
12. "Peran Mahasiswa dalam Mengatasi Penyebaran Covid-19 Melalui Sektor Pendidikan dan Ekonomi" pada *Journal of Islamic and Law Studies* (2020).
13. "Bahilah in the Banjar Islamic Community's Death Ritual" pada www.scitepress.org (2020).
14. *Teori dan Aplikasi Pendidikan Kewarganegaraan* (Buku, 2021).
15. "Kebijakan Pemerintah terhadap Pelaksanaan Majelis Taklim di Banjarmasin" pada *Journal of Islamic and Law Studies* (2022).
16. "Measurement of Iddah Calculations for Women Taken According to The Habits of The Banjar People and According to The Kitab An-Nikah" pada *International Conference on Law, Technology, Spirituality and Society (ICOLESS)* (2022).
17. "Perlindungan Hukum bagi Kaum Disabilitas dalam Pemilu di Indonesia" pada *Journal of Law and Nation* (2023).

18. "Educational Fiqh: The Viewpoints of Sheikh Arsyad Al Banjari and Az Zuhaili on the Method for Determining Marriage Witnesses" pada *KnE Social Sciences* (2023).
19. "Islamic Law Review on Buying and Selling Tight Clothes" pada *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* (2023).
20. "The Effectiveness of Mediation as a Dispute Resolution for e-book Copyright Infringement Cases in Indonesia: (Case Studies Occurring in the Jakarta and Riau Areas)" pada *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* (2023).
21. "The Level Of Community Compliance With The Use Of Traffic Signs In Barito Kuala District" pada *Interdisciplinary Explorations in Research Journal* (2023).
22. "Optimizing Sharia Economics Principles In State Law For Enhanced Village Governance: A Case Study Of Aluh-Aluh Village, Banjar Regency" pada *Jurnal Justisia Ekonomika: Magister Hukum Ekonomi Syariah* (2024).
23. serta "Ibnu Hajar's Movement: A Review Of Siyasa Syar'iyah" pada *Proceedings* (2024).

H. Bahran, S.H., M.H.



H. Bahran, S.H., M.H. lahir di Negara, Kecamatan Daha Utara, yang berjarak lebih kurang 28 km ke arah barat Kota Kandangan, ibu kota Kabupaten Hulu Sungai Selatan–Kalimantan Selatan, pada tanggal 5 Juni 1961. Pendidikan sarjana diselesaikan di Universitas Lambung Mangkurat Banjarmasin, Fakultas Hukum jurusan Hukum Pidana pada tahun 1989. Kemudian melanjutkan pendidikan Magister Ilmu Hukum pada Pascasarjana Universitas Lambung Mangkurat Banjarmasin, Program Studi Ilmu Hukum dengan konsentrasi Hukum Perdata pada tahun 2006. Sekarang aktif sebagai Dosen Tetap Fakultas Syariah UIN Antasari Banjarmasin, *homebase* pada

Prodi Hukum Tatanegara, mengajar mata kuliah Hukum Pidana, Hukum Acara Pidana, Hukum Perdata, Hukum Acara Perdata. Aktif menulis dalam *book chapter* dan berbagai artikel yang dipublikasikan pada jurnal nasional maupun jurnal Internasional. Alamat Penulis: Jl. Handil Bakti RT.008. RW.002. Kelurahan Handil Bakti. Kecamatan Alalak. Kabupaten Barito Kuala-Kalimantan Selatan.

Alamat Gmail: bahranbasri@gmail.com.

M. Ilham Masykuri Hamdie, M.Ag.



M. Ilham Masykuri Hamdie, M.Ag., lahir di Banjarmasin, 8 Maret 1963. Beliau pernah nyantri di Pesantren Pabelan, Muntilan, Magelang, Jawa Tengah, kemudian melanjutkan studi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Antasari Banjarmasin. Saat ini sebagai dosen Fakultas Syariah UIN Antasari Banjarmasin untuk mata kuliah Tasawuf dan Filsafat. Pendakwah dan aktivis kerukunan ini sekarang memimpin Lembaga Pendidikan Kader Dakwah Praktis (LPKDP) Banjarmasin, Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Provinsi Kalimantan Selatan, Wakil Ketua Dewan Masjid Indonesia (DMI) Provinsi Kalimantan Selatan, Pengarah Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK-3) Banjarmasin, Wakil Ketua al-Washliyah Provinsi Kalimantan Selatan. Bersama dengan tokoh-tokoh antar agama, tahun 2001 mendirikan Forum Dialog (Forlog) Umat Beragama Banjarmasin. Tahun 2025, atas dorongan Kalijaga Institute of Justice (KIJ) UIN Sunan Kalijaga, mendirikan Komunitas Literasi Umat Beragama (KLUK) Kota Banjarmasin, untuk meningkatkan pemahaman toleransi beragama di kalangan kaum perempuan lintas agama.

