

DR. HURMAN'S TIMAHUR, MA

Studi

ISLAM

Interdisipliner

Aplikasi Pendekatan Filsafat,
Sosiologi, dan Sejarah

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER
Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah
Karya : DR. Lukman S. Thahir, MA
Copyright © Qalam Yogyakarta 2003

Diterbitkan oleh :
QIRTAS
(Kelompok Penerbit Qalam)
Jl. Kaliurang Km. 7,5 Kayen Gg. Anggrek 57A
Yogyakarta 55283 Indonesia
Telp. 082 274 4699 Faks. (0274) 884797
E-mail: qalampress@hotmail.com
Website: <http://www.qalam-online.com>

Penulis : DR. Lukman S. Thahir, MA
Penyelaras Bahasa : Dede Nurdin
Korektor : Endriyani dan AZ Fanani
Tata Letak : M Shafwan
Desain Cover : MT Firdaus

Cetakan Pertama : Januari 2004

ISBN : 979-9440-64-5

Informasi lebih lanjut tentang buku-buku Qalam
dapat diakses melalui www.Qalam-online.com

Dicetak dan didistribusikan oleh
CV. Qalam Yogyakarta

Perluakah Islam diteliti secara Interdisipliner?

PERDEBATAN tentang perlunya perangkat analisis dan metodologis dalam studi Islam [*Dirasah al-Islamiyah, Islamic Studies*] merupakan agenda yang tidak pernah berhenti diperdebatkan oleh kalangan akademisi dan intelektual Islam di Indonesia. Pada tahun 70-an, saat pertama diperbincangkan, perbincangan awal mengenai masalah ini telah memunculkan pro-kontra. Di satu sisi, ada kelompok yang menolak Islam dikaji secara interdisipliner dengan alasan, selain pendekatan semacam ini dianggap dapat merusak moral dan akidah mahasiswa, juga muncul kesan bahwa studi-studi Islam konvensional akan ditinggalkan;¹ sedangkan di sisi lain, ada kelompok yang menerima Islam dikaji dengan pendekatan interdisipliner, karena bagi mereka, ilmu-ilmu bantu tersebut dianggap dapat membantu memahami Islam secara lebih komprehensif.²

Kelompok yang disebutkan terakhir ini, dalam perkembangannya, menempati posisi penting dan signifikan setelah Menteri Agama RI dijabat oleh Prof. Dr. H. A.

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 19 TAHUN 2002 TENTANG HAK CIPTA.

Ketentuan Pidana, Pasal 72

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

DR. LUKMAN S. THAHIR, MA.

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah

QIRTAS

Mukti Ali. Lewat kebijakan yang ditetapkannya, tokoh modernisasi politik keagamaan orde baru ini, tidak hanya mendorong perlunya Islam dikaji secara interdisipliner, tetapi sekaligus meminta kepada seluruh Rektor IAIN di Indonesia untuk merumuskan bagaimana Islam dapat dipahami secara multidisiplin.³

Upaya ke arah itu mendapat respon yang sangat positif. Ini terbukti pada bulan Agustus 1973, tepatnya di daerah Ciumbuleuit, Bandung, diadakan pertemuan Rektor seluruh Indonesia. Dalam pertemuan itu, Rektor IAIN Syarif-Hidayatullah, yang ketika itu dijabat oleh Prof. Dr. Harun Nasution, mengusulkan perlunya modernisasi kurikulum melalui pengembangan wilayah kajian studi Islam dan pentingnya memasukkan pendekatan-pendekatan baru dalam studi Islam, seperti pengantar ilmu agama, filsafat, teologi, sosiologi, dan metodologi riset.

Usulan demikian, meskipun pada awalnya mendapat perlawanan dari kalangan Rektor Tua, seperti H. Ismail Ya'kub dan KH. Bafadal, namun karena ide tersebut didukung oleh kalangan birokrasi pemerintahan, seperti Mulyanto Sumardi, yang ketika itu menjabat Direktur Jenderal Perguruan Tinggi Islam, dan Zarkawi Suyuti, yang ketika itu sebagai Sekretaris Dirjen Bimas Islam, pada akhirnya usulan untuk memasukkan pendekatan-pendekatan baru dalam studi Islam diterima.

Sebagai tindak lanjut dari hasil pertemuan Rektor tersebut ditunjuklah Harun Nasution untuk menulis materinya.⁴ Buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* dan *Pembaharuan dalam Islam*, keduanya diterbitkan oleh Bulan Bintang (1983), merupakan dua buku pengantar

studi Islam yang ditulis Harun Nasution. Kelebihan buku yang disebutkan pertama, isinya memberikan gambaran yang utuh tentang studi Islam serta cabang-cabang ilmu yang dapat dikembangkan di dalamnya, yaitu Islam ditinjau dari sudut sejarah, politik, filsafat, pranata, dan sebagainya. Buku ini dinilai sebagai pengantar yang baik dari segi cakupan materi studi Islam. Sedangkan kelebihan buku yang disebutkan kedua, isinya menerangkan bahwa ilmu yang dikembangkan oleh studi Islam itu tidak statis atau mati, tetapi terus berkembang hingga zaman modern sekarang ini.

Meski materi studi Islam itu secara teoretik dimaksudkan sebagai pengantar yang sekaligus mengandung unsur metodologis, namun dalam kenyataannya, meminjam pendapat Atho Mudzhar, kedua buku tersebut terlalu menitikberatkan kepada isi studi Islam dan kurang memberikan perhatian pada aspek metodologinya. Karena itu, pada tahun 1996, terutama ketika Program Magister Studi Islam dikembangkan di perguruan-perguruan tinggi Islam swasta [termasuk pada program sarjana S1], dirasakan penting untuk mengembangkan mata kuliah Pendekatan Studi Islam [*Aproaches to the Study of Islam*].⁵

Pentingnya model pendekatan studi Islam seperti ini, menurut M. Amin Abdullah, didasarkan pada kenyataan, bahwa studi Islam, terutama jika dilihat dari sudut pandang *Religionswissenschaft*, mengharuskan para pengkajinya untuk memperhatikan secara penuh apa yang dimaksud dengan "beragama" dan "agama" dalam masyarakat Muslim dan oleh para sarjana Muslim. Studi Islam membutuhkan bantuan metodologis untuk mengungkap data-data keagamaan guna memahami lebih arif bahwa semua agama

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER
Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah
Karya : DR. Lukman S. Thahir, MA
Copyright © Qalam Yogyakarta 2003

- Diterbitkan oleh :
QIRTAS
(Kelompok Penerbit Qalam)
Jl. Kaliurang Km. 7,5 Kayen Gg. Angrek 57A
Yogyakarta 55283 Indonesia
Telp. 082 274 4699 Faks. (0274) 884797
E-mail: qalampress@hotmail.com
Website: <http://www.qalam-online.com>

Penulis : **DR. Lukman S. Thahir, MA**
Penyelaras Bahasa : **Dede Nurdin**
Korektor : **Endriyani dan AZ Fanani**
Tata Letak : **M Shafwan**
Desain Cover : **MT Firdaus**

Cetakan Pertama : Januari 2004

ISBN : 979-9440-64-5

Informasi lebih lanjut tentang buku-buku Qalam
dapat diakses melalui www.Qalam-online.com

Dicetak dan didistribusikan oleh
CV. Qalam Yogyakarta

Perluah Islam diteliti secara Interdisipliner?

PERDEBATAN tentang perlunya perangkat analisis dan metodologis dalam studi Islam [*Dirasah al-Islamiyah, Islamic Studies*] merupakan agenda yang tidak pernah berhenti diperdebatkan oleh kalangan akademisi dan intelektual Islam di Indonesia. Pada tahun 70-an, saat pertama diperbincangkan, perbincangan awal mengenai masalah ini telah memunculkan pro-kontra. Di satu sisi, ada kelompok yang menolak Islam dikaji secara interdisipliner dengan alasan, selain pendekatan semacam ini dianggap dapat merusak moral dan akidah mahasiswa, juga muncul kesan bahwa studi-studi Islam konvensional akan ditinggalkan;¹ sedangkan di sisi lain, ada kelompok yang menerima Islam dikaji dengan pendekatan interdisipliner, karena bagi mereka, ilmu-ilmu bantu tersebut dianggap dapat membantu memahami Islam secara lebih komprehensif.²

Kelompok yang disebutkan terakhir ini, dalam perkembangannya, menempati posisi penting dan signifikan setelah Menteri Agama RI dijabat oleh Prof. Dr. H. A.

yang memiliki kendaraan historis-empiris yang khusus [*particular*] dapat memiliki elemen keagamaan yang sama, yang dipahami secara transendental-universal. Data-data keagamaan yang bersifat normatif-teologis ini pada saat yang sama mempunyai muatan historis, sosial, budaya, dan politik. Jadi, dalam bentuknya yang historis-empiris, agama selalu menjadi bagian dari *setting* historis dan sosial dari komunitasnya, dan pada saat yang sama secara fenomenologis agama mempunyai pola umum [*general pattern*] yang dapat dipahami secara intuitif dan intelektual sekaligus oleh umat manusia di mana pun mereka berada.⁶

Dalam konteks pemaknaan demikian, menarik mendengarkan pendapat H. A. Mukti Ali yang memandang Islam bukan sebagai agama monodimensi. Islam bukan agama yang hanya didasarkan pada intuisi mistis manusia dan terbatas hanya pada hubungan antara manusia dengan Tuhan. Ini hanyalah satu dari sekian banyak dimensi agama Islam. Untuk mempelajari aspek multidimensional dari Islam, metode filosofis niscaya dipergunakan untuk menemukan sisi-sisi terdalam dari hubungan manusia dengan Tuhan dengan segenap pemikiran metafisikanya yang umum dan bebas.

Dimensi lain dari agama Islam adalah masalah kehidupan manusia di bumi ini. Untuk mempelajari dimensi ini harus dipergunakan metode-metode yang selama ini dipergunakan dalam "ilmu manusia".⁷ Agama [baca: Islam], dengan cara pandang seperti ini, tidak lagi berwajah tunggal [*single face*] melainkan memiliki banyak wajah [*multifaces*]. Agama tidak lagi difahami persis sebagaimana orang dahulu memahaminya, yakni semata-mata terkait

dengan persoalan ketuhanan, kepercayaan, keimanan, *credo*, pedoman hidup, *ultimate concern*, dan seterusnya. Selain ciri dan sifat konvensionalnya yang memang mengasumsikan bahwa persoalan ketuhanan adalah masalah terpokok dari agama, agama ternyata juga terkait erat dengan persoalan-persoalan historis-kultural yang juga merupakan keniscayaan manusia belaka.⁸

Atas dasar kenyataan demikian, pada tahun 1997, kurikulum IAIN tahun 1995 disempurnakan lewat Surat Keputusan Menteri Agama Nomor 383 tahun 1997, yang di dalamnya mulai diperkenalkan mata kuliah baru yang dinamai Metodologi Studi Islam (MSI). Pada lampiran SK Menteri tersebut diberikan catatan bahwa materi untuk mata kuliah baru itu dikembangkan dari mata kuliah *Dirasah Islamiyah* yang dalam silabi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dijabarkan ke dalam 21 topik inti, tiga di antaranya adalah pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah.⁹

Buku *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah* ini merupakan pengembangan dan penjabaran dari ketiga topik yang disebutkan di atas, yaitu pendekatan filsafat, sosiologi, dan sejarah, yang penekanannya lebih diarahkan pada aspek aplikasinya. Karena itu, pada bagian pertama tulisan ini menguraikan tentang bagaimana aplikasi pendekatan filsafat dalam studi Islam, seperti Tafsir, Hadits, dan Pemikiran Islam. Pada bagian kedua, menguraikan tentang aplikasi pendekatan sosiologi, yang meliputi, Teologi, Hadis, Tafsir, peran Institusi Sosial IAIN, dan Dakwah Islam. Pada bagian ketiga, menguraikan aplikasi pendekatan sejarah, dengan

1

Memahami Matan Hadis Lewat Pendekatan Hermeneutik

[Studi Hadis tentang Amalan Utama, Larangan Melukis, dan Larangan Wanita Pergi Sendirian]

Pendahuluan

DALAM STUDI ulumul hadis, masalah pemahaman (*understanding*) dan pemaknaan (*meaning*)¹ terhadap *matan* sebuah hadis tidak hanya menempati posisi yang sangat signifikan dalam wacana pemikiran Islam kontemporer, tetapi juga secara substantif memberi spirit reevaluatif dan reinterpretatif terhadap berbagai pemahaman dan penafsiran hadis yang selama ini *taken for granted* di kalangan umat Islam. Signifikansi problema ini akan terlihat lebih jelas lagi ketika normativitas hadis dihadapkan dengan realitas dan tuntutan historisitas perkembangan zaman.

Model pemahaman seperti ini didasarkan pada satu asumsi bahwa teks atau matan hadis bukanlah sebuah narasi yang berbicara dalam ruang hampa sejarah (*vacuum historis*),² melainkan berada di tengah-tengah sekian banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi di balik sebuah teks atau matan yang harus dipertimbangkan ketika seseorang ingin memahami dan merekonstruksi

makna sebuah hadis. Tanpa memahami berbagai variabel³ dan situasi di balik sebuah teks ini—meliputi suasana historis, sosiologis, psikologis, dan sebagainya—maka akan sangat potensial melahirkan kesalahpahaman penafsiran.

Karena itu, bertolak dari asumsi dasar ini, maka pendekatan hermeneutik yang ditawarkan dalam tulisan ini berangkat dari tradisi filsafat bahasa yang kemudian melangkah pada analisis psiko-historis-sosiologis. Jika metode ini diterapkan pada kajian hadis, maka persoalan yang muncul adalah bagaimana menjelaskan isi sebuah matan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak pengarangnya [Nabi Muhammad] untuk kemudian dipahami dan direkonstruksi dalam rangka menafsirkan realitas sosial kekinian. Untuk maksud tersebut, di sini terlebih dahulu akan dipaparkan mengenai hadis dan problem hermeneutik, lalu kemudian dilakukan rekonstruksi makna teks hadis sesuai dengan tuntutan dan perkembangan humanitas kontemporer.

Hadis sebagai narasi

Hadis,⁴ yang secara etimologi berarti ceritera, penuturan atau laporan, adalah sebuah narasi. Biasanya narasi ini sangat singkat dengan tujuan memberi informasi tentang apa yang dikatakan, dilakukan, disetujui atau tidak disetujui oleh Nabi. Setiap hadis mengandung dua bagian yang satu sama lainnya saling mendukung. Yang pertama disebut, teks atau matan hadis itu sendiri dan yang kedua adalah mata rantai transmisi, sanad, yang menyebutkan nama-nama penutur (rawi) teks hadis tersebut.

Karena itu, pokok persoalan pertama adalah bahwa dua komponen hadis, yakni teks dan isnad tidak mungkin

mendadak muncul begitu saja tanpa masa perkembangan sebelumnya, baik sisi teknis maupun materinya. Suatu hadis yang dianggap tidak resmi, bisa jadi sungguh-sungguh ada pada masa hidup Nabi sendiri saat Nabi dijadikan sebagai sumber pedoman masyarakat muslim. Tetapi setelah Nabi wafat, hadis beralih dari kondisi informal semata-mata menjadi semi-formal. Maksudnya adalah bahwa pada masa Nabi masih hidup, orang-orang di sekitarnya membicarakan apa yang dikatakan atau dilakukan Nabi persis seperti mereka membicarakan tentang perbuatan sehari-hari mereka. Tetapi setelah Nabi wafat, pembicaraan tersebut berubah menjadi suatu fenomena yang diciptakan secara sengaja dan penuh kesadaran untuk menjawab pertanyaan dari generasi baru yang sedang tumbuh tentang perilaku Nabi.⁵

Dengan demikian, kedua bangunan hadis ini pada masa awal Islam, diriwayatkan dan disalin secara hati-hati oleh para ulama. Tetapi sebagaimana diketahui oleh semua ulama, bahkan yang paling tulus di antara mereka pun bisa melakukan kekeliruan pada suatu waktu. Sunah atau hadis Nabi adalah contoh teladan yang abadi bagi masyarakat muslim, maka masyarakat tidak bisa membiarkannya terkena polusi atau rongrongan dengan cara bagaimanapun.⁶ Oleh karena itu, untuk mencegah segala macam kekeliruan, maka para ulama menyusun dasar-dasar validitas sebuah hadis berdasarkan kategori *shahih*, *dha'if*, *maudhu'*, dan sebagainya.

Hadis merupakan reportasi dan kodifikasi perkataan, diam, dan perbuatan Nabi yang dilakukan ratusan tahun sepeninggal Nabi. Maka, muncul kemudian problem yang

tidak mudah, yakni problem bagaimana melacak autentisitas hadis yang benar-benar bersumber dari Rasulullah saw. Salah satu upaya untuk memahami keaslian hadis ini adalah melalui sistem *isnad*. Dalam hal ini, yang dimaksud adalah bahwa setiap berita yang dinisbatkan kepada Nabi saw harus mempunyai serangkaian sanad hingga pada diri Nabi saw. Bersamaan dengan itu, diciptakanlah teori-teori tentang validitas sebuah hadis.⁷

Karena itu, penafsiran terhadap sebuah hadis yang dimaksud dalam tulisan ini, diupayakan telah melalui seleksi sanad, dengan berpedoman pada lima unsur pokok yang menjadi batasan kesahihan sebuah hadis, yaitu: 1) Persambungan sanad para perawi; 2) keadilan perawi; 3) tingkat kemampuan perawi dalam pemeliharaan hadis (*dhabit*); 4) terhindar dari *syaz*; dan 5) terhindar dari *'illah*.⁸ Kelima unsur ini pada awalnya dikenal sebagai tolak ukur kritik sanad. Namun pada perkembangan berikutnya, istilah ini juga dikenakan sebagai tolak ukur bagi kritik matan. Karena itu, istilah *hadza hadis shahih* mempunyai arti bahwa hadis tersebut adalah shahih, baik dari sisi sanad maupun matan.⁹

Persyaratan-persyaratan ini, kata Muhammad al-Gazali,¹⁰ cukup menjamin ketelitian dalam penukilan serta penerimaan suatu berita tentang Nabi saw. Kita berani menyatakan bahwa dalam sejarah peradaban manusia tidak pernah dijumpai contoh ketelitian dan kehati-hatian yang menyamainya. Namun, yang lebih penting lagi adalah kemampuan yang cukup untuk mempraktikkan persyaratan-persyaratan tersebut. Amat banyak ulama yang bertakwa dan bertanggungjawab dan sangat teliti dalam

memelihara sunah Rasul. Cara-cara mereka dalam menyaring sanad-sanad hadis sungguh merupakan hal yang sangat terpuji dan layak dikagumi oleh siapa saja. Dan di samping mereka, banyak pula para ahli yang meneliti matan-matan hadis untuk kemudian memisahkan mana yang dinilai *syaz* atau cacat. Karena itu, lanjut al-Gazali, untuk menetapkan sahnya suatu hadis dalam segi matannya, diperlukan ilmu yang mendalam tentang Alquran serta kesimpulan-kesimpulan yang dapat ditarik dari ayat-ayatnya, baik secara langsung maupun tidak. Juga ilmu tentang berbagai riwayat lainnya agar dengan itu dapat dilakukan perbandingan antara yang satu dengan lainnya, ditinjau dari segi kuat dan lemahnya masing-masing hadis.

Dalam diskursus hadis, proses *discovery* terhadap transmisi mata rantai (*sanad*) dianggap lebih mudah penyelesaiannya dan sudah dianggap *final* dibanding memahami sebuah matan yang pemaknaannya bersifat tidak terbatas (*unlimited*) terutama ketika teks tersebut dihadapkan pada ungkapan-ungkapan yang bersifat *Jami' al-Kalim*,¹¹ *Mukhtalaf al-Hadits*,¹² dan hadis yang memiliki sebab-sebab khusus dan ada pula yang tidak. Terhadap hadis yang saling bertentangan, karya Imam Syafii dan Ibnu Qutaibah,¹³ di satu sisi bisa memberi petunjuk kepada kita untuk memahami proses fiksasi atau pelebagaan sebuah peristiwa wacana, memahami beberapa hal menyangkut sebab-sebab lahirnya sebuah wacana [*asbab al-wurud*] dan dapat menjadi "jembatan" argumen bagi kelompok-kelompok yang meragukan otoritas dan hegemoni hadis sebagai sumber kedua setelah Alquran. Namun di

sisi lain, karena karya kedua tokoh ini merupakan jawaban dan representasi zamannya,¹⁴ maka hal ini dianggap kurang memberi solusi atau *problem solving* terhadap situasi dan realitas yang dihadapi masyarakat Islam saat ini. Di sinilah kemudian pendekatan hermeneutik sangat berperan.

Hermeneutik

Kata hermeneutik (Inggris: *hermeneutic*) berasal dari kata kerja Yunani *Hermeneuein* yang berarti mengartikan, menafsirkan, menerjemahkan, bertindak sebagai penafsir. Dalam mitologi Yunani, ada tokoh yang namanya dikaitkan dengan Hermeneutik, yaitu Hermes. Menurut mitos itu, Hermes bertugas menafsirkan kehendak dewa dengan bantuan kata-kata manusia agar manusia dapat memahami kehendak dewa, sebab bahasa dewa tidak dapat dipahami manusia.¹⁵ Menurut Husen Nasr,¹⁶ Hermes tak lain adalah Nabi Idris.

Sampai saat ini, kata kerja *Hermeneuein* atau lebih populer disebut Hermeneutik ini, minimal mempunyai tiga pengertian: *pertama*, dapat diartikan sebagai peralihan dari suatu yang relatif abstrak (misalnya ide pemikiran) ke dalam bentuk ungkapan-ungkapan yang kongkrit (misalnya dengan bentuk bahasa). *Kedua*, terdapat usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa dimengerti oleh si pembaca; dan *ketiga*, seseorang sedang memindahkan sesuatu ungkapan pikiran yang kurang jelas diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas.¹⁷

Atas dasar pengertian-pengertian ini, jika hermeneutik ditarik dalam wacana studi hadis, maka persoalan yang

muncul adalah bagaimana menjelaskan isi sebuah matan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak pengarangnya [Nabi Muhammad] untuk dipahami dan direkonstruksi dalam rangka menafsirkan realitas sosial kekinian. Di sini, hermeneutik, meminjam penjelasan Hasan Hanafi,¹⁸ tidak hanya berarti "science of interpretation", yaitu suatu teori tentang pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan perjalanan wahyu (juga termasuk hadis) dari tahap kata ke tahap dunia; dari huruf ke realitas, dari logos ke praksis, dan juga dari *divine mind* ke *human life*.

Memang bukan hal yang mudah menangkap pesan dan situasi sosio-historis yang terjadi pada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak pengarangnya sendiri [Nabi Muhammad], lebih-lebih ketika kita dihadapkan kepada teks hadis yang tidak memiliki *asbab al-wurud* secara khusus. Kesulitan juga bisa terjadi pada aspek pemahaman, ketika dihadapkan pada matan hadis yang pada umumnya merupakan penafsiran kontekstual dan situasional atas ayat-ayat Alquran dalam merespon pertanyaan para sahabat Nabi. Karena itu, dengan merujuk pada proses triadik hermeneutik: dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca, maka kita dapat menarik benang merah hermeneutik, bahwa mereka yang mendalami sejarah Nabi Muhammad dan perilaku para sahabat Nabi sudah tentu akan memiliki pemahaman yang berbeda dari yang tidak mempelajarinya ketika sama-sama memahami sebuah matan hadis. Karena sebagian ucapan Nabi bersifat situasional, maka sebagian sabdanya (tidak keseluruhan) dirasakan tidak lagi tepat untuk menjelaskan realitas sosial hari ini.

Rekonstruksi makna teks hadis

Meneliti kebenaran suatu teks merupakan bagian dari upaya membenarkan yang benar dan membatalkan yang batil. Kaum muslimin sangat besar perhatiannya dalam segi ini, baik untuk penetapan suatu pengetahuan ataupun pengambilan suatu dalil. Apalagi jika hal itu berkaitan dengan riwayat hidup Nabi, atau ucapan dan perbuatan yang dinisbatkan kepada beliau.

Terhadap persoalan seperti ini, adalah suatu kewajaran bagi umat Islam, kata Fazlur Rahman,¹⁹ untuk membicarakan apa yang dilakukan atau dikatakan Nabi, terutama yang berhubungan dengan masalah-masalah kemasyarakatan. Apabila kita menolak fenomena yang wajar ini berarti kita sangat tidak bersikap rasional dan telah melakukan kesalahan terhadap sejarah. Dengan demikian, rekonstruksi makna atas sebuah hadis, meminjam ungkapan Rahman, bukan hanya merupakan manifestasi dari sikap rasionalitas dan keniscayaan sejarah, tetapi juga sekaligus menempatkan ucapan dan perbuatan Nabi menjadi sesuatu yang selalu hidup dan bermakna dalam dimensi ruang dan waktu.

Upaya menghidupkan ucapan dan perbuatan Nabi ini pernah dilakukan oleh sebagian ulama Islam pada masa lampau, di antaranya Imam Syafiiy, Ibnu Qutaibah dan Ibn Hajar al-Atsqalany. Ibnu Qutaibah,²⁰ misalnya, ketika dihadapkan dengan dua matan hadis yang secara tekstual bertentangan antara satu sama lainnya, seperti:

من توطأ يوم الجمعة فيها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل

غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم

"*ightasala fahuwa afdhal*" dia berusaha memahaminya dengan menempuh pelbagai cara penafsiran, antara lain penyelesaian lewat pemahaman takwil.

Menurutnya, hadis pertama mengandung kewajiban mandi pada hari Jumat bagi orang dewasa. Kewajiban pada hadis ini tidak mengandung makna fardhu. Kewajiban di sini sama halnya dengan Nabi mewajibkan mandi pada dua hari raya sebagai suatu anjuran untuk kemuliaan. Manfaatnya antara lain untuk menghilangkan keringat, bau badan. Anjuran tersebut diikuti dengan memakai pakaian bersih dan parfum. Dengan demikian, kewajiban tersebut kata Qutaibah, bermaksud mendapatkan berbagai fadilah, bukan sebagai kewajiban yang sama dengan wajibnya salat (fardhu).²¹

Demikian halnya Ibnu Hajar, ketika menafsirkan kata "*al aimmah min quraisy*" ia mengatakan, bahwa tidak ada seorang ulama pun, kecuali dari kalangan Muktazilah dan Khawarij yang membolehkan jabatan kepala negara di duduki oleh orang yang tidak berasal dari suku Quraisy. Dalam sejarah memang telah ada para penguasa yang menyebut diri mereka sebagai khalifah, padahal mereka bukanlah dari suku Quraisy. Menurut pandangan ulama, kata Ibnu Hajar, sebutan khalifah tersebut tidak dapat diartikan sebagai kepala negara.²² Apa yang dilakukan oleh pemikir-pemikir Islam di atas, sesungguhnya merupakan refleksi kesadaran historis mereka dalam rangka menerjemahkan tradisi sunah Nabi sebagai tradisi yang hidup.

Dalam wacana hermeneutik, ketiga tokoh ini, baik Imam Syafi'i, Ibnu Qutaibah ataupun Ibnu Hajar, sama-sama telah melakukan ziarah historis dan dialog

hermeneutik dengan implikasi yang sangat besar. Implikasi tersebut antara lain: pemahaman terhadap Alquran, hadis dan tradisi keislaman selalu diperbaharui dan diperluas horisonnya sehingga tidak mengeras dan menutup diri menjadi ideologi yang disakralkan dan menyingkirkan penilaian tabu terhadap upaya penafsiran baru. Perluasan horison sulit diwujudkan jika seseorang tidak menyadari bahwa semua peristiwa dan pemikiran selalu dibatasi oleh situasi, termasuk medium bahasa Arab yang digunakan oleh Alquran-hadis dan masyarakat Arab yang disapa secara langsung kala itu. Menyadari dimensi "situasional" ini, maka tradisi Islam telah melahirkan sekian banyak mujtahid yang selalu berusaha memperluas horison penafsiran dan pemahaman umat Islam terhadap Alquran (termasuk hadis).²³

Orang yang tidak memiliki horison tidak akan bisa melihat pemandangan lebih jauh dan alternatif yang lebih variatif. Karena tidak melihat alternatif lain, maka apa yang terdekat yang dimilikinya akan dianggap paling benar dan paling berharga. Hanya mereka yang berada di ketinggian, karena keluasan ilmu dan pengalamannya akan mempunyai horison sehingga mampu melihat alternatif lain yang ada di seberang. Menurut Gadamer, salah satu tujuan terpenting dari hermeneutika adalah memperluas cakrawala melalui ziarah imajinatif pada tradisi masa lampau dan berdialog dengan para jenius lewat karya tulisannya sehingga akan muncul apa yang disebut, *the fusion of new horizons*.²⁴

Atas dasar pemahaman ini, maka sebuah teks keagamaan [baca: Alquran atau hadis] hanya akan menjadi

bermakna apabila diposisikan secara relasional dengan masyarakat pembacanya. Sebuah hadis tidak pernah berdiri sendiri, tetapi memiliki kaitan dengan tradisi dan komunitas beragama yang meresponinya. Ketika hadis dilepaskan dari umatnya, maka tidak akan lagi bermakna, kecuali sekadar bundelan kertas yang dipenuhi goresan tinta di koleksi perpustakaan. Karena itu, untuk menghindari kumpulan hadis menjadi benda-benda arkeologis, maka dalam perspektif ini, matan hadis harus direkonstruksi dan tetap terbuka serta tidak terbatas pada penggal waktu tertentu sebagaimana yang dimaksud si *author* [Nabi Muhammad]. Matan hadis harus merefleksikan gerak pergumulan dialektik kekinian dan kedisinian, sesuai dengan semangat peradaban yang hidup di sekeliling *reader*.

Di bawah ini, akan dideskripsikan beberapa pemaknaan dan penafsiran matan hadis, antara lain sebagai berikut:

a. Hadis tentang amalan utama.²⁵

عن عبد الله بن مسعود قال: سألت النبي (صلى الله عليه وسلم): أي العمل أحب إلى الله قال: الصلاة على وقتها. قال ثم أي؟ قال بر الوالدين. قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قال حدثني بمن ولو استذنته لذادني (رواه البخاري و مسلم وغيرهما)

Dari Abdullah bin Mas'ud, dia berkata: Saya bertanya kepada Nabi saw., "Amal apakah yang lebih di sukai oleh Allah?" Beliau menjawab: "Salat pada waktunya" Dia (Ibnu Mas'ud) bertanya lagi: Kemudian apa lagi? Beliau menjawab: "Berbakti kepada kedua orang tua".

Dia (Ibnu Mas'ud) bertanya lagi: "Kemudian apa lagi?" Beliau menjawab: "Jihad di jalan Allah". Dia (Ibnu Mas'ud berkata bahwa beliau (Nabi) telah mengatakan kepada saya amal-amal yang utama itu; dan sekiranya saya minta untuk ditambah lagi kepada beliau (tentang amal yang utama itu), niscaya beliau akan menambahnya lagi (untuk memenuhi permintaan saya itu).²⁶

Dalam menafsirkan matan hadis ini—termasuk juga matan-matan hadis lainnya yang juga menjelaskan tentang amalan-amalan utama—Syuhudi Ismail²⁷ memahami bahwa untuk pertanyaan-pertanyaan yang sama, ternyata jawabannya dapat saja berbeda-beda. Perbedaan materi jawaban sesungguhnya tidaklah bersifat substantif. Yang substantif ada dua kemungkinan, yakni (a) relevansi antara keadaan orang yang bertanya dan materi jawabannya yang diberikan; dan (b) relevansi antara keadaan kelompok masyarakat tertentu dengan materi jawaban yang diberikan. Dengan demikian, matan hadis ini menurut Syuhudi bersifat temporal, kondisional, dan bukan universal.

Corak pemahaman Syuhudi ini, secara hermeneutik memperlihatkan berbagai kelemahan. *Pertama*, dasar pemaknaan yang diambil tidak memberi gambaran atau penjelasan tentang mengapa materi jawaban itu berbeda; *kedua*, penafsirannya tidak didukung oleh data-data historis, apakah itu berupa *asbab al-wurud*, data pribadi orang yang bertanya; dan data yang terakhir ini tidak pernah disinggung olehnya; *ketiga*, corak penafsirannya tidak bersifat *produktif* atau memiliki fusi cakrawala ke depan.

Berdasarkan penelitian penulis, jawaban yang diberikan Nabi atas pertanyaan Abdullah bin Mas'ud di

atas, tidak terlepas dari sifat dan karakter antropologis si penanya. Sebagaimana diketahui, bahwa di Madinah, Abdullah bin Mas'ud tinggal di belakang masjid Nabawi [*The Great Mosque*]. Karena itu ia sering lalu lalang di rumah Nabi bersama ibunya sehingga orang yang tidak mengenalnya berpikir bahwa mereka adalah anggota keluarga Nabi, padahal dia hanyalah pelayan terpercaya Nabi yang suka tidur [*the slippers*], dikonotasikan dengan bantal [*cushion*], dan penggembala yang sering bergumul dengan kotoran hewan. Dia selalu diejek karena kakinya kurus dan rambutnya kemerah-merahan karena tidak pernah dibersihkan dalam waktu yang cukup lama.²⁸ Meskipun demikian, dia termasuk orang yang kuat daya ingatnya dan orang yang paling pertama berani membacakan ayat Alquran secara terang-terangan di hadapan orang-orang kafir Quraisy.²⁹

Atas dasar konteks historis ini, maka makna matan hadis ini dapat disimpulkan sebagai berikut: *pertama*, matan hadis ini tidak bersifat umum, tetapi bersifat khusus atau temporal, yaitu mengindikasikan karakter psikis-antropologis Abdullah Ibnu Mas'ud saat itu, yang bertempat tinggal dekat dengan masjid dan tukang tidur, tetapi malas dan jarang salat tepat waktu. Karena itu, ketika dia menanyakan amalan apa yang paling utama, maka berdasarkan pengalaman hidup yang dilihatnya pada pelayannya yang terpercaya itu, Rasulullah mengatakan bahwa amalan yang paling utama adalah "salat tepat waktu". Dengan demikian, salat yang menjadi amalan utama pada matan hadis ini, konteksnya hanya berlaku khusus buat Abdullah bin Mas'ud yang malas salat tepat

waktu, bukan berlaku secara universal. Dengan kata lain, bisa saja amalan utama itu bukan salat, jika yang bertanya bukan dan tidak memiliki karakter seperti Abdullah bin Mas'ud. Atas dasar pemahaman seperti ini, kita dapat mengerti, mengapa pertanyaan yang redaksinya sama, tetapi jawabannya berbeda-beda. *Kedua*, matan hadis ini tidak hanya mengindikasikan karakter antropologis si penanya, namun juga menggambarkan watak psikis Nabi (sebagai majikan) yang selalu peka terhadap perbaikan moralitas umatnya. Atas dasar ini, maka substansi hadis ini tidaklah membicarakan masalah keutamaan salat tepat waktu, sebagaimana yang dipahami secara tekstual oleh sebagian besar umat Islam. Matan hadis ini sesungguhnya membicarakan masalah "*moral accountability*", yaitu sebuah pesan kemanusiaan untuk selalu dimintakan kepekaan dan rasa tanggungjawab secara moral bagi setiap orang untuk memperbaiki dan meluruskan berbagai sifat negatif yang ada pada manusia. Redaksi "*al-waqt*" dan "*shalat*" di atas menunjukkan makna "kepekaan" dan "ajakan berbuat baik". Dengan demikian, matan hadis ini sesungguhnya memberi informasi, betapa Nabi [dalam hal ini dia sebagai majikan] begitu peka dan memiliki tanggungjawab moral untuk memperbaiki karakter negatif pelayannya yang terpercaya itu. Tanggungjawab moral ini dilakukan Nabi, bukan tanpa pertimbangan dan perhitungan. Ia tahu benar, bahwa Abdullah ibnu Mas'ud, suka tidur, malas dan tidak tahu waktu. Itulah sebabnya, mengapa Nabi ketika ditanya mengenai amalan utama, ia menyatakan "*al-shalah 'ala waqtiha*". Jawaban ini dimaksudkan oleh Nabi, bahwa upaya perbaikan terhadap sesuatu tidak harus ditunda-

tunda, tetapi sesegera mungkin harus diselesaikan. Dengan demikian dalam konteks pemahaman seperti ini, maka matan hadis ini bersifat universal. Inilah yang dimaksud dalam Alquran: "*Kuntum khaira ummah ukhrijat li al-Nas ta'muruna bi al-ma'ruf wa tanhauna 'an al-munkar*".

Dalam konteks keindonesiaan, matan hadis ini memberi spirit-artikulatif kepada kita: *pertama*, amalan utama yang paling dicintai oleh Allah bersifat kondisional dan temporal. Artinya, bisa saja "salat tepat waktu" bukanlah hal yang menjadi prioritas, dalam pengertian bahwa orang tersebut memang sudah terbiasa dengan salat tepat pada waktunya. Bisa saja amalan yang lebih utama itu "menganjurkan memberi makan anak yatim". Hal ini bisa dipahami, karena bisa saja orang tersebut salat tepat waktu, tetapi kesadaran kemanusiaannya rendah. Inilah yang dimaksud dalam Alquran, surah al-Ma'un, ayat 3 dan 4 "*wala yahuddhu 'ala tha'am al-miskin*" "*fa wailul al-mushallin*", dan sebagainya, tergantung konteksnya.

Kedua, semangat hadis ini menghendaki untuk se-nantiasa mengasah kepekaan dan pertanggungjawaban moral untuk sesegera mungkin (tanpa menunda-nunda) memecahkan berbagai persoalan yang dialami bangsa. Bagi seorang pemimpin, misalnya, ketidakpekaan untuk secepatnya menyelesaikan persoalan bangsa, tidak hanya berdampak pada hilangnya kepercayaan masyarakat atas kepemimpinannya, tetapi juga akan melahirkan berbagai penyakit moral dan benturan-benturan sosial lainnya yang akan berakibat munculnya kerusakan tatanan sosial.

b. Hadis tentang larangan wanita pergi sendirian.³⁰

عن أبي هريرة قال: قال النبي (صلى الله عليه وسلم) لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم و ليلة ليس معها حرمة (رواه البخاري) وفي مسلم إلا معها ذى محرم.

Dari Abi Hurairah berkata: Berkata Nabi saw: "Tidak halal bagi seorang wanita muslim berpergian selama semalam kecuali ada bersamanya seorang muhrim darinya".

Kata Imam Nawawi,³¹ dalam memahami matan hadis ini, jumbuh ulama menafsirkannya sebagai larangan bagi wanita untuk berpergian yang bersifat sunah atau mubah tanpa *muhrim* atau suaminya. Dalam hal yang bersifat wajib seperti haji, para ulama berbeda pendapat. Bagi Abu Hanifah, yang didukung oleh mayoritas ulama hadis, wajib hukumnya bagi wanita membawa muhrim. Sedang Imam Malik dan Syafi'i, tidak wajib, hanya mensyaratkan keamanan saja. Keamanan itu boleh jadi dengan *muhrim* atau wanita lain yang terpercaya.

Sepanjang pengetahuan penulis, hadis ini tidak memiliki *asbab al wurud*. Sementara jika melihat konteks sosio-historis ketika itu, boleh jadi larangan itu didasari adanya kekhawatiran Nabi atas keselamatan kaum perempuan jika berpergian jauh mengingat media transportasi pada saat itu hanya menggunakan bighal, unta maupun keledai. Mereka seringkali mengarungi padang pasir yang luas, daerah-daerah yang jauh dari manusia. Pada saat sekarang ini, di mana media transportasi men-

dukung, jauhnya jarak tidak lagi masalah dan sistem keamanan menjamin keselamatan perempuan berpergian, maka konsep *muhrim* tidak lagi dipahami sebagai person tetapi sistem keamanan yang menjamin keselamatan bagi kaum perempuan.

c. Hadis tentang larangan melukis

عن عبد الله بن مسعود قال: سمعت النبي (صلى الله عليه وسلم) يقول ان اشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون (رواه البخاري ومسلم و احمد)

Sesungguhnya orang yang paling dahsyat siksananya di sisi Allah pada hari kiamat adalah para pelukis.³²

Secara tekstual hadis ini memberi pengertian adanya larangan melukis (makhluk yang bernyawa). Bahkan para imam mazhab sepakat akan keharaman menggambar, memajangnya dan menjualnya.³³ Kesimpulan seperti ini bisa dipahami, karena banyaknya riwayat mengenai masalah tersebut. Sebagaimana juga diriwayatkan pada hadis yang lain, bahwa para pelukis pada hari kiamat kelak dituntut untuk memberikan nyawa kepada apa yang pernah dilukisnya di dunia. Malaikat juga tidak akan masuk di rumah yang di dalamnya ada lukisannya.

Namun masalahnya adalah apakah kita tidak perlu melacak kembali kondisi sosio-historis pada waktu hadis tersebut dituturkan oleh Nabi. Bukankah larangan melukis dan memajang lukisan tersebut berkaitan dengan kondisi kejiwaan masyarakat ketika itu, di mana mereka secara psikologis belum lama terlepas dari kepercayaan menye-

kutukan Allah, yakni penyembahan patung-patung berhala. Dalam kapasitasnya sebagai Rasul, Nabi berusaha keras agar umat Islam terlepas dari kemusyrikan tersebut. Salah satu cara yang ditempuh dengan mengeluarkan larangan untuk memproduksi dan memajang lukisan atau berhala. Jika tidak dilakukan, maka mereka akan sulit melepaskan kepercayaan lama. Jadi hadis ini, secara psikis-antropologis sebenarnya disabdakan dalam kondisi masyarakat transisi dari kepercayaan animisme ke monoteisme, sehingga perlu adanya larangan sangat keras terhadap praktik yang dapat menjerumuskan ke dalam kemusyrikan.