Drs. Nor Ipansyah, M.Ag.



Drs. Nor Ipansyah, M.Ag., lahir di Guntung (Kab. HST), tanggal 10 Februari 1967. Pendidikan Sarjana diselesaikan di IAIN Antasari Banjarmasin Fakultas Syariah Jurusan Peradilan Agama tahun 1991. Kemudian melanjutkan kuliah pada Program Magister Ilmu Filsafat Islam Konsentrasi Ilmu Tasawuf IAIN Antasari Banjarmasin, lulus pada tahun 2001. Sekarang aktif sebagai tenaga pendidik pada Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin.

Pengalaman menulis, di antaranya yaitu:

1. "Beberapa Pemikiran Tentang Historiografi Islam Banjar" pada *Jurnal Khazanah* (2008).
2. *Ulama Banjar dan Karya-karyanya* (Buku kolaboratif, 2009).
3. *Perayaan Maulid Nabi dalam Budaya Masyarakat Kalimantan Selatan* (Buku/Monograf, 2010).
4. *Bagampiran dan Pemakaian Jimat dalam Masyarakat Banjar* (Buku/Monograf, 2010).
5. *KH. Adnani Iskandar (Sejarah Hidup dan Pemikirannya dalam Bidang Fikih Kontemporer)*, Puslit IAIN Antasari (2010).
6. "Studi Penerapan Akuntansi Zakat pada BAZNAS Kota Banjarmasin" pada *Jurnal Tashwir* (2014).
7. "Fikih Muamalah dalam Majelis Taklim di Kalimantan Selatan" pada *Jurnal Tashwir* (2016).
8. "Tarikat Junaidiyah di Kalimantan Selatan" pada *Jurnal Al-Banjari* (2017).
9. "Ilmu Kesaktian Orang Banjar" (*Penelitian*, 2019).
10. "Makna Toleransi Beragama Bagi Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan" pada *Puslit UIN Antasari* (2020).
11. "Fiqh Mazhab: Tradisi Taklid dan Ittiba Pada Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan" pada *Puslit UIN Antasari* (2021).
12. "Determination of Sekufu in The Kitabun Nikah Al-Banjari" pada *Jurnal Syariah* (2021).

13. "Understanding Qibla Orientation through the 'Nagara' Artificial Compass: A Falak Legal Perspective" pada *Jurnal Syariah* (2023).
14. "Implementation of Husband's Right to Annul Marriage Due to False Identity in the Religious Courts of Metro Lampung City" pada *Jurnal Pena Justisia, Universitas Pekalongan* (2023).
15. *Multi Konteks Hukum di Indonesia* (Buku, 2023).
16. *Media Sosial Ditinjau dari Beberapa Aspek Keilmuan* (Buku, 2024).
17. *Isu-Isu Kontemporer: Politik, Hukum, dan HAM* (Buku, 2024).
18. *Relasi Sains dan Agama dalam Berbagai Perspektif* (Buku, 2025).
19. *Human Trafficking dari Sudut Pandang Hukum, Sejarah, Politik, Agama, dan Film* (Buku, 2025).
20. "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqasid al-Shari'ah and The Principles of Justice in the Digital Era" pada *Al-Syakhshiyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* (2025).

Hj. Diana Rahmi, S.Ag., M.H.



Diana Rahmi lahir di Banjarmasin, Kalimantan Selatan tanggal 14 Juli 1972. Pendidikan sarjana diselesaikan di IAIN Antasari Banjarmasin Fakultas Syariah Jurusan Peradilan Agama tahun 1996. Kemudian melanjutkan kuliah pada Program Magister Ilmu Hukum pada Universitas Lambung Mangkurat Banjarmasin, lulus pada tahun 2005. Sekarang aktif sebagai tenaga pendidik pada Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin.

Pengalaman pelatihan, mengikuti pelatihan penulisan karya ilmiah Tingkat Dasar, Menengah, dan Lanjutan; Pelatihan Micro Teaching Tingkat Dasar dan TOT; Pelatihan Teknis Yudisial Panitera pada Mahkamah Agung Tahun 2022; Pelatihan dan Asesmen Mediasi tahun 2024, lulus sebagai Mediator bersertifikat; serta Pelatihan Arbitrase Tahun 2025, lulus sebagai Arbiter bersertifikat.

Pengalaman organisasi dan kepengurusan, sebagai pengurus di beberapa organisasi diantaranya seperti: Forum Antar Umat Beragama Peduli Keluarga sejahtera dan Kependudukan (FAPSEDU) Provinsi Kalimantan Selatan (Sampai dengan tahun 2020); Pengurus Majelis Ulama Indonesia Kota Banjarmasin Bidang Komisi Hukum dan Perundang-undangan (2018-sampai sekarang); Pengurus Muslimat NU Kota Banjarmasin, anggota Laskar Anti Narkoba Kota Banjarmasin (Sampai dengan tahun 2020); Pengurus BKMT Provinsi Kal-Sel (Tahun 2023-sekarang); Pengurus Laboratorium Peradilan Fakultas Syariah Periode Tahun 2024-2027; Pengurus Penyedia Jasa Pos Bantuan Hukum yurisdiksi Pengadilan Agama Banjarmasin, Pelaihari, Barabai, Kuala Kapuas, Marabahan, Kotabaru dan Banjarbaru (2011-sekarang); dan Pengurus LKBH Syariah UIN Antasari Banjarmasin (1998-sampai sekarang).

Pengalaman menulis, aktif menulis di jurnal ilmiah, diantaranya sebagai berikut:

1. "Indonesianisasi Ketenagakerjaan dalam Penanaman Modal Asing di Indonesia" pada *Jurnal Orientasi: Pembinaan dan Pengembangan Hukum & Kemasyarakatan*, No.1 Tahun XXX Januari 2003.
2. "Kewenangan Absolut Lembaga Arbitrase di Indonesia" pada *Jurnal Orientasi: Pembinaan dan Pengembangan Hukum & Kemasyarakatan*, No. 3 Tahun XXX Juli 2003.
3. " Hukum dan Kekuasaan" pada *Jurnal Al Banjari: Ilmiah Ilmu-Ilmu Islam*, Volume 4 No. 8 Juli-Des 2005.
4. "Kekerasan Domestik terhadap Perempuan dan Perlindungan Hukumnya dalam Perspektif Feminis" pada *Jurnal Mu'adalah: Studi Gender*, Vol 1 No. 7 Ed. Januari-Juni 2011.
5. "Peradilan Syariah Islam Nanggroe Aceh Darussalam sebagai Pengadilan Khusus dalam Lingkungan Pengadilan Agama" pada *Jurnal Syari'ah: Ilmu Hukum*, No. 2, Volume 12, Des. 2012.
6. "Makna kekuasaan kehakiman yang merdeka perspektif penegakan hukum di Indonesia" pada *Jurnal Konstitusi*, Pusat

- Kajian Konstitusi Fak.Sya kerja sama dengan MKRI, No. 1 Volume II, Sept. 2013.
7. "Ruang lingkup kewenangan Peradilan Agama dalam mengadili sengketa ekonomi Syariah" pada *Jurnal Syari'ah: Ilmu Hukum*, No .2, Volume 13, Des. 2013.
 8. "Subjek hukum dalam perspektif Undang-Undang tentang Peradilan Agama" pada *Jurnal Syariah: Ilmu Hukum*, Volume 14, No. 2, Desember 2014.
 9. "Sirri Marriage Practices in Makmur Village Community in Gambut Banjar District (penulis kolaborasi)" pada *Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Volume 20, No. 1 Tahun 2020.
 10. "Menilik Problematika Dispensasi Nikah dalam Upaya Pencegahan Pernikahan Anak Pasca Revisi Undang-Undang Perkawinan" (penulis kolaborasi) pada *Journal of Islamic Law in Studies*, 12 Januari 2022.
 11. "Izin Poligami yang Telah Menikah Siri dengan Alasan Menjalankan Bisnis Usaha (Telaah terhadap Putusan PA)" (penulis kolaborasi) pada *Jurnal Syariah Darussalam*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2023.
 12. "Judges Opinion in Accepting Divorce Cases with Time Limits (Study of Judges of Balikpapan, Banjarmasin, and Pelaihari Religious Court)" (penulis kolaborasi) pada *Interdisciplinary Explorations in Research Journal*, Volume 1 No. 3 Tahun 2023.
 13. "Review of Islamic Law Regarding Placing Piduduk During Walimah Events Due To Hereditary Traditions In The Banjar Community" pada *Indonesia Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory*, Vol 1 No. 2 Tahun 2023.
 14. "Optimalisasi Peran Pos Bantuan Hukum Lembaga Konsultasi dan Bantuan Hukum Fakultas Syariah UIN Antasari Banjarmasin dalam Memberikan Layanan Hukum Bagi Masyarakat (Studi pada Beberapa PA di Kalimantan Selatan)" (penulis kolaborasi) pada *Shariajournal*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2024.
 15. "Fostering Religious Moderation in Pesantren: Cultivating Tolerance and Peace Through Khilafiyah Fiqh in South