Persoalannya sekarang adalah bagaimana jika kondisi masyarakat sudah berubah, di mana masyarakat dengan perkembangan pemikirannya sudah berada pada tahap yang lebih baik atau dimungkinkan tidak lagi dikhawatirkan terjerumus ke dalam kemusyrikan. Apakah melukis patung masih tidak dibenarkan? Atau mungkin bisa saja, saat ini bukan lagi simbolik patung yang menyebabkan seseorang menjadi syirik, tetapi pemujaan terhadap figur-figur di bidang kesenian yang membuat penggemarnya gila dan histeris, misalnya seperti yang terjadi pada para mania Michel Jackson, Bon Jovi, West Life, Sheila on 7, dan sebagainya.

Penutup

Tantangan utama bagi studi-studi hadis saat ini adalah bagaimana menjelaskan dan menganalisis prinsip-prinsip temporal dan universalitas hadis Nabi sehingga terealisasi dalam konteks historis dan sosial yang berbeda. Upaya seperti ini bukan saja membutuhkan wawasan yang luas ten-

tang kepribadian Nabi, para sahabat dan sebagainya, tetapi juga membutuhkan perangkat metodologis yang dengannya kita mampu berimajinasi dan melakukan ziarah intelektual ke masa lalu dan membangun masa depan yang lebih *civilized*.

Salah satu perangkat metodologis yang ditawarkan penulis dalam upaya memahami masa lampau dan kemudian merekonstruksi makna sebuah matan hadis dalam wacana kekinian dan kedisinian adalah pendekatan hermeneutik. Dalam perspektif ini, hadis bagaikan cermin yang sanggup memantulkan berbagai wajah sesuai dengan orang yang datang bercermin atau berdialog dengannya. Artinya, sebuah matan hadis tidak mesti dipahami dalam bentuk pemahaman yang monolitik, "seragam" dan "given" dari varian madzhab-madzhab yang ada. Mengapa demikian? karena penafsiran dan pemaknaan yang muncul dari sebuah hadis sangat-sangat dipengaruhi oleh alam pikiran, budaya, dan bahasa pihak pembacanya. Dengan demikian, pemahaman dan penafsiran hadis yang bersifat multi dimensi, pluralistik dan memiliki *fusion of horizon* bagi pembaca yang hidup pada zaman yang berbeda, tentunya akan melahirkan penafsiran yang berbeda pula. Empat buah matan hadis yang dideskripsikan pada tulisan ini merupakan contoh kongkrit dari penafsiran yang bernuansa pluralistik dan berbeda dengan *mainstream* pemikiran sebelumnya. Akhirnya, semoga Allah dan Rasulullah memaafkan kekeliruan penafsiran penulis.

Catatan

- ¹ Signifikansi pemahaman dan pemaknaan studi hadis seperti ini, bisa dilihat pada karya Syaikh Muhammad al-Ghazaly, *As-Sunnah an-Nabawiyah Baina Ahl Fiqh wa Ahl al-Hadits*, terj. Muhammad al-Baqir, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw. antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual* (Bandung: Mizan, 1989). Bandingkan dengan karya Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual Telaah Ma'ani al-Hadits Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).
- ² Pernyataan vacum historis ini terinspirasi oleh pandangan Gadamer yang menyatakan bahwa setiap pemahaman selalu merupakan sesuatu yang bersifat historik dialektik dan sekaligus merupakan peristiwa kebahasaan. Sebagai hal yang bersifat historik, pemahaman sangat terkait dengan sejarah, dalam pengertian bahwa pemahaman itu merupakan fusi dari masa lalu dengan masa kini. Lihat Joel C. Weinscheimer, *Gadamer Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), hlm. 6-7.
- ³ Variabel yang dimaksud dalam pemahaman hermeneutik adalah: *the world of the text, the world of the author, dan the world of the reader*. Lihat Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Seabury Press, 1975), hlm. 273.
- ⁴ Menurut Ahli Hadis, kata Hadis menunjukkan kepada makna atau sesuatu yang dinisbatkan kepada Nabi saw., baik berupa perilaku, perkataan, persetujuan beliau akan tindakan sahabat, atau deskripsi tentang sikap dan karakternya. Lihat Muhammad Musthafa 'Azami, *Studies in Hadits Methodology and Literature*, terj. A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992), hlm. 19.
- ⁵ Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 39.
- ⁶ *Ibid.*, hlm. 80.
- ⁷ Teori-teori yang membicarakan validitas sebuah hadis ini dikemudian hari dikenal dengan sebutan 'ilm al-Musthalah, 'Ulum al-Hadis. Lihat Mahmud at-Tahhan, *Taisir Musthalah al-Hadits*, (Beirut: Daar al-Tsaqafah al-Islamiyah, 1405/1985M), hlm.12.
- ⁸ Lihat Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadits: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan pendekatan Ilmu Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), hlm. 108-9.
- ⁹ Lihat Mahmud at-Tahhan, *Ushul al-Tarikh wa Dirasat al-Asanid*, (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karirim, 1399H/1979M), hlm. 156-7.
- ¹⁰ Muhammad al-Gazali, *As-Sunnah an-Nabawiyah Baina Ahl Fiqh wa Ahl al-Hadits*, hlm. 26.
- ¹¹ Dilihat dari bentuk matannya, Hadits Nabi ada yang berupa *jami' al-kalim* (jamaknya: *jawami' al-kalim*, yakni ungkapan yang singkat namun padat makna), *tamsil* (perumpamaan), bahasa simbolik (*ramzi*), bahasa percakapan (dialog), ungkapan analogi (*qiyasi*), dan lain-lain. Matan hadis yang berbentuk *jawami' al-kalim*, adakalanya juga berbentuk *tamsil*, dialog ataupun lainnya. Lihat Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi yang Tekstual*, h. 9.
- ¹² Yang dimaksud dengan *Mukhtalaf al-Hadis* adalah hadis-hadis yang lahirnya bertentangan antara satu sama lainnya. Lihat Muhammad Al-Khatib 'Ajjaj, *Usul al-hadits Ulumuhu wa Musthalahuhu* (Beirut: Daar al-Fikr, t.th.), h.283.
- ¹³ Kedua tokoh ini dikenal sebagai kolektor Hadis-hadis *Mukhtalif*. Karya Imam Syafi'i dalam bidang ini adalah *Kitab Mukhtalif al-Hadits* (Mesir: Musthafa al-babiy al-Hallabiy wa auladuhu, t.th.), sedang Abu Muhammad Abdullah ibnu Muslim ibnu Qutaibah, *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadis* (Mesir: Musthafa al-Babiy al-Hallabiy wa auladuhu, t.th.).
- ¹⁴ Pada masa Imam Syafi'i dan Ibnu Qutaibah, posisi dan otoritas hadis sebagai sumber kedua setelah Alquran mendapat serangan yang begitu kuat, terutama dari kelompok *Inkar as-Sunnah* dan sekte-sekte Kalam. Serangan mereka itu sangat menggoncangkan ahl *al-Hadits* atau ahl *as-Sunnah*. Karena itu, untuk membantah serangan tersebut, mereka menulis berbagai buku sebagai respon terhadap persoalan yang berkembang ketika itu. Untuk jelasnya, lihat A. Hafiz, at. all, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 213-214). Bandingkan dengan Harun Nasution, (Ketua Tim), *Ensiklopedi Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), hlm. 886.

- ¹⁵ Lihat Bernard Remin, *Protestan Biblical Interpretation*, terj. Silas C.Y Chan (Monterey Park Ca: Living Publishing, 1983). hlm. 10.
- ¹⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (State University Press, 1989), hlm. 71.
- ¹⁷ Lihat F. Budiman, "Hermeneutik: Apa itu?", dalam *Basis*, XL. No. 3, 1990, hlm. 3.
- ¹⁸ Untuk jelasnya, lihat Hasan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution, Essay on Judaism, Christianity and Islam* (Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, t.th.), hlm. 1.
- ¹⁹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad-Pakistan, Islamic Research Institute, 1984), hlm. 31-32.
- ²⁰ Lihat Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadits*, hlm. 250.
- ²¹ *Ibid.*, hlm. 251.
- ²² Lihat Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi yang Tekstual*, hlm. 39.
- ²³ Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 157-8.
- ²⁴ *Ibid.*, h. 158.
- ²⁵ Diambil dari Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, Juz. I (Beirut: Daar al-Fiqr, (tth.), hlm. 102. Lihat juga Muslim, *shahih Muslim*, Juz I, (Isa al-Babi al-Halabi wa Surakah, (t.tp.), 1955 M) hlm. 120-123.
- ²⁶ Transmisi mata rantai isnad dari hadis ini, lengkapnya adalah: Abu al-Walid Hisyam bin 'Abdil Malik menceriterakan kepada kami. Ia berkata: Syu'bah menceritakan kepada kami dan berkata: al-Walid bin al-'Aizar mengabarkan kepada saya, ia berkata: Aku mendengar Aba 'Amr al-Syaiban berkata: Penghuni rumah ini dan menunjuk ke rumah 'Abdullah bin mas'ud. Lihat al-Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, Juz. I, h. 102 dan Muslim, *shahih Muslim*, Juz I, hlm. 120-123.
- ²⁷ Lihat Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual*, hlm. 22-25.
- ²⁸ Lihat H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden-E.J. Brill: Royal Netherlands Academi, 1974), hlm. 150.
- ²⁹ Lihat Harun Nasution, (Ketua Team), *Ensiklopedi Islam*, hlm. 624.
- ³⁰ Transmisi mata rantai isnad dari hadis ini, lengkapnya adalah: Qutaibah bin Sa'id menceritakan pada kami; Labits menceritakan kepada kami dari Sa'id bin Abi Sa'id dari bapaknya. Lihat Bukhari, *al-Jami' al-Shahih*, hlm. 986; Imam Muslim, pada bab *al-Haj*, dalam *Shahih Muslim*, (Isa al-babi al-Halabi wa Surakah, (t.tp.), 1955 M), hlm. 2386.
- ³¹ Lihat Muhyiddin Abu Zakariya bin Syaraf an-Nawawi, *Shahih Muslim Syarah an-Nawawi*, Jilid V, (Beirut: Daar al-Kitab, t.th.), hlm. 104-105.
- ³² Lihat Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Juz 1, hlm. 323-324.
- ³³ Lihat Muhammad Ali as-Sabuni, *Rawai'ul Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, (t.th.), hlm. 404).

2

Telaah Sintetis-Tematis Tafsir Klasik dan Modern

[Kontroversi di sekitar Pembangkangan Iblis]

Pendahuluan

"Dan ketika Tuhan berfirman kepada para Malaikat: 'Sujudlah kamu kepada Adam' maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabbur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang kafir".

"Keluarlah kamu dari surga karena sesungguhnya kamu terkutuk dan sesungguhnya kutukan itu tetap menimpamu sampai hari kiamat."

DEMIKIAN sebagian cuplikan kisah Iblis dalam Alquran surah al-Baqarah dan al-Hijr: 34. Dalam wacana pemikiran Islam, kisah ini telah melahirkan berbagai kontroversi di sekitar dramatisasi pembangkangannya. Ada sebagian pendapat yang menyatakan bahwa sikap pembangkangan Iblis (dalam hal ini tidak sujud kepada Adam) adalah wujud dari ketaatan Iblis dalam memegang kukuh kemurnian monoteisme Allah¹ dengan berdasar pada pernyataan Iblis

"*la asjuda illa laka*" (aku tidak akan menyembah kecuali kepada-Mu).² Ada juga yang berpendapat bahwa sikap pembangkangan ini merupakan wujud dari keunggulan intelektualnya di antara kelompok Malaikat lain.³ Karena supremasi intelektualnya inilah, Iblis kemudian dianggap sebagai makhluk pertama yang membuat *analogi* atau *qiyas*.⁴

Di kalangan mufasir,⁵ sikap pembangkangan Iblis tersebut telah melahirkan berbagai perselisihan pendapat, terutama menyangkut siapakah sebenarnya sosok Iblis tersebut. Apakah tidak sujudnya Iblis ini menguatkan atau melemahkan pengertian bahwa Iblis termasuk golongan Malaikat? atau Iblis termasuk golongan Jin? Dengan kata lain, jika Iblis termasuk golongan Malaikat, mengapa ia tidak sujud? Padahal tunduk dan patuh atas perintah Tuhan merupakan sifat dan tabiat Malaikat. Sebaliknya, jika Iblis bukan golongan Malaikat, lantas mengapa ia dilaknat dan dikutuk bahkan dikeluarkan dari surga? Padahal *khitab* atau format ayat tersebut ditujukan kepada Malaikat?

Tulisan ini akan memaparkan perbedaan persepsi dikalangan ulama tafsir, baik klasik maupun modern, menyangkut persoalan tersebut, dengan membatasi kajiannya pada surah al-Baqarah: 34, dan al-Hijr: 33-40, yang difokuskan pada tafsir klasik karya at-Tabari,⁶ *Jami' al-Bayan fi al-Ta'wil al-Qur'an*, dan ar-Razi,⁷ *Tafsir Mafatih al-Gaib*, serta tafsir modern karya Sayyid Qutub,⁸ *Fi Zhilal al-Qur'an*, dan at-Taba'taba'i,⁹ *Tafsir al-Mizan*.

Pemilihan surah al-Baqarah dan al-Hijr ini tidak tanpa alasan. Dipilihnya surah yang pertama bukan saja

karena ia yang pertama-tama menjelaskan terjadinya proses dramatisasi pembangkangan atau "keterpidanaan" Iblis, tetapi juga ia bisa digunakan untuk lebih memahami siapakah sebenarnya sosok Iblis menurut perspektif masing-masing penafsir. Sedangkan surah yang kedua, [surah al-Hijr], diambil di sini, dimaksudkan untuk mengetahui atas dasar alasan apa Iblis melakukan pembangkangan dan aktivitas-aktivitas apa yang akan dikerjakannya pasca kasus "terpidana".

Keempat tokoh penafsir ini dipilih didasarkan atas dua pertimbangan. *Pertama*, at-Tabari dan ar-Razi, di samping mewakili corak tafsir klasik *bi al-Ma'tsur* dan *al-Ra'yi*,¹⁰ juga karena penafsiran kedua tokoh ini banyak dijadikan rujukan oleh para mufasir, baik yang sezaman maupun generasi setelahnya. *Kedua*, dipilihnya Sayyid Qutub dan at-Taba'taba'i sebagai representasi tafsir modern dengan alasan kedua tokoh ini, di samping memiliki corak penafsiran penalaran [*bi al-ra'yi*] yang telah berak-sentuasi dengan situasi kemodernan, juga karena keduanya telah menempatkan kisah Iblis, baik dalam surah al-Baqarah maupun al-Hijr, dalam wacana yang cukup mendalam dan luas. Karena alasan ini pulalah, mengapa *tafsir al-Manar* Muhammad Abduh tidak dijadikan rujukan dalam pembahasan ini, karena Abduh tampak tidak terlalu mendalam ketika membahas persoalan ini. Selain itu, uraian tafsir *al-Manar*-nya pun tidak sampai pada bahasan surah al-Hijr.

Yang menarik dalam persoalan ini adalah bahwa keempat mufasir ini belum memberikan jawaban memuaskan di sekitar eksistensi Iblis. Dengan kata lain, dualitas

pemaknaan terhadap Iblis masih sangat kental dalam uraian-uraian tafsir mereka. Karena itu, solusi dan pemecahan baru terhadap dualitas pemaknaan tersebut, termasuk menemukan relevansinya dalam wacana humanitas kontemporer, merupakan sisi lain yang hendak dijawab oleh tulisan ini.

Iblis dan kontroversi penafsiran klasik-modern

Kontroversi penafsiran tentang Iblis dalam Alquran, berawal dari rencana Tuhan untuk menciptakan dan mempersiapkan seorang khalifah di muka bumi. Dalam Alquran surah 30-34, peristiwa tersebut dijelaskan:

واذ قال ربك للملكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون ٣٠ وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملكة فقال انبئني باسما هؤلاء ان كنتم صدقين ٣١ قالوا سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ٣٢ قال يادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون ٣٣ واذ قلنا للملكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ٣٤

Kisah Iblis pada surah al-Baqarah ini pada awalnya menggambarkan narasi penciptaan Adam yang oleh Tuhan dianggap sebagai "the only one caliph on the earth". Amanah kekhalifahan ini rupanya kurang mendapat simpatik di

kalangan Malaikat, karena itu mereka "memprotes" dan "menolak" kebijakan tersebut. Premis penolakan mereka sederhana saja: *pertama*, makhluk yang akan diciptakan itu hanya akan merusak dan menumpahkan darah di bumi, dan *kedua*, mereka merasa lebih memiliki nilai superioritas spiritual dibanding Adam yang memperoleh amanah kekhalifahan tersebut. Premis demikian oleh Tuhan dijawab: "Aku lebih mengetahui apa yang kamu tidak ketahui". Artinya, para Malaikat tidak mengetahui bahwa makhluk yang akan diciptakan ini sangat berbeda dengan diri mereka yang hanya bisa bertasbih dan mensucikan Tuhannya, yaitu mahluk yang memiliki supremasi akal atau konsep. Di samping itu, mereka pun tidak mengetahui, bahwa dalam komunitas mereka masih ada yang bersifat sombong dan tidak mau menerima kenyataan tersebut. Yang pertama terbukti dengan ketidakmampuan Malaikat untuk menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan "hukum alam" atau persoalan kebumian, dan yang kedua dengan pembangkangan Iblis. Bukti kedua inilah yang kemudian menjadi perdebatan dikalangan mufasir klasik dan modern.

Menurut Syekh Musthafa al-Maraghi, perbedaan persepsi dikalangan ulama mengenai ayat ini berkisar pada dua hal;¹¹ *Pertama* iblis adalah sejenis jin yang berada di tengah ribuan Malaikat, berbaur dengan sifat dari sebagian sifat mereka. *Kedua*, iblis itu dari Malaikat, karena perintah sujud di sini tertuju pada Malaikat, karena zahir ayat dan yang serupa bahwa ia tergolong mereka.

Dalam wacana tafsir klasik dan modern, persoalan pertama yang muncul ketika memperbincangkan eksistensi

Iblis itu adalah makna kata sujud, *fasjuduu*. Terhadap kata ini, semua mufasir, baik klasik maupun modern, sependapat bahwa makna kata sujud yang diinaksud adalah sujud *tahiyyat*, penghormatan, bukan sujud dalam pengertian ibadah atau menghambakan diri pada Adam.¹² Di sini, semua sepekat bahwa ketidaksujudan Iblis adalah sebuah pembangkangan atau penyelewengan. Tetapi persoalan kemudian yang muncul, "Apakah tindakan penyelewengan ini merupakan tindakan Iblis dalam statusnya sebagai bagian dari komunitas Malaikat atau sebagai bagian dari komunitas Jin?" Terhadap persoalan ini, para mufasir klasik dan modern berbeda pendapat.

At-Tabari dan ar-Razi menafsirkan kata Iblis pada ayat *fasjuduu* berasal dari jenis malaikat. Mereka berpendapat demikian dengan alasan bahwa kata "*istisna*", semua Malaikat sujud pada Adam *kecuali* Iblis, menunjukkan makna bahwa Iblis itu berasal dari jenis mereka (baca: Malaikat).¹³ Adapun Iblis disebut golongan Jin, seperti yang terdapat pada surah al-Kahfi: 50, menurut kedua mufasir ini, bukan dilihat dari segi asalnya, tetapi dilihat dari segi wujudnya, yaitu bahwa baik Iblis maupun Jin adalah makhluk yang tidak dapat dilihat.¹⁴

Untuk memperkuat argumentasi ini, at-Tabari mengutip begitu banyak hadis, antara lain hadis dari Muhammad ibnu Ishak yang mengungkapkan tradisi Arab bahwa orang-orang Arab suka menamakan Jin kepada sesuatu yang tidak dapat dilihat.

Pendapat mufasir klasik ini ditolak oleh dua mufasir modern, Sayyid Qutub dan at-Taba'tabai, dengan alasan: *pertama*, surah al-Kahfi ayat 50 dengan jelas menunjuk

Iblis sebagai bagian dari komunitas Jin. Iblis pada ayat tersebut tidaklah dimaksudkan sebagai jenis dari kelompok Malaikat, tetapi dari kelompok Jin. *Kedua*, Jin diciptakan dari api dan Iblis pun dari nyala api, karena itu Iblis jelas dari komunitas Jin.¹⁵ Adapun kata "*istisna*" yang terdapat pada ayat ini, kata Qutub, bukanlah *istisna ala wajh*, tetapi *istisna* seperti yang terdapat pada perkataan: "banu fulan telah datang, kecuali si Ahmad". Ahmad bukan dari banu fulan itu, tetapi ia berada bersama mereka, atau berkumpul dengan mereka pada satu tempat".¹⁶ Dalam bahasa at-Taba'tabai, "Iblis pada waktu itu tidak berbeda dengan Malaikat. Mereka berkumpul pada maqam yang suci dan perintah bersujud kepada Adam ditujukan kepada mereka yang menempati maqam tersebut. Ungkap Tabat'abai, "Perbedaan baru terlihat setelah Iblis menyatakan keengganan bersujud pada Adam, maka sejak saat itu ia telah keluar dari ketaatan ubudiyah, sedang Malaikat tetap pada posisi semula, tunduk beribadah dan melaksanakan perintah Tuhan."¹⁷

Mengapa Iblis Keluar dari ketaatan ubudiyahnya, dan bagaimana konsekuensi tindakan tersebut terhadap dirinya. Persoalan ini terjawab pada surah al-Hijr: 32-42, sebagai berikut:

قال يا ابليس مالك الا تكون مع السجدين ٣٢ قال لم اكن
 لاسجد لبشر خلقته من صلصال من حاما مسنون ٣٣ قال فاخرج
 منها فانك رجيم ٣٤ وان عليك اللعنة الى يوم الدين ٣٥ قال
 رب فانظرنى الى يوم يبعثون ٣٦ قال فانك من المنظرين ٣٧ الى

يوم الوقت المعلوم ٣٨ قال رب بما اغويتني لازين لهم في
الارض ولاغوينهم اجمعين ٣٩ الا عبادك منهم المخلصين. ٤٠ قال
هذا صراط علي مستقيم ٤١ ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا
من اتبعك من الغوين ٤٢ .

Mengomentari ayat ini, yaitu pertanyaan Allah kepada Iblis menyangkut apa alasan pembangkangannya (ayat 32), dan jawaban Iblis bahwa: "ia sekali-kali tidak akan sujud kepada manusia yang Allah telah menciptakannya dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk" (ayat 33), para mufasir, baik klasik maupun modern (meskipun alasan dan terma-terma mereka berbeda) pada umumnya sependapat, bahwa faktor utama keenganan Iblis untuk sujud pada Adam adalah masalah arogansi, kehormatan, dan tendensi pribadi. Adam diciptakan dari unsur yang lebih rendah dari Iblis, dan karenanya tidak mungkin unsur penciptaan yang lebih tinggi sujud kepada yang lebih rendah.¹⁸ Ar-Razi, misalnya mengatakan, ada dua sebab kenapa Iblis tidak mau sujud pada Adam. *Pertama*, karena Adam adalah *basyar*, yang terdiri atas jisim kasar, sementara ia (Iblis) terdiri atas roh. Jisim yang kasar lebih rendah dari roh yang halus. Karena itu, bagaimana mungkin roh yang halus dan tinggi itu bersujud kepada jisim yang paling rendah. *Kedua*, karena unsur dan asalnya berbeda dengan Iblis. Adam adalah makhluk yang diciptakan dari lumpur hitam dan unsur ini paling hina, sedang Iblis diciptakan dari api, yaitu unsur yang mulia, dan karena itu tidak layak sujud kepada makhluk yang paling hina.¹⁹ Demikian halnya, at-Taba'tabai memahami arogansi Iblis dari *khitab* ayat, *lam akun*

asjud. Di sini Iblis tidak mengatakan *la asjud* atau *laisa asjud*. Hal ini menunjukkan bahwa faktor *ananiyah* atau ego-lah yang membuat Iblis enggan sujud kepada Adam.²⁰

Perbedaan penafsiran terlihat ketika masing-masing mufasir menafsirkan ayat 34 dan 35. Attabari dan at-Taba'tabai (termasuk Qutub) sependapat dalam satu hal, yaitu sama-sama menafsirkan kata *fakhruj* dengan arti dikeluarkan dari langit. Adapun ketika menafsirkan kata *rajim* dan *al la'nah* keduanya berbeda. Yang pertama, menafsirkan dicela dan pembuangan; dan yang kedua, mengartikannya dengan diusir dan dijauhkan dari rahmat.²¹ Ar-Razi berbeda dengan tiga penafsir terdahulu. Kata *fakhruj* ditafsirkan tidak hanya dari langit, tetapi bisa juga dari Malaikat. Terhadap kata *al la'nah*, ia bertolak dari makna *ila*. Kata *ila* di sini, bukan "*intiha' al-gayah*", tetapi memberi faidah "*ta'bid*". Artinya Iblis dilaknat tidak hanya sampai hari kiamat, sesudah hari kiamat pun, ia tetap di adzab.²²

Terusirnya Iblis dari surga atau dari kelompok Malaikat, meminjam ungkapan mufasir di atas, ternyata tidak membuat Iblis putus asa. Pada ayat 36-38, ia memperlihatkan ketidakputusasaannya dengan memohon kepada Tuhan agar dipanjangkan umurnya.

قال رب فانظرنى الى يوم يبعثون ٣٦ قال فانك من المنظرين ٣٧

Ketika menafsirkan ayat ini, ar-Razi mengatakan bahwa tujuan Iblis mengajukan permohonan ini adalah agar ia tidak dimatikan selama-lamanya, karena pada hari kiamat tidak ada seorang manusia pun yang mati, bahkan yang sudah matipun dihidupkan kembali. Inilah rahasia

permohonan Iblis, ia tidak dimatikan kecuali ketika terjadinya hari kiamat. Karena itu, kata ar-Razi, hanya sebagian permohonan Iblis yang dikabulkan Allah, yaitu tetap dipanjangkan umurnya. Adapun permohonannya hingga sampai pada *yaum al-waqt al-ma'lum*, tidak diterima.²³ Terhadap pengertian ayat ini, ar-Razi mengungkapkan tiga pendapat. Pendapat pertama menyebutkan, bahwa *yaum al-waqt al-ma'lum*, sebagai hari peniupan sangkakala pertama; pendapat kedua menyatakan, hari yang disebutkan oleh Iblis *yaum yab'atsun*, adalah menjelang datangnya hari kiamat, bukan pada hari terjadinya kiamat; pendapat ketiga mengatakan, hari yang tidak diketahui oleh seorang pun kecuali Allah swt., dan ini bukan hari kiamat.²⁴

Dari penjelasan ini, ar-Razi tidak memilih mana di antara tiga pendapat di atas yang paling tepat baginya. Yang jelas, ia berpendapat bahwa *yaum al-waqt al-ma'lum* itu bukan hari terjadinya kiamat, tetapi sebelum terjadi kiamat. Pendapat seperti ini, tidak jauh berbeda dengan at-Tabari dan at-Taba'tabai, hanya saja Attabari tidak begitu tegas menyebutkannya,²⁵ sedangkan Attaba'tabai dengan tegas menyatakan bahwa *yaum waqt al-ma'ulum* itu adalah hari yang hanya diketahui oleh Allah.²⁶

Berbeda dengan tiga penafsir di atas, Sayyid Qutub tidak menyebutkan adanya perbedaan antara hari kiamat dengan hari batas penangguhan usia Iblis. Menurutnya, maksud Iblis meminta ditangguhkan usianya, bukan untuk menyesali kesalahannya, juga bukan untuk bertaubat kepada Allah agar dapat terhapus dosa-dosa yang telah dilakukan, melainkan untuk membalas dendam kepada

Adam dan anak cucunya, sebagai akibat dari laknat Allah yang telah ditimpakan terhadap dirinya atau karena telah dijauhkan dari petunjuk-Nya. Ketika mengaitkan laknat Allah terhadap Iblis dengan sebab Adam Iblis, Qutub tidak mengaitkannya dengan maksiat dan kesombongan Iblis terhadap Allah.²⁷

Ayat berikutnya, 39-40, mengisahkan tentang perkataan Iblis, bahwa karena Tuhan telah menyesatkannya, ia juga akan menyesatkan Adam dan anak cucunya kelak, kecuali mereka yang ikhlas dalam beribadah. Bagi at-Tabari dan ar-Razi, huruf *al-ba'* yang terdapat pada perkataan Iblis *bima aghwaitani*, bisa dartikan *sababiyah* dan bisa juga sebagai *qasm* atau sumpah.²⁸ Sedang at-Taba'tabai,²⁹ mengatakan bahwa huruf pada perkataan *al-ba'* tersebut adalah bermaksud *al-ba'* saja, tidak bermakna sumpah.

Konsekuensi penafsiran seperti ini memperlihatkan kecenderungan dan subjektivitas atau bias teologis dari masing-masing penafsir. Artinya, dengan menerjemahkan kata *al-ba'* sebagai "sebab", maka dapat dipahami bahwa yang menyebabkan Iblis menjadi sesat adalah Allah, bukan dirinya sendiri.³⁰ Dengan demikian, ketika menafsirkan ayat ini, baik at-Tabari, ar-Razi, maupun at-Taba'tabai menarik pemaknaan ayat ini pada persoalan teologis. Hal ini bisa dilihat dari ungkapan at-Tabari misalnya yang mengatakan bahwa tertolaklah pendapat aliran Qadariyah yang menyatakan iman dan kafirnya seseorang adalah dari dirinya sendiri, bukan dari Tuhan.³¹ Hal yang sama terlihat pada ar-Razi, ketika mengomentari ayat ini. Menurutnya, Tuhan telah bermaksud menciptakan kekufuran pada

diri orang kafir, menghalang-halangi dari agama dan menyesatkan dari kebenaran.³²

Cara pandang teologis mufasir klasik di atas, berbeda dengan mufasir modern, Sayyid Qutub—dengan pengecualian at-Taba'tabai. Qutub melihat ayat ini dari sudut pandang yang lain. Ayat ini menurutnya memperlihatkan bahwa pengaruh Iblis kepada seseorang begitu besar, terutama saat seseorang itu melakukan perbuatan jahat. Qutub mengatakan bahwa seseorang tidak melakukan kejahatan, kecuali setan mempunyai peluang baginya untuk menghiasi kejahatan itu agar terlihat indah olehnya.³³

Untuk itu, ia berpesan hendaklah seseorang berhati-hati ketika berhadapan dengan sesuatu yang kelihatan indah. Demikian pula, berhati-hati ketika dirinya merasa tertarik kepada sesuatu, karena boleh jadi setan ada di sana. Kecuali ia senantiasa berhubungan dengan Allah dan beribadah dengan sungguh-sungguhnya, karena hamba-hamba yang ikhlas tidak ada jalan bagi setan untuk memperdayakannya.³⁴ Ketika mengakhiri uraiannya, Qutub mengatakan bahwa Allah akan mengikhlaskan dirinya kepada hamba-hambanya yang beribadah secara ikhlas kepada-Nya, seolah-olah Allah tampak dalam pandangannya. Terhadap mereka ini, Setan tidak mampu menyesatkannya.³⁵

Demikianlah beberapa uraian para ulama tafsir terhadap kontroversi di sekitar pembangkangan Iblis. Persoalan tersebut, hingga saat ini tetap menjadi persoalan yang menarik dan bahkan masih bersifat "misterius". Kemisteriusan persoalan ini, telah mengilhami para intelektual untuk mengartikulasikan makna-makna tersembunyi di balik drama pembangkangannya.

Iblis dalam pemaknaan sintetis dan tematik

Memperhatikan tafsiran-tafsiran para ulama klasik dan modern di atas—meskipun terlihat dikotomis dan bersifat dualistis—telah memperlihatkan dinamika dan dialektika pemahaman umat Islam terhadap pemaknaan ayat-ayat Alquran. Namun proses dinamisasi pemaknaan dan pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut, meminjam pendekatan dialektika,³⁶ masih berkisar pada dataran tesa dan anti tesa. Karena itu, diperlukan proses *becoming* atau sintesa.

Sebagai sintesa terhadap penafsiran dan pemaknaan yang bersifat dualistis menyangkut eksistensi Iblis, maka solusi tentatifnya [dalam hal ini perlu penelitian yang lebih mendalam] bisa dilihat dari dua aspek. *Pertama*, dengan memperhatikan fungsi lafaz atau ucapan jin dan malaikat di dalam Alquran; dan *kedua*, pada aspek makna etimologinya. Dari kedua aspek ini dapat dipahami bahwa tidak ada garis dikotomis dan prinsipil yang membedakan antara Malaikat dan Jin. Sesungguhnya keduanya hanya berbeda golongan ketika membicarakan sifat-sifatnya. Terkadang dalam Alquran, lafaz Jin menunjukkan Malaikat *waja'alu bainahu wa baina al jinnati nasaban* (QS: 37:158), terkadang pula lafaz Jin menunjukkan Iblis, seperti pada akhir surah al-Nas *min al-jin wa annas* (QS:144:6).³⁷ Bandingkan dengan ayat 26: 95, yang berbunyi: "Mereka [yang disembah sebagai sekutu-sekutu Allah], orang-orang yang sesat itu [yang menyembah sekutu-sekutu Allah tersebut] dan semua pasukan Iblis akan dilemparkan ke dalam neraka". Perkataan "pasukan" Iblis yang dimaksud di sini adalah mencakup jin dan manusia.

Dalam konteks etimologi, malaikat dari cahaya [*an-nur*], jin dari api [*an-nar*], keduanya bersumber dari kata dasar yang sama, yaitu [*nar*]. Sehingga, baik api maupun cahaya tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya. Api memancarkan cahaya, sedang gelombang cahaya yang terfokus pasti membentuk api. Adapun iblis yang tercipta dari lidah api, tentu berada dalam satu garis rumpun tersebut. Dengan demikian, iblis bisa termasuk pada rumpun malaikat, bisa juga pada rumpun jin. Jadi jelasnya, sebelum Iblis melaksanakan maksiat, meminjam ungkapan Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud, dia dari golongan malaikat. Dialah yang paling kuat daya ijtihadnya dan memiliki kapasitas intelektual yang tinggi dikalangan malaikat. Hal itulah yang mendorong dia pada kesombongan dan menjadikannya sebagai iblis.³⁸ Inilah yang dimaksud dalam Alquran surah al-Kahfi, ayat 50: [*kana min al jin*].

Sintesa lain yang bisa diambil untuk mencairkan dualitas pemaknaan di atas adalah memahami kontroversi dikotomis antara Malaikat dan iblis tentang narasi penciptaan manusia (Adam) dalam Alquran, bukanlah semata-mata kisah sebagai "person", tetapi bisa juga dipahami dalam pengertian kisah sebagai "simbol". Malaikat menggambarkan simbol predisposisi positif, sedang Iblis menggambarkan predisposisi negatif. Kedua watak dasar ini saling mencari pengaruh dalam diri manusia (Adam). Manusia terkadang cenderung bertabiat "Malaikat", yaitu tunduk dan patuh kepada Tuhan, tetapi terkadang pula berwatak Iblis. Inilah makna yang terkandung dalam Alquran: "*fasjudu al-malaikah kulluhum ajma'in*" (Q:15:30) dan "*aba wa istakbara wa kana min al kafirin*" (Q: 2: 34). Jadi di

dalam diri manusia senantiasa ada perjuangan di antara kedua kecenderungan tersebut. Tetapi kecenderungan-kecenderungan negatif dapat menjadi sedemikian kuatnya karena adanya watak Iblis dengan aneka ragam tipus muslihatnya [misalnya ada perasaan tenang dan puas dengan dirinya sendiri] dan karena manusia pada dasarnya cenderung kepada hal-hal yang gampang dicapai, [dan selanjutnya, karena kesanggupan manusia untuk menipu dirinya sendiri], sehingga kejahatan terlihat olehnya sebagai kebajikan. Hanyalah orang yang berjaga-jaga terhadap bahaya moral yang tidak akan terlena pada watak keiblisannya. Dengan demikian, setiap bentuk ketundukan terhadap norma-norma perintah Tuhan pada prinsipnya merupakan manifestasi sikap malaikat dalam diri manusia. Sebaliknya, setiap bentuk pembangkangan terhadap perintah Tuhan adalah manifestasi sikap iblis dalam diri manusia.

Persoalan lain yang menarik untuk dianalisis dan dikritisi adalah penafsiran para ulama tafsir klasik dan modern menyangkut persoalan keterjebakan atau adanya bias teologis, ideologis dan bahkan bersifat politis dari masing-masing mufasir. Untuk membongkar bias atau *interest* yang tersembunyi dan kemudian memberi makna baru terhadap tafsiran mereka yang bersifat subjektif dan berbau teologis serta ideologis, maka pendekatan yang dipakai di sini adalah hermeneutika Gadamer,³⁹ dan metode tematik Fazlur Rahman.⁴⁰ Kedua Pendekatan ini dimaksudkan untuk memberi penekanan signifikansi konteks Alquran dan hadis untuk diproyeksikan ke masa depan dan tidak seperti pendukung skripturalis yang ingin mengarahkan realitas hari ini ke masa lalu berdasarkan teks-teks Alquran dan hadis.

Seperti telah diungkapkan sebelumnya, bahwa ketika para mufasir klasik dan modern menafsirkan ayat 39-40 surah al-Hijr, perbincangan mengarah pada pemakaian yang bersifat teologis dan bias ideologis. At-Tabari dan ar-Razi misalnya, memaknai ayat 39 [*fa bima agh-waitani*] dengan pengertian bahwa yang membuat Iblis menjadi sesat bukanlah dirinya sendiri melainkan Allah. Artinya, Tuhan Maha Berkehendak terhadap segala sesuatu. Iblis dan bahkan manusia sekalipun tidak memiliki daya dan kekuatan untuk menentukan sesuatu. Dengan demikian, tertolaklah pendapat yang menyatakan bahwa manusia memiliki kebebasan dan kehendak untuk berbuat, seperti yang diyakini oleh aliran Qadariyah dan Mukta-zilah.⁴¹

Penafsiran seperti ini memperlihatkan adanya kecenderungan penafian terhadap eksistensi teologi lain di luar teologi mereka. Atau dengan kata lain, kedua mufasir klasik ini ingin menyatakan bahwa hanya akidah Jabariyah dan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*-lah yang dapat dibenarkan, sedang Qadariyah atau Mukta-zilah adalah akidah yang sesat. Kesimpulan ini bisa dilihat dari beberapa argumentasi penunjang yang dilontarkan oleh kedua tokoh ini ketika menafsirkan ayat-ayat tersebut. Yang pertama [baca at-Tabari],⁴² misalnya mengungkapkan sendiri bahwa, "Tertolaklah pendapat Qadariyah yang menyatakan bahwa iman dan kafirnya seseorang adalah dari dirinya sendiri, bukan dari Tuhan". Argumen ini kemudian dijustifikasi dengan sebuah Hadis dari Muhammad bin Ka'ab al-Qurazi yang menyatakan: "Allah telah mengutuk Qadariyah, sungguh Iblis lebih mengetahui tentang Allah daripada

mereka". Sedang yang kedua [ar-Razi] menyatakan, "Tuhan-lah yang menciptakan kekufuran, menghalang-halangi manusia dari agama dan kebenaran".⁴³ Artinya, pendapat Mukta-zilah yang menyatakan bahwa manusia memiliki kebebasan dan kehendak untuk berbuat tidaklah dapat dibenarkan.

Sikap arogansi dan *vested interest* ar-Razi ini bisa juga dilihat ketika ia menafsirkan eksistensi Iblis pada surah al-Baqarah ayat 34. Sebenarnya jika uraian-uraian ar-Razi ini diperhatikan dengan seksama, maka akan terlihat bahwa dasar penafsiran ar-Razi pada ayat ini tidak hanya didorong oleh keinginan untuk merobohkan logika berpikir kaum Mukta-zilah yang berpendapat bahwa iblis berasal dari komunitas jin, tetapi juga sekaligus ingin membela dan mempertahankan argumentasi ulama fuqaha *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* [*syafi'iyah*] yang berpendapat sebaliknya, bahwa iblis itu berasal dari komunitas malaikat.⁴⁴ Dan, karena ia merupakan pendukung utama dan representasi teologi Asy'arian ketika itu, maka penafsiran iblis pun dalam ayat itu memperlihatkan bias teologis dan sangat sektarian.

Keterjebakan wacana ideologis ulama tafsir klasik ini dialami pula oleh mufasir modern. At-Taba'tabai dan Qutub misalnya, meskipun sasaran "tembak" penafsiran mereka tidak lagi terjebak pada wacana yang berbau Jabariyah dan Qadariyah atau Asy'arian dan Mukta-zilah, namun mereka secara implisit terjebak juga pada idiom-idiom yang sama, yaitu adanya keinginan untuk berpolitis-ideologis. Jika At-Taba'tabai,⁴⁵ menafsirkan ketersesatan iblis di atas kehendak Allah, dan iblis tidak memiliki daya untuk

menyesatkan manusia, maka hal ini dimaksudkan untuk menjustifikasi *kema'suman* imamiyah dan secara politis *kema'suman* ini menjadi sumber kekuatan moral bagi komunitas Syi'ah untuk mempertahankan *status quo* kekuasaan para imam dan sekaligus sebagai simbol perlawanan terhadap kekuasaan yang dianggapnya tiran. Artinya, karena para imam itu terhindar dari perbuatan-perbuatan dosa, maka mereka sangat mungkin untuk diposisikan sebagai representasi atau wakil kekuasaan Tuhan di bumi.