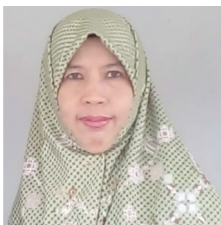
- Kalimantan's Multicultural Context" (penulis kolaborasi) pada *Kawanua Journal International of Multicultural Studies*, IAIN Manado, Vol. 5 No.1 Tahun 2024.
16. "Praktik Pemenuhan Nafkah dalam Rumah Tangga (Studi Kasus di Kecamatan Anjir Pasar Kabupaten Barito Kuala)" (penulis kolaborasi) pada *Interdisciplinary Explorations in Research Journal*, Volume 2 No. 2 Tahun 2024.
 17. "Analisis Hukum Pelaksanaan Akad Nikah Dua Kali terhadap Perkawinan Anak di Luar Nikah di Kota Banjarbaru" (penulis kolaborasi) pada *Indonesia Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory*, Vol 3 No. 1 Tahun 2025.
 18. "Analisis Hukum Kebiasaan Masyarakat Banjar Menyiapkan Piduduk Ketika Ingin Melakukan Perkawinan Perspektif Ulama (Studi Kasus di Kota Pelaihari)" (penulis kolaborasi) pada *Indonesia Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory*, Vol 3 No. 1 Tahun 2025.

Karya Ilmiah yang diterbitkan dalam bentuk buku yaitu dengan judul:

1. *Restrukturisasi PA dalam Perspektif Kekuasaan Kehakiman yang Merdeka*. Penerbit Pustaka Prisma Yogyakarta Tahun 2011. Edisi Revisinya diterbitkan oleh IAIN Antasari Press Banjarmasin Tahun 2014.
2. *Kewenangan Peradilan Agama dalam mengadili sengketa ekonomi Syariah dan sengketa hak milik atau keperdataan lainnya*. Penerbit Pustaka Akademika, Yogyakarta 2016.
3. *Sejarah Peradilan Islam Periode Pertama*. Penerbit Laksita Indonesia bekerjasama dengan PIU UIN Antasari Banjarmasin Tahun 2019.
4. *Optimalisasi Mediasi Perkara Waris Kajian Mendalam terhadap Sebuah Putusan Sela dan Putusan Pengadilan Tinggi Agama*. (Penulis kolaborasi), Penerbit PT. Nasya Expanding Management (NEM), Pekalongan Jawa Tengah 2022.

5. *Gender, Children and Law* (Penulis Bersama) dengan judul "Progresivitas Hukum dalam Mengakomodir Hak-Hak Perempuan dan Anak Terkait Perkara Perceraian di Pengadilan Agama," Penerbit Zahir Publishing, Sleman Yogyakarta, Tahun 2023.
6. *Peradilan Agama dan Peradilan Syariah Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dalam Sistem Tata Hukum di Indonesia*. Penulis Diana Rahmi dan Nadiyah Khalid, Penerbit Zahir Publishing, Sleman Yogyakarta, Tahun 2023.
7. *Media Sosial Ditinjau dari Beberapa Aspek Keilmuan* (penulis bersama) dengan judul "Strategi Mediator dalam Penyelesaian Perkara Perceraian Karena Penggunaan Media Sosial." Penerbit Zahir Publishing, Sleman Yogyakarta, Tahun 2024.
8. *Isu-Isu Kontemporer: Politik, Hukum, Agama dan HAM* (penulis bersama) dengan judul "Kewajiban Mediasi dalam Proses Penyelesaian Sengketa Perdata di Lingkungan Peradilan Agama." Penerbit Zahir Publishing, Sleman Yogyakarta, Tahun 2024.
9. *Konsep Bantuan Hukum Responsif di Pengadilan Agama* (penulis bersama). Penerbit Zahir Publishing, Sleman Yogyakarta, Tahun 2025.

Hj. Inawati Mohammad Jainie Jarajap, Lc., M.A.



Hj. Inawati Mohammad Jainie Jarajap, Lc., M.A. lahir di Kandangan, Kalimantan Selatan tanggal, 29 Agustus 1972. Pendidikan S1 di Universitas al-Azhar Kairo Mesir pada Fakultas Studi Islam dan Bahasa Arab, Jurusan Syariah dan lulus tahun 1997, kemudian melanjutkan S2 di Universitas al-Azhar Kairo Mesir, Konsentrasi Perbandingan Mazhab, lulus tahun 2005.

Pengalaman kerja, penulis aktif sebagai tenaga pendidik pada Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin

(2006-Sekarang), pernah menjadi tenaga pendidik di Lembaga Pengembangan Pemahaman Al-Qur'an (LPPQ) Kal Sel (2007-2018), menjadi tenaga pendidik di Unit Pelayanan Bahasa (UPB) UIN Antasari Banjarmasin (2005-sekarang), tenaga pendidik di Ma'had al-Jami'ah UIN Antasari Banjarmasin (2005-sekarang), dan tenaga pendidik di Program Khusus Ulama (PKU) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin (2022-sekarang).

Pengalaman organisasi dan kepengurusan, sebagai pengurus di organisasi *Ittihad Mudarrisi al-Lughah al-Arabiyah* Indonesia (IMLA) bidang Kerja Sama Dalam dan Luar Negeri (2024-2028) dan sebagai pengurus di Organisasi Internasional Alumni al-Azhar (OIAA) Cabang Indonesia Kalsel, bidang Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga Alumni (2025-2028).