Berbeda dengan at-Taba'tabai yang mendasarkan pikirannya pada *kema'suman* imam, Sayyid Qutub (tokoh pejuang garis keras dari organisasi Iqwanul Muslimin yang oleh pemerintahan Nasser di Mesir dianggap sebagai kelompok radikal Islam yang menentang kekuasaannya) lebih menonjolkan penafsiran surah al-Hijr ini pada aspek politisnya. Karena itu tidaklah mengherankan bila penafsiran Qutub terhadap ayat-ayat di atas berbeda dengan para mufasir klasik, bahkan dengan at-Taba'tabi sendiri sebagai mufasir modern. Sebagai simbol kelompok minoritas tertindas [baca: masyarakat] yang berusaha memperoleh kebebasan dari berbagai penindasan tirani minoritas [baca: penguasa], ia lebih cenderung menafsirkan ungkapan atau ancaman iblis di atas sebagai bujukan yang berpengaruh sangat besar terhadap seseorang untuk melakukan perbuatan jahat pada diri orang lain. Bahkan, seseorang tidak melakukan kejahatan, kecuali iblis menemukan peluang baginya untuk menghiasi kejahatan itu agar terlihat indah olehnya. Artinya, Qutub ingin menjelaskan bahwa iblis adalah representasi kelompok minoritas pe-

nindas [penguasa] yang sangat besar peranannya dalam mempengaruhi masyarakat, sehingga penindasan itu sendiri telah dianggap sebagai sesuatu yang bersifat objektif. Karena itu Qutub berpesan, hendaklah seseorang berhati-hati ketika berhadapan dengan kelompok kekuasaan penindas [baca: pengaruh bujukan iblis]. Penafsiran Qutub seperti ini, yang menempatkan penguasa sebagai representasi kelompok minoritas penindas [atau dalam hal ini sebagai iblis] tidak hanya merupakan generalisasi, tetapi juga mereduksi makna dan pesan Alquran.

Demikian kita melihat bagaimana besarnya muatan ideologis dari masing-masing mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Penafsiran semacam ini, memperlihatkan kecenderungan mereka untuk membela teologi dan sikap yang mereka yakini. Sehingga konsekuensinya, mereka tidak hanya terjebak pada sikap sektarianisme dan eksklusivisme keagamaan, tetapi juga telah mereduksi makna Alquran yang bernuansa inklusif, demokratis, dan selalu terbuka terhadap penafsiran baru. Adalah Fazlur Rahman⁴⁶ yang menyadari keterjebakan penafsiran seperti ini yang kemudian berupaya memaknai kembali Alquran berdasarkan semangat Alquran itu sendiri yang inklusif, demokratis, dan selalu terbuka untuk ditafsirkan.

Berdasarkan penelitiannya mengenai surah-surah yang berbicara mengenai iblis atau setan dalam Alquran, Rahman, dalam *Major Themes of the Qur'an*, tidak lagi mendeskripsikan pandangan-pandangannya tentang iblis seperti yang dipahami oleh mufasir klasik maupun modern. Bagi Rahman, kisah iblis atau setan dalam Alquran pada dasarnya merupakan personifikasi dari prinsip kejahatan.

Prinsip kejahatan ini termanifestasi pada "jejak-jejak" setan, sehingga dengan demikian, jejak setan itu berarti setiap kejahatan yang dilakukan manusia, baik yang berupa pemborosan, korupsi, perang, penyelewengan moral lainnya. Alquran misalnya mengatakan: "Wahai manusia! makanlah apa yang halal dan baik dari bumi [segala sesuatu yang baik untuk dimakan dan diminum], tetapi janganlah kalian ikuti langkah-langkah setan karena ia adalah musuhmu yang nyata" (QS: 2: 168; 6: 140-142). Bandingkan dengan (QS: 17:27): "Sesungguhnya orang-orang yang berbuat mubazir adalah saudara-saudara setan".

Dalam mengomentari adanya ancaman iblis untuk menyesatkan manusia pada surah al-Hijr 32-40, Rahman menegaskan bahwa walaupun secara prinsipnya tidak ada manusia yang kebal terhadap rayuan iblis; namun iblis itu sesungguhnya tidak dapat memperdayakan orang-orang yang senantiasa menjaga integritas moral mereka dari serangannya. Allah berkata kepada iblis "Sesungguhnya engkau tidak dapat mempengaruhi hamba-hambaku; hanya manusia yang sesat sajalah yang mengikutimu" (Bandingkan dengan QS: 17:65) dan "ia tidak berdaya terhadap orang-orang beriman dan berserah diri kepada Tuhan mereka (QS: 16:99).⁴⁷

Dengan demikian, sebenarnya cengkraman iblis itu tidak kuat. Hanya kelemahan, ketiadaan keberanian moral, dan ketiadaan kewaspadaan di dalam diri manusia itulah yang membuat iblis tampak demikian kuatnya. Jadi kunci pertahanan manusia terhadap godaan iblis adalah takwa, semacam cahaya di dalam diri manusia, api spi-

ritual yang harus dinyalakan manusia di dalam dirinya sendiri agar dapat membedakan antara kebenaran dari kepalsuan, hal-hal yang riil dari yang khayal, serta hal-hal yang abadi dari yang bersifat sementara. Begitu seseorang menyalakan api spiritual itu, maka ia dapat mengenali jejak Iblis dan tidak akan tergoda untuk mengikuti jejaknya.

Demikianlah, bagaimana Rahman berupaya menerjemahkan ayat-ayat tersebut tidak dalam pemaknaan idiom-idiom yang bersifat teologis dan ideologis, tetapi menarik wacana tersebut dalam dimensi moralitas kemanusiaan. Sebagai seorang Muslim yang hidup dalam suasana dan kemajuan industri dan teknologi, di mana manusia terdistorsi dan teralienasi oleh teknik yang dibuatnya sendiri sehingga menjadikannya prustasi dan putus asa. Maka, kisah iblis di atas dipahami Rahman sebagai narasi pesan moral kemanusiaan, yang setiap saat dan dalam bentuk-bentuk yang berbeda selalu mengancam manusia dan bahkan memperkuat munculnya tindakan-tindakan "iblis-iblis Modern". Karena itu, hanya integritas moral-lah yang dapat membendung segala bentuk dan prinsip kejahatan yang merupakan personifikasi Iblis. Dengan sikap integritas moral ini, iblis [baca: segala bentuk kejahatan] sesungguhnya tidak memiliki kekuatan sama sekali untuk memperdayakan manusia. Inilah yang dimaksud firman Allah pada ayat terakhir surah al-Hijr, 41-42: "Inilah jalan yang lurus; kewajiban Aku-lah [yang menjaganya]". "Sesungguhnya hamba-hamba-Ku tidak ada kekuasaan bagimu terhadap mereka, kecuali orang-orang yang mengikuti kamu, yaitu orang-orang yang sesat".

Penutup

Kontroversi mengenai iblis sebagai makhluk "terpidana", terkutuk dan terusir dari gemerlap kenikmatan surgawi merupakan narasi dramatis dan perennial yang terdapat di dalam setiap ajaran agama-agama samawi. Sejak Tuhan memproklamirkan akan menciptakan makhluk penguasa pertama di bumi [baca: Adam], iblis tidak hanya mempresentasikan dirinya sebagai makhluk pembangkang dan penggoda Adam beserta anak cucunya, sebagaimana konklusi dari tafsir klasik dan modern di atas, tetapi juga, meminjam istilah Rahman, simbol dari predisposisi negatif atau personifikasi dari kejahatan. Ini artinya, setiap bentuk kejahatan yang dilakukan manusia, baik berupa pembunuhan, pemerkosaan, pemborosan, korupsi, perang maupun penyelewengan moral lainnya, sebagaimana yang sering terjadi dalam berbagai aspek kehidupan manusia kontemporer, adalah personifikasi dari iblis-iblis modern.

Catatan

- ¹ Salah seorang yang pernah berpendapat demikian adalah Moh. Iqbal. Menurutnya, keengganan iblis untuk tidak sujud kepada Adam menunjukkan kemurnian tauhidnya. Untuk jelasnya, lihat Munawar, *Iqbal and Qur'anic Wisdom*, (Lahore: M. Ashraf, 1972), hlm. 85.
- ² Perkataan iblis ini dikutip oleh as-Syahrastani dari perbincangan kelompok *ahl al-Kitab* ketika membahas perdebatan antara iblis dan malaikat di sekitar pembangkangannya. Untuk jelasnya, lihat As-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, Juz I (Mesir: Al-baby al-Halaby, 1961), hlm. 16.

- ³ Pendapat yang menyatakan bahwa iblis adalah tokoh intelektual Malaikat adalah sahabat Nabi, Ibnu Mas'ud. Lihat Ibnu Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Juz I, (Beirut: Dar al-Maarif, 1965), hlm. 68.
- ⁴ Pendapat tersebut diungkapkan oleh al-Hasan al-Bashri, sebagaimana dikutip oleh Abu Usama Salin Bin 'Id al-Hilali, dalam Kata Pengantar buku Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Hujjah Iblis*, terj. Amir Hamzah Fachrudin, Kesombongan Iblis, (Jakarta: Pustaka Azzam, 1991), hlm. 8.
- ⁵ Problem dualistik seperti ini—apakah iblis itu berasal dari jin atau Malaikat—sebenarnya merupakan masalah klasik. Di kalangan ulama *fuqaha*, *mutakallimin* dan ulama tafsir misalnya, diskursus ini mendasari bangunan berpikir mereka. Untuk jelasnya, lihat Sayyid Qutub, *Fi Zhilal al-Qur'an*, Juz II, (Beirut: Daar Ahya al-Tirani al-Araby, 1965), hlm. 345. Ar-Razi, *Tafsir Mafatih al-Gaib*, Juz. I (Beirut: t.p. t. th.), hlm. 214-215, dan Ahmad Musthafa al-Maraghy, *Tafsir al-Maraghy*, Juz I, (Mesir: Dar al-Mishriyah, 1975), hlm. 315-316.
- ⁶ Nama lengkapnya, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Khalid at-Tabari. Seorang sejarawan, mufassir, ahli hadits, penghafal Alquran, faqih dan teolog yang kemungkinan dilahirkan pada tahun 839 (224 atau 225 A. H) di Amul, Propinsi Tabaristan. Untuk jelasnya, lihat kata pengantar buku al-Thabari, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Juz. I, (al-Mishr: Daar al-Fikr, 1979), hlm. 1. At-Thabari mulai mencurahkan dirinya untuk belajar pada masa yang sangat muda, dan dikatakan bahwa ia telah menghafal Alquran sejak umur tujuh tahun... Terlepas dari subjek utamanya, sejarah, Fiqh, resifasi dan eksegesis Alquran, ia juga mencurahkan dirinya kepada puisi, *lexicography*, bahasa dan etika, bahkan matematika, dan kedokteran. Selama sepuluh tahun setelah kembalinya dari Mesir, ia mengikuti mazhab Syafi'i dan kemudian mendirikan suatu mazhab untuk dirinya sendiri yang oleh pengikut-pengikutnya menyebut diri mereka dengan *Djaririyah* setelah nama bapaknya. Lihat A.J. Wensinck, *at. al., First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, (Leiden-New York: E.J. Brill, 1987), hlm. 578.
- ⁷ Nama lengkapnya Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin al-Husain Fakhruddin ar-Razi. Lahir pada tahun 543/1149 atau 544 di Raiy. Ia dikenal sebagai seorang filsuf agama dan teolog. Setelah belajar di tempat kelahirannya dan di Maragha di bawah bimbingan beberapa orang guru

yang *excellent*, ia menjadi seorang pendukung mazhab Asy'ari di bidang teologi dan Syafi'i di bidang fiqh. Ia pernah pergi ke Khawarismi dengan maksud untuk memberantas doktrin-doktrin Mu'tazilah yang berlaku di sana. Tetapi yang terjadi, ia dipaksa untuk meninggalkan negeri tersebut dan pergi ke Bukhara dan Samarkand. Untuk jelasnya, lihat H. A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), h. 470.

⁸ Sayyid Qutub Ibrahim adalah tokoh Ikhwanul Muslimin, pemikir dan ideolognya. Ia dilahirkan di Asyut, Mesir, 1906-29 Agustus 1966. Qutub mula-mula dididik dalam lingkungan desanya dan sudah hafal Alquran selagi masih kecil...Sewaktu bekerja sebagai pengawas sekolah pada Departemen Pendidikan—untuk memperdalam pengetahuannya di bidang pendidikan, ia mendapat tugas belajar ke Amerika selama dua tahun... Ia termasuk salah seorang pemimpin Ikhwanul Muslimin yang ditahan setelah organisasi itu dilarang oleh presiden Nasser dengan tuduhan berkomplot untuk menjatuhkan pemerintahan pada tanggal 29 Agustus 1966. Bersama dua orang temannya, ia menjalani hukuman mati. Lihat Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), h. 145-6.

⁹ Nama lengkap at-Taba'tabai adalah Muhammad Husain bin Sayyid Muhammad bin Sattid Muhammad Husan bin al-Mirza Ali—Syekh Islam 'Allamah at-Taba'tabai at-Tabrizy al-Qadhy. Dilahirkan tanggal 29 Zulhijjah tahun 1321 H/1892 M di kota Tabriz. Silsilah keturunannya selama empat belas generasi telah menghasilkan ulama-ulama terkemuka di daerahnya. Ia belajar usul fiqh pada dua orang ulama terkemuka, yaitu Syekh Muhammad Husain al-Naimiy dan Syekh Muhammad Husain al-Kambani. Sementara filsafat dipelajarinya dari Sayyid Husain al-Badikubi. Sumber-sumber rujukan pemikiran at-Taba'tabai sangat luas, di antaranya tafsir, hadis, sejarah, dan sebagainya. Di samping itu, ia tidak hanya bersandar pada rujukan buku-buku yang dikarang oleh imam-imam Syi'ah tetapi juga kitab-kitab Ahl Sunnah. Untuk jelasnya, Lihat at-Taba'tabai, dalam pengantar *Tafsir al-Mizan*, Juz I, (Beirut: Muassasah 'ilmi lilmathbu'at, 1411H/1991M), h. 1-3.

¹⁰ Berbagai macam metodologi tafsir dan coraknya telah diperkenalkan dan diterapkan oleh para mufassir dalam memahami pesan-pesan Alquran

Di antaranya, pertama, adalah corak *Ma'tsur*, yaitu suatu corak penafsiran yang mengandalkan metode periwayatan dan kebahasaan, dan kedua, corak penafsiran *al-ra'yi*, yaitu suatu corak penafsiran yang mengandalkan metode penalaran yang oleh al-Farmawi dibagi menjadi empat macam metode, yaitu, *tahlili*, *ijmali*, *muqaran* dan *maudhu'i*. Untuk jelasnya corak penafsiran ini, lihat Quraish Shihab, *Membumikan Alquran Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 83-91.

¹¹ Lihat al-Maraghy, *Tafsir al-Maraghy*, h. 204

¹² Al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi al-Ta'wil al-Qur'an*, Juz I, (Mesir: Musthafa al-baby, 1969), hlm. 246. Al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz I, h. 212. Sayyid Qutub, Juz I, hlm. 131. At-Taba'tabai, *al-Mizan*, Juz I, (Beirut: Muassasah al-'Alami li al-Matbu'at, t.th.), hlm. 215.

¹³ Lihat at-Thabari, *Jami'*, Juz I, hlm. 261 dan ar-Razi, *Mafatih*, Juz I, hlm. 215.

¹⁴ At-Tabari, *Jami'* Juz I, hlm. 263, ar-Razi, *Mafatih*, Juz I, hlm. 213.

¹⁵ Sayyid Qutub, *Fi Zhilal*, Juz I, hlm. 68, at-Taba'tabai, Juz I, hlm. 215.

¹⁶ Sayyid Qutub, Juz XIV, hlm. 23.

¹⁷ At-Taba'tabai, Juz VIII, hlm. 23.

¹⁸ Lihat at-Tabari, Juz XIV, hlm. 32; ar-Razi, Juz XX, hlm. 183; Sayyid Qutub, Juz XIV, hlm. 21; at-Taba'tabai, Juz XI I, hlm. 155.

¹⁹ Ar-Razi, Juz XX, hlm. 183.

²⁰ At-Taba'tabai, Juz XII, hlm. 155.

²¹ At-Tabari, Juz XIV, hlm. 33; At-Taba'tabai, Juz XII, hlm. 156.

²² Ar-Razi, Juz XX, hlm. 184.

²³ Ar-Razi, Juz XX, hlm. 184.

²⁴ Ar-Razi, Juz XX, h. 184.

²⁵ At-Tabari, Juz IXV, hlm. 132.

²⁶ At-Taba'tabai, Juz XII, hlm. 159.

- ²⁷ Sayyid Qutub, Juz IXV, hlm. 24.
- ²⁸ At-Tabari, Juz VIII, hlm. 133, dan ar-Razi, Juz XIII, hlm. 38.
- ²⁹ At-Taba'tabai, Juz VIII, hlm. 31.
- ³⁰ At-Tabari, Juz XIV, hlm. 134; ar-Razi, Juz XIII, hlm. 37; at-Taba'tabai, Juz XVI, hlm. 61.
- ³¹ At-Tabari, Juz XIV, hlm. 134.
- ³² Bagi ar-Razi, ada beberapa cara mengapa Tuhan menyesatkan orang kafir: *pertama*, dengan cara mengabulkan permohonan iblis agar dipanjangkan umurnya sampai menjelang kiamat, sementara iblis itu sendiri telah menyatakan bahwa tujuannya adalah untuk menyesatkan manusia. Sekiranya Allah mementingkan kemaslahatan manusia, tentu ia tidak akan membiarkan iblis hidup lebih lama dan sekaligus tidak membiarkan iblis menyesatkan manusia. *Kedua*, para nabi dan aulia berusaha dengan sungguh-sungguh untuk memberikan petunjuk kepada kebenaran, sementara iblis juga bersungguh-sungguh untuk menyesatkan manusia. Sekiranya Allah bermaksud semata-mata untuk memberikan petunjuk, tentu ia berkewajiban memanjangkan umur para nabi dan aulia dan membinasakan makhluk-makhluk yang menyesatkan. Karena Tuhan berbuat sebaliknya, maka dapat diketahui bahwa Allah bermaksud untuk membuat mereka kafir. *Ketiga*, Allah memberitahukan kepada iblis bahwa ia mati dalam kekafiran dan terkutuk hingga menjelang hari kiamat. Hal itu berarti memberikan peluang kepadanya untuk menjadi kafir karena ia telah putus asa terhadap pengampunan dan surga, tentu akan membuat ia berani untuk melakukan berbagai maksiat dan kekufuran. *Keempat*, Allah telah memanjangkan umur iblis, sementara ia tahu bahwa umur iblis yang panjang itu tidak ada manfaat, kecuali menambah kekufuran dan maksiat. Dengan bertambah umurnya, akan bertambah pula azab. Karena itu, memanjangkan umurnya itu adalah untuk menambah azabnya dan ini menunjukkan bahwa Tuhan bermaksud agar azab dan hukuman akan bertambah bagi iblis. Dan, *kelima*, adanya ketegasan Allah telah menyesatkan iblis tersebut. Lihat Ar-Razi, Juz XX, hlm. 186-186.
- ³³ Sayyid Qutub, Juz XIV, hlm. 25.
- ³⁴ *Ibid.*, hlm. 25.

- ³⁵ *Ibid.*, hlm. 25.
- ³⁶ Bagi Hegel ketiga proses dialektika ini merupakan sesuatu yang mutlak. Semua pengetahuan berkembang melalui cara-cara seperti ini. Lihat Ted Honderich (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: University Press, 1995), hlm. 339.
- ³⁷ Kata jin dalam surah ini diartikan malaikat dan jin dalam surah an-Nas diartikan iblis, diambil dari penafsiran Muhammad Abduh, dalam *Tafsir al-Manar*, Juz I, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1973), h. 117.
- ³⁸ Pernyataan Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud ini, diambil dari Ibnu Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Juz I, (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1965), hlm. 76.
- ³⁹ Bagi Gadamer, setiap pemahaman selalu merupakan sesuatu yang bersifat historik dialektik dan sekaligus merupakan peristiwa kebahasaan. Sebagai hal yang bersifat historik, pemahaman sangat terkait dengan sejarah, dalam pengertian bahwa pemahaman itu merupakan fusi dari masa-lalu dengan masa kini. Menurutnya, sejarah adalah sebuah perjalanan tradisi yang ingin membangun visi dan horizon kehidupan di masa depan. Sebuah tradisi akan berbicara kepada kita ketika secara kritis kita interogasi yang kemudian akan melahirkan sebuah persahabatan yang diikat oleh keinginan untuk berbagi pengalaman dan gagasan antar generasi dalam rangka pembangunan peradaban di masa depan. Untuk jelasnya Lihat Joel C. Weinscheimer, *Gadamer Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, (New Haven and London: Yale University Press, 1985), hlm. 6-7.
- ⁴⁰ Dalam Pendahuluan karya tulis Rahman mengenai *Major Themes of the Qur'an*, ia menjelaskan adanya tiga kecenderungan atau style penulisan di kalangan umat Islam tentang Alquran, yang menurutnya: *pertama*, sebagian besar umat Islam dalam membahas Alquran mengambil dan menerangkan ayat demi ayat, *kedua*, semua penulisan itu dilakukan untuk membela sudut pandang tertentu; dan *ketiga*, penulisan itu sendiri tidak dapat mengemukakan pandangan Alquran yang kohesif terhadap alam semesta dan kehidupan. Pandangan-pandangan seperti ini menurut Rahman tidak ada manfaatnya bagi orang-orang yang ingin memahami. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, diterjemahkan Anas Mahyudin, *Tema Pokok Alquran*, (Bandung: Pustaka, 1980), hlm. ix.

- Pendekatan ini berupaya menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surat, yang berbicara tentang topik tersebut, untuk kemudian dikaitkan satu sama lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Alquran. Lihat Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 114.
- ⁴¹ Penafsiran Iblis yang berdampak dan cenderung bias ideologis dan teologis ini, tidak hanya dilakukan oleh para mufassir Islam, tapi juga terjadi pada *ahl al-Kitab*. Untuk jelasnya, baca al-Syahrastani, yang mengutip pandangan *ahl al-Kitab* mengenai perdebatan antara Iblis dan Malaikat yang berimplikasi pada tujuh gugatan Iblis pada Tuhan. Untuk jelasnya, lihat al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, juz I, (Mesir: Al-baby al-Halaby, 1961), hlm. 6-18.
- ⁴² At-Tabari, Juz XIV, hlm. 134.
- ⁴³ Ar-Razi, Juz XX, hlm. 185.
- ⁴⁴ Kelompok ulama *fuyaha* berpendapat, bahwa kita tidak dapat memungkiri jika mengatakan iblis dari golongan malaikat, sebab sekiranya iblis bukan dari malaikat, mustahil perbuatan meninggalkan sujud pada Adam dipandang sebagai suatu pembangkangan, kesombongan maupun kemaksiatan, sekaligus tidak berhak mendapat celaan atau sanksi. Sedang hal ini telah terjadi. Dari sini diketahui, bahwa khitab ayat tidak akan mencakup kepadanya, kecuali iblis dari golongan Malaikat. Lihat ar-Razi, Juz II, hlm. 214-215.
- ⁴⁵ Dalam mukadimah *Tafsir al-Mizan* dijelaskan, bahwa at-Taba'tabai digambarkan sangat kokoh dalam memegang prinsip ideologi imamiyahnya dalam menafsirkan atau menakwilkan nash-nash Alquran. Bahkan ia tidak pernah keluar sekalipun dari garis imamiyah ini. Lihat Tabat'abai, Juz. I, hlm. 4.
- ⁴⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes*, hlm. 178. Rahman menyebut iblis dengan ungkapan setan, sebab kejahatan itu biasanya mengalami personifikasi, terutama sekali di dalam kisah Adam di mana ia mula-mula di sebut sebagai iblis. Iblis tidak hanya mengingkari perintah Allah dan tidak mau menghormati Adam, tetapi ia pun terlibat di dalam perdebatan dengan Allah.

Tetapi kemudian ketika Adam dan Hawa telah tergoda, dengan memakan buah terlarang, maka yang menggoda mereka itu tidak lagi disebut sebagai iblis, tetapi setan. Sebutan ini bisa dikenakan sebagai prinsip kejahatan. *Ibid.*, hlm. 189.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 182.

3

Pendekatan Memahami "Ketegangan" Agama

[Metode Fenomenologi Edmund Husserl]

Pendahuluan

DALAM diskursus filsafat, *term* fenomenologi, bukanlah murni Husserlian. Jauh sebelumnya, istilah ini telah digunakan oleh para filsuf untuk menjelaskan gejala atau penampakan sebuah realitas. Menurut Cairus¹, orang pertama yang mengapresiasi *term* ini adalah Lambert, seorang filsuf yang karya-karyanya berpengaruh pada pertengahan abad 18, terutama bukunya *Neo Organom*. Di buku ini, Lambert menggunakan istilah ini untuk menjelaskan teorinya tentang penampakan fundamental pada semua pengetahuan empirik. Masih pada masa yang sama, Emmanuel Kant menggunakan istilah ini untuk membedakan antara *phenomena* dan *noumena*. Baginya, manusia hanya mengenal fenomen-fenomen yang tampak dalam kesadaran, bukan noumena, yaitu realitas di luar (berupa benda-benda atau hal-hal yang menjadi objek kesadaran kita) yang kita kenal.² Pada abad 19, *term* ini diberi arti lain oleh Hegel, yaitu *conversant about mind*, pengetahuan

tentang pikiran. Menurutnya, jika kita membaca pikiran semata-mata dengan pengamatan dan penggeneralisasian berbagai fenomena dalam penampakan dirinya, maka kita hanya akan memperoleh satu bagian dari pengetahuan mental, dan inilah yang disebut *phenomenology of mind*. Moritz Lazarus memakai kata ini untuk menjelaskan perbedaan antara *phenomenology* dan *psychology*. Yang pertama dimaksudkan untuk menggambarkan kehidupan mental (*mental life*) dan yang kedua mencari penjelasan sebab-akibat (*causal explanation*) kehidupan mental.³

Istilah ini memperoleh kedudukan suprematif dalam filsafat. Pada posisi ini, fenomenologi tidak lagi dipahami sebagai bagian terminologi filsafat *an sich*, tetapi sudah menjadi salah satu disiplin ilmu atau metode baru dalam filsafat, dan bahkan telah menjadi salah satu *mainstream* utama pemikiran filsafat abad 20⁴ setelah berada di tangan Edmund Husserl. Karena itu, memahami *system of thought* Husserl yang sangat berpengaruh pada alam pikiran abad ini merupakan suatu keniscayaan. Bagaimana konstruksi metode fenomenologinya dan relevansi apa yang bisa diambil dari persoalan-persoalan religiusitas kemanusiaan kontemporer, problem demikian inilah yang hendak dijawab oleh tulisan ini.

Husserl dan *setting* sosio-filosofisnya

Edmund Husserl (1859-1938) lahir di Moravia, salah satu wilayah kekuasaan Habsburg yang kini menjadi bagian wilayah republik Cekoslovakia. Dia berasal dari keluarga Yahudi golongan menengah. Karena terpengaruh sahabatnya, G. Albercht, sekitar umur 27 tahun Husserl dibaptis

oleh gereja Kristen Protestan. Dia belajar matematika di Leipzig dan Berlin. Di kota ini dia menjalin hubungan intelektual dengan seorang matematikawan terbesar Jerman, Karl Weierstrass. Melalui motivasi temannya Moravian T.G. Masarik, dia menghadiri kuliah filsafat yang diberikan oleh Franz Brentano di Wina.⁵ Tokoh inilah yang memberi inspirasi kepada Husserl untuk mengawali petualangan filsafatnya. Dan, berkat bimbingan Brentano, Husserl mendapatkan kesempatan luas untuk memusatkan perhatiannya pada studi-studi kefilosofatan. Karya tokoh-tokoh filsuf seperti Descartes, Hume dan Kant adalah beberapa karya yang sangat digemarinya, di samping karya Brentano sendiri. Karena itu, tidaklah mengherankan bila tokoh-tokoh tersebut, terutama yang disebutkan terakhir,⁶ banyak membentuk bangunan filsafatnya.⁷

Debut karir filsafat Husserl dimulai dengan penerbitan bukunya yang pertama, *The Foundations of Arithmetic*. Dalam karya ini belum tampak jelas filsafat apa yang hendak dikembangkannya. Di antara sekian banyak karya tulisnya, tiga di antara yang menempatkan posisinya sebagai seorang filsuf adalah *Logical Investigation* (1900-1901), *Ideas for a Pure Phenomenology* (1913) dan *Cartesian Meditations* (1929, publikasi pertama, 1950). Ketiga buku ini menarik perhatian banyak pemikir dunia. Buku *Logical Investigation*⁸ mengulas tema filsafat tentang fenomenologi dari konsep murninya, "*pure phenomenology*" dan buku ini telah menjadikannya terkenal. Tema ini kemudian dielaborasi lebih lanjut dalam karya utamanya yang kedua, *Ideas for a Pure Phenomenology*. Dalam dua karyanya ini, dia mulai mendeskripsikan tentang apa yang di-

sebutnya "Metode Reduksi Fenomenologis" ("The Method of Phenomenological Reduction").⁹

Filsafat Husserl dikembangkan melalui tiga tahap. *Pertama*, dia merobohkan posisi ilmuwan psikologi psikometrik yang kukuh dengan dasar-dasar aritmatikanya. Bahkan, dia berusaha keras membuktikan sikap anti-psikologistik melalui dasar-dasar logika objektif dan matematis. *Kedua*, dia bertolak dari filsafat konsepsional—sebagai akar psikologi deskriptif Brentanian—untuk mengembangkan sebuah disiplin baru mengenai "fenomenologi" dan sebuah posisi yang bersifat metafisik yang disebut "transendental idealism", dan *ketiga*, dia mentransformasikan fenomenologinya—yang pada awalnya disamakan dengan metode solipsisme—ke dalam suatu fenomenologi intersubjektif yang berujung ke dalam suatu pandangan hidup ontologis yang mencakup dunia sosial tentang budaya dan sejarah.¹⁰

Ketiga tahap perkembangan fenomenologi Husserl ini merupakan respon filosofisnya terhadap situasi sosial dan budaya masyarakat Eropa pada saat itu. Husserl berpendapat bahwa penyebab terjadinya krisis manusia Eropa saat itu karena mereka meninggalkan sikap dan semangat Yunanian yang mempercayai adanya kebenaran dan validitas universal ("*universally valid truth*"). Semangat ini, kata Husserl, pernah menyatukan peradaban Barat selama beberapa abad. Namun, karena mereka mengingkari sikap ini, maka krisis pun tidak terhindarkan. Untuk menyelamatkan krisis peradaban Eropa ini, dia menegaskan perlunya dilakukan rehabilitasi terhadap gagasan-gagasan kepastian rasional dengan cara kembali kepada metode fenome-

nologi, sebagai konsekuensi logis dari "proyek" rehabilitasi ini. Begitulah ketika dia mengkritik para pendukung metode sains natural seperti pragmatisme, "naturalisme", atau "psikologisme" kaum positivistik yang menurutnya bertanggungjawab atas krisis humanitas tersebut.¹¹

Kritik Husserl pada mazhab "pragmatisme" dan "psikologisme" kaum positivistik dilandaskan pada alasan karena kedua aliran ini telah menolak setiap kepercayaan absolutitas filsafat dan bahkan malah menawarkan pembenaran relatif terhadap setiap filsafat. Dengan kata lain, kedua mazhab tersebut mengakui adanya kebenaran dengan validitas yang bersifat relatif. Kaum pragmatis berpendapat, bahwa apa yang dikatakan benar adalah yang bisa difungsikan dan bisa dikerjakan. Tetapi, karena apa yang dikerjakan pada suatu waktu tidak selalu bisa dilakukan dalam waktu dan konteks yang lain, maka kaum pragmatis bersikukuh dengan pendapat adanya kebenaran yang bersifat relatif.¹² Sedangkan alasan keberatan Husserl terhadap "Psikologisme" adalah karena madzhab ini dianggapnya tidak lagi dapat membedakan antara kegiatan psikologik individual dengan unit-unit mental yang tidak berubah walaupun dijadikan sebagai objek psikologis yang berbeda. Kritik Husserl, tidak mungkin memasukkan logika sepenuhnya ke dalam psikologi, karena psikologi hanya dapat mendeskripsikan proses faktual kegiatan akal, sementara logika hanya dapat mempertimbangkan sah tidaknya kegiatan akal tersebut.¹³

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pada prinsipnya fenomenologi menolak sikap "saintisme" yang menghadapi kenyataan dan pengertian dengan metode

dan sikap ilmu eksakta atau sikap natural. Sebab, sikap ini terbukti hanya memelihara pertentangan abadi antara subjek dan objek, dan memasukkan sikap asali terhadap hal-hal nyata. Husserl bermaksud mengarahkan diri ke isi objektif: *zu den sachen selbst*. Oleh karena itu, objek pertama bagi filsafat bukan pengertian tentang kenyataan, tetapi kenyataan itu sendiri.¹⁴

Atas dasar pendirian seperti itulah, maka Husserl telah berhadapan dengan apa yang disebut "dualisme" Kant dan "konstruksionisme" Hegel yang saat itu banyak mempengaruhi kesadaran manusia Eropa. Dualisme dikritik Husserl, karena manusia dalam pandangan Kant hanya mengenal fenomena-fenomena yang tampak dalam kesadaran, bukan noumena, yaitu realitas luar yang berupa benda-benda atau hal-hal yang menjadi objek kesadaran yang dikenal manusia.¹⁵ Sedangkan konstruksionisme dikritiknya karena beranggapan bahwa realitas seluruhnya adalah proses pemikiran (*ide*) yang memikirkan dirinya sendiri. Dengan kata lain, manusia tidak mengerti realitas, melainkan hanya mengerti pikirannya sendiri. Terhadap pandangan seperti ini Husserl menyeru: "*to the things themselves!*", kembalilah kepada benda-benda itu sendiri.¹⁶

Demikianlah situasi dan kesadaran sosio-filosofis manusia Eropa kala itu, di mana realitas dipahami secara dualistik. Pemahaman seperti ini, menurut Husserl, tidak hanya mereduksi eksistensi realitas, tetapi juga berdampak pada krisis humanitas peradaban Eropa. Karena itu, untuk menyelamatkan krisis peradaban ini, Husserl menawarkan sebuah metode filosofis yang ia sebut dengan fenomenologi.

Konstruksi metode filosofis Husserl

Metode fenomenologi¹⁷ Husserl dibangun di atas dua premis utama: *pertama*, dia menegaskan kembali esensi posisi *Cartesian*, yakni "Pengetahuan langsung yang saya miliki dari keadaan mental kesadaran saya adalah dasar terpenting bagi pemahaman tentang hakikat". Dengan demikian, saya dapat mengisolir yang intrinsik ke dalam keadaan mental dan memisahkannya dari semua yang *extraneous* (tidak berhubungan). *Kedua*, intensionalitas mental membuat "makna" atau "referensi" menjadi penting bagi setiap kegiatan mental. Karena itu, untuk bisa melihat dengan jelas penampakan alam mentalitas, maka diperlukan pemahaman pemaknaan dengan cara *intelligible*.¹⁸

Atas dasar premis-premis ini, maka fenomenologi¹⁹ Husserl, dapat dimengerti bukan seperti apa yang dipahami oleh Kant, karena memang pengertian itulah yang dikenal tatkala Husserl membangun konsep fenomenologinya, yaitu bahwa manusia hanya mengenal penampakan realitas kepada kesadaran (*fenomenon*) dan bukan wujud dari realitas itu sendiri (*nomenon*), tetapi lebih dimaksudkan kepada sesuatu pengertian yang sama sekali baru. Bagi Husserl, fenomena adalah realitas sendiri yang tampak. Tidak ada selubung atau tirai yang memisahkan manusia dengan realitas; realitas itu sendiri tampak bagi manusia.²⁰ Dengan demikian, realitas bukanlah sesuatu yang berada pada dirinya lepas dari manusia yang mengamati. Realitas membutuhkan manusia dan manusia adalah tempat di mana realitas itu mewujudkan diri.

Korelasi kesadaran (subjek) dengan realitas (objek) ini dijelaskan Husserl melalui konsep intensionalitas.²¹

Dengan konsep ini, realitas objek tidak bisa dipahami berdiri sendiri; ia selalu lengket dengan subjek. Ambil contoh sebuah agama. Realitas agama ini tergantung pada subjek yang melihatnya (kiai, pendeta, penguasa, cendekiawan, dsb.). Dengan demikian, subjek memahami realitas sesuai dengan kepentingannya, sehingga objek realitas (dalam hal ini agama) tidak murni lagi.

Jika memang seperti itu pengamatan seseorang terhadap realitas, lantas bagaimana kita bisa mendapatkan objek yang sungguh-sungguh murni, terlepas dari berbagai prasangka dan bias ideologis? Menurut Husserl, objek fenomenologi harus dicapai dengan suatu "epoche" atau "bracketing", artinya kita harus "menanggihkan" atau menunda "fakta alam ini secara keseluruhan." Penundaan (bracketing) di sini bukanlah membuang sama sekali pengalaman atau pengetahuan kita yang telah ada, akan tetapi kita harus menyisihkannya untuk sementara, walaupun pengalaman tersebut tetap saja eksis. Husserl mengatakan:

"Rather is (such doubt) something quite unique. We do not abandon the thesis we have adopted, we make no change in our conviction... And yet the thesis undergoes a modification whilst remaining in itself what it is, we set it as it were "out of action", we disconnect it", "bracket it".²²

Husserl juga mengatakan bahwa ragu (doubt) yang dia maksudkan bukanlah untuk mengingkari keyakinan yang telah ada, melainkan mempertinggi keyakinan tersebut. ["Doubt does not mean disbelieving something but suspending judgement about it"].²³ Misalnya, kalau saya berjalan

di hari berkabut, saya mungkin menyangka ada seseorang diujung sana sedang menuju ke arah saya, tetapi saya tidak bisa pastikan apakah dia itu seorang kiai, pendeta, atau orang lain. Selama saya belum mendapatkan kejelasan tentang orang [objek] ini, saya akan menunda untuk tidak memastikan dulu. Namun, jika pun telah jelas bahwa yang datang itu ternyata seorang kiai dan saya sudah berada di dekatnya, kebenaran pengalaman itu juga harus "digan-tungkan" dengan tidak memastikan bahwa saya benar-benar ada di sampingnya, sebab bisa saja itu hanyalah sebuah "mimpi".

Untuk mencapai hakikat ini, Husserl mengemukakan metode "bracketing" dalam bentuk reduksi-reduksi, sebagai berikut:

Pertama, disebut reduksi fenomenologis, yaitu menyisihkan segala keputusan tentang realitas atau idealitas subjek dan objek. Persoalan ada atau tidak, tidak diperhatikan terlebih dahulu; dan eksistensi pun dikesampingkan. Walaupun demikian, fenomena itu memang merupakan data, sebab sama sekali tidak disangkal eksistensinya; hanya tidak diperhatikan. Objek diselidiki hanya sejauh saya sadari, *die sachen selbst*.²⁴ Sebagai contoh, dalam fenomena kehidupan beragama di Indonesia, pemeluk agama satu saling berhadapan dengan berbagai pemeluk agama lain. Dalam relasi keberagamaan ini, terkadang muncul kecenderungan bagi sebagian—untuk tidak menyatakan kebanyakan—pemeluk agama bersikap menafikan atau menganggap bahwa agamanyalah yang paling benar, sementara eksistensi agama lain dianggap tidak benar. Sikap seperti ini tidak hanya mereduksi eksistensi

agama lain, tetapi juga dapat membahayakan sendi-sendi kehidupan keagamaan.

Untuk bisa memulai reduksi fenomenologis, meminjam ungkapan Husserl, kita harus mengubah sikap ini. Kita harus "menangguhkan" kepercayaan bahwa agama kita yang paling benar dan menaruhnya "di antara kurung". Upaya ini dimaksudkan untuk menghindari keterjebakan berbagai prakonsepsi yang melekat pada kesadaran pemeluk agama masing-masing atau bahkan mungkin karena adanya bias teologis.

Karena itu, untuk memperoleh esensinya, langkah kedua yang harus diambil adalah reduksi eidetik, yaitu reduksi yang ingin menemukan eidos, intisari atau sampai kepada esensinya. Untuk sampai pada kesadaran yang esensial ini bisa dimulai dengan membiarkan fenomena itu berbicara sendiri tanpa dibarengi dengan prasangka (*presuppositionlessness*). Kita harus menghilangkan semua keyakinan yang kita miliki, hingga sekarang, termasuk semua pengetahuan kita. Biarkan idea kita, kata Husserl, menuntun semua meditasi kita pada pertama kalinya menjadi idea *Cartesian*²⁵ mengenai sesuatu ilmu yang akan dikukuhkan, seradikal mungkin, yang pada akhirnya merangkul semua ilmu pengetahuan.²⁶ Dengan penyaringan seperti ini kita akan sampai ke intisarinya atau *wesennya*. Di sini kita akan menemukan hakikat dari sesuatu. Misalnya, pandangan-pandangan atau putusan-putusan kita terhadap agama lain yang bisa saja muncul dari berbagai prakonsepsi, teori-teori keagamaan atau bahkan dari penafsir-penafsir kitab suci yang tidak terlepas dari subjektivitasnya. Menggunakan fenomenologi mengandaikan

semua ini ditunda dulu. Beri kesempatan kepada objek (baca: agama lain) untuk menerangkan dirinya sendiri. Atau, biarkan agama itu sendiri yang berbicara. Dengan membiarkan agama itu berbicara apa adanya, maka akan diperoleh *fundamental structure* dari agama tersebut.