Karya ilmiah yang pernah ditulis berupa penelitian, buku dan jurnal. Dalam bentuk penelitian seperti *Pendayagunaan Zakat oleh BAZ di Kota Banjarmasin* (penelitian kelompok) (2010), *Memotret Budaya Lokal Orang Banjar dan Islam Melalui Kerajinan Batu Permata Khas Kalimantan Kalimantan Selatan* (penelitian kelompok) (2020), dan *Tradisi Perempuan Banjar Saat Kehamilan dan Pasca Melahirkan* (penelitian kelompok) (2025).

Dalam bentuk buku yaitu: *Memotret Budaya Banjar dan Permatanya "Pendekatan Interdisipliner"* (kolaborasi sebagai penulis ketiga) (2024), *bookchapter: Isu-Isu Kontemporer: Politik, Hukum, Agama dan HAM* (2024), *Relasi Sains dan Agama dalam Berbagai Perspektif* (2025) dan *Human Trafficking dari Sudut Pandangan Hukum, Sejarah, Politik, Agama dan Film* (2025).

Adapun karya ilmiah dalam bentuk jurnal, *المرأة والرئاسة في الإسلام* yang diterbitkan pada jurnal *Mu'adalah* Vol. 1, No. 1 Edisi Januari-Juni (2010), *الأحاديث الضعيفة في فضائل السور* yang diterbitkan pada jurnal *Ilmu Ushuluddin* Vol. 11, No. 2 Juli (2012), *المشقة الموجبة* yang diterbitkan pada jurnal *An-Nahdhah* Vol. 6, No. 11 Juni (2013), *المقادير الشرعية في فقه العبادات* yang diterbitkan pada jurnal *Ittihad* Vol. 12, No. 22 Oktober (2014), "Pembunuhan sebagai Halangan Mawaris Menurut Mazhab Malik dan Mazhab

Syafi'i" pada *Jurnal of Islami and Law Studies* (kolaborasi sebagai penulis utama), Vol. 2, No. 1 9 Juli (2018), "Changes In Banjar Lokal And Islamic Culture In South Kalimantan's Typical Gems Draining Activities" yang diterbitkan pada jurnal *Al-Banjari*, kolaborasi sebagai penulis kedua, Vol. 22 No. 2 (2023), "Pemahaman dan Legalitas Ucapan Talak Oleh Masyarakat Banjar dan Menurut Kitabun Nikah Syaikh Arsyad al-Banjari," kolaborasi sebagai penulis kedua, yang diterbitkan pada *Journal of Law and Nation* Vol. 2 No. 1 Februari (2023), "Dinamika Nafkah Istri dalam Cerai Gugat (Integrasi antara Fikih dengan Konteks Indonesia)," kolaborasi sebagai penulis utama) yang diterbitkan pada jurnal *Indonesian Journal of Islami Jurisprudence Economic and Legal Theory* Vol. 2 No. 4 (2024), "Optimizing Banjar Ommunity Fiqh: Bahillah Practice for the Deceased in South Kalimantan," kolaborasi sebagai penulis utama, yang diterbitkan pada jurnal *Sinta 3 Potret Pemikiran*, Vol. 28, No. 1 (2024), "Menabuh Duff di Masjid (Studi Komparatif Pandangan Imam Al-Suyuthi dan Imam Ibnu Hajar Al-Haitami)" (sebagai penulis kedua) pada jurnal *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence Economic and Legal Theory'* Vol.3, No. 4 (2025), dan "Harmonizatiion Of Tradition and Islam In Banjar Diamond Crafts," sebagi penulis ketiga pada jurnal *Sinta 2, Jurnal Pendidikan Islam* Vol.14, No. 4 (2005).

H. Fuad Luthfi, S.Ag., S.H., M.H.



H. Fuad Luthfi, S.Ag., S.H., M.H. lahir di Barabai (Kab. HST) pada tanggal 20 Agustus 1970. Pendidikan Sarjana diselesaikan di IAIN Antasari Banjarmasin Fakultas Syariah Jurusan Peradilan Agama lulus tahun 1994, kemudian melanjutkan kuliah pada STIH (Sekolah Tinggi Ilmu Hukum) Sultan Adam Banjarmasin lulus tahun 2001 dan melanjutkan lagi pada Program Magister Ilmu Hukum (PMIH) Konsentrasi Hukum Perdata pada Universitas Lambung Mangkurat lulus tahun 2006 dan sekarang melanjutkan Program Pascasarjana S3 Ilmu Syariah di UIN Antasari Banjarmasin. Sekarang aktif sebagai tenaga pendidik

pada Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin.

Pengalaman pelatihan, mengikuti pelatihan penulisan karya ilmiah Tingkat Dasar, Menengah dan Lanjutan, Pelatihan Micro Teaching, Pelatihan Teknis Yudisial Panitera pada Mahkamah Agung Tahun 2022, serta mengikuti pelatihan dan asesmen Mediasi Tahun 2024 dan lulus sebagai Mediator Bersertifikat.

Pengalaman menulis dalam bentuk buku adalah *Hukum Ekonomi Perspektif Historis, Filosofis dan Tata Hukum Indonesia*, Penerbit Sahabat Pena tahun 2019; *Peradilan Islam: Teori, Sejarah, dan Dinamika Kontemporer*, Penerbit Yayasan Putra Adi Dharma tahun 2025.

Pengalaman menulis dalam bentuk artikel yang diterbitkan baik di jurnal nasional maupun jurnal terakreditasi nasional, yaitu di antaranya yaitu:

1. "Augmented Reality Evidence: A Study of The Validity of Virtual Evidence in Islamic Courts" pada *Jurnal Akta* (2025).
2. "Pipikat sebagai Jembatan Penyelesaian Konflik Suami Isteri dalam Adat Dayak Maanyan Kalimantan Tengah" pada *Jurnal CBJIS: Cross-Border Journal of Islamic Studies* (2025).
3. "Pendekatan Sosio Legal terhadap Fatwa: Analisis Kedudukan dan Peran Fatwa MUI di Indonesia" pada *Jurnal Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* (2024).
4. "Tantangan dan Regulasi dalam Pewarisan Aset Digital: Studi Perbandingan Hukum Positif dan Hukum Islam pada Jurnal Indonesian" pada *Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* (2024).
5. "Implementasi Yuridis tentang Kedudukan Memorandum of Understanding (MOU) dalam Sistem Hukum Perjanjian Indonesia" pada *Jurnal Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* (2017).

6. "Sirri Marriage Celebration and Its Impact on Social Change in Banjarese Community South Kalimantan" pada *Jurnal Al Ahkam* (2022).
7. "The Role of Digitalization in Enhancing Legal Competencies of Sharia Economic Law Graduates: A Case Study of Graduate Users in South Kalimantan" pada *Jurnal Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* (2023).
8. "Strategi Peningkatan Pengembangan Asuransi Syariah pada Momentum Indonesia Emas 2045" pada *Jurnal Falah: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* (2023).
9. "Telaah Obligasi dalam Tinjauan Hukum Ekonomi Syariah" pada *Jurnal CBJIS: Cross-Border Journal of Islamic Studies* (2021).
10. "Review of Islamic Law Regarding the Beliefs of the Community Regarding Pamali dan Kapuhunan In Their Daily Lives pada *Jurnal Indonesian*" pada *Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* (2023).
11. "Konsep Perwalian bagi Perempuan dalam Pernikahan Perspektif Syekh Muhammad Arsyad Al Banjari dan Syekh Ibnu Qasim Al Ghazi" pada *Jurnal Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* (2024).
12. "The Relationship Between Business Actors and Consumers According to the Review of Electronic Transaction Law" pada *JUSTICES: Journal of Law* (2024).
13. "Persepsi Hakim Pengadilan Agama Terkait Pemberian Nafkah Iddah dan Nafkah Mut'ah pada Perkara Perceraian Cerai Gugat dalam Perspektif Gender" pada *SULTAN ADAM: Jurnal Hukum dan Sosial* (2024).
14. "Tinjauan Fatwa DSN MUI Nomor 68 Tahun 2008 terhadap Eksekusi Jaminan Benda Bergerak di BMT Darussalam" pada *SULTAN ADAM: Jurnal Hukum dan Sosial* (2023).
15. "Upaya Penyelesaian Sengketa Pencurian Listrik melalui BPSK Kota Banjarmasin" pada *Journal of Islamic And Law Studies* (2022).

16. "Praktik Sanda Gawian pada Pekerja Penimbang Karet di PT Darma Kalimantan Jaya" pada *Journal of Islamic and Law Studies* (2018).

Hj. Farihatni Mulyati, S.Ag., M.H.I.



Hj. Farihatni Mulyati, S.Ag., M.H.I., lahir di Banjarmasin, pada tanggal 13 November 1970, menyelesaikan pendidikan S1 di IAIN Antasari Banjarmasin tahun 1997, dan menyelesaikan S2 di Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, tahun 2008.

Penulis sekarang aktif sebagai tenaga pengajar/dosen di S1 Fakultas Syariah UIN Antasari Banjarmasin, dan juga mengajar Agama Islam pada Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan ISFI Banjarmasin.