Pencarian struktur fundamental agama ini, dapat dilakukan melalui langkah *ketiga*, yaitu **reduksi transendental**. Langkah ini merupakan reduksi terakhir dari fenomenologi Husserl. Bila reduksi fenomenologis dan eidetik baru sampai pada tahap pembersihan fenomena hingga mencapai hakikatnya yang sejati, maka untuk memperoleh kemurnian fenomena itu harus diimbangi dengan situasi subjek yang hakiki yang terbebas dari pengalaman empiris. Reduksi di sini bukan lagi mengenai objek atau fenomena, tetapi khusus pengarahannya (intensionalitas) ke subjek, menyangkut akar-akar kesadaran, yaitu aktus-aktus kesadaran sendiri yang bersifat transendental. Dengan pengarahannya ini akan diperoleh kesadaran transendental. Subjek yang hakiki ini oleh Husserl disebut "Das Ich", "Aku" yang "supra-empiris", Aku di atas segala pengalaman atau "Aku Transendental".²⁷ Aku yang melintasi batas-batas prakonsepsi. Di sini kesadaran tampak bagi Aku secara total dan langsung. Karena itu menjadi mungkin mengemukakan pernyataan-pernyataan yang bersifat pasti (apodiktis).

Adanya kesadaran dan juga struktur kesadaran dapat dinyatakan secara absolut. Misalnya, dari meja yang berdiri di depan saya; saya tidak melihat sebelah belakang. Tentu saja saya bisa melihat sudut lain, sehingga saya melihat sudut belakang itu. Tetapi kalau begitu, saya tidak melihat

lagi sebelah depan dan profil-profil lain. Inilah cara benda material tampak bagi saya. Berkeluasan dalam ruang. Suatu benda material tidak pernah diberikan kepada saya menurut segala profilnya, secara total dan absolut. Cara realitas material tampak bagi saya bersifat sedemikian rupa sehingga tidak dapat dikemukakan pertanyaan-pertanyaan apodiktis dan absolut tentangnya. Hanya Aku *transendental* yang dapat menangkap profil-profil itu secara total dan langsung.²⁸ Inilah yang dimaksud oleh Husserl, bahwa kesadaran empirik senantiasa merupakan bentuk pengungkapan satu demi satu dari kesadaran *transendental*.²⁹

Fenomena agama: antara teologis dan fenomenologis

Metode fenomenologi Husserl, sebagaimana yang telah dipaparkan di atas, pada dasarnya bertujuan untuk mengompromikan antara "realitas" dan "pikiran tentang realitas". Antara "universalitas" dan "partikularitas", antara "subjektivitas" dan "objektivitas". Kompromi metodis yang dipakai Husserl adalah fenomenologi.

Problem dualitas filsafat ini, dalam diskursus keagamaan, mirip-mirip problem "agama (*religion*)" dengan "keberagamaan (*Religiuitas*)". Dalam terminologi agama, yang pertama mengungkapkan agama dengan sebutan *proper noun*, bersifat partikular, seperti Islam, Kristen, Protestan, Hindu dan Budha; dan yang kedua, mengungkapkan keragaman penghayatan keagamaan dengan sebutan *abstract noun*, bersifat universal. Adanya "*truth claim*", atau klaim kebenaran yang sering kita lihat dalam fenomena keberagamaan umat, bisa jadi karena kuatnya

dominasi penghayatan agama sebagai *proper noun* dan kurang dipahaminya wilayah *abstract noun* yang menjadi landasan ontologis bagi keberadaan masing-masing agama. Entitas klaim kebenaran seperti ini termanifestasi dalam pendekatan yang bersifat teologis dalam masing-masing agama. Sikap teologis ini juga, tidak hanya pada aspek eksternal agama, bahkan internal agama pun terjadi konflik dan klaim kebenaran masing-masing. Dalam Islam, NU dan Muhammadiyah merupakan contoh kongkrit.³⁰

Pemahaman seperti ini mengandung implikasi pembentukan *mode of thought* yang bersifat partikularistik, eksklusif dan seringkali intoleran. Oleh pengamat studi agama, kecenderungan ini dianggap tidak atau kurang kondusif untuk bisa mengantarkan penganut agama tertentu untuk melihat rumah tangga penganut agama lain secara bersahabat, sejuk, dan ramah. *Mode of thought* seperti ini lebih menonjolkan segi-segi "perbedaan" dengan menutup serapat-rapatnya segi-segi "persamaan" yang mungkin teranyam di antara berbagai kelompok penganut teologi dan agama tertentu.³¹

Pendekatan teologi, karena sifat dasarnya partikularistik dan bersifat subjektif, maka sulit untuk dapat memecahkan persoalan pluralitas agama sekarang ini. Di sinilah pentingnya pendekatan metode fenomenologi Husserl, yang berupaya mencari objektifitas suatu realitas melalui metode reduksi. Dengan metode ini, kita dapat terhindar dari sikap-sikap subjektifitas keagamaan atau bias teologis, karena "agama dibiarkan berbicara tentang dirinya sendiri". Di sini fenomena keberagamaan manusia dipahami secara apa adanya tanpa memasukkan kategori-

kategori keyakinan dogmatis maupun teologis kita. Berbagai kepentingan yang melekat dalam kepercayaan dan keyakinan religiusitas diupayakan direduksi untuk menampilkan makna religiusitas yang sesungguhnya, sehingga yang tertinggal hanyalah esensi yang merupakan struktur fundamental manusia beragama. Pada dataran esensial ini, kesadaran beragama tidak lagi terjebak dalam bentuk-bentuk subjektif-partikularistik [Islam, Kristen, Protestan, Budha dan Hindu] tetapi mengarah kepada Aku transendental. Dan, Aku transendental ini dimiliki oleh semua agama, yaitu "Agama" dalam "A" besar dan bukan "a" kecil. Karena itu bersifat objektif-universal. Mungkin inilah esensi Agama, pengertian "A" besar sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an: "*Sesungguhnya orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang Shabiin; siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian serta beramal shaleh, mereka semua akan mendapatkan pahala dari Tuhan mereka dan tidak akan kuatir, tidak pula akan bersedih*". (QS: 2: 62).

Contoh yang sama bisa kita lihat pada agama Islam itu sendiri. Ada NU, Muhammadiyah, Persis, dan sebagainya. Semua realitas keberagamaan ini adalah islam "i" kecil. Ini harus dikurung untuk mendapatkan yang esensi, yaitu Islam "I" besar. Pada islam "i" kecil akan sering terjadi konflik atau ketegangan, karena masing-masing merasa benar keberagamaannya. Subjektivitas keberagamaan ini akan hilang jika Islam tidak dipahami dalam "i" kecil, melainkan pada Islam "I" besar, sebagai "*rahmatan lil alamin*".

Dengan kesadaran objektif-universal ini kita dapat mengapresiasi dimensi kedalaman pengalaman keber-

agamaan manusia tanpa perlu terjerat oleh bentuk formal kelembagaan agama tertentu.

Penutup

Perkembangan filsafat dalam wacana Barat [sejak masa klasik hingga modern] memperlihatkan dinamika dan kontinuitas yang bersifat *perennial*. Perennialitas ini tidak hanya telah melahirkan varian "madzhab" dalam filsafat yang satu dan lainnya saling mengisi dan melengkapi, tetapi juga telah memberikan ciri atau prototipe perkembangan filsafat itu sendiri dari abad-ke abad. Dan yang menarik, masing-masing varian "mazhab" itu muncul sebagai respon atas peradaban berpikir ketika itu. Ini artinya, bahwa filsafat dalam diskursus para filsuf senantiasa ber-dialektika dengan pikiran-pikiran zamannya. Pada abad ke-17 misalnya, rasionalisme Descartes adalah respon atas klaim kebenaran dogma (agama) dan logik (*innate idea*). Pada abad ke-18 dan ke-19, filsafat Kant dan Hegel adalah sintesis atas rasionalisme dan empirisme. Yang pertama berujung pada kritisisme dan yang kedua idealisme.

Fenomenologi Husserl sendiri merupakan hasil respon atas sistem-sistem logik dan metafisika abad 20, baik terhadap filsafat itu sendiri maupun terhadap saintisme. Proses kritik inilah yang telah melahirkan fenomenologi sebuah metode baru dalam filsafat. Dengan metode ini, Husserl ingin mendasari filsafat sebagai ilmu yang rigoros (*rigorous science*). Sikap ini telah mempengaruhi alam pemikiran abad ke-20 dan memberi inspirasi kepada "anak-anak" modern untuk mengembangkan disiplin-disiplin ilmu baru. Dari sinilah kemudian muncul tokoh-tokoh pemikir Barat, seperti Heidegger, Jas-

pers, Sartre, Marcel, dan Conrad-Artius yang mengembangkan metode fenomenologis dalam implikasi-implikasi ontologi mereka; Pfander, Geiger, Marleau-Ponty, Ricoeur, dan Binswanger mengaplikasikannya pada psikologi; Scheler, Von Hildebrant, dan Hartman mengembangkan suatu fenomenologi dan teori general tentang nilai; Otto, Hering, dan Vander Leeuw telah mempelajari agama dengan metode yang sama.

Besarnya pengaruh Husserl atas filsafat dan metode fenomenologinya pada abad ini, terutama hasratnya untuk membangun objektivitas pengertian manusia yang benar, bukan berarti tanpa kelemahan. Bahwa objektivitas-universal itu telah berhasil diraihinya, ini merupakan kontribusi terbesar darinya. Namun, gagasan ini menjerumuskan dia pada idealisme transendental. Kesadaran manusia dipahami dan lebih ditekankan pada aspek "esensi-abstrak"nya, sehingga terlupakan aspek "eksistensi-kongkrit"nya. Metode fenomenologi ini jika diterapkan pada wilayah keagamaan, agaknya terlalu menekankan hal-hal yang abstrak sehingga kurang mempunyai kerangka etis-pragmatis, seperti teologi. Karena itu, dalam wacana studi-studi keislaman pendekatan ini harus dikompromikan. Hubungan antara keduanya dapat diumpamakan seperti hubungan antara *pure sciences* (fenomenologi) dan *applied sciences* (teologi). Dengan demikian keduanya bisa saling mengisi dan memperkuat.

Catatan

- ¹ Lihat Dorian Cairus, "Phenomenology", dalam Dagobert D Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971), hlm. 231.
- ² Lihat Philip Blosser, "Kant and Phenomenology", dalam *Philosophy Today*, (Vol. XXX, no. 2/4, 1986), hlm. 168.
- ³ Lihat Cairus, "Phaenomenology", hlm. 231.
- ⁴ Menurut Quentin Lauser, pikiran-pikiran Husserl tentang fenomenologi, terutama metodanya, mengilhami banyak filsuf abad XX. Hal ini bisa dilihat pada Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, and Conrad Artius yang mengembangkan metode fenomenologis dalam implikasi-implikasi ontologi mereka; Pfander, Geiger, Marleau-Ponty, Ricoeur, dan Binswanger mengaplikasikannya pada psikologi; Scheler, Von Hildebrant, dan Hartman telah mengembangkan suatu etika fenomenologi dan teori general tentang nilai; Otto, Hering, dan Vander Leeuw telah mempelajari agama dengan metode yang sama... Lihat Quentin Lauser, *The Triumph of Subjectivity An Introduction to Transcendental Phenomenology*, (New York: Fordham University Press, 1978), hlm. 4.
- ⁵ Barry Smith and David Woodruff Smith (Ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, (USA: Cambridge University Press, 1995), hlm. 1.
- ⁶ Di bawah pengaruh Brentano lah, Husserl menciptakan nama "intensionalitas" dari apa yang disebutnya sebagai *fundamental character of subjective processes*. Lihat Cairus, *op. cit.*, h. 232.
- ⁷ Muarice Natason, *Edmund Husserl: Philosophy of Infinite Tasks*, (Evanston: Northwestern University Press, 1973), h. xiii.
- ⁸ Pengaruh buku ini mulai dirasakan Husserl, tidak ketika ia berada di Gontingen, tetapi justru dikalangan sekelompok mahasiswa Lipps Theodor di Universitas Munich. Anggota kelompok tersebut telah terinspirasi untuk memberontak atau melawan dosen mereka. Gerakan mahasiswa ini dipimpin oleh Johanens Daubert, seorang *organizer* berbakat yang telah membaca buku Husserl, *The Logical Investigation*, pada tahun 1902 dan mampu meyakinkan para mahasiswa untuk

menerima karya tersebut sebagai kitab suci (*philosophical bible*) mereka. Lihat Barry Smith and David, hlm. 6.

- ⁹ Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy from Descartes to Wittgenstein*, (London and New York: Routledge, 1995), hlm. 252.
- ¹⁰ Barry Smith and David, *The Cambridge Companion to Husserl*, hlm. 1.
- ¹¹ Untuk lebih jelasnya, lihat W.T. Jones, *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre*, Second Edition, Revised, *A History of Western Philosophy*, (Sandiego New York Cicago, Washington. D.C.: Harkourt Brace Jovanovich, Inc. 1975), hlm. 256-263
- ¹² *Ibid.*, hlm. 256-263.
- ¹³ Bernard Delfgaauw, *Dewijsbegeerte Van de 20e Eeuw*, alih bahasa Soejono Soemargonõ, *Filsafat Abad 20*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), h. 107.
- ¹⁴ Lihat Joko Siswanto, *Sistem-sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derida*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 99.
- ¹⁵ Philip Blosser, "Kant and Phenomenology", h. 168.
- ¹⁶ Barry Smith and David, *The Cambridge Companion to Husserl*, h. 9.
- ¹⁷ Kata fenomenologi berasal dari bahasa Yunani, *phenomenon*, yang berarti sesuatu yang tampak, yang terlihat karena bercahaya. Dalam bahasa Indonesia disebut gejala. Jadi fenomenologi berarti uraian atau percakapan tentang *phenomenon* atau sesuatu yang sedang menampilkan diri. Lihat Drijarkara, h. 117.
- ¹⁸ Roger Scruton, *op. cit.*, h. 252. Yang dimaksud dengan *Intelligible* adalah istilah filsafat yang menunjuk pada objek atau fenomena yang hanya dapat diamati oleh akal budi atau intuisi intelektual. *Intelijibel* berbeda dengan *sensibel*, yang berarti dapat diamatinya suatu objek dengan bantuan indera. Konsep ini digunakan secara luas dalam skolastisisme dan dalam filsafat Kant. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 360.
- ¹⁹ Dalam Filsafat Barat sejak Descartes, kesadaran selalu dimengerti sebagai kesadaran tertutup atau *cogito*. Artinya, kesadaran mengenal diri sendiri dan hanya melalui jalan itu untuk mengenal realitas. Melihat warna

- merah misalnya tidak lain dan tak bukan adalah pencerapan (*sensation*)—jadi pengalaman batin—yang diakibatkan oleh sesuatu dari luar. Lihat K. Bertens, *Filsafat Abad XX*, (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 99-100.
- ²⁰ *Ibid.*, hlm. 100.
- ²¹ Intensionalitas menurut Husserl dapat dipahami sebagai segala sesuatu yang berorientasi atau terarah secara sadar pada suatu objek yang bersifat intensional atau kemampuan kesadaran untuk menciptakan objek mental yang tidak harus ada di dunia luar. Kesadaran yang mengarah pada suatu objek ini dapat dipahami pokok persoalannya melalui intuisi. Pemakaian term ini tampak sekali menunjukkan pengaruh Brentano terhadap pemikiran Husserl. Lihat Barry Smith and David Woodruff Smith (Ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, hlm. 18.
- ²² W.T. Jones, *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre: Second Edition, Revised A History of Western Philosophy*, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), hlm. 265-266.
- ²³ *Ibid.*, hlm. 266.
- ²⁴ Yang dimaksud dengan "epoche" menurut Husserl adalah mengurung setiap keputusan yang secara naif muncul terhadap objek yang tengah diamati. Lihat A.P. Capenogri, *A History of Western Philosophy*, (London: University of Notre Dame Press, 1971), hlm. 126:
- ²⁵ Meskipun Husserl menyebut ide Cartesian sebagai salah satu upaya memahami realitas, tetapi terdapat perbedaan idea Descartes dengan Husserl. Descartes menyangsikan segalanya sebelum memutuskan "ada" nya sesuatu, sedang Husserl, "epoche", bukan menyangsikan "ada" atau "tidak adanya sesuatu", tetapi semacam netralisasi atau sikap tidak memihak, tanpa prasangka akan keberadaan sesuatu. Lihat John D Caputo, "Trancendence and Trancendental in Husserl's Phenomenology", dalam *Philosophy Today*, Vol. XXIII, No. ¼, 1979, hlm. 208-209.
- ²⁶ Barry Smith and David Woodruff Smith (Ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, hlm. 197.
- ²⁷ Lihat Drijarkara, hlm. 125. Bandingkan juga dengan Joko Siswanto, *Sistem-sistem Metafisika Barat*, hlm. 101-102.

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- ²⁸ Lihat K. Bertens, *Filsafat Abad XX*, hlm. 103-104.
- ²⁹ Lihat Barry Smith and David Woodruff Smith (Ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, hlm. 15.
- ³⁰ Memperhatikan realitas fenomena agama seperti ini, bisa dibenarkan pernyataan Gibb yang menyatakan bahwa pada semua agama yang hidup pasti terdapat ketegangan. Lihat H.A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (Beirut: Librairie Liban, the University of Chicago, 1975), hlm. 17.
- ³¹ M. Amin Abdullah, "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya": Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama, dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1. Vol. IV, 1993, hlm. 94-96.

4

Ke Arah Pembentukan Teori Pembebasan dalam Islam

[Etika Diskursus Jürgen Habermas]

Pendahuluan

DEWASA ini, diskursus kemasyarakatan dan kemanusiaan dalam terma-terma moral kemodernan telah menjadi suatu keniscayaan untuk diperbincangkan. Masyarakat modern yang bersifat pluralis, atomistik, hedonistik, impersonal, dan penuh dengan persaingan dalam dunia pasar dan kapitalisme, membuat orang-orang yang hidup di dalamnya tidak lagi menemukan identitas individualnya dalam jati diri sosial. Dalam masyarakat tersebut, jati diri individual seseorang menjadi abstrak karena didasarkan pada pilihan bebasnya sendiri. Kesadaran bahwa seseorang menjadi warga suatu komunitas, sehingga berbuat baik terhadap warga komunitas yang lain dan bagi komunitas secara keseluruhan adalah baik untuk dirinya sendiri, juga telah menipis dan bahkan cenderung terdistorsi. Moralitas publik tidak lagi didasarkan atas kesadaran untuk mengejar keutamaan hidup sebagai manusia, karena mana yang disebut keutamaan dan mana yang disebut cacat semakin sulit diperoleh kata sepakat.

Terhadap persoalan seperti ini, Jurgen Habermas, seorang pewaris dan pembaharu mazhab Frankfurt datang menyentakkan masyarakat modern dari mimpi indah dunia "kesadaran palsu". Melalui kontemplasi historik-empirik terhadap moralitas kemodernan, Habermas merumuskan sebuah etika yang disebut *etika diskursus*. Etika ini dimaksudkannya sebagai teori pembebasan manusia dari segala bentuk dominasi, represi,¹ dan dari pelbagai ideologi-ideologi atau pandangan dunia yang tampaknya memberi makna pada kehidupan manusia sehari-hari, padahal di belakangnya sebenarnya berfungsi untuk membenarkan kepentingan-kepentingan kekuasaan tertentu.² Bagi Habermas, tidak ada pendapat atau klaim-kalim moral yang bebas dari pertimbangan dan kritik.³

Atas dasar pemikiran seperti ini, maka menarik untuk mengkaji refleksi kritis Habermas terhadap masalah-masalah moralitas yang berkembang saat ini. Karena itu, bagaimana pemikirannya di seputar persoalan etika diskursusnya dan relevansi apa yang bisa diambil dalam merespon wacana moralitas keberagamaan umat Islam kontemporer, tulisan ini mencoba untuk menjawabnya.

Habermas dan *setting* sosio-filosofisnya

Jurgen Habermas⁴ lahir di Gummersbach Jerman tahun 1929. Di universitas kota Gottingen, dia mendalami ke-susastraan Jerman, sejarah dan filsafat, dan juga mengikuti kuliah di bidang psikologi dan ekonomi. Sesudah beberapa waktu di Zurich, dia meneruskan studi filsafat di universitas Bonn, sebuah tempat di mana dia meraih gelar "doktor filsafat" pada tahun 1954 dengan sebuah disertasi

tentang *Das Absolute und die Geschichthe* [Yang absolut dan Sejarah], sebuah karya yang secara mendalam dipengaruhi oleh filsafat Heidegger.

Baru pada tahun 1956, Habermas berkenalan dengan sebuah Lembaga Penelitian Sosial di Frankfurt dan menjadi asisten Adorno. Bersama sebuah tim [Von Friedburg, Oehler, Weltz], dia mengambil bagian dalam suatu proyek riset mengenai sikap politik mahasiswa di universitas Frankfurt. Habermas terutama mengerjakan segi teoretisnya. Hasil penelitian itu terdapat dalam buku *Studen und Politik* [Mahasiswa dan Politik, 1964]. Pada tahun yang sama, dia juga mempersiapkan *Habilitationsschrift*-nya. Karangan ini berjudul *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* [Perubahan dalam Struktur Pendapat Umum, 1962], suatu studi yang mempelajari sejauh mana kemungkinan ke-berlakuan demokrasi dalam masyarakat industri modern. Perhatian khusus diberikan pada berfungsi tidaknya pendapat umum dalam masyarakat modern. Karena alasan-alasan tertentu, *Habilitation* ini tidak bisa dilaksanakan di Frankfurt. Habermas terpaksa mencari seorang promotor di tempat lain dan akhirnya berhasil di Marburg. Tetapi sebelumnya dia sudah diundang menjadi profesor filsafat di Heidelberg [1961-1964]. Pada tahun 1964 dia kembali lagi ke Frankfurt sebagai profesor sosiologi dan filsafat untuk mengganti Horkheimer. Sesuai dengan tradisi madzhab Frankfurt, dia juga tidak asing di Amerika Serikat, sebab selama beberapa waktu dia sempat mengajar pada *New School for Social Research* di New York.⁵

Pada awal tahun 60-an, Habermas sangat populer di kalangan mahasiswa Jerman. Oleh beberapa golongan,

bahkan, dia dianggap sebagai ideolog mereka, khususnya beberapa golongan SDS [*Sozialistische Deutsche Studentenbund*]. Tetapi ketika aksi-aksi mahasiswa mulai melewati batas dengan menggunakan kekerasan, Habermas tidak segan-segan melontarkan kritiknya pada mereka. Lama-kelamaan dia juga tidak luput dari nasib yang menimpa anggota Madzhab Frankfurt lainnya seperti Horkheimer dan Adorno. Habermas mengalami konflik dengan mahasiswa. Pada tahun 1969, dia menerbitkan buku *Protesbewegung und Hochschulreform* [Gerakan Oposisi dan Pembaharuan Perguruan Tinggi], suatu evaluasi kritis tentang gerakan protes para mahasiswa 1960-an. Buku ini menjadi *best-seller* di Jerman.⁶

Pada tahun 70-an, Habermas pindah dari universitas Frankfurt ke Max Planck Institute di kota Starnberg. Di sana, dia memusatkan diri pada pengembangan teori komunikasi dengan mengintegrasikan *Linguistic Analysis* dalam teori kritisnya. Pada tahun 80-an, karya besarnya, *The Theory of Communicative Action*, adalah sebuah usaha untuk mendialogkan teori kritisnya yang disebut "Teori Tindakan Komunikatif" dengan tradisi-tradisi besar ilmu-ilmu sosial. Minat pengembangan ke arah teori komunikasi ini bukanlah sebuah "loncatan" besar, dalam arti perubahan minat pemikiran secara mendasar. Namun, Habermas tetap konsisten dalam minatnya, sehingga kita bisa menemukan dengan jelas sebuah arah menuju teori komunikasi dalam karya-karyanya ditahun 1960-an, ketika dia masih berada di universitas Frankfurt.⁷

Karya-karya Habermas, antara lain adalah *Knowledge and Human Interests*; *The Theory of Communicative*

Action; Technology and Science as "Ideology"; "Theory and Practice in a Scientific Civilization"; dan The Philosophical Discourse of Modernity. Semua bukunya ini merupakan respon sosial dan filosofis Habermas yang merefleksikan wacana dan situasi zamannya ketika itu. Paling tidak ada dua kondisi yang melatarbelakangi munculnya gagasan-gagasan kritik-etis Habermas.

Pertama, adanya anggapan dari kaum positivis bahwa ilmu pengetahuan itu "bebas nilai" [*value-free*]. Menurut mereka, kalau ilmu-ilmu sosial mau berlaku sebagai ilmu pengetahuan, harus dapat menghasilkan hukum-hukum umum dan prediksi-prediksi ilmiah sebagaimana dalam ilmu-ilmu alam. Untuk mencapai tujuan itu, sebuah riset sosial harus menghasilkan deskripsi dan penjelasan ilmiah yang tidak memihak dan tidak memberi penilaian apapun.⁸ Anggapan dasar ini mengental menjadi kepercayaan umum bahwa satu-satunya bentuk pengetahuan yang benar adalah pengetahuan ilmiah, dan pengetahuan semacam itu hanya bisa diperoleh dengan metode ilmu-ilmu alam.⁹ Anggapan yang kemudian disebut "saintisme" ini dikritik Habermas. Katanya, di balik kedok objektivitasnya, saintisme menyembunyikan dukungan terhadap status *quo* masyarakat. Menurutnya, kesepakatan para kaum positivis itu tidak berdasarkan pada suatu keputusan, melainkan suatu kenyataan objektif. Pengamatan-pengamatan ilmiah sendiri sejak semula sudah diadakan berdasarkan suatu kepentingan tertentu: yaitu agar manusia dapat menguasai alam. Oleh karena itu, setiap pengamatan tidak pernah bebas nilai.¹⁰

Kedua, di dalam bukunya, *The Philosophical Discourse of Modernity*, yang banyak mengundang diskusi di Eropa

dan Amerika, Jurgen Habermas menyatakan bahwa "paradigma filsafat kesadaran sudah kehabisan tenaganya. Karena itu, simptom-simptom kehabisan tenaga ini mesti disingkirkan dengan cara beralih kepada paradigma pemahaman timbal balik".¹¹

Pernyataan Habermas ini dikeluarkan dalam hubungannya dengan para pemikir postmodern, sebuah aliran kontemporer yang cenderung menganggap proyek modernitas menuju masyarakat rasional sebagai perwujudan kekuasaan dalam bentuk sistem ekonomi dan administrasi birokratis. Aliran ini mengkritik rasionalisme Barat sebagai pijakan dasar terjadinya praktik-praktik totalitarianisme modern. Habermas tidak menolak kritik postmodern ini. Tetapi berbeda dengan mereka, Habermas tidak meninggalkan modernitas dan proyek-proyek sejarahnya. Cacat-cacat modernisasi dalam bentuk totalitarianisme, hilangnya makna, anomie, penyakit jiwa, alienasi dan sebagainya adalah akibat pemiskinan rasionalisme Barat pada paradigma filsafat kesadaran tersebut. Cacat-cacat ini hanya bisa diatasi dengan pencerahan lebih lanjut, yakni melanjutkan proyek modernitas dalam wawasan rasio komunikatif. Rasio komunikatif ini kata Habermas¹², memiliki dimensi edukatif dan etis. Tindakan komunikatif merupakan tindakan yang memenuhi standar ini.

Demikian situasi dan kesadaran sosio-filosofis peradaban Eropa kala itu. Kondisi ini telah mengilhami Habermas untuk merumuskan berbagai gagasan filsafat dan sosialnya. Salah satu kontribusinya yang selalu dijadikan standar dalam diskursus kemasyarakatan dan kemanusiaan menjelang akhir abad XX adalah teori kritisnya.

Teori kritis Habermas

Titik tolak teori kritis Habermas berpijak pada pemikiran Horkheimer dan Adorno tentang teori kritis. Bagi kedua tokoh ini, teori kritis dimaksudkan untuk menciptakan kesadaran kritis, yaitu kesadaran kuat untuk menyingkap segala tabir yang menutupi kenyataan tidak manusiawi terhadap kesadaran manusia. Teori kritis dalam hubungan ini berbicara tentang "verblendungszusammenhang" ["kaitan ketersilauan"], semacam selubung menyeluruh yang membutakan kita dari kenyataan sebenarnya yang perlu disobek. Dalam masyarakat industri maju, kontradiksi-kontradiksi, frustrasi-frustrasi, penindasan-penindasan tidak lagi tampak. Semua segi kehidupan masyarakat sekilas terkesan baik adanya. Semua kebutuhan terpenuhi dan semua pihak seolah terpuaskan. Semuanya efisien, produktif dan bermanfaat. Semua kesan menyimpan sesuatu di baliknya yang harus dibongkar.¹³

Kritik kedua tokoh Madzhab Frankfurt¹⁴ ini dimaksudkan, selain untuk memperjelas secara rasional struktur yang dimiliki masyarakat modern-industrial pada waktu itu, juga untuk melihat akibat-akibat struktur tersebut terhadap kehidupan dan kebudayaan manusia. Dalam buku *Dialektik der Aufklärung*, kedua tokoh ini menampilkan suatu kritik balik kepada rasio kritis itu sendiri. Pencerahan, proyek penyingkiran mitos-mitos dengan logos sejak zaman Yunani kuno, telah melahirkan cara berpikir kritis yang mereka sebut rasio kritis. Perwujudan rasio kritis ini dapat disaksikan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Di hadapan mata kedua agen modernisasi ini, mitos dikenali sebagai isapan jempol yang

tidak hanya tak masuk akal, tetapi juga menindas masyarakat tradisional sepanjang sejarah. Pengembangan ilmu dan teknologi modern dalam masyarakat, melalui sistem pendidikan, ekonomi, industri, dan sebagainya, cepat atau lambat akan menggusur mitos dari benak mereka. Berdasarkan praktik teknokratisme, fasis dan stalinis, baik Horkheimer maupun Adorno sepakat bahwa ilmu dan teknologi yang sama ternyata telah berubah menjadi mitos baru. Lebih radikal lagi, rasio kritis ternyata tidak lebih dan tidak kurang dari mitos baru dalam bentuk yang lebih halus.¹⁵ Konsekuensinya, emansipasi yang menjadi keprihatinan mereka, dilukiskan sebagai suatu gerakan yang sia-sia.

Dengan kritik total atas logika *aufklärung* ini, madzhab Frankfurt mengalami kemacetan program. Jürgen Habermaslah yang kemudian tampil sebagai pembaharu teori kritis. Dia tidak sekadar menilai para pendahulunya memiliki kelemahan dan cacat secara epistemologis yang mengantarkan mereka kepada jalan buntu, tetapi juga menawarkan sebuah pemecahan mendasar yang sangat subur untuk meneruskan proyek Teori Kritis. Ide teori kritis belum berakhir. Habermas menyuburkan kembali dengan sebuah paradigma baru.

Teori Kritis Habermas, sebagaimana para pendahulunya, ditemukan pada Karl Marx. Berhadapan dengan penindasan-penindasan yang dialami kaum buruh dalam sistem kapitalisme, Marx menjungkirbalikkan kepercayaan bahwa hukum ekonomi kapitalistik adalah sesuatu yang alamiah dan abadi. Ditegaskan oleh Marx, kapitalisme adalah hasil kerja manusia itu sendiri. Penindasan-pe-

nindasan yang dihasilkannya bukanlah sesuatu yang harus diterima begitu saja. Pernyataan Marx ini bisa dibenarkan apabila kita membaca sejarah secara kritis dari kaca mata pandang sejarah sebagai hasil pekerjaan manusia. Artinya, struktur-struktur sosial, politis dan ekonomis yang kita temukan hari ini bukanlah hasil ketentuan sebuah nasib yang buta, melainkan hasil pekerjaan manusia. Inilah, kata Marx, sejarah penderitaan. Analisis Marx ini membawa kita kepada dua kesadaran: *Pertama*, bahwa keadaan di bawah kapitalisme tidak wajar, dan *kedua*, bahwa apa yang tampak sebagai hukum objektif bidang ekonomi adalah perbuatan manusia sendiri, hasil sejarah, dan oleh karena itu terbuka untuk perubahan. Dengan demikian teori Marx membuka jalan ketindakan emansipasi.

Habermas memperdalam pikiran Marx di atas dengan mempergunakan model psikoanalisa Freud. Sebagaimana dalam psikoanalisa, si pasien mengingat-ingat kembali sejarah hidupnya, dengan segala kemiringan, trauma, dan penindasan psikis lainnya. Dengan kembali pada sejarah hidup itu, si pasien akan terbebas dari penguasaan yang tidak sadar, sementara trauma-trauma itu tanpa disadari terus bekerja. Dengan mengingat sejarahnya sebagai sejarah penderitaan dan penindasan, si pasien akan terbebas dari kekuasaan yang sebelumnya tidak disadari. Maka, si pasien kemudian akan segera menyadari bahwa situasinya yang sekarang ternyata dapat diubah. Dengan demikian, teori praktis menjadi permulaan emansipasi.¹⁶ Inilah yang dimaksud Habermas, bahwa tujuan utama kritik adalah pembebasan manusia dari dominasi dan represi.

Munculnya dominasi dan represi ini berkaitan erat dengan munculnya kesadaran teknokratis yang telah

menembus hampir semua wilayah kehidupan manusia. Keadaan ini menimbulkan dominasi dan represi akibat kesadaran teknokratis yang mengabaikan hal-hal praktis kehidupan manusia. Usaha pembebasan dapat dicapai melalui refleksi diri untuk mewujudkan otonomi individu.¹⁷

Akan tetapi, menurut Habermas, Marx tidak mempertahankan pendekatannya secara konsisten. Dengan memahami teorinya sebagai kegiatan kritis yang merangsang kesadaran mereka yang tertindas akan pembebasan, Marx di bawah pengaruh saintisme abad ke-19 memahami teorinya menurut pola teori ilmu alam: sebagai teori yang objektif yang sekadar mendeskripsikan hukum-hukum objektif perkembangan masyarakat. Habermas dalam hubungan ini berbicara tentang salah paham positivistik Marx terhadap teorinya sendiri. Akibatnya, teori Marx dijadikan sebuah dogma yang justru kehilangan daya pembebas.¹⁸ Hilangnya daya pembebas ini menurut Habermas, karena Marx menyempitkan praksis pada kerja, sehingga kritik, yakni perjuangan kelas revolusioner, dipahami sebagai penaklukan kelas atas kelas.¹⁹

Kritiknya terhadap Marx ini kemudian menjadi inti pemikiran Habermas selanjutnya. Bukan hanya Marx yang mereduksi manusia pada pekerjaan, melainkan seluruh teori kritis mengikuti Marx dalam penyempitan perspektif ini. Menurut Habermas, itulah sebabnya Horkheimer dan Adorno tidak melihat jalan keluar dari "dialektika pencekungan". Mereka, kata Habermas, memiliki kelemahan mendasar karena tidak hanya mengandaikan praksis sebagai kerja, yang disebutnya "tindakan rasional-bertujuan", melainkan juga rasionalitas sebagai penaklukan, kekuasaan atau apa yang disebut "rasio yang berpusat pada subjek".

Untuk mengatasi kemacetan teori kritis para pendahulunya, Habermas menjadikan komunikasi sebagai titik tolak dasar formatifnya. Dalam bukunya, *Knowledge and Human Interest*, Habermas tidak hanya berpendapat bahwa paham kebebasan ilmu-ilmu sosial itu keliru dan berbahaya, tetapi juga menunjukkan bahwa tujuan ilmu-ilmu kritis, dengan kepentingan emansipatorisnya, adalah membantu masyarakat mencapai otonomi dan kedewasaan. Otonomi kolektif ini berhubungan dengan pencapaian "konsensus bebas dominasi". Sampai tahun 80-an, dia mengandaikan bahwa konsensus semacam itu bisa dicapai dalam sebuah masyarakat reflektif, yang berhasil melakukan komunikasi yang memuaskan. Di dalam komunikasi itu, para partisipan ingin membuat lawan bicaranya memahami maksudnya dengan berusaha mencapai apa yang disebutnya "klaim-klaim kesahihan" [*validity claims*]. Klaim-klaim inilah yang dipandang rasional dan akan diterima tanpa paksaan sebagai hasil konsensus.²⁰

Dalam bukunya, *Theory of Communicative Action*, Habermas menyebut empat macam klaim kesahihan. Kalau kita bisa sepakat mengenai apa itu dunia alamiah dan objektif, kita akan mencapai klaim kebenaran [*truth claim*]. Jika kita sepakat tentang pelaksanaan norma-norma dalam dunia sosial, kita akan mencapai klaim ketepatan [*rightness claim*]. Jika kita sepakat tentang kesesuaian antara dunia batiniah dan ekspresi seseorang, kita akan mencapai klaim kejujuran [*sincerety claim*]. Dan akhirnya, jika kita bisa menjelaskan macam-macam klaim itu dan mencapai kesepakatan atasnya, kita akan mencapai klaim komprehensibilitas [*comprehensibility claim*].

Setiap komunikasi yang efektif harus mencapai keempat klaim ini. Dan, orang yang mampu berkomunikasi, dalam arti menghasilkan klaim-klaim itu, disebut memiliki kompetensi komunikatif [*communicative competence*].²¹

Habermas mendasarkan asal usul gagasan ini pada tulisan-tulisan awal Hegel, sekaligus mengkritik Hegel yang dianggapnya menyimpang dari gagasan itu semata demi tindakan manusia yang didasarkan pada paradigma produksi. Habermas berpendapat, bahwa gagasan Marxis mengenai hubungan-hubungan produksi sosial pun harus diperluas sedemikian rupa sehingga mencakup dimensi eksistensi manusia yang bersifat intersubjektif. Dengan nada yang sama dia mengkritik Weber yang dianggapnya memiliki konsep rasionalisasi yang terlalu sempit. Menurutnya, ada dua dimensi yang berlainan di mana dunia modern telah dirasionalisasikan. *Pertama*, dimensi yang diketahui Weber yang mencakup keunggulan rasio instrumental; *kedua*, dimensi yang sebagian besar tidak diperhatikan Weber, yaitu yang tercakup di dalam komunikasi. Kalau rasio instrumental terarah menuju sukses, maka rasio komunikatif berorientasi kearah pemahaman timbal balik dan secara pragmatis tampak dalam kegiatan-kegiatan diskursif, "*speech acts*", yang menganggap pemahaman timbal balik ini sebagai tujuannya.²² Rasio komunikatif ini, dalam ungkapan Habermas adalah tindakan yang berorientasi kepada tindakan komunikatif yang saling memahami [*action oriented to mutual understanding communicative action*].²³

Untuk menjelaskan maksud pernyataan ini, Habermas menyatakan bahwa komunikasi—di mana perbincang-

an merupakan contohnya—mengandaikan konsep persetujuan yang berdasarkan pada rasio, dan bahwa kapan saja kita melibatkan diri dalam tindakan komunikatif, kita membuat komitmen atas prinsip-prinsip yang diperlukan untuk memungkinkan persetujuan rasional. Menurutnya, bila kita membuat "*speech act*", kita akan melibatkan diri kita kepada kebermaknaan dari apa yang kita katakan. Kita secara langsung mengklaim bahwa hal itu benar, bahwa kita jujur, dan bahwa kita memiliki hak mengatakan itu. Masing-masing klaim itu pada prinsipnya bisa dipertentangkan. Dalam hal ini, penutur bersedia memberikan pembenaran yang dapat diterima secara intersubjektif atas klaim itu.²⁴

Konsep rasionalitas komunikatif ini,²⁵ bukan hanya sekadar membawa partisipan komunikasi mengatasi pandangan subjektif mereka yang berbeda, melainkan juga mempersatukan dunia objektif dan intersubjektif dunia kehidupan mereka.²⁶ Rasionalitas komunikatif kemudian akan menentukan interaksi komunitas ini, yaitu ilmu, moral, hukum dan estetika. Dalam ungkapan Habermas, konsepsi rasionalitas komunikatif mencakup rasionalitas teoretik, praktik dan ekspresi diri. Tindakan rasionalitas komunikatif adalah tindakan yang diorientasikan kepada pemahaman terhadap tiga tuntutan validitas, keilmuan, moral dan estetika.²⁷ Untuk validitas moral, Habermas menjabarkannya dalam Etika Diskursus.