Karya ilmiah, penulis pernah melakukan beberapa penelitian yang berjudul *Peranan Petugas BP4 dalam Meningkatkan Mutu Perkawinan Menuju Keluarga Sakinah di Kota Banjarmasin* (menulis secara kelompok sebagai anggota tahun 2011), *Praktik Hibah Dihitung sebagai Bagian Waris (Studi Kasus di Barito Kuala dan Banjarmasin)* (menulis secara kelompok sebagai anggota tahun 2013), *Kasus Munasakhah pada Tiga Kabupaten di Kalimantan Selatan* (2014), *Penyelesaian Kasus Ahli Waris Pengganti pada Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan* (menulis kelompok sebagai anggota tahun 2021), *Pendapat Hakim Pengadilan Agama di Kalimantan Selatan Terkait Suami dan Istri dalam Kasus Sisa lebih Harta Warisan* (menulis secara kelompok sebagai anggota tahun 2022).

Menulis karya ilmiah yang di-publish pada *Jurnal Ilmiah Ittihad Kopertais*, ada beberapa judul yaitu "Metode Tafsir Maudhu'i untuk Menjawab Tantangan Zaman" (terbit tahun 2012), "Tafsir dan Hermeneutika (Upaya Memahami Makna Al-Qur'an Menurut Hati Nurani yang Bersih" (terbit tahun 2013), "Interpretasi *Mitsaqan Ghalizan* dalam Surah An-Nisa Ayat 21 (Pentingnya Pencatatan

pernikahan Menurut Hukum Islam)" (terbit tahun 2014), "Benang Merah antara Wali Nasab dalam Pernikahan dengan Tanggung Jawab (Telaah Wali Nasab dalam Pernikahan Menurut Hukum yang Berlaku di Indonesia)" (terbit tahun 2015), "Makna *Wasilah* dalam Surah Al-Maidah Ayat 35 dan Surah Al-Isra' Ayat 57 (Antara yang Tidak Membolehkan dan yang Membolehkan *Wasilah*)" (terbit tahun 2016).

Karya ilmiah penelitian yang dijadikan buku dengan judul *Risalah Is'af Al-Raghibin Fi Ilmi Al-Faradh Karya Jad Ahmad Mubarak dan Pendapatnya atas Beberapa Isu Kekinian dalam Kewarisan Islam* (sebagai penulis kedua) ISBN 978-623-7665-70-0 tahun 2023

Penulis juga menulis karya ilmiah pada buku korespondensi *Gender, Children and Law* (ISBN 978-623-466-276-4) tahun 2023 dan *Multikonteks Hukum di Indonesia* (ISBN 978-623-466-368-6) tahun 2023, adapun judul karya ilmiahnya adalah *Tafsir Ayat Memberikan Peluang pada Perempuan Muslim Menikah Beda Agama? Dan Makna Al-'Adl dan Al-Qist dalam Al-Qur'an Hubungannya dengan Sistem Peradilan di Indonesia*.

Pada Tahun 2024 ini, penulis juga menulis karya ilmiah pada buku korespondensi *Media Sosial Ditinjau dari Beberapa Aspek* (ISBN 978-623-466-368-6), dengan judul "Makna Naba' dalam Surah Al-Hujarat (49) Ayat 6 (Narasi dan Framing Doktrin di Media Sosial)." Kemudian penulis juga melakukan penelitian (sebagai anggota peneliti) yang tulisannya dimasukkan ke jurnal nasional dan jurnal internasional, adapun judul karya ilmiah adalah sebagai berikut: "Dinamika Nafkah Istri dalam cerai Gugat (Integrasi antara Fikih dengan Konteks Indonesia)" dan "An In-Depth Examination of 'Radd' in Spousal Inheritance within the Religious Courts of Sampang and Tanjung."

Di tahun yang sama yaitu tahun 2024, penulis juga ikut memuat tulisan dalam buku korespondensi *Isu-isu Kontemporer: Politik, Hukum, Agama, dan HAM* (ISBN 978-623-466-544-4) di mana penulis menulis sebuah tulisan yang berjudul "Makna *Qanitaat*

dalam Surah An-Nisa (4) Ayat 34” dan “Makna Jihad Seorang Istri Adalah Taat pada Suami (Hadis) dalam Kaitannya Istri yang Berkarir.”

Selanjutnya pada tahun 2025 awal penulis juga menulis tulisan yang diterbitkan pada *Indonesian Journal Of Islamic, Jurisprodence, Economic and Legal*, dengan judul “Analisis Hukum Islam tentang Kepercayaan Masyarakat Banjar terhadap Memelihara Benda Pusaka.” Penulis juga menulis pada *bookchapter Relasi Sains dan Agama dalam Berbagai Perspektif* (ISBN 978-623-466-647-2) dengan judul tulisan “Pembuktian Ayat-Ayat Al-Qur’an dan Sains tentang Asal-Usul Manusia,” selanjutnya Penulis menulis pada *bookchapter Human Trafficking dari Sudut pandang Sejarah, Politik, Agama dan Film* (ISBN 978-623-466-773-8) dengan judul tulisan “Perbudakan Perempuan dan Praktik Tradisi Poligami di Masa Pra Islam” (Dengan Memahami Ayat Poligami QS An-Nisa/4:3).