Habermas dan etika diskursusnya

Pemikiran etika Habermas dirumuskan berdasarkan konsep rasionalitas komunikasi. Dalam wacana etis,

konsep ini dikenal dengan istilah Etika Diskursus. Istilah ini merupakan hasil rumusan Karl Otto Apel dan Jurgen Habermas.²⁸

Menurut Habermas, term diskursus merupakan perbincangan yang bukan bertujuan sekadar untuk saling tukar informasi atau tukar pengalaman di antara partisipan komunikasi, melainkan suatu model perbincangan yang melibatkan partisipan komunikasi untuk memberi tema terhadap pengujian klaim validitas. Diskursus memberi peluang para partisipan komunikasi untuk mempersoalkan dan mengkritik latar belakang konsensus yang tertuju pada sistem kepercayaan, norma-norma, nilai-nilai, dan pelbagai ideologi yang selama ini diterima benar dalam kehidupan sehari-hari.²⁹ Dengan demikian, etika diskursus Habermas dapat dipahami bahwa "*only those norms are valid that meet [or could meet] with the approval of all affected in their capacity as participants in a practical discourse*".³⁰ Jadi, yang boleh mengklaim keabsahan hanyalah norma-norma yang disepakati oleh semua yang bersangkutan dalam kapasitas mereka sebagai partisipan sebuah diskursus praktis. Suatu pengandaian moral dianggap betul sejauh ia bertahan dalam suatu dialog, yang bebas dari segala tekanan luar atau batiniyah, yang diadakan oleh orang yang tidak mau mencari kepentingannya sendiri, melainkan kebenaran dan diadakan oleh orang yang mengerti bahasa dan permasalahannya. Satu-satunya jalan menuju kearah ini, tidak lain melalui konsensus rasional. Apa yang diperlukan adalah prosedur-prosedur yang memungkinkan persetujuan yang bermotivasi rasional dapat tercapai. Habermas menyatakan prosedur demikian ada dalam *discourse*.³¹

Tahap pertama, presentasi berbagai ketentuan atau norma yang akan dijadikan bahan diskursus. Tahap kedua, norma yang menjadi bahan diskursus ini oleh para partisipan diberi justifikasi teoretisnya secara argumentatif. Dari justifikasi teoritis terhadap norma ini, kemudian diberikan kritik bahasa yang substansial. Oleh karena wilayah diskursus praktis berkaitan dengan moral praktis, maka tahap ketiga merupakan transformasi bahasa metematika. Tahap yang keempat merupakan tahap yang paling utama, yaitu tahap *refleksi diri*. Pada tahap ini akan dicapai suatu bentuk atau formasi mengenai kehendak politis norma yang diperdebatkan secara argumentatif itu; suatu tahap di mana dicapai suatu konsensus kebenaran rasional mengenai klaim ketepatan.³²

Habermas mengakui bahwa penerapan aturan-aturan [misalnya aturan sebuah diskursus] menuntut kebijaksanaan praktis yang mendahului akal budi praktis yang terurai dalam etika diskursus. Ia tidak menyangkal bahwa dunia kehidupan [*lebenswelt*, yaitu konteks kehidupan nyata yang selalu sudah menjadi tempat segala macam penilaian kita berkembang] itu masuk ke dalam cara-cara kita menilai. Akan tetapi Habermas menegaskan bahwa kalau hanya kebijaksanaan praktis yang terbentuk dalam lingkungan *lebenswelt* yang kita pergunkan, maka kita hanya mereproduksi norma-norma lingkungan sosial kita, dan dengan demikian tidak mencapai norma-norma yang universal.³³

Oleh karena itu, Habermas menegaskan bahwa usaha pembenaran norma-norma moral harus mengambil jarak terhadap *lebenswelt* itu. Tuntutan keberlakuan sebuah

klaim moral melawan kebiasaan serta moralitas ideologis kontekstual tertentu juga mempunyai kekuatan empiris. Menurut Habermas, hal ini terlihat misalnya dari sejarah paham hak-hak dasar manusia. Faham ini menyerang struktur-struktur sosial yang beraneka warna secara langsung dan dalam proses itu, justru tidak menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi tertentu, melainkan mengubahnya. Habermas menegaskan bahwa penerapan norma-norma pada situasi tertentu dapat memalsukan norma-norma itu [misalnya pengertian hak asasi manusia sedemikian disesuaikan dengan pola struktur sebuah kebudayaan sehingga akhirnya dikebiri].³⁴

Jadi, dalam etika diskursus, sebuah norma moral dianggap sah apabila dapat disepakati. Agar kesepakatan itu menjadi absah, diperlukan dua syarat. *Pertama*, harus berdasarkan prinsip universalitas, artinya dapat diberlakukan untuk siapa saja dan diakui kebenarannya oleh semua orang di mana saja. *Kedua*, diskursus tersebut harus bebas dari tekanan. Maksudnya, kesepakatan atau persetujuan itu haruslah sungguh-sungguh, bukan persetujuan di bawah tekanan³⁵

Kedua prinsip ini bukan tidak membawa masalah, terutama menyangkut bagaimana kesepakatan itu dapat terjadi di antara partisipan [baca: penafsir] sendiri dalam sebuah diskursus etika. Karl Otto Apel, seorang tokoh yang juga turut merumuskan etika diskursus ini bersama Habermas, mempertanyakan hal ini ketika mendiskusikan hermeneutika Gadamer. Dia menemukan bahwa berbagai penafsiran bukan hanya membawa pada pemahaman yang berbeda, melainkan juga menampilkan persoalan tentang ketepatan dan kebenaran.

Di sini, kita berhadapan dengan persoalan keabsahan, yaitu keabsahan intersubjektif. Keabsahan intersubjektif pada gilirannya mengandaikan kemungkinan tercapainya kesepakatan melalui wacana argumentatif dalam komunitas para penafsir itu.³⁶ Karena itu, perkara mendasar dalam menyikapi persoalan tersebut adalah masalah hermeneutika. Hermeneutika kata Habermas selalu berada dalam konteks komunikasi, di mana suatu subjek menyampaikan gagasan dan subjek lain menafsirkannya. Maka, ini bukanlah sekadar soal pernyataan tentang fakta, sebab si penafsir tadi menyampaikan makna tertentu yang memberi arah tertentu pula bagi penafsirnya.³⁷

Metode ini, kata Habermas memungkinkan bentuk konsensus yang bebas dari paksaan dan memungkinkan semacam intersubjektivitas terbuka dimana tindakan komunikatif tergantung. Dengan kata lain, hermeneutika berfungsi menghindarkan bahaya-bahaya kemacetan komunikasi yang mencakup dua dimensi, *pertama*, dalam dimensi vertikal menghindarkan kemacetan komunikasi di dalam sejarah hidup individu itu sendiri maupun dalam tradisi sosial tempat individu hidup, *kedua*, dalam dimensi sosial, pemahaman hermeneutik mengantarai tradisi-tradisi yang berbeda-beda dari individu-individu, kelompok-kelompok, dan kebudayaan-kebudayaan.³⁸

Untuk dapat melahirkan rumusan yang bersifat konsensus intersubjektif, etika diskursus sesungguhnya menuntut adanya keterbukaan. Setiap kebijaksanaan harus bersedia dipertanyakan dan di kritik oleh kebijaksanaan-kebijaksanaan lain. Sesuatu yang dianggap tepat secara moral dalam sebuah lingkungan sosial tertutup

harus bersedia ditantang oleh keyakinan-keyakinan moral dari lingkungan sosial lain. Keyakinan-keyakinan moral suatu lingkungan sosial budaya tidak boleh memaksakan diri pada lingkungan sosial budaya yang lain hanya karena meyakini diri sebagai moralitas universal. Suatu lingkungan sosial budaya hanya boleh memperluas daerah keberlakuannya dalam dialog dengan konteks-konteks kebudayaan lain. Keberlakuan universal harus bisa dibuktikan ketika berkonfrontasi dengan mereka yang berpikir lain. Hanya ketika syarat-syarat ini dipenuhi, apa yang universal bisa hadir secara potensial.³⁹

Dengan demikian, yang dipersoalkan Habermas bukanlah cita-cita atau keyakinan seseorang secara pribadi, melainkan norma-norma moral yang dianggap berlaku umum. Keabsahan norma-norma yang dianggap berlaku umum itu [misalnya dalam hal *abortus provocatus*] hanya dapat dipastikan dalam sebuah pembahasan bersama yang terbuka bagi siapa saja yang mengerti permasalahannya [partisipan atau penafsir yang kompeten] dan sama kedudukannya. Dengan kata lain, norma-norma moral hanya dapat memperoleh status keabsahan manakala sanggup disepakati dalam diskursus semua pihak yang bersangkutan, yang terbuka dan bebas dari tekanan.

Islam dan kesadaran kritis diskursif

Kesimpulan yang dapat kita tarik dari perbincangan etika diskursus Habermas ini, terutama relevansinya dengan kehidupan humanitas Islam kontemporer, adalah bahwa diskursus tentang etika Habermas ini menciptakan kesadaran kritis bagi umat Islam untuk menyingkap segala

tabir yang menutupi kenyataan yang tak manusiawi terhadap kesadaran mereka. Terutama, kritis terhadap segala lembaga-lembaga normatif yang mengungkung kebebasan mereka dan hal ini dianggap sebagai sesuatu yang bersifat objektif. Lembaga-lembaga normatif ini bisa dari diri kita sendiri; bisa dari segala macam lembaga dalam masyarakat, seperti keluarga, sekolah, lembaga-lembaga agama, dan sebagainya; bisa juga dari segala macam "ideologi".

Adalah tanda kematangan seseorang apabila terhadap norma-norma dari super egonya sendiri ia dapat bersikap kritis atau dapat memberi penilaian rasional terhadap dorongan-dorongan yang ada dalam batinnya. Misalnya, diungkapkan dalam Alquran: *wala taqfu ma laisa laka bihi 'ilm*". [QS: 17:36]. Dalam wacana etika diskursus, ayat ini memberi informasi bahwa umat Islam harus mampu menentukan sendiri pandangan dan jalan hidupnya secara bebas menurut pertimbangan rasio kritis dan harus mengakui mana yang baik dan mana yang tidak baik secara jujur.

Terhadap lembaga-lembaga Islam, perlu dikritisi menyangkut legitimasi lembaga itu dalam membebaskan norma-norma moral pada seseorang. Misalnya, NU dan Muhammadiyah yang mengajarkan doktrin kepada murid atau mahasiswanya tentang norma-norma moral ke-NU-an dan ke-Muhammadiyah-an, seperti antara lain, tahlilan bagi NU boleh dan untuk Muhammadiyah tidak boleh. Dalam etika diskursus, proses pengajaran seperti ini termasuk penindasan, dan karena itu harus dibebaskan melalui pembahasan secara bersama dan terbuka tanpa adanya paksaan.

Segala macam "ideologi" harus dibongkar, menguak segala sesuatu yang ada di balik teori atau pandangan dunia yang memberi makna pada segi-segi hidup tertentu yang sebenarnya berfungsi sebagai pembenaran atas kepentingan-kepentingan kekuasaan tertentu. Misalnya, nilai-nilai "ukhuwah Islamiyah", "partai Islam" "sunni dan non sunni", "NU dan Muhammadiyah" sangat mungkin disalahgunakan untuk mendukung sikap-sikap tertentu dalam masyarakat Muslim yang dianggap sebagai kekuatan untuk meraih kekuasaan atau mempertahankan status quo kekuasaannya. Terhadap ideologi-ideologi seperti ini, etika diskursus Habermas bisa membuat umat Islam bersikap kritis. Mereka dapat menyadari sifat ideologis anggapan-anggapan itu dan dengan demikian tidak bisa lagi diper-daya olehnya.

Demikian catatan penutup tulisan ini. Semoga budaya kritis-diskursif ini akan mewarnai wacana moralitas umat Islam, khususnya kepada mereka yang masih terjebak pada sekat-sekat moral primordialisme dan eksklusifisme keagamaan.

Catatan

- ¹ Jürgen Habermas, "Theory and Practice in a Scientific Civilization", dalam Paul Connerton, (Ed.), *Critical Sociology*, (New York: Penguin Books Ltd., 1951), hlm. 331.
- ² Lihat Roos Poole, *Morality and Modernity*, diterjemahkan F. Budi Hardiman, *Moralitas dan Modernitas di bawah Bayang-Bayang Nihilisme*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 105.

- ³ Lihat H. Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, (London: Hutchinson, 1980), hlm. 342.
- ⁴ Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 213.
- ⁵ *Ibid.*, hlm. 214.
- ⁶ *Ibid.*, hlm. 214.
- ⁷ Lihat F. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif Ilmu, Masyarakat, Politik dan Postmodernisme menurut Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. xix.
- ⁸ *Ibid.*, hlm. 4.
- ⁹ Lihat John S. Dryzek, "Critical Theory as Research Program", dalam Stephen K. White, (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, (New York: Cambridge University Press, 1995), h. 110.
- ¹⁰ Lihat Franz Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 19.
- ¹¹ Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat*, hlm. xiii.
- ¹² Lihat Jane Braten, *Habermas's Critical Theory of Society*, (New York: State University of New York Press, 1991), hlm. 13.
- ¹³ Lihat Franz Magnis, *Filsafat*, hlm. 165-66.
- ¹⁴ Nama Mazhab Frankfurt digunakan untuk menunjukkan sekelompok pemikir yang muncul dari lingkungan Lembaga untuk Penelitian Sosial. Lembaga ini didirikan tahun 1923 oleh sekelompok intelektual muda di Frankfurt. Mereka adalah sarjana-sarjana dari berbagai bidang keahlian yang mempelajari persoalan-persoalan yang menyangkut masyarakat dari segi ilmiahnya. Marx Horkheimer, misalnya adalah ahli dibidang filsafat sosial; Di antara rekan-rekan terdekatnya, dapat disebut: Theodor W. Adorno [musikologi, filsafat, psikologi, sosiologi], Herbert Marcuse [filsafat], Friedrich Pollock [ekonomi], Leo Lowenthal [sosiologi, kesusastraan], Walter Benjamin [ilmu kesusastraan], dan Erich Fromm [psikoanalisa]. Lihat Tod Honderick (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 290.

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- ¹⁵ Lihat F. Budiman, *Menuju Masyarakat*, hlm. xvii-xviii.
- ¹⁶ Lihat Frans Magniz, *Filsafat*, hlm. 186.
- ¹⁷ Jurgen Habermas, "Theory and Practice in a Scientific Civilization", dalam Paul Connerton (Ed.), *Critical Sociology*, (New York: Penguin Books Ltd., 1951), hlm. 331.
- ¹⁸ *Ibid.*, hlm. 331.
- ¹⁹ Lihat Nancy S. Love, "What's Left of Marx?", dalam Stephen K. White, (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, (New York: Cambridge University Press, 1995), hlm. 49.
- ²⁰ Lihat F. Budiman, *Menuju Masyarakat*, hlm. xx.
- ²¹ Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press), hlm. 28.
- ²² Lihat Ross Pole, *Morality and Modernity*, diterjemahkan Budi Hardiman, *Moralitas dan Modernitas di Bawah Bayang-Bayang Nihilisme*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 105-106.
- ²³ Lihat Jane Braten, *Habermas's Critical Theory*, hlm. 57.
- ²⁴ Lihat Ross Pole, *Morality and Modernity*, hlm. 106.
- ²⁵ Habermas membedakan tiga bentuk rasionalitas. *Pertama*, rasionalitas instrumental, yaitu rasio dari manusia yang empiris dan historis yang tampak pada cara-cara produksi manusia pada masyarakat untuk melangsungkan kehidupannya atau rasionalitas untuk menguasai alam. Rasionalitas ini menindas karena berbau ideologi. *Kedua*, rasionalitas-bertujuan, yaitu rasio di mana tindakan manusia selalu diarahkan pada model ini. Artinya, dalam mencapai tujuannya, manusia selalu menggunakan tindakan-tindakan yang selalu terarah pada tercapainya keuntungan-keuntungan yang masuk akal. *Ketiga*, rasionalitas komunikatif, yaitu rasio yang mempersatukan dunia subjektif, objektif dan intersubjektif. Lihat F. Budiman, *Menuju Masyarakat*, hlm. 76-77.
- ²⁶ Habermas, *The Theory of Communicative Action*, hlm. 10.
- ²⁷ Lihat Braaten, *Habermas's Critical Theory*, hlm. 71.

DR. LUKMAN S. THAHIR

- ²⁸ Lihat Frans Magniz, *Filsafat*, hlm. 47.
- ²⁹ Lihat Rick Roderick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, (New York: St. Martin's Press, 1986), hlm. 82.
- ³⁰ Roman Coles, "Identity and Difference", hlm. 24.
- ³¹ J.B. Thomson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 87.
- ³² Habermas, *The Theory of Communicative Action*, hlm. 22.
- ³³ Lihat Frans Magniz, *Filsafat*, hlm. 50.
- ³⁴ *Ibid.*, hlm. 50-51.
- ³⁵ Roman coles, "Identity and Difference", hlm. 24.
- ³⁶ Lihat Bambang I Sugiarto, *Postmodernisme Tantangan bagi Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 62.
- ³⁷ *Ibid.*, hlm. 63.
- ³⁸ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi, Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 161-162.
- ³⁹ Frans Magniz, *Filsafat*, hlm. 52.

Bagian 2

Studi Islam Lewat Pendekatan Sosiologi

1

Ke Arah Diskursus Teologi Sosial dalam Islam

[Kritik atas Doktrin Metafisika-Spekulatif]

Pendahuluan

KESADARAN manusia terhadap signifikansi nilai-nilai ketuhanan dalam realitas kehidupan sosial-kemanusiaan merupakan persoalan yang sangat penting dan mendasar sepanjang sejarah. Pergulatan manusia dengan dinamika dan perubahan realitas kehidupan sosial melahirkan kerinduan manusia kepada “format nilai-nilai ketuhanan” yang relevan untuk pemecahan persoalan aktual yang dihadapinya. Persoalannya kemudian adalah bagaimana nilai-nilai ketuhanan itu bisa relevan atau mampu diwujudkan dalam realitas kemanusiaan, sehingga nilai-nilai itu tidak hanya menjadi basis berpikir, bertindak dan berperilaku semata, tetapi sekaligus juga mampu memberikan dampak nyata kepada pemeluknya? Tulisan ini merupakan sebuah langkah pengenalan dalam merespon adanya keinginan untuk merelevankan atau mengfungsikan nilai-nilai ketuhanan dalam kehidupan nyata manusia. Mengawali hal ini, terlebih dahulu saya akan memperlihatkan

secara sepintas pengaruh doktrin metafisika-spekulatif Yunani terhadap diskursus teologi Islam. Dari sini kemudian, dengan menggunakan pendekatan fungsional-sosiologis, doktrin metafisika-spekulatif dari teologi Islam tersebut akan dikritisi dan digeser peran dan cara kerjanya.

Teologi Islam dan doktrin metafisika-spekulatif

Teologi, sebagaimana telah umum diketahui, membahas ajaran-ajaran dasar suatu agama. Setiap orang yang ingin menyelami seluk-beluk agamanya secara mendalam sudah pasti perlu mempelajari teologi yang dianut oleh agamanya itu. Secara etimologis, teologi berakar kata *Theos*, Tuhan; dan *Logos*, ilmu.¹ Jadi, teologi berarti ilmu tentang Tuhan.² Secara terminologi, teologi berarti disiplin yang membahas tentang Tuhan [atau realitas Tuhan] dan hubungan Tuhan dengan dunia.³ Teologi juga sering dimasukkan sebagai cabang dari filsafat, yaitu satu bidang khusus yang mengkaji tentang Tuhan secara filosofis.⁴

Dalam Islam, teologi disebut juga *Ilmu Kalam* atau *Ilmu Tauhid*, yaitu ilmu yang membahas masalah ketuhanan sebagai fondasi dari agama dan keyakinan berdasarkan argumentasi-argumentasi rasional. Ilmu ini dalam perkembangannya banyak sekali dipengaruhi oleh penggunaan akal atau rasio dari filsafat Yunani, terutama setelah ulama-ulama Muktazilah mempelajari kitab-kitab filsafat yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada masa khalifah al-Makmun.

Pada pertengahan abad ke-2 hijriyah, di daerah-daerah yang didatangi kaum muslimin, terutama di Irak, terdapat bermacam-macam agama dan peradaban, seperti

peradaban Persia dan India yang dibawa oleh orang-orang persia dan India yang masuk Islam; peradaban Yunani yang dibawa oleh orang-orang Suriani, setelah melalui kota Iskandariah dan yang telah dibawa oleh buku-buku Yunani sendiri yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab; dan peradaban yang dibawa oleh orang-orang Masehi yang telah memfilsafatkan agamanya dan memakai filsafat Yunani sebagai alat untuk memperkuat kepercayaan mereka. Akibat pertemuan agama Islam dengan peradaban-peradaban tersebut, sebagian kaum muslimin mulai merumuskan pikiran-pikiran yang belum pernah dikenal sebelumnya, yakni pikiran-pikiran dalam soal-soal agama yang bercorak filosofis dengan pembuktian kebenarannya melalui alasan-alasan logika.⁵

Muktazilah dan Asy'ariyah misalnya, dua aliran yang senantiasa menimbulkan kontroversi-kontroversi teologis di kalangan umat Islam dan sekaligus menduduki tempat yang sangat penting dalam sejarah pemikiran Islam, adalah prototipe dari dialektika Helenistik tersebut. As-Syahrastani, dalam *al-Milal wa al-Nihal*, menjelaskan bahwa ajaran Washil mengenai penafsiran sifat Tuhan bukanlah sifat yang mempunyai wujud tersendiri di luar zat Tuhan, melainkan sifat yang merupakan esensi Tuhan. Ajaran ini belum matang dalam pemikiran Washil, tetapi kemudian disempurnakan oleh pengikutnya setelah mereka mempelajari filsafat Yunani.⁶

Salah seorang pengikut Washil yang sangat *concern* dengan filsafat Yunani adalah Abu al-Huzail. Tokoh ini, menurut CA Qadir, banyak sekali menggunakan filsafat dalam sistem ajaran teologinya. Di antaranya, dia pernah

menyatakan bahwa: "Gambaran-gambaran yang diberikan Allah mengenai hari kiamat hanya alegori semata dan bahwa sifat-sifat Allah hanya kekal dalam kaitannya dengan dunia." Dia juga membedakan antara kata penciptaan dalam pengertian yang absolut dan kata pewahyuan dengan sifat yang aksidental [kebetulan]. Yang terakhir itu berlaku bagi dunia ruang dan waktu [dunia fenomena] dan tidak berlaku untuk akhirat sebagai dunia di seberang ruang dan waktu. Disangsikan, apakah al-Huzail percaya akan kebangkitan kembali tubuh jasmani.

Pengaruh filsafat Yunani dalam setiap interpretasi teologi Muktazilah ini memancing reaksi dari kalangan Islam "ortodoks", khususnya kaum Asy'ariyah. Bagi kaum "ortodoks" ini, meskipun seluruh pemikiran teologi mereka diarahkan kepada soal wahyu dan keutamaannya di atas akal pikiran, namun mereka berusaha menjelaskan wahyu dengan filsafat. Tokoh Asy'ariyah yang sangat besar pengaruhnya dalam menjembatani persoalan wahyu dan akal adalah Muhammad Ibn Thayyib al-Baqillani. Dialah yang memasukkan metafisika ke dalam teologi Asy'ariyah dan menjadikan Asy'ariyah sebagai aliran teologi yang memiliki landasan filsafat yang kokoh di kalangan umat Islam.

Salah satu contoh aplikasi filsafat Yunani terhadap pemikiran teologi Asy'ariyah pernah pula dijelaskan oleh Ibn Rusyd dalam karyanya, *Manahij al-'Adillah fi 'Aqa'id al-Millah*. Menurut Ibn Rusyd, ketika Asy'ariyah ingin menjelaskan persoalan keesaan Allah [*al-Wahdaniyah*] di sekitar ayat *lau kana fi hima alihatun illa Alllah lafasadata*, mereka mempergunakan dalil kontradiktif [*al-mumana'ah*]. Jika ada dua Tuhan atau lebih di alam ini, kata Asy'ariyah,

maka terjadi pertentangan di antara mereka. Dan, bila pertentangan itu terjadi, maka ada tiga kemungkinan: *Pertama*, terlaksana kehendak kedua-duanya; *kedua*, tidak terlaksana kehendak kedua-duanya; dan *ketiga*, terlaksana kehendak salah satunya dan gagal kehendak yang lain. Dari ketiga kemungkinan ini, yang pertama dan kedua adalah mustahil terjadi. Andai kata terjadi, maka alam ini tidak *maujud* dan tidak *makdum*, atau sebaliknya. Oleh karena itu, yang mungkin terjadi adalah terlaksana kehendak yang satu dan gagal kehendak yang lain. Yang gagal kehendaknya adalah lemah, sedang yang lemah tidak mungkin Tuhan.⁷

Kritik atas doktrin metafisika-spekulatif

Salah satu titik kelemahan doktrin teologi Islam klasik, baik Muktazilah maupun Asy'ariyah, adalah masih kentalnya diskursus teologi Islam yang bercorak transendental-spekulatif. Diskursus seperti ini dirasakan terlalu "melangit," bersifat teologis-filosofis, dan terlalu sibuk dengan perdebatan dan wacana yang bersifat ketuhanan-teoritis. Hal ini terlihat misalnya, "Apakah Tuhan itu Zat atau Sifat? Apakah Tuhan berkehendak mutlak atau terbatas? Apakah Alquran kekal atau baru? dan sebagainya. Karena persoalan yang diangkat para *mutakallimin* tidak menyentuh aspek kehidupan nyata manusia sehari-hari, seperti masalah demokrasi, kemiskinan struktural, ketidakadilan, penindasan, konflik agama dan sederet persoalan lainnya, maka doktrin-doktrin teologi Islam dianggap tidak "membumi" atau tidak berdimensi empiris-historis. *Mode of thought* demikian, yang berbicara tentang Tuhan, di sana

atau di "langit", tetapi tidak mengaitkannya dengan persoalan kemanusiaan universal sini atau di "bumi", telah mereduksi semangat Alquran, yang oleh Iqbal⁸ maupun Rahman⁹ dikatakan bersifat empiris-historis.

Menyadari kondisi objektif ini, sudah saatnya diskursus teologi Islam beralih kepada paradigma baru yang memaknai Tuhan dengan berbagai atributnya dalam konteks ke-"bumi"-an. Model berteologi demikian, pada awalnya, sebenarnya telah dirintis dan dicontohkan oleh para *mutakallimîn* abad klasik, dalam hal ini gagasan ketuhanan yang mereka rumuskan merupakan jawaban atas persoalan yang dihadapi umat kala itu. Namun, dalam perkembangannya, karena argumen-argumen mereka lebih banyak terinspirasi oleh filsafat Yunani (akibat persentuhannya dengan tradisi filosofis Helenisme Yunani, dan bukan akibat dari semangat Alquran yang bersifat sosial-empiris) maka diskursus teologi yang bercorak "melangit" menjadi hal yang tidak terhindarkan.

Dalam konteks ini, salah satu pendekatan yang bisa dijadikan sebagai paradigma baru untuk menggeser doktrin teologis-filosofis teologi Islam adalah pendekatan fungsional. Pendekatan ini menurut Daniel L. Pals, dalam hal diskursus keagamaan [baca: teologi] berpegang pada asumsi bahwa teologi tidaklah cukup hanya sekadar menunjukkan bagaimana ia menyebabkan pemeluknya meyakini keimanan mereka sebagai sebuah kebenaran. Teologi harus bisa menjelaskan bagaimana keimanan itu "bekerja", bagaimana berfungsi dan bagaimana bisa melebihi level intelektual dalam upaya manusia di setiap kondisi dalam memenuhi kebutuhan mereka.¹⁰ Dengan kata lain,

dalam diskursus teologi Islam klasik, tidak cukup hanya menunjukkan dan membuktikan kepada umat Islam bahwa keyakinan kepercayaan teologi, baik itu Muktaẓilah maupun Asy'ariyah adalah kepercayaan yang benar. Atau, lebih ekstrim lagi, tidak cukup hanya menunjukkan dan membuktikan (baik dengan dalil-dalil Alquran maupun argumen-argumen rasional) bahwa doktrin Muktaẓilah adalah lebih rasional dibanding Asy'ariyah; tetapi lebih dari itu, bagaimana kepercayaan tentang benarnya kedua aliran ini atau rasional dan tidaknya kedua sistem teologi mereka tersebut, bekerja, berfungsi dan bisa melebihi level intelektual dan tidak terjebak hanya dalam wilayah perdebatan teoritis, tetapi menyentuh aspek kebutuhan sosial umatnya sehari-hari. Di sini, konsumsi teologi umat bukan pada bagaimana Mu'tazilah dan Asy'ariyah memandang Tuhan, seperti apakah Ia zat atau sifat dan sebagainya, melainkan bagaimana Zat dan sifat Tuhan itu difungsikan.

Inilah yang dimaksud Van Peursen,¹¹ bahwa model pendekatan fungsional tersebut tidak berpijak dari pertanyaan apa itu, tetapi bagaimana itu. Misalnya, bukan apakah Tuhan itu Esa dalam Zat dan Sifat atau bukan; apakah Tuhan itu berkehendak mutlak atau tidak berkehendak mutlak, melainkan bagaimana keesaan dan kemutlakan Tuhan itu. Jika pertanyaan pertama, apa itu memiliki kecenderungan menempatkan Tuhan sebagai Esa dan berkehendak mutlak, tetapi tidak berimplikasi empiris-historis, dalam pengertian, seluruh pertanyaan itu hanya tertuju pada Tuhan semata [teosentris], maka pertanyaan kedua, **bagaimana** mengandung makna empiris-

historis, karena melibatkan nilai-nilai keesaan dan kemutlakan Tuhan dalam berbagai aktivitas manusia [antroposentris]. Misalnya, tanpa harus terjebak pada perdebatan apakah sistem berpikir Muktazilah dan Asy'ariyah rasional atau tidak, dengan meyakini bahwa Tuhan itu Esa dan berkehendak mutlak, maka semua makhluk selain Tuhan, termasuk manusia itu sendiri, adalah wujud nisbi atau tidak pasti. Segala bentuk sikap memutlakkan nilai manusia, baik yang dilakukan oleh seseorang kepada dirinya maupun kepada orang lain adalah bertentangan dengan prinsip ke-Esa-an dan kehendak mutlak Tuhan. Dengan kata lain, prinsip ini menghendaki tidak ada yang tunggal dan tetap dalam hidup manusia; yang ada hanyalah berbilang dan tidak pasti. Segala bentuk pengaturan hidup sosial manusia yang tidak meniscayakan keragaman, kebinekaan dan kesementaraan (baik dalam aspek politik, misalnya, dengan melahirkan kekuasaan mutlak, dalam aspek ekonomi, dengan melakukan monopoli dan konglomerasi, dalam aspek agama, dengan sikap eksklusifisme dan *truth claim*-nya) adalah bertentangan dengan logika ke-Maha Esa-an dan kehendak mutlak Tuhan.

Inilah barangkali apa yang dimaksud Alquran, "Bagi setiap umat Kami jadikan masing-masing aturan dan metode, seandainya Tuhan menghendaki, niscaya Dia menjadikan manusia satu umat [tetapi Tuhan tidak menghendaki itu], sehingga mereka akan terus menerus berbeda pendapat" [QS: 11:118]. Ini artinya, Tuhan, dengan logika ke-Maha Esa-an dan kehendak mutlak-Nya, dalam perspektif teologis-fungsional, di satu sisi, meniscayakan adanya perbedaan dan keragaman berpikir, berpendapat dan

beragama di antara umat; sedang di sisi lain meyakini bahwa perbedaan dan keragaman berpikir, berpendapat, dan beragama itu merupakan kodrat Tuhan atau *sunnah Allah*. Sehingga, siapa pun yang menentanginya tidak hanya berarti menyalahi kodrat atau *sunnah Allah*, tetapi juga berarti menjunjung tinggi segala bentuk absolutisme kekuasaan, eksklusifisme berpikir, atau bahkan absolutisme beragama.

Dalam Alquran,¹² sikap yang disebutkan terakhir ini, yaitu segala bentuk pemaksaan agama kepada orang lain, termasuk seorang nabi pun ditolak dan ditentang Allah. Dalam Alquran ditegaskan, demi kemaslahatan umat, seorang nabi hanya diperintahkan atau ditugaskan untuk menyampaikan kebenaran. [QS, 10:99]. Demikian, misalnya, ketika kaum musyrik bersikeras menolak ajaran Islam, maka demi kemaslahatan bersama, Allah memerintahkan kepada nabi Muhammad saw untuk berkata kepada mereka:

"Sesungguhnya kami atau kamu yang berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. Kamu tidak akan diminta mempertanggungjawabkan pelanggaran-pelanggaran kami, dan kami pun tidak akan diminta mempertanggungjawabkan perbuatan-perbuatan kamu. Katakanlah, Tuhan kelak akan menghimpun kita semua, kemudian Dia memberi keputusan di antara kita dengan benar. Sesungguhnya Dia Maha Pemberi keputusan lagi Maha Mengetahui" (QS:34:24-26).

Dalam ayat ini, mengikuti penafsiran Quraish Shihab,¹³ terlihat bahwa ketika absolutisme diantar ke luar,

ke dunia nyata, Nabi saw tidak diperintahkan untuk menyatakan keyakinan tentang kemutlakan kebenaran ajarannya sendiri, tetapi justru sebaliknya kandungan ayat tersebut menyatakan: "mungkin kami yang benar, mungkin pula tuan, mungkin kami yang salah, mungkin pula tuan, kita serahkan kepada Tuhan untuk memutuskannya". Dari redaksi ayat ini dapat diamati bahwa apa yang dikatakan oleh Nabi dan pengikutnya diistilahkan dengan "pelanggaran" [sesuai dengan anggapan mitra bicara], sedangkan apa yang mereka lakukan dilukiskan dengan kata "perbuatan", walaupun menurut keyakinan si pengucap hal itu adalah dosa. Dari sini, sikap yang diajarkan Alquran jauh lebih toleran dari pada sikap yang sering terdengar dari sementara ulama yang menyatakan: "Pendapat kami benar, tetapi mengandung kemungkinan keliru dan pendapat anda keliru, tetapi mengandung kemungkinan benar".

Masalah lain yang sering diperdebatkan secara panjang lebar di kalangan *mutakallimîn* adalah masalah kebebasan manusia atau keterpaksaan manusia [*free will* dan *predestination* atau takdir]. Masalah ini, dalam dimensi-dimensi tertentu menarik untuk diperbincangkan. Kepercayaan akan takdir Tuhan, bahwa segala-galanya telah ditentukan oleh Tuhan, di satu sisi dapat mengingkari eksistensi manusia sebagai makhluk bebas dan berkehendak yang oleh Tuhan dipercaya untuk mengelola bumi; sedangkan di sisi lain, membuka kemungkinan bahwa hanya Tuhan yang mutlak, yang dapat menentukan segala sesuatu dan manusia tidak boleh memutlakan apa yang dilakukannya.

Dalam konteks penggunaan pendekatan fungsional, sistem berpikir dikotomis tersebut tidak terlalu sulit untuk

dipecahkan. Menurut cara kerja pendekatan ini, secara sederhana dapat dikatakan "apa untung dan ruginya jika kita memilih salah satu dari pendapat-pendapat yang ada, jika secara praktis implikasinya sama saja. Maka, apa artinya kita bertengkar dan berdebat terhadap hal itu semua, yang tidak memberi makna atau pengaruh langsung terhadap perjalanan hidup manusia. Karena itu, "mari kita berpikir tentang hal-hal yang ada dampak dan fungsi nyatanya bagi kehidupan kita sehari-hari".

Penutup

Demikian beberapa uraian singkat mengenai perlunya teologi Islam ditafsirkan dan diartikulasikan dengan pendekatan-pendekatan yang bercorak fungsional-sosiologis. Dengan model pendekatan seperti ini, diskursus teologi Islam, tidak hanya akan mampu melepaskan dirinya dari berbagai bentuk argumen-argumen rasional-spekulatif, tetapi juga akan memiliki implikasi langsung bagi kehidupan sosial kemanusiaan. Dengan kata lain, teologi Islam tidak untuk diperdebatkan, tetapi yang lebih penting dari itu bagaimana ia difungsikan dalam kehidupan realitas sosial manusia.

Catatan

- ¹ Lihat Vergilius Verm, "Theology", dalam Dagobert D. Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam and Co., 1971), hlm. 317.
- ² Lihat Vergilius Verm, (Ed.), *An Encyclopedia of Religion*, (New York: Green Press, 1976), hlm. 728.

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- ³ Lihat D.S. Adam, "Theology", dalam James Hastings (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 12, (New York: Charles Scribner's Sons, t.th.), hlm. 728.
- ⁴ Lihat Vergilius Verm, "Theology", hlm. 317.
- ⁵ Lihat A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Alhusna, 1992), hlm. 10.
- ⁶ Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1951), hlm. 46.
- ⁷ Ibn Rusyd, *Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah*, (Kairo: Maktabah al-Anja' wa al-Mishriyyah, 1964), hlm. 157.
- ⁸ Bagi Iqbal, semangat Alquran pada dasarnya anti klasik. Karena itu, ia mengkritik sumber rujukan para teolog dan filsuf Islam, Plato, karena memandang rendah sekali cerapan penginderaan yang menurut pandangannya hanya menghasilkan pendapat dan bukan pengetahuan yang nyata. Betapa bedanya dengan Alquran yang menganggap pendengaran dan penglihatan sebagai pemberian Ilahi yang sangat berharga sekali dan dinyatakan sebagai yang bertanggungjawab kepada Tuhan dalam segala kegiatannya di dunia. Untuk jelasnya, lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 59.
- ⁹ Bagi Rahman, Alquran lebih banyak berdialog dengan manusia dan tingkah lakunya dan bukan ditujukan kepada Tuhan. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Alquran*, diterjemahkan Anas Mahyudin, *Tema Pokok Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka, 1983), hlm. 4.
- ¹⁰ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 236.
- ¹¹ Untuk jelasnya penjelasan mengenai pendekatan fungsional ini, lihat CA. Van Peursen, *Strategie Van the Cultur*, diterjemahkan Dik Hartoko, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1998), h. 34-35.
- ¹² Dalam Alquran Nabi Muhammad diperingatkan oleh Allah: "Jika seandainya Tuhanmu menghendaki, tentu akan beriman setiap orang di muka bumi semuanya. Apakah engkau (Muhammad) akan memaksa manusia sehingga beriman semua" (QS: 10: 99).

DR. LUKMAN S. THAHIR

- ¹³ Mengenai penafsiran Quraish Shihab tersebut, lihat bukunya, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 222.

2

Penafsiran Hadis Kontekstual

[Studi Kasus Abdullah Ibnu Abbas]

Pendahuluan

MEMAHAMI sosok pribadi dan aktivitas seorang sahabat Nabi, haruslah bisa mengungkapkan kondisi-kondisi tersembunyi yang ada di sekitarnya. Mengapa demikian? Ada dua kemungkinan jawaban:

Pertama, hadis-hadis yang diriwayatkan para sahabat, selama ini dipahami hanya dari aspek legal formalnya [lahiriyahnya] saja, tanpa berusaha untuk lebih jauh menggali substansi dari hadis tersebut. Akibatnya, pesan atau data yang diperoleh pun bersifat monolitik, parsial dan tidak kontekstual. Misalnya, hadis yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim, mengenai puasa Nabi Muhammad hari Senin, selama ini ditafsirkan dari aspek lahiriyahnya saja. Akibatnya, bagi kita, berpuasa pada hari Senin menjadi "sunnah". Padahal, kalau kita melihat lebih jauh substansi hadis tersebut, maka sebenarnya Nabi menyatakan bahwa: *sunnah berpuasa pada hari di mana seseorang dilahirkan*. Pemaknaan demikian *illat*-nya bersumber

dari jawaban Nabi, ketika seseorang bertanya kepadanya mengenai puasa hari senin. Sebagi jawabannya, Nabi menyatakan bahwa ia berpuasa pada hari senin, karena hari itu ia dilahirkan. Ini artinya, jika Nabi berpuasa pada hari senin, karena hari itu beliau dilahirkan, maka pernyataan ini mengisyaratkan suatu pesan bahwa sunnah bagi seseorang berpuasa pada hari di mana ia dilahirkan. Jika ia dilahirkan hari rabu, misalnya, untuk memperingati hari kelahirannya ini, maka sunnah baginya berpuasa, sebagaimana Nabi berpuasa setiap hari senin untuk memperingati hari kelahirannya. Demikian seterusnya, bagi yang lahir hari kamis, jum'at dan hari-hari lainnya.

Kedua, di dalam meriwayatkan hadis, para sahabat tidak hanya "merekam" segala sesuatu yang berkaitan dengan Nabi [baik perkataan, perbuatan, maupun takrirnya] sebagai sumber hadis, tetapi juga kehadiran, sikap, dan perilaku mereka sendiri. Ini berarti bahwa sosok pribadi seorang sahabat, tidak hanya dilihat dari aspek sejauh mana mereka meriwayatkan hadis, berapa hadis yang mereka riwayatkan, apakah hadis itu sahih atau tidak, apakah mereka itu adil dan tidak berdusta, tetapi juga perlu dilihat dari kondisi-kondisi yang mengitarinya. Berdasarkan hal tersebut, tulisan ini mencoba menganalisis satu sosok pribadi sahabat Nabi, Abdullah Ibnu Abbas, untuk menginterpretasikan hadis Nabi secara kontekstual-sosiologis. Untuk maksud tersebut, kasus Abdullah Ibnu Abbas ini bisa dilihat lewat tiga model analisis: *pertama*, aspek sosio-kultural; *kedua*, aspek psiko-religius; dan *ketiga*, aspek metodologis.