Sulaiman Kurdi, S.Ag., M.Si.



Sulaiman Kurdi, S.Ag., M.Si. merupakan seorang dosen dan peneliti yang bernaung di bawah Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin. Ia memiliki dasar pendidikan yang kuat dalam bidang studi Islam serta politik. Pendidikan sarjananya ia jalani di Jurusan Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selama kuliah, ia aktif dalam berbagai kegiatan organisasi, baik di dalam kampus maupun luar kampus, termasuk Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) di bidang Perbandingan Agama. Setelah meraih gelar S1, ia melanjutkan studi ke jenjang Magister di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dengan fokus pada Studi Politik dan Pemerintahan dalam Islam. Dalam kapasitasnya sebagai akademisi, Sulaiman Kurdi giat melakukan riset dan menulis karya ilmiah. Salah satu publikasinya yang cukup dikenal adalah tulisan berjudul “Masyarakat Ideal dalam Al-Qur’an (Pergulatan Pemikiran Ideologi Negara dalam Islam antara Formalistik dan Substansialistik)” yang dimuat dalam *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*

pada tahun 2017. Kontribusinya terhadap dunia pendidikan juga tercermin dari perannya sebagai pengajar Bahasa Banjar. Pada tahun 2006, ia menjadi pengampu mata pelajaran tersebut di Pusat Studi Asia Pasifik Universitas Gadjah Mada (UGM), mengajar mahasiswa dan peneliti yang sedang melakukan studi lapangan di Banjarmasin. Selain itu, Sulaiman Kurdi juga menerbitkan buku bersama Akhmad Satori berjudul *Sketsa Pemikiran Politik Islam*, yang mengulas secara mendalam berbagai sisi pemikiran politik dalam tradisi Islam

Najwa Normadina



Najwa Normadina, lahir di Banjarmasin, pada tanggal 23 Agustus 2005, merupakan mahasiswi aktif semester 6 di Universitas Islam Negeri (UIN) Antasari Banjarmasin. Sejak awal duduk dibangku perkuliahan, Najwa sangat menyukai membaca buku maupun artikel yang berhubungan dengan mata kuliah maupun tidak, khususnya dalam bidang ilmu hukum yang harus sehari-hari dikaji. Dengan minat membaca buku itu, menjadikan Najwa ingin ikut serta dalam kontribusi kepenulisan yang berhubungan dengan ilmu hukum. Hal ini dibuktikan dengan terbitnya beberapa artikel jurnal yang berjudul "Situasi Keilmuan dan Keagamaan pada Masa Lahirnya Imam Mazhab" (2025) bersama dengan teman-temannya, "Harmonisasi Regulasi Penerbitan Duplikat Buku Nikah di KUA Banjarmasin Timur" (2025) bersama Najih Fathi El-Mobarak, dan "Pandangan Tokoh Agama Kota Banjarmasin Mengenai Istri yang Mempercantik Diri Untuk Suami dengan Menyuntikan Zat Hewani" (2025) bersama Anwar Hafidzi serta beberapa artikel yang belum diterbitkan.

Selain hanya fokus pada akademis, ia sering mengikuti seminar hukum nasional maupun internasional untuk memperluas wawasan dan keilmuan, juga sering mengikuti pelatihan kepenulisan dan pelatihan hukum untuk memperkuat *softskill* dalam bidang hukum.



MODERASI BERAGAMA

DALAM PERSPEKTIF
NORMATIVITAS DAN HISTORISITAS

Artikulasi moderasi beragama dalam kerangka ekoteologis juga menunjukkan bahwa harmoni Tuhan, manusia, dan alam merupakan satu kesatuan relasional yang tidak terpisahkan. Relasi vertikal yang sehat melahirkan relasi horizontal yang adil, dan keduanya bermuara pada komitmen menjaga keteraturan kosmik. Paradigma ini menuntut transformasi cara pandang keberagamaan dari yang bersifat ritualistik dan antroposentris menuju keberagamaan yang reflektif, integratif, dan berorientasi keberlanjutan. Dengan demikian, moderasi beragama berbasis kesadaran ekoteologis dapat diposisikan sebagai fondasi konseptual sekaligus strategi normatif dalam merespons tantangan ekstremisme dan krisis ekologis secara simultan, melalui internalisasi nilai keseimbangan, tanggung jawab, dan kemaslahatan universal dalam praktik kehidupan beragama.

Buku ini layak dibaca bagi mereka yang mendalami kajian-kajian moderasi beragama, juga untuk para dosen, mahasiswa, aktivis sosial, dan keagamaan.

MODERASI BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF
NORMATIVITAS DAN HISTORISITAS



✉ zahirpublishing@gmail.com
🌐 www.zahirpublishing.net