Aspek sosio-kultural

Aspek ini dimaksudkan untuk menganalisis sikap dan perilaku kehidupan dan budaya masyarakat di mana Abdullah Ibnu Abbas dilahirkan. Misalnya, dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas sendiri, ibunya menceritakan kepadanya bahwa ketika dia lewat, Nabi saat itu sedang duduk di atas batu. Ibunya disapa oleh Nabi, "Wahai ummu al-Fadhil, engkau sedang mengandung seorang anak". Si Ibu menjawab "Wahai Rasulullah, bagaimana saya akan melahirkan, padahal orang-orang Quraisy telah berjanji bahwa mereka tidak akan pernah menginginkan seorang anak wanita...". Mengapa ummu al-Fadhil tidak respek terhadap berita Nabi? Apakah dia tidak menginginkan seorang anak, padahal kodrat dan kesempurnaan seorang ibu adalah melahirkan seorang anak? Dari aspek sosio-kultural, masyarakat pada saat itu masih terbelenggu oleh dominasi sistem budaya *patriarkal* atas *matriarkal*, yaitu suatu budaya yang menganggap lelaki adalah segalanya, sedang wanita adalah pembawa malapetaka dan nista. Pada masa itu, memiliki seorang anak laki-laki adalah simbol kehormatan dan derajat tinggi, sedang kelahiran seorang wanita hanya menurunkan derajat dan status sosial. Kondisi inilah yang mencemaskan ummu al-Fadhil, sehingga dia tidak ingin melahirkan, sebab dia takut jangan-jangan dia akan melahirkan seorang anak wanita. Tetapi, kata Nabi selanjutnya, justru karena itu aku katakan padamu, bila telah tiba waktu melahirkan, datanglah padaku. Dan, ketika Ummu al-Fadhil telah melahirkan, ternyata anak tersebut adalah lelaki, yang kemudian dibawanya kepada Nabi dan kemudian diberi

nama Abdullah. Nabi selanjutnya berkata, "Bawalah anak ini kepada bapaknya [Abbas], niscaya dia akan bergembira. Ketika Ummu al-Fadhil membawanya, Abbas sangat bergembira seraya bergegas pergi kepada Nabi. Mengetahui Abbas datang, Nabi berdiri menjemputnya, sambil berkata, "Inilah pamanku". Mendengar ucapan Nabi, Abbas heran dan hendak mengatakan sesuatu kepada Nabi, tetapi Nabi langsung berkata, "Mengapa aku tidak mengatakan demikian, padahal engkau adalah pamanku dan pilihan orang-orang tuaku bahwa seorang paman adalah ayah".

Dr. al-Husain Abd al-Madjid al-Hasyim, dalam *A'immah al-hadis al-Nabawi*, mengomentari hadis ini bahwa kelahiran Abdullah Ibnu Abbas, tiga tahun sebelum Hijriyah, menjadikan simbol atau tanda semakin eratny hubungan Abbas dengan pamannya, Rasulullah, meskipun Abbas pada saat itu masih berpegang pada agama nenek moyangnya. Di sisi lain, kita dapat mengambil satu pelajaran besar dari riwayat ini, yaitu bahwa meskipun Nabi beserta keluarga dan para sahabatnya diblokade ekonomi oleh orang-orang Quraisy ketika itu, bahkan mendapat serangan dan hambatan dari berbagai aspek [agama, ekonomi, politik dan budaya], beliau tetap sangat menghormati dan menjunjung tinggi toleransi antar umat beragama dan bahkan menerima serta mengakui adanya pluralisme agama pada saat itu. Ini berarti, kalau Nabi saja sangat menghormati kondisi sosial masyarakat yang ada pada waktu itu, maka apakah kita yang ada pada zaman modern ini menafikan komunitas lain [baca: eksistensi agama Kristen, Budha, Hindu, dan sebagainya]. Di sinilah dibutuhkan kesadaran dan pemahaman substantif kita menyangkut hadis tersebut.

Aspek psiko-religius

Aspek ini dimaksudkan untuk menjelaskan perilaku-perilaku yang membentuk kesadaran mental keberagamaan Abdullah Ibnu Abbas. Ketika dia masih kecil, Nabi berdoa untuknya: *Allahumma faqqihhu fi al-din wa 'allama al-ta'wil*. Setelah menginjak remaja, dia mengerti dan bangga karena berada pada status sosial dirinya yang terhormat, yakni sebagai sepupu Nabi, bapaknya adalah anak paman Nabi, bibinya atau adik ibunya, Maimunah, adalah isteri Nabi. Kondisi demikian inilah yang secara langsung membentuk kejiwaannya. Karena itu, saya melihat bahwa yang menjadikan Abdullah Ibn Abbas menjadi alim dan terkenal, tidak semata-mata karena doa Nabi, tetapi juga kerena adanya kesadaran mentalitas keagamaannya. Doa di sini dapat dipahami sebagai motivasi spiritual yang menjadikan dia berusaha memperoleh segala apa yang diinginkan dan dicita-citakan. Dengan kata lain, tanpa Nabi berdoa pun, sesungguhnya dia bisa menjadi seorang yang terkenal, karena sikap dan perilaku Nabi sendiri serta kondisi yang mengitarinya telah dengan sendirinya membentuk perilaku kejiwaannya untuk mengamalkan dan sekaligus bertanggungjawab terhadap keislamannya. Dan sejarah telah mencatat bagaimana kebesaran dan pengaruhnya.

Pada masa remajanya, dia telah menguasai pengetahuan dalam berbagai bidang, antara lain: fikih, tafsir, sya'ir, sejarah orang-orang Arab, dan ilmu-ilmu hitung. Ketika berumur 35 tahun, dia telah menjadi salah seorang dari tujuh sahabat Nabi yang banyak memberikan fatwa. Tidak ada satu pun orang alim yang duduk padanya tanpa memperoleh ilmu yang bermanfaat darinya. Tidak ada se-

orang yang bertanya kepadanya, kecuali dia mendapatkan jawabannya. Itulah sebabnya Rasulullah memberi gelar padanya dengan *Turjuman Alquran* atau Komentator Alquran. Kehebatan ini bisa dilihat pada keterangan yang diberikan oleh Ibnu Masud. Menurut Ibnu Masud, suatu ketika seseorang bertanya kepada Abdullah Ibnu Abbas, "Bagaimana caranya engkau memperoleh ilmu? Abdullah Ibnu Abbas menjawab, "Dengan lidah yang banyak bertanya dan hati yang selalu berpikir."

Demikian keberadaan dan kesederhanaan Abdullah Ibnu Abbas yang selalu bersikap ramah terhadap orang di sekitarnya, sehingga banyak orang yang mengambil ilmu darinya. Di antara mereka adalah sahabat-sahabat Nabi seperti Anas Ibnu Malik, Abdullah Ibnu Umar, Abu al-Tufail, dan yang lainnya dari tabi'in dan anak-anak sahabat Nabi.

Aspek metodologis

Aspek ini dimaksudkan untuk melihat bagaimana cara dan upaya Abdullah Ibnu Abbas dalam mengumpulkan hadis-hadis yang dia riwayatkan. Ada beraneka ragam dan cara yang dilakukan oleh seorang sahabat di dalam mengumpulkan hadis. Hal ini terjadi karena adanya tingkat pemahaman yang berbeda di antara mereka. Abdullah Ibnu Abbas misalnya, di dalam mengumpulkan hadis, beliau mempergunakan tiga metode sekaligus. *Pertama*, metode hafalan, yaitu merekam atau mendengarkan apa-apa yang keluar dari mulut Nabi dan kemudian disimpan dalam benaknya; *kedua*, metode eksperimen, yaitu mencari dan mendatangi para sahabat yang diketahui mempunyai hadis

Nabi. Misalnya, tatkala Nabi telah meninggal, dia mengajak seseorang dari kalangan anshar untuk mencari hadis, karena para sahabat lainnya masih hidup. Orang itu heran atas ajakan Abdullah Ibnu Abbas, sambil berkata, "Untuk apa lagi engkau mencari hadis, padahal orang-orang banyak yang datang meminta hadis kepadamu, termasuk di dalamnya para sahabat?" Kata Abdullah Ibnu Abbas, "Aku tinggalkan itu semua dan aku akan pergi mencari ilmu". Jika sampai kepadaku sebuah hadis dari seorang sahabat yang hadis tersebut pernah aku dengar dari Rasulullah, maka aku akan mendatangi rumahnya sampai dia keluar menemuiku dan berkata: "Wahai Abdullah, apa maksudmu datang padaku? dan apa yang kau butuhkan?" maka, aku akan berkata, "Sampaikan padaku hadis yang engkau riwayatkan dari Nabi". Sahabat tersebut berkata, "Mengapa engkau tidak mengutus saja orang lain padaku?", Abdullah Ibnu Abbas berkata "Aku lebih berhak untuk datang padamu... *Ketiga*, metode korespondensi [kitabah], yaitu menulis hadis dan kemudian diberikan kepada orang lain untuk diriwayatkan. Misalnya, Abdullah Ibnu Abbas menulis hadis dan mengirimnya pada Ibnu Abu Mulaikah dan Najdah.

Dengan usaha dan metodenya demikian, Abdullah Ibnu Abbas termasuk juga salah seorang dari tujuh sahabat Nabi yang banyak meriwayatkan hadis. Menurut beberapa pakar hadis, khususnya Ajaj al-Katib, dalam *Ushul al-Hadits Ulumuhu wa Mushtalahuhu*, menyebutkan bahwa Abdullah Ibnu Abbas meriwayatkan hadis sebanyak 1.660 hadis yang semuanya tercatat dalam *alwahnya*, semacam sahifah para sahabat lainnya.

Penutup

Ada beberapa kesimpulan yang bisa ditarik dari uraian-uraian di atas. *Pertama*, hendaknya dalam mengkaji figur seorang sahabat Nabi, seorang peneliti tidak hanya terjebak dalam kerangka formalistik [bukan semata-mata aspek luarnya], tetapi harus lebih melihat pada aspek yang bersifat substantifnya [pada kedalaman makna yang terkandung, baik dalam sebuah teks hadis, maupun dalam peristiwa yang dialami oleh seorang sahabat]. Pendekatan seperti ini dimaksudkan untuk memberikan nuansa baru dan fleksibilitas suatu hadis. *Kedua*, mengkaji seorang sahabat Nabi adalah juga berarti mengkaji Nabi. Karena itu, segala aspek yang berkaitan dengan seorang sahabat merupakan gambaran dan keadaan Nabi pada masanya. Misalnya, kasus kelahiran 'Abdullah Ibn 'Abbas [sebagaimana yang diungkapkan pada uraian di atas] menggambarkan bagaimana kondisi sosial dan budaya yang terjadi pada saat itu. *Ketiga*, lewat penafsiran demikianlah, maka hadis-hadis Nabi akan mampu menghadapi persoalan-persoalan kekinian dan kedisinian yang lebih kompleks dan beragam yang bahkan tidak pernah terjadi pada masa Rasulullah.

3**Wanita Islam dalam Penafsiran Kontekstual**

[Kejadian Wanita, Poligami, Warisan, dan Presiden Wanita]

Pendahuluan

SALAH satu implikasi teologis terhadap penafsiran ayat-ayat Alquran dan hadis mengenai wanita, terutama yang dilakukan oleh kelompok tekstualis dan fuqaha, adalah munculnya rasa takut dan berdosa bagi kaum wanita bila ingin "menggugat" atau menolak penafsiran atas diri mereka yang tidak hanya disubordinasikan dari kaum lelaki, tetapi juga dilecehkan hak dan martabatnya. Akibatnya secara sosiologis, mereka terpaksa menerima kenyataan-kenyataan diskriminatif, bahwa lelaki serba lebih dari perempuan terutama dalam hal-hal seperti: *pertama*, wanita adalah makhluk lemah karena tercipta dari tulang rusuk pria yang bengkok; *kedua*, wanita separuh harga lelaki; *ketiga*, wanita boleh diperistri hingga empat; *keempat*, wanita tidak bisa menjadi pemimpin negara; dan masih banyak lagi lainnya.

Kecenderungan yang secara tentatif disebutkan di atas, boleh jadi hanya sebagai pengesahan atas ideologi

patriarkal yang dijastifikasi oleh interpretasi ayat-ayat dan hadis yang dibaca secara harfiah, naratif, dan legalistik. Apakah cara pandang seperti ini tidak mereduksi semangat Alquran yang simbolistik dan egalitarian? Bagaimana sebenarnya Alquran menempatkan wanita dalam Islam? Tulisan ini mencoba menjawabnya berdasarkan penafsiran kontekstual.

Kejadian wanita

Alquran dan hadis adalah dua teks keagamaan (baca: Islam) yang harus dibaca dan dipahami berdasarkan konteks budaya, sosial, dan masa awal di mana keduanya dihasilkan untuk menemukan relevansinya dengan konteks kekinian. Pembacaan konteks menjadi sarana yang tepat untuk memahami pesan-pesan esensial untuk kemudian diartikulasikan dalam konteks kekinian.

Dalam masalah kejadian wanita, kata *nafs* pada surat an-Nisa': 1, tidak semestinya ditafsirkan Adam, seperti anggapan mufasir tradisional, sebab konteks awal turunnya ayat ini tidak hanya bermaksud menolak atau mengklaim tradisi-tradisi jahiliyah yang masih menganggap wanita sebagai makhluk yang rendah dan hina, tetapi juga sekaligus mengangkat harkat dan martabat mereka, sebagaimana terlihat pada ayat-ayat sesudahnya. Oleh karena itu, untuk mendapatkan pemahaman yang sesuai dengan konteks ayat ini, maka kata *nafs* harus ditafsirkan dengan jenis, sebagaimana dipahami para mufasir modern, bahwa baik lelaki maupun wanita diciptakan dari jenis yang sama.

Kesamaan penciptaan dalam penafsiran ini, dimaksudkan untuk menolak pemahaman harfiah ulama-ulama

dahulu terhadap hadis Nabi yang diriwayatkan Bukhari, Muslim dan at-Tirmizi, bahwa "Saling berpesanlah untuk berbuat baik pada wanita, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok (Adam)..." Rasyid Ridha dalam tafsirnya, *al-Manar*, dengan tegas mengatakan bahwa ide semacam ini sebenarnya bukan berasal dari Islam, tetapi diambil dari kitab Perjanjian Lama. Sehingga, "Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam kitab Perjanjian Lama (Kejadian II:21) dengan redaksi mengarah kepada pemahaman di atas (pemahaman harfiah), niscaya pendapat yang keliru itu tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang muslim".

Agar hadis ini bisa relevan dengan semangat Alquran, terutama pada masa sekarang ini, maka harus dipahami secara metaforis (untuk tidak meragukan keabsahannya) bahwa hadis tersebut memperingatkan kepada lelaki agar memperlakukan wanita secara bijaksana karena ada sifat dan kecenderungan yang tidak sama dengan lelaki, yang mana bila tidak disadari akan dapat mengantar kaum lelaki untuk bersikap tidak wajar dan fatal, sebagaimana fatalnya meluruskan tulang rusuk yang bengkok. Dengan demikian, hadis ini justru mengakui kepribadian dan eksistensi wanita.

Poligami

Dalam hal lain, ketika surat an-Nisa: 3 berbicara tentang poligami dengan persyaratan agar lelaki berlaku adil, pesan inti yang dikemukakannya sebenarnya adalah keadilan, bukan semata-mata pembatasan jumlah wanita yang boleh dikawini lelaki. Dalam konteks tanah Arab masa itu, di-

mana lazim bagi lelaki untuk mempunyai istri puluhan bahkan ratusan, maka pengurangan drastis menjadi hanya empat menunjukkan satu perubahan ke arah yang lebih adil. Ini berarti, ayat tersebut secara psikososial mendeskripsikan pembelaan hak-hak kaum wanita untuk tidak diperlakukan secara sewenang-wenang oleh kaum lelaki, sehingga kaum wanita pada saat itu merasa terwakili, dan hal itu dianggap sebagai sesuatu yang sangat adil. Prinsip keadilan sebagaimana pesan hakiki ayat ini akan memerlukan reformasi dalam rinciannya ketika harus diterapkan dalam konteks waktu dan budaya masyarakat yang berbeda.

Pada zaman sekarang ini tuntutan keadilan berpoligami tidak lagi bersifat kuantitatif seperti pada masa turunya ayat tersebut (dari kelaziman beristri sepuluh menjadi empat) tetapi bersifat kualitatif. Artinya, tuntutan keadilan itu tidak mesti disyarati dengan banyak istri, tetapi satu istri pun tetap harus berbuat adil. Betapa banyak istri yang mengeluh, bukan karena di madu, tetapi karena hak-hak mereka sebagai seorang istri dilecehkan. Terkadang mereka harus menerima tamparan dan hinaan dari suami dengan alasan yang dibuat-buat. Bahkan, mereka pun harus melayani kebutuhan biologis suami, meskipun mereka tidak menginginkannya. Semua hal ini, walau menyakitkan terpaksa diterima kaum wanita, karena kuatnya tradisi keagamaan yang bersifat patriarkis, yang secara turun-temurun diajarkan kepada mereka secara harfiah. Selain itu, ada juga berbagai hadis yang keabsahannya masih diragukan, seperti riwayat Bukhari dan Muslim: "Jika suami memanggil istrinya untuk tidur bersama dan

istri menolak sehingga suami menjadi marah, maka malaikat mengutuk istri tersebut hingga pagi hari". Mengapa tidak pernah dipertanyakan, bagaimana jika suami tidak memberi hak biologisnya kepada istrinya? Bukankah hal itu bertentangan dengan semangat Alquran, an-Nisa': 10, yang mengharuskan suami berlaku makruf terhadap istrinya.

Karena itu, tuntutan keadilan kualitatif beristri pada saat ini (jangan berbicara keadilan dua atau tiga istri, satu pun tampaknya berat) adalah satu saja dan saling melengkapi, bukan sebaliknya melecehkan haknya. Inilah yang dimaksud Alquran, "Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka" (QS 2: 187). "Jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka kawinlah seorang saja" (QS. 4:3).

Warisan

Hal yang sama berlaku ketika Alquran, an-Nisa': 7, berbicara tentang ketentuan waris untuk anak laki-laki dan wanita. Konteks masa itu tidak memungkinkan adanya kesamaan hak antara lelaki dan wanita, karena wanita pada saat itu tidak mendapatkan warisan tetapi diwariskan, dan Alquran mengubahnya dengan memberikan separuh jumlah yang diterima lelaki. Sekarang konteksnya telah berbeda, di mana wanita Islam telah banyak diberikan hak dan kebebasan oleh Alquran. Apakah prinsip pembagian wanita separuh jumlah yang diterima lelaki ini harus diterima sebagai ajaran Islam yang mutlak dan tidak bisa diubah? Masalahnya terlalu rumit untuk dibahas dalam rangka tulisan pendek ini, tetapi terdapat berbagai

usaha mencari jalan keluar berdasarkan pendekatan kontekstual. Salah satu pendobrakan radikal adalah pendekatan Munawir Sadzali, yang menyatakan bahwa pembagian warisan memerlukan modifikasi untuk masyarakat yang punya struktur sosial lain daripada Madinah 13 abad yang lalu.

Presiden wanita

Demikian pula terhadap persoalan tidak bolehnya wanita menjadi kepala negara. Larangan ini bersumber dari hadis yang diriwayatkan Bukhari, Ahmad Nasa'i dan at-Tirmizi: "Tidak akan bahagia suatu kaum yang mengangkat sebagai pimpinan mereka seorang wanita." Hadis ini jika dipahami secara harfiah jelas melarang wanita untuk menjadi kepala negara, tetapi jika dipahami secara konteks *asbab al-wurud*-nya, maka sebenarnya larangan itu hanya bisa terjadi bila wanita sendirian menentukan urusan bangsanya. Pada waktu itu, kata Dr. Kamal Jaudah dalam *Wadifah al-Mar'ah fi Nazar al-Islam*, Binti Kisrah telah diangkat untuk menjadi Ratu/Pemimpin Persia. Sudah diketahui bahwa sebagian besar raja-raja pada masa itu, kekuasaannya hanya di tangannya sendiri, hanya ia sendiri yang menetapkan urusan rakyat dan negerinya, ketetapanannya tidak boleh digugat.

Berdasarkan konteks hadis tersebut, maka selama dalam suatu negara, dimana sistem pemerintahan berdasarkan musyawarah, seorang kepala negara tidak lagi harus bekerja keras sendirian, tetapi dibantu oleh tenaga-tenaga ahli sesuai dengan bidangnya masing-masing, yang pada akhirnya dapat lebih mudah memajukan negaranya

dan menyelamatkannya dari bencana dan malapetaka. Maka, tidak ada halangan bagi seorang wanita untuk menjadi menteri atau kepala negara.

Penutup

Cara pemahaman di atas (kontekstual) akan menunjukkan kepada kita bahwa Alquran dan hadis sesungguhnya membawa pesan-pesan universal seperti keadilan, persamaan hak, penghormatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, dan kebebasan. Pesan-pesan hakiki dan inti inilah yang merupakan benang merah yang menghubungkan eksistensi umat manusia dari satu generasi ke generasi berikutnya. Inilah ajaran yang disampaikan oleh nabi-nabi sebelumnya sampai Nabi Muhammad saw dengan perwujudan kontekstual yang berbeda-beda. Benang merah ini pula yang sesungguhnya harus kita pahami manakala membaca dan menafsirkan Alquran dan hadis untuk selanjutnya kita wujudkan sesuai konteks kita.

4

Menyoal Perguruan Tinggi Islam

[Tiga Tipologi berpikir di IAIN]

Pendahuluan

DALAM kehidupan masyarakat dewasa ini muncul sikap kontroversial terhadap posisi dan keberadaan IAIN sebagai lembaga pendidikan tinggi ilmiah, yakni antara sikap banyak mengharap kehadirannya dan sikap terhadap peran yang diambil oleh kelompok akademis di tengah masyarakat. Sikap pertama didukung oleh asumsi, bahwa institut inilah yang kelak akan melahirkan manusia-manusia cendekia, pelopor pembaharu terhadap situasi kehidupan masyarakat, penggeser hidup dari gaya tradisionalistis-statis-feodal menuju ke arah gaya hidup modern-dinamis-demokratis. Sikap kedua didukung oleh realitas bahwa produk-produk institusi [baca: IAIN] tidak siap pakai, kaku, normatif, tidak tanggap terhadap persoalan-persoalan kekinian atau meminjam istilah Mattulada,¹ kurang menguasai metodologi atau sangat tampak ragu-ragu dalam menghadapi realitas kehidupan masyarakat. Mengapa muncul

asumsi-asumsi seperti di atas? Apa penyebabnya sehingga logika berpikir di IAIN dikonotasikan dengan “kemunduran”? tulisan ini mencoba menganalisisnya.

Tiga kecenderungan berpikir di IAIN

Kehadiran IAIN sebagai lembaga perguruan tinggi ilmiah, di samping untuk mengembangkan nilai-nilai ajaran Islam dalam kenyataan hidup kemasyarakatan, juga didorong oleh aspirasi pendidikan umat Islam sebagai bagian terbesar dari penduduk Indonesia. Ini berarti, bahwa sesuai dengan sifatnya sebagai lembaga pendidikan, ia mau tidak mau harus mengupayakan sesuatu pemecahan masalah secara akademis pula. Salah satu masalah yang harus dipecahkan dan sekaligus menuntut pendekatan-pendekatan baru adalah berkembangnya mode atau kecenderungan-kecenderungan berpikir yang selama ini kurang disadari telah menjadi tipologi berpikir di IAIN. Tiga kecenderungan berpikir tersebut adalah (1) diskursus teologi yang bercorak “transendental-spekulatif,” (2) bercorak “legal-formalistik”, dan (3) bercorak “deduktif-monolitik”.

Kecenderungan *pertama* menempatkan Tuhan sebagai segala sesuatu yang terlepas dari dunia realitas. Tuhan dipandang sebagai sesuatu yang berdiri sendiri, lepas dari yang lainnya. Tuhan digambarkan sebagai sesuatu yang bersifat metafisik *an sich* bukan bersifat dinamis-sosiologis. Konsekuensinya, semua aspek pembicaraan tentang Tuhan terkesan bersifat metafisis-eskatologis. Tuhan adalah wujud yang pasti ada, tetapi adanya Tuhan adalah ada di atas. Tuhan yang berdiri di puncak alam wujud dan tidak menyentuh di mensi kemanusiaan. Tuhan Maha Adil, te-

tapi adil bagi Tuhan; bukan adil di sini [dalam dunia realitas], tetapi adil disana [di dunia akhirat]. Tuhan Maha Pengasih dan Penyayang, Maha Agung dan Mulia, dan sebagainya. Semua sifat Tuhan ini hanya untuk Tuhan sendiri bukan untuk manusia.

Kecendrungan *kedua* memandang ajaran Islam sebagai sesuatu yang baku. Islam sebagai agama yang mencakup berbagai aspek, diinterpretasikan hanya berdasarkan hukum. Segala aktivitas manusia disoroti berdasarkan halal dan haram semata. Aspek psikologis, sosiologis, antropologis dan sebagainya, “kering” dalam kajian-kajian keislaman. Yang sering kita dengar dan kita lihat adalah pertentangan dan perbedaan madzhab, sehingga pemikiran keagamaan di IAIN, terkesan kaku, tidak riil dan kontekstual, bahkan cenderung terkesan memperuncing perpecahan umat.

Kecenderungan *ketiga* memandang Islam secara parsial, *a historis* dan satu arah atau monolitik. Islam yang dipelajari bukanlah Islam yang ada pada masa kini, tetapi Islam yang ada pada masa abad pertengahan. Akibatnya, wacana Islam tidak menyentuh persoalan-persoalan humanitas kontemporer.

Karena itu, untuk merespon kecenderungan berpikir di atas, ada tiga pendekatan yang bisa dipakai: *Pertama*, pendekatan fungsional sebagaimana dipahami C.A. Van Peursen [ini dimaksudkan untuk merespon kecenderungan berpikir metafisik-spekulatif]; *kedua*, pendekatan filsafat kritis Jurgen Habermas [ini dimaksudkan untuk merespon berpikir legal formalistik]; dan *ketiga*, pendekatan epistemologi neo-modernis Islam [ini dimaksudkan untuk merespon berpikir parsial dan monolitik].

Pendekatan fungsional Van Peursen

Van Peursen,² dalam bukunya *Strategi Kebudayaan*, menjelaskan bahwa sejarah kebudayaan manusia berkembang dari alam pikiran mistis, ontologis, menuju alam pemikiran fungsional. Yang terakhir ini, ungkap Van Peursen, selalu menunjuk pada pengaruh sesuatu yang lain. Apa yang kita namakan fungsional sama sekali tidak terkepung oleh kekuatan-kekuatan alam gaib [mistis] dan berdiri sendiri, atau mengambil jarak [ontologis], tetapi justru dalam suatu hubungan tertentu lah fungsional memperoleh arti dan maksudnya.

Di sebagian IAIN, sikap seperti ini sama sekali masih jauh dari kenyataan. Tuhan yang dipahami adalah Tuhan yang *a priori*. Tuhan ada, bahkan ada yang tertinggi, tetapi keberadaan Tuhan itu hanya sebuah nama. Tuhan adil, tetapi keadilan Tuhan bukan sesuatu yang berimplikasi dinamis-sosiologis pada kehidupan manusia secara langsung. Dalam alam pikiran fungsional, apa yang ada tidak sekadar dipertanyakan, tetapi bagaimana yang ada itu difungsikan. Untuk itu, di sini, transendensi Tuhan bukan lagi sebuah "lantai atas", melainkan suatu dimensi yang selalu tampak dalam hidup nyata manusia sehari-hari. Hanya dengan anggapan demikian, menurut pendekatan fungsional, arti nama Tuhan lambat laun dapat ditampilkan.³

Kaum neo-Marxis, misalnya, untuk menyebutkan salah satu contoh, tidak menolak kepercayaan akan Tuhan itu, tetapi dengan cara sendiri mereka berusaha memperlihatkan bagaimana kepercayaan akan Tuhan dapat memainkan fungsi yang positif di dalam hidup manusia dan masyarakat. Begitu pun apa yang dinamakan religi-religi

baru di Jepang, bertitik tolak pada perkembangan mutakhir dalam bidang psikologi dan ilmu sosial, yang pada prinsipnya bermaksud mengfungsionalisasikan nilai-nilai kepercayaan mereka pada dataran realitas-empirik.⁴ Tuhan dan berbagai atributnya, bukanlah sesuatu yang hanya diperdebatkan dan diributkan, tetapi bagaimana manusia mengfungsikan atribut-atribut Tuhan tersebut sehingga memiliki dampak langsung pada sikap dan perilaku manusia di bumi. Dengan cara seperti ini, Tuhan bukanlah sesuatu yang diam dan tidak bekerja, tetapi bisa saja—karena sifat-sifat Tuhan difungsikan dalam kehidupan manusia—Tuhan menjadi kawan sekerja manusia, meminjam istilah Muhammad Iqbal,⁵ asalkan manusia mengfungsikan dirinya. Artinya, jika Tuhan dipahami memiliki sifat "Pencipta", misalnya Tuhan menciptakan sungai, maka manusia—dengan mengfungsikan sifat pencipta Tuhan itu—menjadikan sungai tersebut sebagai sarana tenaga pembangkit listrik yang darinya memberikan manfaat besar bagi kehidupan manusia.

Pendekatan teori sosial-kritis Jurgen Habermas

Franz Magniz Suseno, dalam bukunya *Filsafat Kritis*, menjelaskan bahwa ada dua gaya berpikir filsafat kritis Jurgen Habermas. *Pertama*, gaya berpikirnya menolak untuk dijadikan doktrin atau sebagai pegangan; dan *kedua*, perdebatan tetap berlangsung pada tingkat filosofis-teoretis dan metodologis, bukan sebagai ideologi perjuangan. Dalam konteks pemaknaan seperti ini, ada dua hal yang bisa diambil untuk merubah corak berpikir legal-formalistik. *Pertama*, di IAIN, segala aspek diinterpretasikan ber-

dasarkan hukum dan antara satu mazhab hukum dengan madzhab hukum lainnya sudah dijadikan norma [pegangan] yang baku, sementara menurut gaya filsafat kritis hal demikian adalah suatu penindasan, maka apakah kondisi demikian harus dipertahankan? *Kedua*, filsafat kritis tidak ingin menjadikan ajarannya sebagai suatu ideologi perjuangan, sedangkan yang ada sekarang di IAIN adalah perdebatan ditingkat filosofis dan metodologis, maka mengapa selama ini di IAIN tidak disadari bahwa hukum atau mazhab itu sudah menjadi ideologi perjuangan?

Menyikapi fenomena demikian, filsafat kritis Jurgen Habermas menawarkan dua bentuk solusi pemecahannya; pola pikir historis dan pola pikir "materialis". Yang *pertama* dimaksudkan bahwa realitas sosial yang ada sekarang hanya dapat dipahami kalau dilihat sebagai hasil dari sebuah sejarah. Ilmu-ilmu positif menyelubungi secara ideologis fakta yang paling fundamental bahwa sejarah itu dapat dibuat oleh manusia sendiri, bahwa sejarah itu merupakan sejarah penindasan, dan penindasan itu justru ditutup-tutupi sehingga realitas sekarang tampak sebagai objektivitas yang wajar. Logika berpikir Jurgen Habermas ini "merangsang" pemikiran kita untuk menyatakan bahwa kecenderungan berpikir legal formalistik di IAIN adalah hasil dari "warisan sejarah". Itulah sebabnya, mengapa di IAIN kemampuan metodologis dan semangat kritis-diskursif untuk mengkaji hukum Islam masih terasa kering. Para tenaga edukatifnya [baca: dosen senior] masih merasa haram melibatkan diskursus dialektis terhadap mahasiswanya. Semua penindasan ini justru ditutup-tutupi, sehingga realitasnya menggambarkan sesuatu yang oleh Jurgen

Habermas disebut sebagai objektivitas yang wajar. Artinya, realitas demikian dipahami sebagai sesuatu yang niscaya.

Sedang yang *kedua*, dengan pola berpikir "materialistik" dimaksudkan dalam pengertian Karl Marx, bukan sebagai materialisme filosofis [anggapan bahwa materi adalah realitas pertama], melainkan dalam arti bahwa sejarah penindasan itu terwujud dalam bidang ekonomi. Sumber dan dasar penindasan itu adalah eksploitasi ekonomis. Maka perubahan harus diusahakan dengan men-dobrak kekuatan prinsip ekonomis yang di masa kapitalisme adalah prinsip tukar. [apa pun ada bernilai tidak lagi karena nilai intrinsiknya [nilai pakar].

Logika demikian, jika ditarik dalam konteks berpikir legal-formalistik di IAIN adalah hasil dari produksi rohaniah dalam bidang agama. Maka sumber dan dasar penindasan itu adalah eksploitasi agama. Karena itu, untuk membuka "selubung penindasan" sebagai warisan sejarah dan status quo madzhab sebagai eksploitasi agama, maka orientasi pendidikan di IAIN semestinya telah mengarah pada aspek liberasi dan transformasi, yaitu mendobrak prinsip-prinsip agamis yang ada di IAIN yang didasarkan pada prinsip terima apa adanya dan prinsip doktrinal serta menyadarkan mahasiswa akan bahaya atas berbagai penindasan dan eksploitasi agama.⁶

Pendekatan sosial neo-modernis

Muhammad Arkoun, dalam karyanya, *The Contemporary Expression of Islam*,⁷ mengajak umat Islam untuk mulai meninggalkan pola berpikir deduktif-normatif. Menurut

Arkoun, mulai abad XVI, pemahaman dan penafsiran agama di Eropa dilakukan secara ilmiah dalam konteks-historis-empirik (kajian agama didekati lewat pendekatan psikologi, sosiologi, antropologi dan sebagainya) dan disebarkan oleh "anak-anak" *renaissance* dan *aufklarung*. Sementara di dunia Timur, sikap dan pemahaman ortodoks yang bersifat skolastik, pengulangan kata-kata yang melebihi dari cukup dan tidak luwes, memaksa munculnya pemahaman dan pandangan yang semakin bertambah sempit terhadap Islam itu sendiri. Fazlur Rahman,⁸ seperti halnya Arkoun, menyatakan bahwa yang mematikan dan melemahkan semangat keilmuan yang kritis-diskursif di kalangan umat Islam adalah karena memisahkan secara tegas antara ilmu agama di satu pihak dan ilmu-ilmu sekuler di pihak lainnya. Itulah sebabnya, Islam sebagai agama alternatif menjadi kering dari kajian-kajian yang bersifat "sekuler".⁹

Dalam konteks pemahaman demikian, untuk mengembangkan ilmu pengetahuan yang ada di IAIN, maka upaya yang harus dilakukan adalah: *pertama*, menghidupkan semangat keilmuan yang kritis-diskursif di lingkungan IAIN. *Kedua*, melihat ilmu pengetahuan tidak dengan kaca mata dikotomik, melainkan secara holistik dan terpadu. *Ketiga*, ajaran-ajaran Islam tidak hanya dipahami dalam konteks normativitasnya, tetapi juga harus diinterpretasikan berdasarkan pendekatan Barat-modern. *Keempat*, berupaya mengembangkan kreativitas dan orisinalitas ilmu pengetahuan dalam Islam lewat kajian-kajian yang bersifat metodologis-aplikatif.¹⁰

Penutup

Demikian gambaran singkat mengenai beberapa kecenderungan, corak atau tipologi berpikir yang melandasi struktur berpikir di IAIN-Indonesia. Ketiga tipologi berpikir ini telah melegitimasi asumsi masyarakat tentang profil IAIN sebagai lembaga pencetak sarjana hafalan dan sekaligus sebagai lembaga doktrin agama. Untuk itu, keberanian mengambil sikap akademis, dengan tidak *prejudice* atau *su'u dzan* terhadap berbagai metode dan pendekatan yang datang dari Barat, akan semakin mendukung tujuan yang ingin dicapai oleh IAIN itu sendiri. Akhirnya, hanya atas kesadaran dan rasa tanggungjawab untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan Islamlah, maka segala yang dicita-citakan dapat terlaksana dengan baik.

Catatan

- ¹ Mattulada "Studi Islam Kontemporer Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi", dalam *Metodologi Penelitian Agama*, Taufiq Abdullah, dkk., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 9.
- ² C. A. Van Peursen, *Strategie van The Cultuur*, terj. Dick Hartoko, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm. 34-35.
- ³ Theo Huijbers, *Mencari Allah: Pengantar ke dalam Filsafat Ketuhanan*, (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 1992), hlm. 201.
- ⁴ C. A. van Peursen, *Strategie van The Cultuur*, hlm. 108.
- ⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Of Religious Thought In Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1973), hlm. 12. Menurut Iqbal, tanda seorang kafir ialah bahwa ia larut dalam cakrawala. Tanda seorang muslim ialah bahwa cakrawala larut dalam dirinya. Lihat juga pernyataan Iqbal ini, dalam,

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, (Minnia Polish Chicago: Bibliothica Islamica, 1980), hlm. 22.
- ⁶ Semua uraian Hebermas, penulis rangkum dari 1) Franz Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 97-99; dan 2) K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XXI Inggris-Jerman*, (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 197.
- ⁷ Lihat M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", dalam Irma Fatimah (Ed.), *Filsafat Islam Kajian Antologis, Epistemologis, Historis, dan Prospektif*, (Yogyakarta, LESFI, 1992), hlm. 28.
- ⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 96.
- ⁹ Seyyed Husein Nashir, "Islam in the Islamic World Today: An Overview", dalam Cyriak K. Pullapily, *Islam in the Contemporary World*, (Notre Dame: Roads Book, 1980), 202.
- ¹⁰ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin Peradaban Sebuah telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan, dan Keindonesiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 236.

5

Komunikasi Islam

[Terapi Dakwah abad XXI]

Pendahuluan

SALAH satu tugas penting seorang dai dalam mengartikulasikan dan mengomunikasikan pesan-pesan dakwahnya—sehingga pesan dan tujuan dakwahnya dapat tercapai—adalah tidak hanya memahami dan mengetahui materi-materi dakwah yang di sampaikan, tetapi juga mengerti dan memahami situasi realitas sosial-masyarakatnya. Upaya untuk memahami situasi dan realitas masyarakat ini tidak akan termanifestasi dengan baik tanpa kompetensi dai yang ditunjang oleh khazanah wawasan yang bersifat metodologis dan sosial-prediktif.

Keberhasilan dakwah Rasulullah Muhammad saw terletak pada kedua kemampuan tersebut. Lihatlah, begitu banyak matan hadis Rasul yang bersifat sosial-prediktif seperti kata-kata: "*saya'tii zaman*", "*rubba muballighin au a' min sami'in*"; bersifat metodologis, seperti kata-kata "*hatibi al-nas*", "*kallim al-nas*", "*allim al-nas*", "*antum*

d'lamu", dan sebagainya. Karena itu, seorang dai di abad XXI dituntut untuk mengetahui dan memahami bagaimana ciri-ciri masyarakatnya, terutama, tentunya masyarakat abad XXI, dan terapi dakwah seperti apa yang tepat untuk diaplikasikan pada abad XXI. Tulisan ini mencoba mencari jawabannya.

Ciri-ciri masyarakat abad XXI

Satu generasi yang lalu, seorang teoretikus sosial yang juga seorang filsuf kebudayaan Kanada, Marshall McLuhan, pernah mengemukakan bakal terjadinya *Global Village*. Yakni semacam dunia tanpa batas akibat kekuatan media komunikasi yang akan menembus segala batas bangsa-bangsa. Pada saat *global village* itu terjadi, "waktu berhenti, ruang tidak ada lagi. Di manapun berada, kita hidup dalam satu kejadian yang simultan". Kita akan mengalami semua kejadian secara bersamaan, walau pun kita tidak berada di tempat kejadian itu berlangsung. Kita hanya dihubungkan oleh satelit dan layar gelas yang memvisualisasikan adegan demi adegan di suatu tempat.

Ramalan McLuhan—yang terkenal dengan ungkapannya, *the medium is the message* (pengaruh media komunikasi yang di pakai untuk menyampaikan pesan)—ternyata bukan isapan jempol belaka. Terbukti pada tahun 90-an, semua kejadian luar biasa berhasil direkam kamera untuk kemudian di tayangkan pada televisi. Yang paling berhasil mewujudkan impian McLuhan adalah Ted Turner, seorang jurnalis kawakan, jaringan televisi kabel, CNN. Keberhasilan CNN ini disemangati oleh sebuah filosofi jurnalistik yang mereka sebut: *the whole idea of journalism*

is to be a witness (Seluruh ide jurnalistik adalah menjadi saksi mata).

Abad yang kita masuki sekarang, menurut Alvin Toffler dalam *The Third Wave*, adalah abad perubahan manusia dari gelombang pertama, kedua, menuju gelombang peradaban ketiga. Pada masa peradaban ketiga ini, bentuk manifestasi yang paling jelas adalah perkembangan dalam sains dan teknologi, revolusi komunikasi, revolusi informasi, dan revolusi sosial.

Hampir setiap teknologi adalah pedang bermata dua. Ia dapat di gunakan untuk tujuan baik dan jahat sekaligus. Teknologi mutakhir menimbulkan manfaat yang banyak, juga mudharat yang jauh lebih banyak lagi. Teknologi nuklir, terutama, dapat memberikan sumber energi, ketika energi lain mulai menyusut. Dunia kedokteran telah mempergunakan teknologi nuklir, bukan saja untuk mendiagnosis suatu penyakit, tetapi juga untuk membunuh sel-sel kanker. *Pion Cancer Therapy*, misalnya, menggunakan tembakan partikel pion untuk membunuh tumor ganas. Tetapi, seperti kita ketahui, lebih dari 50.000 senjata nuklir yang ada di dunia sekarang ini memiliki daya penghancur jutaan kali bom yang jatuh di Hiroshima.

Biologi dan kimia telah melahirkan teknologi yang mempertahankan struktur kehidupan modern, seperti purifikasi air, pembuangan sampah, imunisasi, peningkatan pertanian, kesehatan dan pengobatan serta penyimpanan makanan. Sekarang ini, bioteknologi sudah sanggup—dengan teknik pembelahan gen (*recombinant DNA*)—menjadikan bakteri-bakteri semacam pabrik kimia yang menghasilkan insulin dan interferon. Insulin diperlukan

oleh mereka yang menderita diabetes, dan interferon di perlukan oleh mereka yang mengidap kanker. Tetapi, bioteknologi juga dipakai untuk mengembangkan senjata-senjata biokimia yang dapat memusnahkan ternak, tanaman, dan bahkan manusia. Ada satu perkembangan teknologi yang dapat memberikan kegembiraan dan juga merisaukan umat manusia, yaitu rekayasa genetik (*genetic engineering*). Lewat rekayasa ini, dimungkinkan untuk "membuat" bayi manusia.

Revolusi teknologi juga telah menimbulkan saluran-saluran komunikasi baru. Radio dapat dikaitkan dengan pesawat telepon, sehingga sinyal dapat dikirimkan ke kantor, rumah, mobil, dsb. Telepon dapat di gunakan untuk telekonferensi, atau dikombinasi dengan rekaman dan komputer untuk menyebarluaskan informasi. Televisi dapat distel ke stasiun-stasiun luar negeri melalui siaran langsung lewat satelit. Dalam tempo singkat, video kaset dan video disk akan menjadi lebih murah, sehingga lebih banyak orang yang dapat dengan mudah memilikinya. Komputer akan lebih banyak digunakan untuk kegiatan-kegiatan keseharian manusia. Disambungkan dengan pusat informasi, komputer melalui sistem jaringan internetnya, dapat menggantikan surat kabar, perpustakaan, sekolah, lembaga pengkajian, dsb. Melebarnya perluasan dan intensitas jaringan-jaringan informasi, terutama media elektronik, tidak hanya akan banyak mengubah pola hidup dan perilaku manusia, tetapi juga mampu menggeser agen sosialisasi tradisional (orang tua, guru, ustadz, ulama dan pemerintah). Komputer dan media masa dapat menjadi teman bermain: Orang tua yang akrab, ustadz, atau

ulama yang memberi nasihat, dan sebagainya. Kondisi inilah yang dimaksud Hollender, "*The Media massa have become not only "teacher", but also "new parent" for million of children.*"

Revolusi teknologi dan informasi ini juga membawa dampak revolusi sosial. Revolusi teknologi pada umumnya, di satu sisi, akan menempatkan negara-negara super power pada kedudukan yang menguntungkan secara politis, ekonomis, dan kultural. Di sisi lain, proses alih teknologi melalui "rahim" modernisasi tersebut, telah melahirkan banyak benturan nilai-nilai keagamaan dengan nilai-nilai Barat, yang oleh Elisabeth Lukas, dalam, *Meaningful Living: A Logotherapy Guide to Health*, antara lain, dijelaskan: pertama, tradisi orang tua untuk menjodohkan anak-anaknya atas dasar pertimbangan sosial-ekonomi telah berhasil dihilangkan dan diganti dengan kebebasan anak untuk menentukan pilihan atas dasar pertimbangan dan keinginannya sendiri. Tetapi data statistik menunjukkan angka perceraian makin lama makin tinggi. Kedua, kaum wanita berhasil mengembangkan karir profesional di luar fungsi tradisional mereka sebagai isteri dan ibu semata-mata. Keberhasilan meraih karir setara dengan kaum pria ini kerap berbenturan dengan konflik-peran, antara tuntutan profesional dengan tanggung jawab keluarga.

Ciri-ciri lain yang bisa kita lihat di abad XXI adalah, apa yang disebut "*Teen Age Tyranny*". Istilah ini menunjuk pada salah satu gerakan kultur dan cara hidup dari sekelompok anak muda yang prilakunya sangat menonjol dan mendominasi pergaulan umum. Mereka terdiri dari anak-anak belasan tahun yang hidup seenaknya di negara-

negara industri. Mereka mempunyai ciri-ciri, antara lain: (1) Berambut panjang; (2) Kumis dan janggut yang tidak terurus; (3) Memakai sandal dan pakaian yang tidak keruan; (4) Selalu membongkar hipokrisi kaum tua. Misalnya, orang tua yang melarang anaknya untuk berbuat kejahatan, sementara mereka sendiri melakukannya. Munculnya gerakan ini karena merasa bosan dengan masalah-masalah sosial yang terjadi, seperti pembunuhan, kekerasan, perang yang tidak ada hentinya, dan sebagainya. Mereka adalah produk yang mengalami keterpecahan moral.

Demikian pula dengan gerakan yang di sebut "*Permissive Society*" (masyarakat serba boleh), suatu paham yang mengabaikan dan melupakan norma-norma agama, nilai-nilai moral dan ketuhanan. Dampak dari gerakan ini, sudah meluas ke berbagai dunia. Ambil contoh negara Amerika Serikat:

1. Kejahatan di Amerika sering meningkat mencapai 9x secepat populasi.
2. Sepertiga kelahiran bayi pertama di Amerika (dari tahun 1964-1966) berasal dari luar pernikahan/perkawinan.
3. Pada tahun 1969, diperkirakan 400 ribu kelahiran tidak sah.
4. 50% anak-anak wanita putus sekolah dari SMA karena hamil.
5. Lebih dari satu juta wanita setiap tahun melakukan aborsi.
6. Penyakit kelamin tidak terkontrol, dan
7. Bunuh diri penyebab nomor satu dari kematian di kalangan pelajar.

Terapi dakwah abad XXI

Islam pada hakikatnya adalah agama yang menyampaikan pesan-pesan moral transendental dan bertujuan semata-mata untuk kebaikan serta kebahagiaan manusia. Mungkin sedikit berbeda dengan agama-agama lain, Islam melalui dakwahnya, mempunyai kepedulian yang amat kuat untuk mencoraki pertumbuhan dan perkembangan masyarakat serta peradaban, menurut wawasan moral yang pasti dan jelas. Oleh sebab itu, bila Islam dipahami secara benar dan kreatif, ia tidak diragukan lagi memiliki potensi dan peluang besar untuk ditawarkan sebagai pilar-pilar peradaban alternatif bagi dunia masa datang.

Untuk menjadikan Islam sebagai alternatif peradaban moral umat, maka penyampaian materi dakwah, harus dibarengi dengan berbagai wawasan metodologi dakwah, seperti kemampuan memahami perkembangan masyarakat (Sosiologi Dakwah); kemampuan memahami perilaku kejiwaan seseorang (Psikologi Dakwah); kemampuan mengolah materi dakwah (Managemen Dakwah); kemampuan mengaktualisasikan dakwah sesuai dengan logika berfikir masyarakat (Dakwah Kontekstual), dan sebagainya.

Secara sosiologis, terutama di kota, perkembangan masyarakat dari pola hidup kolektif dan humanis berubah menjadi individualis dan materialis. Metode penyampaian dakwah pada masyarakat seperti ini adalah dengan cara mengungkapkan bahaya terakumulasinya kekayaan pada suatu kelompok tertentu dan bahwa di dalam harta yang di miliki tersebut ada hak orang lain yang jika tidak di salurkan dan didistribusikan akan memberi dampak negatif

terhadap situasi masyarakat, seperti ancaman intimidasi, perampokan, dan pembunuhan terhadap pemilik harta tersebut. Dalam hadis Nabi dijelaskan, "Akan datang suatu zaman di mana zakat tidak ada lagi yang mau menerima". Kata "tidak ada lagi yang mau menerima" pada hadis tersebut, di satu sisi, dapat dipahami bahwa masyarakat ketika itu sudah sejahtera dan makmur, karenanya tidak butuh lagi zakat; tetapi, di sisi lain, hadis ini mengindikasikan adanya sikap masyarakat ketika itu, yaitu mereka kelompok kecil, yang karena tidak diberikan hak mereka oleh kaum saudagar kaya atau konglomerat ketika itu, akhirnya mereka terpaksa harus melakukan kekerasan, dan karenanya, ketika dalam keadaan terpaksa, kaum konglomerat tersebut menyalurkan zakatnya, maka mereka pun menolaknya.

Secara psikologis, dakwah yang di sampaikan mestinya menyentuh aspek kejiwaan seseorang. Misalnya, banyak orang tua yang resah melihat kenakalan yang terjadi pada anak-anak mereka. Untuk menjelaskan masalah ini, maka pemecahan metode dakwah adalah berangkat dari kesadaran jiwa orang tua untuk memulai mengerjakan perintah-perintah keagamaan, berangkat dari dirinya sendiri. Mengapa demikian? Sebab, menurut psikologi perkembangan anak, umur 1-7 tahun adalah masa dimana anak-anak belum memahami pesan atau nasehat orang tua. Yang mereka lihat dan ketahui barulah sebatas apa yang mereka dapat dari orang tua mereka. Karena itu, jika orang tua hanya memerintah dan menasihati mereka untuk berbuat baik, tetapi apa yang dinasehati itu bertentangan dengan perilaku hidupnya, maka secara otomatis

seorang anak pasti akan menolaknya. Di sini, perbuatan lebih utama dari perkataan. Oleh karena itu, Nabi memerintahkan kepada anak-anak yang telah berumur tujuh tahun untuk mengerjakan salat dan anak-anak tersebut diperkenankan "dipukul" jika pada umur sepuluh tahun tidak mau mengerjakannya. Kenapa umur 10 tahun harus "dipukul", karena pada umur ini pikiran dan perasaan anak telah berfungsi, sehingga dia sudah dapat membedakan mana yang baik dan yang buruk. Di samping itu, pada umur seperti ini anak-anak akan memasuki masa pancaroba, sehingga jika fondasi agama tidak dipersiapkan tidak hanya akan meresahkan orang tua, tetapi juga dapat merusak perkembangan jiwa anak.

Demikianlah untuk seterusnya aplikasi yang bersifat sosial-prediktif dan metodologis dalam menghadapi dakwah di abad XXI. Upaya seperti ini tidak hanya meniscayakan materi-materi dakwah yang kondusif dan kontekstual, tetapi juga meniscayakan pendekatan-pendekatan sains sosial. Dengan kata lain, dakwah di abad XXI akan memberikan sumbangan yang berarti dalam kehidupan masyarakat, jika materi dakwah dikemas tidak semata-mata bercorak normatif-teologis, tetapi lebih dari itu, bagaimana materi dakwah dibingkai dengan pendekatan-pendekatan yang bercorak multidisipliner. Dengan cara seperti ini, pesan-pesan dakwah dapat menyentuh dan sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman.

Bagian 3

Studi Islam Lewat Pendekatan Sejarah

1

Respon Umat Islam Terhadap Imperialisme dan Kolonialisme

Pendahuluan

SEJAK *renaissance*, sejarah kemanusiaan cenderung bersifat Eropa sentris. Dalam setiap kasus, abad XIX telah merubah secara mendasar segala aspek kehidupan manusia. Bahkan setiap bagian dunia, termasuk Asia, berada di bawah pengaruh perubahan ini. Revolusi industri dan imperialisme atau kolonialisme telah menjadi dua kekuatan utama Eropa yang bertanggung jawab atas hancurnya dasar-dasar kehidupan politik dan ekonomi tradisional di negara-negara non Barat.¹

Kedua kekuatan ini, yaitu industrialisasi dan imperialisme, kata S. Ahmed,² di satu sisi membutuhkan eksploitasi atas buruh dan kerakusan para industrialis untuk menjalankan perusahaan; dan di sisi lain membutuhkan kekuatan dan brutalitas untuk menggerakkan mesin kekuasaannya. Konsekuensinya, koloni-koloni suatu negeri asing bukan hanya merupakan aset kekayaan dan kemakmuran bagi negara-negara imperialis, tetapi juga

merupakan suatu keniscayaan dan tuntutan pamer sejarah kekuasaan.

Sebagai agama yang pernah memiliki kekuatan politik-ekspansif dalam sejarah kemanusiaan, Islam menjadi sasaran utama dan pusat perhatian penjajahan serta pembentukan koloni-koloni Barat. Imperialisme dan kolonialisme yang dialami Islam, berbeda dengan negeri lain yang keyakinan dan kepercayaan agamanya berbeda. Karena itu, tindakan apa yang diambil Barat terhadap dunia Islam? Dan, bagaimana respon umat Islam menghadapi kenyataan tersebut? Tulisan ini berupaya menjawabnya.

Imperialisme dan kolonialisme

Secara umum, imperialisme berarti perluasan kekuatan suatu negara melalui penaklukan terhadap wilayah lainnya, dimana penduduknya dipaksa untuk mengikuti aturan-aturan yang ditetapkan oleh negara penjajah dan sumber-sumber ekonominya dieksploitasi melalui kekuatan imperial. Dalam pengertian umum ini, imperialisme seumur dengan sejarah itu sendiri.³

Dalam pengertian spesifik, imperialisme dipahami sebagai sebuah pengembangan dari istilah lama "empire", digunakan di Inggris pada tahun 1890-an oleh pendukung usaha pengembangan dan perluasan kerajaan Inggris (tokohnya, Joseph Chamberlain) dalam melawan kebijakan yang bertumpu pada pengembangan dalam negeri yang diklaim oleh para imperialis sebagai "*Little Englanders*" atau orang-orang Inggris yang "berjiwa kerdil". Imperialisme juga biasa dipahami untuk menjelaskan

persaingan antara kekuatan orang-orang Eropa dalam menjamin daerah jajahan dalam menanamkan pengaruh di Afrika dan di tempat lainnya, atau persaingan yang mendominasi kancah politik internasional dari tahun 1880-an sampai 1914, yang kemudian dinamakan dengan *The Age of Imperialism*. Pada abad ini, baik Inggris maupun imperialisme kontinental menjustifikasi kebijakan-kebijakan politik mereka dengan mengklaim bahwa mereka memperluas peradaban yang bertumpu pada superioritas rasial, material dan budaya yang dimiliki oleh ras kulit putih. Mereka menganggap wilayah-wilayah yang terbelakang sebagai wilayah inferior.⁴

Adapun kolonialisme merupakan suatu bentuk imperialisme yang didasarkan atas pemertahanan perbedaan yang mendasar (biasa digunakan dalam istilah hukum) antara negara penjajah dan yang dijajah. Aturan seperti ini muncul secara alami sebagai konsekuensi dari suatu penaklukan wilayah yang penduduknya memiliki fisik dan budaya yang sangat berbeda. Kolonialisme juga selalu menunjukkan perbedaan hak. Kerajaan Inggris dan Belanda pada masa lampau memberikan contoh yang jelas sekali: liberalisme, demokrasi, dan hilangnya perbedaan kelas di negara-negara metropolitan dan perbedaan warna kulit di daerah jajahan. Ciri lain adalah kebijakan dengan mempertahankan perbedaan ekonomi antara negara jajahan dan negara metropolis. Yang pertama (negara jajahan) menyiapkan bahan baku; sedang kedua (negara metropolis) menyiapkan sumber manufaktur.⁵

Baik imperialisme maupun kolonialisme mengandung kata-kata dan konsep semacam "ras yang lebih ren-

dah" atau "ras taklukan", "rakyat bawahan", "ketergantungan", "ekspansi", dan "otoritas".⁶ Dalam ungkapan Philip D. Curtin, imperialisme dan kolonialisme menunjukkan bahwa: (a) kebudayaan non Barat adalah kebudayaan yang jauh lebih rendah dibanding dengan kebudayaan yang berasal dari Barat; (b) masyarakat non Barat secara rasial berbeda dengan masyarakat Eropa, dan perbedaan ini bersifat turun temurun; (c) oleh sebab itu, nilai rendah suatu kebudayaan juga bersifat turun temurun.⁷

Sikap dan arogansi kultural, dalam hal ini Barat dan Islam, diungkapkan oleh Sir Alfred Lyall, sebagaimana dikutip Edwar Said, sebagai berikut:⁸

"Keakuratan adalah hal yang menjijikkan bagi pikiran timur. Setiap orang Timur Indo-India harus selalu mengingat kebenaran umum ini. Tidak adanya keakuratan, yang dengan mudah merosot menjadi ketidakbenaran, dalam kenyataannya adalah watak utama dari pikiran orang-orang Timur. Orang Eropa adalah penalar yang cermat; semua pernyataannya mengenai fakta, bebas dari semua bentuk kekaburan... Sebaliknya, pikiran Timur seperti jalan yang berliku-liku, betul-betul tidak simetris. Penalarannya paling tidak sistematis. Meskipun orang-orang Arab kuno memiliki sains dialektika yang agak tinggi, namun keturunan mereka sama sekali tidak memiliki kemampuan logika.

Pandangan sinis Curtin dan Alfred ini tidak bisa dilepaskan dari kesadaran traumatis keagamaan mereka yang selama dua abad lamanya tidak pernah mengalahkan Is-

lam dalam perang salib. Islam tampil sebagai kekuatan politik dan budaya. Karena itu, wacana imperialisme dan kolonialisme dalam kaitan ini merupakan perpanjangan tangan dari perang salib. Meskipun secara militer gagal mewujudkan rencananya, namun perang salib meninggalkan ambisi dalam dada bangsa Eropa untuk menguasai dunia Islam. Pasca perang salib, para pemimpin Eropa berpikir keras mencari cara paling tepat untuk menyerang dunia Islam. Bangsa Eropa hingga saat ini tetap mengincar dengan rakus dunia Islam, hingga memungkinkan mereka masuk ke dunia Islam dan berdomisili di dalamnya. Semangat mereka untuk menaklukkan dunia Islam dimotivasi oleh faktor politis, ekonomi dan religius. Inilah yang dimaksud oleh Altaf Gaufar,⁹ bahwa perusakan identitas kebudayaan Islam merupakan tujuan utama dari imperialisme dan kolonialisme Barat.

Peta dunia Islam setelah perang dunia I menunjukkan besarnya dominasi asing. Perancis di Utara, Barat, serta daerah ekuator Afrika dan Libanon serta Syiria; Inggris di Palestina, Transyordan, Irak, Teluk Persia, dan anak benua India; di Asia Tenggara, Inggris di Malaysia, Singapura dan Brunai; dan Belanda di Indonesia. Di Turki dan Iran umat Islam tetap berkuasa. Mereka terus menerus mempertahankan diri terhadap ambisi politik dan ekonomi Inggris, Prancis dan Rusia yang serangan dan intrik mereka mengancam stabilitas dan kemerdekaannya. Dengan adanya dominasi Eropa dan superioritasnya dalam bidang politik, ekonomi, dan militer, maka tidaklah mengherankan jika, seperti yang dikemukakan oleh John O Voll,¹⁰ "Imperialisme Barat Kuno dapat dengan yakin menyim-

pulkan bahwa kehancuran Islam tidak akan dapat dihentikan dengan sarana modern, sekalipun sarana itu itu diterapkan dengan piawai”.

Imperialisme Barat gagal mewujudkan ambisinya karena konflik internal di antara negara-negara Eropa yang terjadi hingga awal abad XVIII masehi. Tampaknya negara-negara Eropa mendapat rintangan besar dalam usahanya menjajah dunia Islam. Akhirnya, mereka bersepakat membagi-bagi dunia Islam di antara mereka. Kita lihat Inggris menjajah India, Mesir, Irak dan Yordania. Perancis menjajah Suria dan Libanon padahal keduanya masuk dalam wilayah jajahan Inggris. Pada tahun 1339 H/ 1920 M, diadakan “Perjanjian Siver” yang memberi kuasa kepada Inggris untuk menguasai palestina.¹¹

Di Asia tenggara, Inggris menjajah Malaysia dan Singapura. Belanda menjajah Indonesia. Di Afrika, Perancis mendapat wilayah jajahan yang amat luas. Begitu juga Inggris. Akhirnya, negara-negara Eropa yang sedang bermusuhan antara satu dengan yang lainnya sekarang hidup berdampingan, tidak diganggu dengan perang atau permusuhan. Mangsa tempat mereka berkumpul di dalamnya tidak lain adalah negeri-negeri Islam.

Kendati secara umum pada waktu itu negeri-negeri Islam secara politis, dan ekonomi dalam posisi lemah dan negara imperial berusaha menyembunyikan aspek agama serta menjauhkan dari kebijakan politiknya, kita saksikan banyak negeri-negeri Islam bangkit mengadakan perlawanan terhadap penjajah negerinya. Mereka berdiri menantang dengan persenjataan yang dimiliki dan berusaha mengusir penjajah dari negerinya dengan mengorban-

kan satu-satunya kekayaan berharga yang dimiliki, yaitu nyawa.¹²

Imperialisme dan respon umat Islam

Pada abad XIX, terjadi pergeseran kekuasaan. Runtuhnya kekuasaan Islam telah mengubah hubungan Islam dengan Barat. Umat Islam harus bertahan menghadapi ekspansi Eropa. Kalau tantangan utama terhadap identitas dan kesatuan Islam pada abad XVIII pada umumnya dipandang sebagai tantangan intern, maka pada abad XIX hingga awal abad XX, kolonialisme dan imperialisme Eropa mengancam sejarah dan identitas politik dan religio-kultural Islam. Dampak pemerintahan modernisasi Barat telah menimbulkan pertanyaan-pertanyaan baru dan menantang keyakinan dan kepercayaan yang telah lama dihormati. Dengan dimulainya dominasi Eropa terhadap dunia Islam, citra—untuk tidak menyebutkan kenyataan—Islam sebagai kekuatan dunia yang ekspansif telah hancur.

Pandangan umat Islam terhadap Barat dan tanggapan mereka terhadap kekuasaan dan gagasan Barat sangat variatif. Mulai dari penolakan-konfrontatif hingga kekaguman dan peniruan. Namun suasana hati yang dominan menyelimuti umat Muslim saat itu adalah konflik dan persaingan. Bagi banyak orang, kolonialisme mengingatkan pada perang salib; tantangan dan agregasi Eropa hanyalah fase lain peperangan Kristen militan melawan Islam. Eropa adalah musuh yang mengancam, baik agama Islam maupun kehidupan politik umat Islam. Krisis politik yang ditimbulkan kolonialisme Eropa dibarengi dengan krisis spiritual: krisis spiritual yang fundamental dalam Islam pada

abad XX, kata Smith,¹³ tumbuh dari kesadaran bahwa ada sesuatu yang tidak beres antara agama yang telah ditunjuk oleh Tuhan dengan perkembangan sejarah dunia yang dikehendakinya.

Eropa tidak hanya datang dengan tentara dan birokratnya, tetapi juga bersama para misionaris. Ancaman ganda kolonialisme adalah kekuasaan Salib. Bantu membantu antara para pendeta dengan pemerintah dan militer dinyatakan oleh Marsekal Bugeaud dari Perancis, bahwa para pendeta membantu kita mengambil hati orang-orang Arab yang akan kita serbu dengan kekuatan militer. Para pendeta dan lembaga-lembaga misionaris (gereja, rumah sakit, sekolah, dan penerbit) oleh banyak umat Islam dianggap sebagai senjata imperialisme; salah satu aspek kebijaksanaan kolonial yang menyingkirkan lembaga-lembaga pribumi, menggantikan bahasa dan sejarah setempat dengan kurikulum Barat, dan menarik jiwa melalui sekolah dan kesejahteraan sosial. Perampasan yang dilakukan oleh Perancis terhadap masjid agung al-Jir dan kemudian diubah menjadi gereja st. Philippe dengan bendera prancis dan salib di puncak menaranya merupakan lambang ancaman Kristen.¹⁴

Kejadian yang sama terjadi juga di Indonesia.¹⁵ Sikap Belanda terhadap Islam tidak tetap. Di satu pihak, Islam dilihat sebagai agama dan katanya pemerintah netral terhadap hal ini. Sebaliknya pemerintah Belanda pun mengambil sikap diskriminatif dengan lebih banyak memberi kelonggaran kepada kalangan misionaris Kristen, termasuk bantuan uang. Pemerintah juga melarang berbagai kegiatan misionaris Islam di daerah animisme, sedang

misionaris Kristen leluasa masuk. Para pejabat pemerintah Belanda membiarkan saja segala macam penghinaan yang dilontarkan terhadap Islam.

Menghadapi wajah ganda imperialisme dan kolonialisme ini, respon umat Islam terhadap Barat bervariasi. Menurut Esposito,¹⁶ ada empat reaksi umat Islam terhadap Barat. Ada yang sama sekali menolak, menarik diri; sekularisme dan westernisasi; serta modernisme Islam. Bagi pertama dan kedua, satu-satunya alternatif adalah menolak berhubungan dengan orang-orang kolonial itu, sekolah dan lembaga-lembaga mereka. Kerja sama dalam bentuk apa pun akan dianggap menyerah atau berkhianat. Pendidikan barat modern dianggap sebagai sesuatu yang asing, berlebihan, dan mengancam kepercayaan agama.

Bagi pendukung sekularisme dan westernisasi, Barat menjadi contoh program sosial-politik mereka. Para penguasa Muslim di kerajaan Usmaniyah, Mesir dan Iran berpaling ke Barat untuk mengembangkan program-program modernisasi politik, ekonomi dan militer yang berdasarkan pengetahuan dan teknologi Eropa. Mereka berusaha menyaingi kekuatan Barat, mengembangkan militer, dan birokrasi yang modern dan piawai, dan mencari pengetahuan yang menyangkut persenjataan modern. Guru-guru dan sekolah-sekolah Eropa dibangun dan didatangkan. Misi-misi pendidikan dikirim ke Eropa, di mana umat Islam belajar bahasa, pengetahuan dan politik.

Kaum modernis Islam mempunyai sikap yang ambivalen terhadap Barat, yaitu tertarik sekaligus menolak. Eropa dikagumi karena kekuatan, teknologi, ideal politiknya tentang kebebasan, keadilan dan persamaan, tetapi

juga sering ditolak karena tujuan dan kebijaksanaan imperialismenya. Para pembaharu, seperti Jamaluddin al-Afgani dan Muhammad Abduh di Mesir, al-Fasi dari Maroko, Abdul Aziz Attalabi dari Tunisia, Abdul Hanid ibnu Badis dari al-Jazair, dan Akhmad Khan dan Muhammad Iqbal dari anak benua India, mengatakan bahwa Islam sesuai dengan ilmu pengetahuan modern dan pemikiran Barat yang terbaik (di Indonesia, bisa juga disebut Harun Nasution). Mereka mengungkapkan perlunya menerima sintesis Islam yang selektif dengan pemikiran barat modern; mengutuk pemujaan dan peniruan di masa lalu secara membabi buta; menegaskan kembali hak-hak mereka untuk menafsirkan kembali Islam dari sudut pandang kondisi modern.

Bagi kebanyakan pembaharu, kebangkitan kembali umat Islam merupakan langkah pertama ke arah kemerdekaan nasional atau keterlepasan dari kolonialisme—kembalinya kekuasaan umat Islam. Mereka yakin, umat Islam harus berpaling kepada Islam sebagai sumber kekuatan dan persatuan, tetapi juga harus menyingkap rahasia kekuatan Barat dengan tujuan agar dapat mengusir pemerintah asing dan merebut kembali identitas dan otonomi mereka.¹⁷

Upaya kaum modernis ini, di satu sisi telah memperlihatkan hasil yang nyata, terutama dengan terlepasnya negeri-negeri Islam dari koloni-koloni Eropa;¹⁸ tetapi di sisi lain, membawa dampak kekaburan terhadap peradaban Islam itu sendiri. Akhir-akhir ini, kata Ali Nadwi, masyarakat Timur telah menyerap gagasan nasionalisme yang bersumber dari Barat, padahal konsep ini telah membawa

bencana dan kerusakan bagi Barat itu sendiri. Begitu kuatnya penanaman nasionalisme Barat ini terhadap Timur, sehingga Timur menganggap nasionalisme sebagai obor pesan-pesan ketuhanan. Mereka tidak menyadari, bahwa konsep ini sesungguhnya mengakibatkan tatanan perdamaian dunia itu hilang, karena pengaruh paham ini memunculkan batas-batas geografis, bahasa ataupun kepentingan ras.¹⁹ Dalam ungkapan MD. David,²⁰ "Timur adalah timur dan Barat tetap adalah Barat".

Penutup

Sampai kadar yang sangat tinggi, era imperialisme dan kolonialisme abad ke XIX telah berlalu: Perancis, Inggris dan Belanda telah melepaskan pemilikan mereka yang paling berharga setelah perang dunia ke II, dengan meninggalkan memori budaya yang menyedihkan. Namun perlu diingat, meskipun secara politik negara-negara imperialis telah melepaskan diri dari koloni-koloninya, namun saat ini, terutama dengan tampilnya negara super power Amerika, imperialisme baru muncul dalam wajah penjajahan budaya dan media. Kenyataan ini, disadari atau tidak, telah merasuk alam pikiran umat Islam dewasa ini.

Catatan

¹ Lihat MD. David, "introduction: The Nature of Western Colonialism: A Handicap to the growth of Christianity in Asia", dalam MD. David (Ed.), *Western Colonialism in Asia and Christianity*, (India: Himalaya Publishing House, 1988), hlm. 1.

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- ² Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and promise*, diterjemahkan M. Sirozi, *Posmodernisme Bahaya dan harapan bagi Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 90.
- ³ Lihat M.E. Chamberlain, *The New Imperialism* (London: The Historical Assosiation, 1970), hlm. 1.
- ⁴ Lihat Allan Bullock, (Ed.), *The Harper Dictionary of Modern Thought*, (New York: Cambridge, Philadelpia, 1988), hlm. 409.
- ⁵ *Ibid.*, hlm. 410.
- ⁶ Lihat Edward Said, *Culture and imperialism*, (London: Chatto & Windus Ltd., 1993), hlm. 41..
- ⁷ Lihat Altaf Gaufar, "Islam dan Dampak Imperialisme Barat", dalam Salem Azzam, (Ed.), *Islam and Contemporary Society*, diterjemahkan Hamid Basalamah, *Islam dalam Masyarakat Kontemporer*, (Bandung: Gema Risalah Press, 1988), hlm. 121.
- ⁸ Lihat Edward Said, *Orientalism*, terj. Asep Hikmat, *Orientalisme*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994), hlm. 49.
- ⁹ Altaf Gaufar, "Islam dan Dampak Imperialisme Barat", hlm. 119.
- ¹⁰ Lihat John L Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, diterjemahkan Alwiyah, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas?*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 63.
- ¹¹ Muhammad Sayyid Al-Wakil, *Lahmatun min Tarikh al-Da'wah asbab al-Da'fi fi Ummah al-Islamiyah*, diterjemahkan Fadhli Bahri, *Wajah Dunia Islam Dari Dinasti bani Umayyah hingga Imperialisme Modern*, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1998), hlm. 304.
- ¹² *Ibid.*, hlm. 305.
- ¹³ Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, (Princeton: Princeton University Press, 1957), hlm. 41.
- ¹⁴ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, hlm. 64.
- ¹⁵ Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 233.

DR. LUKMAN S. THAHIR

- ¹⁶ Lihat John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, (Bandung: Mizan), hlm. 67
- ¹⁷ *Ibid.*, hlm. 68.
- ¹⁸ Syed Abul hasan Ali Nadwi, *Muslim in the West the Message and Mission*, (London: The Islamic Fundation, 1983), hlm. 28.
- ¹⁹ MD. David, "introduction": hlm. 2.

2

Sejarah Ilmu Pengetahuan Agama

[Mengkaji Epistemologi Ibnu Taimiyah]

Pendahuluan

DI DUNIA Islam, perkembangan pemikiran tentang epistemologi pada mulanya sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Plato, Aristoteles, dan Plotinus. Rumusan mereka tentang epistemologi secara umum bercorak rasionalisme yang dicari kebenarannya dalam Alquran. Mereka mengandaikan indikator kebenaran pengetahuan manusia pada *al-Awwaliyyat* (kebenaran-kebenaran aksiomatis), yaitu data atau premis-premis yang dijadikan sebagai prinsip-prinsip dasar yang diperoleh tanpa melalui pengalaman, melainkan melalui sesuatu yang dianggap inheren dalam kemampuan intelektual manusia.

Sebagian pemikir Islam yang memusatkan perhatian pada eksperimen-eksperimen langsung untuk menemukan pengetahuan-pengetahuan praktis (*al-Muhimmat*) yang baru, tampaknya mempunyai pandangan epistemologi yang sangat empiris. Akan tetapi, pandangan itu kurang mendapat perhatian di dunia Islam apabila dibandingkan

dengan pandangan rasionalisme. Oleh karena itu, epistemologi di kalangan pemikir-pemikir Islam dalam waktu yang panjang lebih bercorak rasionalisme yang sangat mengandalkan kebenaran *apriori*.

Ibnu Taimiyah (661-728 H/ 1263-1328 M) adalah salah seorang tokoh Islam yang sering mempertanyakan, mempersoalkan, dan menentang epistemologi-rasionalisme. Dia meragukan validitas *al-Awwaliyyat* dan *al-Kulliyat* sebagai satu-satunya indikator pengetahuan manusia. Bahkan, dia menekankan bahwa apa yang dinyatakan sebagai *al-Awwaliyyat* dan *al-Kulliyat* itu adalah sesuatu yang *a posteriori*. Akan tetapi, bukan berarti Ibn Taimiyah tidak menerima adanya kebenaran universal. Baginya, kebenaran universal hanyalah semacam generalisasi dari kebenaran-kebenaran koresponden.

Apa dan bagaimana sumber pengetahuan dan kebenaran itu menurut Ibnu Taimiyah? Mengapa Ibnu Taimiyah mengecam validitas *al-Awwaliyyat* dan *al-Kulliyat*? Tulisan ini mencoba mendeskripsikan epistemologi Ibnu Taimiyah untuk menjawab persoalan-persoalan tersebut.

Sekilas riwayat hidupnya

Pada pertengahan abad ketujuh Hijriah atau abad ketigabelas Masehi, kala dunia Islam mengalami kemunduran, baik karena perpecahan dengan sesama dinasti Islam sendiri maupun karena permusuhannya dengan bangsa Barat (Kristen), lahir seorang bayi laki-laki yang kelak ditakdirkan Tuhan menjadi salah seorang *Mufakkir* Islam terkemuka dan paling berpengaruh pada masanya. Bayi tersebut adalah Ibnu Taimiyah, tokoh muslim zaman silam

yang oleh banyak orang disebut-sebut sebagai *Mujaddid* Islam (Pembaharu Islam).

Nama lengkap Ibnu Taimiyah adalah Ahmad ibn al-Halim ibn Abd al-Salam Ibnu Taimiyah. Ia dilahirkan di Harran, Siria pada hari Senin, 10 Rabi'ul Awwal, 661 H/ 22 Januari 1263 M, dan wafat di Damaskus, pada malam Senin, 20 Dzulqa'dah 728H/26 September 1328 M. Menurut banyak sumber, Ibn Taimiyyah berasal dari keluarga besar yang terpelajar, sangat Islami, dihormati, dan disegani oleh masyarakat luas pada zamannya. Ayahnya, Shihab al-Din Abd al-Halim ibn Abd al-Salam (627-682 H), adalah seorang ulama besar yang mempunyai kedudukan tinggi di Masjid Agung Damaskus. Dia bertindak selaku khatib dan imam besar di Masjid tersebut. Dia juga seorang *mu'allim* (guru) dalam mata pelajaran tafsir dan hadis. Jabatan lain yang juga diemban 'Abd Halim ialah Direktur Madrasah Dar al-Hadis al-Sukkariyah, salah satu lembaga pendidikan Islam bermazhab Hanbali yang sangat maju dan bermutu kala itu. Di lembaga pendidikan inilah Abd al-Halim mendidik Ibnu Taimiyah putera kesayangannya.

Sewaktu Harran diserang tentara Tartar (Mongol) pada pertengahan tahun 667 H/1270 M), keluarga besar Ibnu Taimiyah termasuk kedua orang tuanya dan tiga saudaranya, hijrah ke Damaskus dan menetap di ibukota Siria itu. Di kota inilah, Ibnu Taimiyah mengembangkan dan memperdalam ilmunya, sekaligus berguru kepada sejumlah ulama terkemuka ketika itu. Di sanalah lahir pemikiran-pemikiran *brilliant* dari Ibnu Taimiyah; termasuk di antara pemikirannya mengenai epistemologi yang berpusat pada prinsip yang dianutnya: "*Muwafaqat Sharih al-Ma'qullil Shahih al-Manqul*".

Objek, sumber, dan kebenaran pengetahuan

Ibnu Taimiyah membagi objek pengetahuan kepada dua bagian: *pertama*, pengetahuan tentang segala yang ada (*al-'ilm bi al-Ka'inat*). *Kedua*, pengetahuan tentang agama (*al-'ilm bi al-Din*, yang terakhir ini dibagi lagi menjadi dua bagian: *Pertama*, *ushul al-din (al-fiqh al-akbar)* yaitu, ilmu kalam atau ilmu tauhid, *kedua*, *ushul al-fiqh (ilmu al-syariah)*, yaitu ilmu yang membahas perbuatan-perbuatan manusia yang dituntut untuk dilakukan atau tidak dilakukan; atau merupakan pilihan antara melakukan atau tidak melakukan perbuatan.

Kedua ilmu agama ini tunduk pada kaidah besar yang berlaku pada setiap ilmu. Kaidah itu menyatakan, setiap ilmu mempunyai sifat objektif dan subjektif. Sifat pertama menunjukkan ilmu yang keberadaan objek tersebut—misalnya keberadaan Allah, malaikat, rasul, dan akhirat—tetap ada walaupun manusia tidak mengetahui atau mengingkarinya. Sifat kedua menunjukkan ilmu yang keberadaan objeknya tergantung pada ada atau tidaknya pengetahuan subjek (manusia) tentang objek tersebut.

Untuk memperoleh pengetahuan tentang segala yang ada (*al-'ilm bi al-ka'inat*), Ibnu Taimiyah mempergunakan metode "*Tajribah*" (empiris). Menurutnya, tidak ada jalan untuk mengetahui kebenaran kecuali melalui *tajribah*. Silogisme, menurut Ibnu Taimiyah, apabila dipisahkan dari "*tajribah*" tidak akan menghasilkan suatu kesimpulan atau pengetahuan yang benar. Melalui "*tajribah*" yang dilakukan berkali-kali, konsep *kulli* yang diyakini dapat ditemukan. Menurutnya, *tajribah*, indera dan akal manusia sama-sama berfungsi membentuk pengetahuan. Manusia dalam *taj-*

ribah berhubungan langsung dengan objek pengetahuannya baik dalam bentuk perbuatan, maupun dalam bentuk materi. Hubungan secara langsung adalah materi indera. Hubungan indera dengan objek melahirkan pengetahuan tentang hakikat objek. Pada tahap kedua, akal berperan mengambil pengetahuan yang diperoleh indera. Kemudian menghubungkannya dengan objek lain yang mempunyai persamaan esensial dengan objek yang diamati oleh indera. Objek pertama, yaitu yang langsung diamati oleh indera, disebut Ibnu Taimiyah, *al-syahid* dan objek kedua, *al-ghaib*.

Atas dasar pandangan ini, Ibnu Taimiyah menjungkir-balikkan prinsip-prinsip rasionalisme. Pengetahuan bagi Ibnu Taimiyah, tidak semata-mata bersumber pada rasio, tetapi juga pada pengalaman inderawi. Menurut pandangan ahli mantiq, pengalaman orang lain tidak dapat dijadikan argumen, kecuali bagi yang mengalaminya sendiri. Pandangan ini menurut Ibnu Taimiyah sangat berbahaya. Jika argumen ini diterima, maka wahyu yang kita ketahui sebagai sumber kebenaran yang diyakini benar dari Allah berdasarkan periwayatan tidak dapat dijadikan sebagai sumber kebenaran dan pengetahuan agama.

Oleh karena itu, untuk memperoleh dan membuktikan ilmu pengetahuan agama (*al-'ilm bi al-din*) sebagai sumber kebenaran, Ibnu Taimiyah mempergunakan metode *Istishab* dan "*Masalih Mursalah*". Dalam metode ini, akal tetap berperan, akan tetapi tidak menjadi ukuran kebenaran, hanya sekadar mengusahakan agar *Naqal* dapat dipahami. Dengan demikian, sumber hukum dan pengetahuan keagamaan yang sesungguhnya adalah Alquran

dan as-Sunah. Begitu pula terhadap penetapan hukum dan pengetahuan keagamaan, pada hakikatnya berasal dari Tuhan yang disampaikan melalui Rasul. Akal manusia pada posisi ini, bagi Ibnu Taimiyah, berperan mengungkap pengetahuan-pengetahuan pada kasus-kasus baru yang dihadapinya.

Apa yang dikemukakan Ibnu Taimiyah di atas adalah suatu argumen epistemologi untuk mendukung landasan tauhid, dua kalimat syahadat, serta rukun iman lainnya. Dengan kata lain, argumen di atas adalah argumen epistemologi ilmu-ilmu agama. Di atas landasan epistemologi inilah dia membangun prinsip-prinsip ilmu agama, seperti *Muwafaqat Sharih al-Ma'qulli Sharih al-Manqul* dan *Ushul al-Din wa Furu'uha qad Bayyanaha al-Rasul*. Argumen epistemologi ini menempatkan Ibnu Taimiyah sebagai rasionalis Islam. Kebenaran menurutnya adalah sesuatu yang tetap dan tidak berubah-ubah, terutama kebenaran tentang kepastian keberadaan Allah dan Rasul-Nya.

Penutup

Uraian-uraian di atas menjelaskan pada kita bahwa logika Aristotelian yang dikritik Ibnu Taimiyah tampaknya dimaksudkan untuk meratakan jalan bagi iman. Wahyu yang kita yakini sebagai sumber kebenaran berdasarkan riwayat, akan tertolak dengan silogisme Aristoteles. Karena itu, dengan metode *Tajribah*, Ibnu Taimiyah mengemukakan pandangannya, bahwa pengetahuan tidak dapat dibatasi pada penalaran silogistis saja, tetapi harus empiris dan faktual. Dengan kata lain, pengetahuan harus induktif, bukan deduktif. Kritik Ibnu Taimiyah terhadap

logika deduktif ini seakan mengingatkan kita akan perlunya menggunakan kembali metode penyelidikan empiris untuk mengembalikan ajaran Islam yang telah pudar. Akhirnya, kita tidak bisa tidak untuk tidak berkata, bahwa Ibnu Taimiyah sangat berjasa besar dalam membuka jalan bagi terbentuknya metode ilmiah dan logika modern.

3

Pejuang Pendidikan, Keagamaan, dan Kebangsaan

[Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie 1899-1969]

Pendahuluan

SAYYID IDRUS BIN SALIM AD-DJUFRIE atau sering dipanggil dengan sebutan "Guru Tua" oleh murid-muridnya dan masyarakat Sulawesi Tengah adalah sosok ulama kharismatik-populis dan bersahaja.¹ Dia dilahirkan di kota Taris, pada hari Senin 14 Sya'ban 1319 H atau 1899 M, dan wafat pada hari Senin 12 Syawal 1389 H atau 22 Desember 1969, sebuah kota yang letaknya tidak jauh dari ibu kota propinsi Hadramaut, Yaman Selatan.² Dia berangkat dari latar belakang keluarga terpandang. Ayahnya, Sayyid Salim bin Alawy ad-Djufrie, adalah seorang ulama terkenal pada masanya dan menduduki posisi *mufti* di Hadramaut, sebuah posisi keagamaan yang sangat tinggi dan terhormat ketika itu. Sedang ibunya, Nur, mempunyai hubungan kekeluargaan dengan Aru Matoa atau Raja yang dituakan di Wajo, Sengkang, Sulawesi Selatan.³

Pendidikan awalnya dimulai dari lingkungan keluarga, yaitu dari ayahnya sendiri yang dikenal sebagai

ulama besar dan memiliki banyak karya dalam bidang agama dan kesusastraan Arab, kemudian dia berguru kepada beberapa ulama besar, sahabat ayahnya, antara lain, sayyid Mukhsin bin Alwi Assaggaf, Muhammad bin Ibrahim Balfagih dan Idrus bin Umar al-Habsyi. Pengetahuan yang diperoleh dari berbagai sumber ini tampaknya belum memuaskan kehausan ilmunya. Dia ingin sekali belajar dengan para ulama yang ada di Makkah. Karena itu, ketika ayahnya menunaikan ibadah haji, dia berkeras untuk mengikutinya dan tekadnya belajar di Makkah pun tercapai. Pada usianya yang tergolong amat muda, kurang lebih berusia 19 tahun, dia telah menjadi seorang ulama yang terkenal di tanah airnya. Dia ditunjuk oleh Sultan Hadramaut untuk menggantikan posisi ayahnya sebagai *mufti* atau *qadhi*, suatu jabatan yang tidak dapat diberikan kecuali kepada orang yang berpengetahuan luas dan berwibawa. Di samping jabatan tersebut, dia juga melanjutkan karir keulamaannya dengan memimpin pendidikan Islam yang dibuka ayahnya di Taris.⁴

Indonesia, bagi Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie, bukanlah negeri yang asing dan baru. Dia pertama kali datang ke negeri ini pada saat berumur belasan tahun bersama ayahnya dengan maksud mengunjungi sanak keluarga yang berada di pulau Jawa dan Sulawesi.⁵ Kedatangan yang kedua kalinya sekitar tahun 1925, berkaitan erat dengan sikap dan perlawanannya yang keras terhadap imperialisme Inggris di negerinya. Dia bersama rekannya Abul Rahman bin Ubaidillah Assagaf merupakan patner terbaik dalam memperjuangkan negerinya. Dalam rangka memperjuangkan nasib bangsanya, dia merencanakan

perjalanan ke beberapa negara tetangga, antara lain: Yaman Utara dan Mesir. Perjalanan tersebut mempunyai arti yang sangat penting bagi masa depan bangsanya yang masih menderita di bawah belenggu penjajahan. Dia menyadari bahwa perjalanan tersebut akan membawa konsekuensi dan risiko yang sangat berat, sebab membawa misi politis untuk mengadakan kontak dengan pemimpin-pemimpin negara tersebut dan akan membawa persoalan negerinya ke forum internasional. Setelah segala sesuatunya dipersiapkan dengan cukup rapi dan matang, dia pun berangkat menuju pelabuhan Aden. Namun, setibanya di sana, kota pelabuhan yang merupakan basis pertahanan militer Inggris di Timur Tengah, tiba-tiba dia disergap oleh serdadu-serdadu Inggris dan dokumennya pun disita. Saat itu juga dia dibebaskan dengan syarat memilih salah satu dari dua alternatif; kembali ke Hadramaut atau merubah rute perjalanan ke Asia Tenggara. Dia memilih alternatif kedua, yaitu berangkat ke Asia Tenggara, dengan Indonesia sebagai tujuannya.⁶ Setelah kurang lebih dua tahun, dia melanglang buana sebagai dai, pendidik dan pedagang, bertemu dan berkenalan dengan berbagai ulama di Jawa, khususnya K.H. Hasyim Asy'ari, pengasuh pondok pesantren Tebuireng Jombang. Maka, pada tahun 1929, dia menuju Sulawesi melalui Maluku dan singgah di Ternate selama beberapa minggu. Seterusnya dia melanjutkan ke Manado dan pada akhirnya dia malah memilih Palu, tanah *To Kaili*,⁷ sebagai tumpuan dan harapan pendidikan dan dakwahnya.⁸

Setting sosio-historis dan kontribusi sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie

Dalam tulisan ini, sejarah perjuangan Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie dalam mendirikan institusi pendidikan Alkhairaat, 30 Juni, 1930, di daerah Palu, Sulawesi Tengah, tidak akan dipaparkan. Uraian tentang hal tersebut telah banyak ditulis dalam berbagai buku.⁹ Paling tidak kita mengetahui bahwa kehadirannya di Palu pada tahun 1930, bukan saja telah membawa gagasan-gagasan pendidikan Islam bagi masyarakat di sekitarnya, tetapi juga telah memberikan sumbangan yang sangat berarti bagi kehidupan pendidikan, dakwah dan sosial keagamaan di Sulawesi Tengah khususnya, dan wilayah Indonesia Timur umumnya. Apa yang ingin diungkapkan di sini adalah mengemukakan bagaimana situasi dan kondisi pendidikan dan keberagaman masyarakat Kaili ketika itu dan upaya-upaya apa yang dilakukan Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie dalam merespon sikap keberagaman masyarakat tersebut.

Proses pendidikan agama di Palu telah dimulai sejak masuknya Islam pada abad ke-17 M. Tokohnya adalah seorang ulama pembawa agama Islam di Sulawesi Tengah yang berasal dari Minangkabau, Sumatera Barat,¹⁰ yaitu Abdullah Ragie (orang-orang Palu menyebutnya dengan istilah Dato Karama). Kemudian dilanjutkan oleh seorang dai dari Sulawesi Selatan (Bugis). Pada waktu itu, pelaksanaan pendidikan masih terbatas dalam bentuk pengkajian Alquran yang dilakukan secara tradisional, bertempat di rumah guru atau di Mushalla. Sistem yang dipakai dalam mengajar adalah sistem meniru dan menghafal sedang ejaan yang dipakai dalam pengkajian Alquran adalah ejaan dalam bahasa Bugis.¹¹

Pada permulaan abad XX, ketika Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie mendirikan sekolah atau madrasah Alkhairaat di Palu, pengejaan Alquran yang sebelumnya berbahasa Bugis diubah dengan ejaan bahasa Arab. Demikian pula, pendidikan yang pada awalnya bersifat informal dan non formal, disempurnakan oleh beliau menjadi pendidikan yang sifatnya formal. Pendidikan agama yang dilaksanakan di luar sekolah secara bertahap diubah dan dialihkan ke sekolah atau madrasah. Di sini, tidak hanya pengetahuan agama yang diajarkan (Alquran, Hadis, dan sebagainya), tetapi juga ilmu pengetahuan umum. Inilah keterangan yang dimaksud dalam buku *Sejarah Pendidikan Daerah di Sulawesi Tengah*, bahwa sistem sekolah atau madrasah seperti apa yang kita kenal sekarang ini belum ada saat itu. Madrasah sebagai tempat belajar para murid yang diajar oleh seorang atau beberapa orang guru baru ada di daerah ini pada permulaan abad XX, yakni setelah perguruan Alkhairaat membuka madrasah pertama di kota Palu. Dengan demikian, dilihat dari aspek ini, maka pendidikan Alkhairaat yang didirikan oleh Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie dapat disebut sebagai institusi pendidikan yang paling awal meletakkan dasar pendidikan modern di daerah Sulawesi Tengah.

Kontribusi Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie lainnya adalah masalah tradisi ritual keagamaan masyarakat di Palu, seperti pelaksanaan *Maulid Nabi* dan *Motah-lele*. Dalam setiap bulan Maulid, masyarakat Islam melakukan peringatan dengan membaca kitab berzanji dalam bahasa daerah (Bugis) semalam suntuk, di mana pengendangnya dibolehkan membawa tempurung kelapa

(sebagai asbak rokok) dan tidur di Masjid sambil mendengar atau mengikuti pembacaan maulid tersebut, dan dibangunkan setelah acara selesai pada salat subuh. Sebagian besar dari mereka tidak melaksanakan salat shubuh, semacam ada garansi bahwa dengan mengikuti pembacaan maulid semalam suntuk luputlah mereka dari kewajiban mengerjakan ibadah salat. Demikian halnya *motahlele*, suatu upacara pembacaan doa tahlil yang dilakukan setelah pulang dari upacara pemakaman, di rumah kediaman orang yang meninggal. Upacara ini dilakukan pada hari pertama sampai hari ke-7, ke-14, 20, 30, 40, 50 dan hari yang ke-100. Setelah pembacaan doa dilanjutkan dengan pengajian Alquran yang berlangsung sampai *khatam*, selama 40 hari berturut-turut.¹²

Menanggapi tradisi ritual keagamaan seperti di atas, Sayyid Idrus bin Salim al Djufrie mendekati keganjilan-keganjilan tersebut secara *persuasif* dan bijaksana. Dia tidak pernah menyalahkan secara langsung apa yang mereka lakukan, tetapi secara arif dia membuka kesadaran wawasan keagamaan mereka melalui kegiatan-kegiatan yang melibatkan dirinya dalam masyarakat, terutama tatkala dia diundang dan dimintakan memimpin upacara maulid atau tahlilan. Pada saat-saat seperti inilah dia menerapkan efektifitas dan efisiensi pembacaan maulid dan tahlilan sambil menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan pelaksanaan acara tersebut secara *aqli* dan *naqli*. Misalnya, tradisi maulid yang dia bacakan dieja dengan bahasa Arab dan dilakukan secara singkat serta tidak ber-tele-tele; diperkirakan hanya memakan waktu 15 menit, sehingga waktu yang tersisa dapat dimanfaatkan oleh ma-

syarakat untuk keluarga, istirahat, dan kemudian melaksanakan salat subuh serta di pagi harinya terasa sehat dan segar untuk bekerja. Dia juga menganjurkan untuk tidak membawa tempurung kelapa atau benda-benda lainnya di masjid, karena hal itu tidak saja akan mengotori kesucian masjid, tetapi juga mengotori rumah Allah. Demikian halnya dengan upacara tahlilan, pendiri Al-khairaat ini mengurangi jumlah bilangan atau bagian-bagian dari hari pelaksanaannya, dari hari pertama hingga malam ke-100 menjadi hari pertama hingga malam ketiga. Pembacaan Alquran yang dilakukan selama 40 hari berturut-turut dibaca hanya sampai pada malam ke-3 dengan melibatkan murid-muridnya yang telah pandai dan lancar membaca kitab suci Alquran. Dalam kaidah ushul fiqh, tradisi dakwah Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie ini sering kita kenal dengan ungkapan *taqlil al-takalif*, yaitu tidak membanyakkan beban pada mukallaf, atau ungkapan *nafy al-kharaj*, segala beban berada dalam kemampuan para mukallaf.¹³

Di samping mengubah secara persuasif tradisi ritual keagamaan masyarakat ketika itu, sosok pejuang keagamaan ini juga terlibat dengan persoalan-persoalan politik kebangsaan ketika itu, terutama bagaimana dia merespon dan menyikapi situasi politik Indonesia pada masanya. Indonesia pada saat kedatangan Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie tidak lebih seperti halnya di negerinya. Kalau di Hadramaut dia berhadapan dengan kolonialisme Inggris, maka di Indonesia dia berhadapan dengan kolonialisme Belanda. Dia melihat bahwa Belanda merupakan kekuatan politik dan ekonomi yang dapat mengancam dan

menguasai sendi-sendi kehidupan sosial bangsa. Karena itu, ketika dia mendirikan perguruan Alkhairaat, maka dia menggalang semangat kebangsaan untuk menentang dan mengusir penjajahan dengan menjadikan institusi pendidikan Alkhairaat sebagai salah satu basis perjuangan kemerdekaan. Pada awalnya atau jauh sebelumnya (diperkirakan tahun 1900) semangat ini telah dilakukan oleh masyarakat Kaili, terutama penggalangan anti penjajahan yang dilakukan raja-raja di Palu, walaupun perjuangan yang mereka lakukan masih bersifat lokal kedaerahan atau semata-mata mempertahankan prestise kerajaan dan harga diri masyarakat Kaili terhadap penindasan bangsa Belanda ketika itu.¹⁴

Paham kebangsaan muncul di Palu setelah masuknya Partai Perjuangan dan organisasi keagamaan, termasuk perguruan Alkhairaat. Kehadiran Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie di sini, telah memberi andil dalam memperluas dan mengubah wawasan politik masyarakat Kaili, sehingga semangat anti penjajahan yang semula bersifat lokal kedaerahan berubah menjadi gerakan yang bersifat kebangsaan. Gerakan ini oleh Sayyid Idrus dan para muridnya diterjemahkan melalui pintu dan bahasa agama dalam berbagai dakwah yang dilakukan di tengah masyarakat.¹⁵

Pada tahun 1939, gerakan ini tercium oleh Belanda, dan akibatnya, perguruan Alkhairaat tidak lepas dari pengawasan dan kecurigaan pemerintah Belanda serta gedung madrasah milik Alkhairaat hendak disita dengan alasan yang dibuat-buat, yaitu tidak membayar pajak tanah. Usaha penyitaan ini dapat digagalkan karena adanya bantuan perlindungan dari *Madika* atau Raja Palu,

Tjaco Ijazah. Sikap kecurigaan seperti ini, terjadi juga pada pemerintahan Jepang, sekitar tahun 1942. *Toketai* dan *Kompetai* mengeluarkan larangan keras atas aktivitas Alkhairaat, baik di pusat maupun cabang-cabangnya di berbagai daerah. Akibat larangan ini, dan karena madrasahnyanya dijadikan gudang Nantako, maka dengan terpaksa Habib Idrus meliburkan madrasahnyanya sampai batas waktu yang tidak ditentukan. Dia sekeluarga bersama murid-muridnya kurang lebih 70 orang pindah ke Pewunu. Di tempat inilah secara sembunyi-sembunyi dia mendidik para muridnya sambil menanamkan semangat nasionalisme kepada mereka.¹⁶

Sikap keras dan semangat yang membaja dalam diri pendiri Alkhairaat dalam menentang dan mengusir penjajahan Belanda dan Jepang, bukan saja karena penindasan itu secara universal bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan semangat ajaran agama yang diyakininya, tetapi juga karena secara psikologis di latar belakang oleh tiga faktor. *Pertama*, sikap dan tindakan para penjajah yang tidak manusiawi terhadap beberapa muridnya yang berjiwa patriotis, antara lain: Abd Samad asal Gorontalo, yang ditenggelamkan di teluk Tomini oleh Belanda; *kedua*, adanya intervensi baik Belanda maupun Jepang terhadap madrasahnyanya dengan alasan yang tidak jelas, dan *ketiga*, penindasan Jepang terhadap rakyat yang tidak berdosa, sehingga rakyat semakin terpuruk, menderita dan sengsara, menyentuh jiwanya untuk berhadapan dengan kaum penjajah.

Dalam dua doanya di bawah ini, tersirat makna dengan jelas bagaimana kuatnya semangat nasionalisme

atau kebangsaan Sayyid Idrus ketika itu. Dia berkata: "Ya Allah!, aku tak ingin melihat bangsaku dijajah fisiknya, ditekan jiwanya dan dicabut kemerdekaannya oleh Jepang". Dan ketika Jepang menyerah kepada Sekutu dan bangsa Indonesia memproklamkan kemerdekaannya, maka dengan gembira dan bersyukur, dia berdoa: "Semoga Yang Maha Kuasa senantiasa memberkati kemerdekaan ini dan kepada rakyat dan bangsa Indonesia diberikan kekuatan dalam mempertahankan kemerdekaan tanah air tercinta".¹⁷ Dengan demikian, kontribusi yang penting Habib Idrus bin Salim ad-Djufrie dalam aspek politik ini adalah bahwa beliau telah meletakkan dasar terbentuknya kesadaran patriotisme kebangsaan di Sulawesi Tengah melalui pintu dan bahasa keagamaan.

Penutup

Demikian secara ringkas beberapa uraian mengenai pe-maknaan atas perjuangan tokoh pejuang keagamaan di Sulawesi Tengah, Sayyid Idrus bin Salim ad-Djufrie. Dari gerakan-gerakan keagamaan yang telah dilakukannya, baik di bidang pendidikan, dakwah dan sosial, tokoh yang oleh masyarakat Sulawesi Tengah menyebutnya dergan "Guru Tua" ini, tidak hanya telah memberikan kontribusi besar dalam pembinaan moralitas keagamaan di Sulawesi Tengah, khususnya, dan Indonesia umumnya, tetapi juga sekaligus telah mereformasi sistem pendidikan tradisional ketika itu. Atas dasar ini, sosok pendidik keagamaan ini, dalam konteks sejarah pendidikan keagamaan di Indonesia, dapat disebut sebagai representasi dari tokoh pembaharu pendidikan Islam di Sulawesi Tengah.

Catatan

- ¹ Mengenai sosok tokoh ini, lihat H.M. Noor Sulaiman, *Peranan Alkhairaat dalam Perubahan Sosial Masyarakat Kaili di Sulawesi Tengah (1930-1996)*, Disertasi, (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999).
- ² Lihat Sofyan B. Kambay, *Perguruan Islam Alkhairaat Dari Masa ke Masa*, (Palu: T.p. 1991), hlm. 22.
- ³ Lihat H. M. Noor Sulaiman, *Peranan Alkhairaat*, hlm. 94-95.
- ⁴ Lihat Abdullah Awad Abdun, *Alkhairaat wa Mu'assisuha fi al-Suthur*, (Malang: Dar al-Tauhid, 1996), hlm. 23-25.
- ⁵ Sofyan Kambay, *Perguruan Alkhairaat*, hlm. 24.
- ⁶ Abdullah Awad Abdun, *Alkhairaat wa Mu'assisuha*, hlm. 9.
- ⁷ *To Kaili* merupakan salah satu etnik dari dua belas etnik yang mendiami daerah Sulawesi Tengah. Matulada mengungkap ke-12 etnik itu, yakni: 1). Kaili, 2). Pamona, 3). Buol, 4). Toli-Toli, 5). Banggai, 6). Kulawi, 7). Lore, 8). Mori, 9). Bungku, 10). Balantak, 11). Tomini, dan 12). Saluan. Untuk jelasnya, lihat Matulada, *Sejarah Kebudayaan To Kaili*, (Palu: Universitas Tadulako, t.th.), hlm. 30-31.
- ⁸ Lihat Noor Sulaiman, *Peranan Alkhairaat*, hlm. 96-97.
- ⁹ Lihat antara lain, Abdullah Awad Abdun, *Alkhairaat wa Mu'assisuha*; Sofyan. B. Kambay, *Perguruan Alkhairaat*; Noor Sulaiman, *Peranan Alkhairaat*.
- ¹⁰ Mengenai masuknya Islam dan sistem pendidikan agama di Sulawesi Tengah, lihat Sutrisno Kutoyo dan S. Sumardi, (Ed.), *Sejarah Pendidikan Daerah Sulawesi Tengah*, hlm. 29. Dalam buku ini disebutkan juga bahwa sampai abad ke-19, pendidikan Islam di Sulawesi Tengah belum mengenal pendidikan dalam bentuk formal. Pelajaran agama umumnya dilaksanakan di lingkungan keluarga, di Masjid atau di Mushalla. Untuk jelasnya; lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Sulawesi Tengah*, (Jakarta: 1986). 86. dan 116.
- ¹¹ Mengenai tradisi ritual keagamaan ini, lihat antara lain, Noor Sulaiman, *Peranan Alkhairaat*, hlm. 171; dan Departemen Pendidikan dan

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

Kebudayaan, *Upacara Tradisional (Upacara Kematian) Daerah Sulawesi Tengah*, (Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, 1986/1987), hlm. 47.

¹² Mengenai sikap Sayyid Idrus menyikapi tradisi ritual masyarakat Kaili, lihat Noor Sulaiman, *Peranan Alkhairaat*, hlm. 173.

¹³ Lihat Sofyan Kambay, *Perguruan Alkhairaat*, hlm. 9. Bandingkan dengan Noor Sulaiman, *Peranan Alkhairaat*, hlm. 223.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 224.

¹⁵ Mengenai kecurigaan pemerintahan Belanda dan Jepang terhadap Perguruan Alkhairaat, lihat Noor Sulaiman, *Peranan Alkhairaat*, hlm. 226-227.

¹⁶ Lihat Sofyan Kambay, *Perguruan Islam*, hlm. 18.

4

Kritik Sakralisasi Pemikiran Keagamaan

[Mengkaji Pemikiran Muhammed Arkoun]

Pendahuluan

TIDAK ADA yang membantah bahwa dunia Islam pernah dan sedang berada dalam satu krisis pemikiran yang cukup akut. Menurut Dr. Thaha Jabir al-Awani,¹ dalam buku *The Qur'an and Sunah: The Time-Space Factor*, krisis pemikiran di dunia Islam itu memanifestasikan dirinya setidaknya dalam tiga bentuk: *pertama*, disintegrasi di antara beragam aliran, baik aliran yang berkenaan dengan intelektual, sosial maupun politik. *Kedua*, runtuhnya faktor-faktor yang menjadi landasan bagi kehidupan yang harmonis yang mewujudkan dalam sikap mau menang sendiri, ketidakjelasan menghadapi masa kini, dan ketiadaan harapan menghadapi masa depan. *Ketiga*, kurangnya kesadaran objektif mengenai realitas yang sebenarnya menyangkut kondisi sosial umat dan hubungannya dengan sejarah.

Terhadap fenomena ini, tidak habisnya para filsuf dan ilmuwan mencoba-coba mencari jalan keluar dari krisis ini, mulai dari membuka kembali pintu ijtihad, meng-

kampanyekan “sekularisasi”, sampai yang secara ekstrem melakukan “westernisasi”. Namun, secara umum bisa dikatakan bahwa segala upaya tersebut belum membuahkan hasil yang menggembirakan—untuk tidak mengatakan tidak berhasil.

Dalam kondisi yang menyedihkan ini, di penghujung abad XX, muncul tokoh-tokoh baru dengan tawaran pemikiran-pemikiran alternatif dan orisinilnya sebagai respon dalam menghadapi krisis tersebut. Di antara mereka yang bisa dicatat adalah Muhammed Arkoun, seorang pemikir dari Aljazair yang oleh Bassam Tibbi dikatakan sebagai pemikir Islam yang paling mengesankan baginya selama melakukan kajian tentang Islam disamping Fazlur Rahman.² Pandangan yang sama diungkapkan juga oleh Robert D. Lee³ yang menggambarkan Arkoun sebagai seorang sarjana sekaligus pejuang, saintis sekaligus aktivis, beriman teguh sekaligus kritis, historis sekaligus idealis, liberalis sekaligus radikal, dan warga dunia Islam sekaligus warga Eropa. Siapa sebenarnya Arkoun? Bagaimana pandangannya tentang krisis pemikiran umat Islam? Dan, apa jalan keluar yang ditawarkannya? Tulisan di bawah ini mencoba mengupas pertanyaan tersebut.

Sketsa historis kehidupan Arkoun

Muhammed Arkoun dilahirkan pada tanggal 1 Februari 1928 di Tourist-Mimoun, Kabilia, suatu daerah dipengunungan berpenduduk Berber di sebelah Timur Aljir, Aljazair.⁴ Dia dilahirkan di tengah-tengah keluarga Berber sederhana dari strata masyarakat bawah, yakni pedagang rempah-rempah.⁵

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di desanya, Arkoun menempuh pendidikan menengahnya di kota pelabuhan Oran, yang merupakan kota utama Aljazair bagian Barat, jauh dari desa asalnya. Pada tahun 1950-1954, dia mempelajari bahasa dan sastra Arab di salah satu sekolah menengah atas di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Di tengah-tengah berkecamuknya perang pembebasan Aljazair dari Perancis yang berlangsung dari tahun 1954-1963, dia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak saat itu, dia menetap di Perancis. Dia memperoleh gelar doktor sastra dari universitas Sorbonne tahun 1969 dengan disertasi mengenai Humanisme dalam Pemikiran Etika Ibnu Miskawaih, seorang pemikir muslim dari Persia yang wafat tahun 1030 M, yang kemudian diterbitkan dengan judul *Contribution a l'etude de l'humanisme Arabe Au Ive/Xe Seicle: Miskawayh Philosophe et Historien*.⁶ *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. I, (Oxford: Oxford University Press, 1995, hlm. 139

Dalam rangka pengembangan karir akademiknya, Arkoun lebih banyak tinggal di dunia Barat (Perancis) daripada tinggal di tanah airnya sendiri, Aljazair. Hal ini tidak mengherankan, karena Perancis jauh lebih baik dari pada Aljazair dalam hal fasilitas dan akses informasi, seperti dokumentasi ilmiah dan pergaulan ilmiah yang terbuka.⁷ Di tempat ini, tepatnya di Universitas Sorbonne, dia diangkat secara resmi sebagai Guru Besar Sejarah Pemikiran Islam. Dia pernah menjabat sebagai Direktur pada *Institute of Arab and Islamic Studies* dan juga sebagai editor kepala *Jurnal Arabica*, sebuah jurnal ilmiah terkemuka di Perancis selama beberapa tahun. Karena re-

putasi akademiknya, oleh pemerintah Perancis dia diangkat sebagai anggota legiun kehormatan Perancis (*Chevalier de La Legion d'honneur*) dan dianugrahi *des palmes academicues*, suatu gelar kehormatan Perancis untuk tokoh terkemuka di dunia universitas. Kesibukannya yang lain adalah melaksanakan kunjungan dan memberikan kuliah pada berbagai lembaga akademik di seluruh dunia.⁸

Kerangka pemikiran Arkoun

Sebagai anak yang dilahirkan di Kabilia, Arkoun sejak kecil hidup di tengah-tengah pergumulan tiga bahasa, yaitu bahasa Kabilia, salah satu bahasa Berber yang diwarisi Afrika Utara dari zaman pra-Islam dan pra-Romawi; bahasa Arab yang masuk ke daerahnya bersama ekspansi Islam sejak abad 1 Hijriyah; dan bahasa Perancis yang dibawa oleh bangsa Perancis yang menguasai Aljazair antara tahun 1830 dan 1962.

Ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Sampai batas tertentu, ketiga bahasa tersebut juga mewakili cara berpikir dan gaya pemahaman yang berbeda. Situasi seperti ini sangat mempengaruhi pemikiran Arkoun. Tidak mengherankan jika kemudian cita-cita Arkoun yang utama adalah memadukan berbagai cara berpikir, terutama semangat keagamaan yang terpelihara di kalangan masyarakat penganut Islam dan sikap rasional-kritis yang berkembang di dunia Barat.⁹

Atas dasar ini pula, tidak mengherankan jika dalam kajian-kajiannya, Arkoun lebih banyak menggunakan pendekatan dan metodologi ilmu pengetahuan kontem-

porer yang berkembang di Barat, khususnya bidang filsafat, humaniora, dan ilmu-ilmu sosial. Hal ini dimungkinkan, karena Arkoun memang menguasai dengan baik perkembangan ilmu pengetahuan Barat kontemporer, khususnya Perancis, tempat di mana dia menghabiskan sebagian besar masa pendidikan dan kehidupannya.

Menurut Arkoun,¹⁰ penggunaan pemikiran Barat dalam mengkaji Islam sama sekali tidak mengancam pemikiran dan masyarakat Muslim, malah justru merupakan sarana untuk memahami secara lebih baik mengapa pemikiran Islam mengalami krisis sedemikian akut. Karena itulah dia sangat menyayangkan mengapa perkembangan mutakhir ilmu pengetahuan Barat belum banyak dikenal atau belum diterima oleh kalangan umat Islam; bahkan ternyata para islamolog Barat sekalipun belum memanfaatkannya secara maksimal dalam studi-studi mereka tentang pemikiran Islam.

Secara umum bisa dikatakan bahwa corak yang paling menonjol dari pemikiran-pemikiran Arkoun adalah pemaduan unsur-unsur pemikiran Islam dengan unsur-unsur yang berharga dalam pemikiran Barat modern. Dari Islam, Arkoun ingin membuang kejumudan serta keterutupan yang telah membuahkan berbagai penyelewengan dan perbudakan dalam bidang sosial-politik; sementara dari Barat dia mengambil rasionalitas dan sikap kritisnya untuk memahami agama.

Realisasi dari proyek intelektualnya ini adalah karya-karya tulisan, baik berupa buku, artikel, maupun tulisan bersama. Beberapa karyanya yang bisa dicatat adalah:

Buku

- *Traite d'ethique (Traduction Francaise Avec Traduction et Notes du tahdib al-akhlaq de Myskawaih)*, (1969)
- *Contribution a l'etude de l'humanisme Arabe Au Ixe/ Xe Seicle: Miskawayh Philosophe et Historien*, (1970)
- *La pense Arabe*, (1975)
- *Overtures Sur l'Islam*, (1969)

Kumpulan artikel

- *Essais Sur La Pense Islamique*, (1973)
- *Lectures du Coran*, (1982)
- *Pour Une Critique La raison islamique*, (1984)

Tulisan bersama

- *L'Islam Hier*, ditulis bersama Louis Gardet, 1982)
- *L'Islam, Religion et Societe*, ditulis bersama M. Aroso dan M. Bormans, (1982)

Tujuan Arkoun dengan menulis karya-karya tersebut adalah melepaskan umat Islam dari kejumudan dan krisis pemikiran mereka, serta untuk menciptakan suatu pemikiran Islami yang mampu menjawab tantangan yang dihadapi umat Islam di dunia modern. Untuk sampai pada proyek yang besar ini, Arkoun banyak merujuk pada karya-karya besar Islam klasik dan pemikiran-pemikiran Barat kontemporer, di antaranya para filsuf linguistik seperti Ferdinand de Saussure (ahli bahasa dari Swiss), Roland Barthes (ahli semiotika dari Perancis), Northop

Frye (ilmuwan kesusastaan dari Kanada), Jack Goody (antropolog dari Inggris), Pierre Bourdieu (antropolog dari Perancis), serta filsuf-filsuf Perancis, seperti Paul Ricoeur, Michael Foucault, dan Jacques Derrida.

Dari para filsuf linguistik, Arkoun mengadopsi semiotika; dari Ricoeur dan Frye, meminjam pandangan mereka mengenai mitos dan agama; dari Foucault, dia mengambil dan menggunakan istilah-istilah "episteme", "discours" dan "arkeologi"; sementara dari Derrida, mengambil konsep dekonstruksi, "yang tak terpikirkan" (*l'impense*) dan "yang tak terpikir" (*l'impensable*), dan logosentrisme. Yang terakhir ini, yaitu logosentrisme,¹¹ bukan hanya banyak mewarnai karya-karya Arkoun, tetapi juga sekaligus dipakai oleh Arkoun saat menganalisis krisis pemikiran di kalangan umat Islam.¹² Proses kritik dari dalam itulah yang disebut Derrida sebagai "dekonstruksi" atau pembongkaran. Pembongkaran itu akan menampilkan aneka ragam aturan yang sebelumnya tersembunyi yang menentukan teks. Untuk jelasnya, pikiran-pikiran Derrida ini, lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Jilid II, (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

Konsep ini dikaitkan oleh Arkoun dengan gejala terjadinya *ortodoksi*. Ortodoksi adalah suatu wewenang (*authority*) yang memiliki hak penuh atas teks dan penafsiran atasnya. Bagi Arkoun sendiri, kelahiran suatu ortodoksi tidak bisa dilepaskan dari kepentingan politis atau determinasi sejarah tertentu. Kritik-kritik Arkoun terhadap bangunan ilmu-ilmu keislaman sengaja dilontarkan untuk membongkar klaim-klaim kebenaran yang diajukan oleh ortodoksi. Arkoun menegaskan bahwa semua klaim-

klaim itu tidak bersifat universal dan mutlak, karena episteme yang melandasi basis kebenaran dari ortodoksi tersebut mempunyai korelasi spesifik dengan kondisi sosio-historis tertentu. Di sisi lain, kritik epistemologis Arkoun juga dimaksudkan untuk membongkar "daerah-daerah" terlarang yang tidak boleh dan tidak mungkin dipikirkan dalam sejarah pemikiran Islam. Ini disebabkan, menurutnya, karena setiap ortodoksi logosentris selalu menciptakan mekanisme perlindungan untuk menghindari ancaman dari episteme-episteme alternatif di luar dirinya. Mekanisme perlindungan itu diciptakan dengan cara membuat "tabu-tabu" pemikiran.

Nalar Islam yang "membekukan" pikiran

"Nalar Islam" adalah fokus perhatian Arkoun sebelum memulai proyek besarnya membebaskan umat Islam dari "penjara" kejumudan dan kemunduran. Apa yang dimaksudkan Arkoun dengan kata nalar ini kurang lebih adalah cara seseorang—terutama sekelompok orang—dalam berpikir, memandang, menguraikan dan memahami kenyataan. Sementara itu, Islam sendiri dipandang oleh Arkoun sebagai satu gejala sosial yang memiliki matra ke-sejarahannya yang tidak bisa ditinggalkan.¹³ Maka, nalar Islam bisa diartikan sebagai suatu nalar yang berkembang di kalangan umat Islam dan berfungsi pada periode tertentu. Pada bagian inilah Arkoun melancarkan kritiknya terhadap pola pikir sebagian besar umat Islam yang memandang universalitas dan kemutlakan satu nalar yang berlaku pada suatu periode tertentu sebagai yang sesuai dan diberlakukan untuk segala ruang dan masa. Di sini,

struktur dan bangunan keilmuan Islam, oleh Arkoun¹⁴ dilihat sebagai hasil pemikiran biasa yang tidak terlepas dari kerangka ruang dan waktu. Ketika semua nilai atau ajaran agama (yang bagi pemeluknya dianggap universal) telah dipahami dan dipraktikkan manusia, maka universalitas tersebut mau tidak mau akan turut diwarnai oleh muatan-muatan "lokal"-partikular.

Sejarah perkembangan pemikiran Islam telah berhasil merumuskan berbagai bidang pengetahuan keislaman, baik dalam bidang hukum, teologi, filsafat maupun tasawuf yang sebagian besar terjadi dalam periode formatif pemikiran Islam (sekitar kejayaan dinasti Umayyah dan Abbasiyah). Bagi Arkoun, semua itu adalah karya-karya tafsir yang disebut "teks hermeneutis" yang merupakan aktualisasi dan hasil pemahaman dan penerapan dari Alquran sebagai "teks pembentuk".¹⁵ Di wilayah penafsiran itulah, sebenarnya, terletak jasa besar para pemikir Islam, karena mereka telah berhasil mengembangkan sedemikian rupa teks Alquran yang bersifat potensial menjadi sesuai dengan keadaan nyata. Namun yang disesalkan oleh Arkoun adalah ketika terjadi keragaman dalam pemahaman dan penafsiran, muncul pula persaingan dan saling mengklaim kebenaran dari berbagai yang ada.¹⁶

Persaingan yang disesalkan Arkoun tersebut pada akhirnya memunculkan ortodoksi dalam Islam. Ortodoksi ini terjadi karena setiap tradisi pemikiran yang ada, baik Syi'ah, Sunni, Muktazilah, dan sebagainya, telah beralih fungsi dari sekadar salah satu penafsiran menjadi satu sistem budaya yang meniadakan yang lain, dengan ber-

usaha menegaskan pemikirannya sendiri sebagai yang paling benar dan berlaku "pada setiap zaman dan masa". Tidak heran jika pada akhirnya, Arkoun melihat bahwa seluruh bangunan pemikiran Islam, tidak terkecuali filsafat, terkungkung dalam ketertutupan logosentris.¹⁷

Bukti paling menonjol dari fenomena logosentrisme ini terjadi pada masa-masa di mana "pintu ijtihad telah ditutup" dan sikap *taqlid* menjadi budaya dalam sistem berpikir umat Islam. Dalam masa ini memang masih ada sejumlah karya, namun karya-karya tersebut ternyata tidak lebih dari komentar terhadap karya-karya terdahulu, bahkan komentar atas komentar, sebagaimana kata Fazlur Rahman.¹⁸ Ketika pemikiran Islam memasuki periode modern, yakni pada abad ke-19, ketertutupan pemikiran Islam itu dibuka kembali oleh beberapa tokoh pembaharu. Namun dalam pandangan Arkoun, ijtihad yang dilakukan pada masa ini masih belum membuka diri pada kemodernan yang sebenarnya. Nalar yang digunakan sebenarnya masih sama dengan nalar yang lama, yaitu nalar yang telah berkembang dan berfungsi dalam pemikiran skolastik.¹⁹

Untuk jelasnya, di bawah ini akan dijelaskan apa yang dimaksud Arkoun²⁰ dengan ciri-ciri nalar lama yang bercorak skolastik: *Pertama*, ketundukan nalar-nalar itu kepada wahyu yang *given God*. Semua nalar yang ada dalam pemikiran Islam ternyata tunduk kepada wahyu tersebut tanpa kecuali, termasuk nalar Muktazilah dan nalar para filsuf. Meskipun terdapat perbedaan dalam cara ketundukannya, tetapi pada intinya semua nalar tersebut hanya bekerja dalam batas-batas pengetahuan yang ada dalam wahyu. *Kedua*, penghormatan serta ketaatan ter-

hadap otoritas tersebut. Dalam beragam aliran pemikiran Islam, terdapat apa yang disebut sebagai imam mujtahid. Mereka ini dianggap sebagai otoritas tertinggi yang tidak boleh dibantah atau didebat. *Ketiga*, nalar ini memainkan peranannya melalui satu cara pandang tertentu terhadap alam semesta (menjadi satu *world view*), yakni cara pandang khas abad pertengahan.

Fenomena *Taqdis al-Afkar ad-Diny* yang memprihatinkan

Menurut Arkoun, perangkat ilmiah dan epistemologis yang dihasilkan oleh nalar Barat modern bisa dipakai untuk memecahkan kerumitan dan problem dalam nalar Islam skolastik tersebut. Dalam pandangannya, Barat telah mampu meninggalkan nalar skolastik tersebut saat terjadinya *renaissance*. Tetapi hal ini tidak berarti melenyapkan sama sekali semua unsur yang ada dalam nalar Islam. Karena itu, bagi Arkoun, kebutuhan mendesak saat ini adalah bagaimana mempersempit jarak epistemologi antara nalar Islam skolastik dan nalar Barat modern. Caranya adalah dengan melakukan dialog ilmiah yang subur di antara keduanya. Namun demikian, ada dua hambatan besar yang bisa menghadang proyek ini, yaitu fenomena ideologisasi sebagai lawan dari ideasi dan *Taqdis al-Afkar al-Diny* di kalangan umat Islam.

Menurut Arkoun, terdapat perbedaan yang sangat tajam antara ideologi (*idiologie*) dengan ideasi (*ideation*). Ideasi adalah upaya kontinu yang dilakukan jiwa untuk mendinamiskan, membuka, memindah, meregenerasi dan memperbaharui gagasan-gagasan yang tersedia dalam suatu

sistem pemikiran tertentu. Sebaliknya, ideologi menggunakan beberapa gagasan yang telah di pilih dan disederhanakan untuk mengarahkan kekuatan-kekuatan sosial menuju tindakan tertentu.²¹ Dengan demikian Islam yang berwajah ideologis yang ditampilkan umatnya itu lebih bersikap tertutup, intoleran, kaku, sakral, dan apologis. Itulah sebabnya, dalam pandangan Arkoun, meskipun pintu ijtihad telah dibuka kembali pada awal abad ke-19 oleh para reformis dan modernis, namun masih belum membuka diri pada kemodernan pemikiran sebenarnya.²² Di sisi lain, dalam dunia Islam sendiri telah mewabah satu pola pemikiran yang menjadikan tidak mudahnya dialog dilakukan, yakni satu fenomena yang disebut Arkoun sebagai *Taqdis al-Afkar ad-Diny* (pensakralan pemikiran keagamaan).

Dalam fenomena *Taqdis al-Afkar ad-Diny* ini, tradisi pemikiran Islam klasik dianggap sebagai kekayaan dan kekuatan spiritual yang perlu di pertahankan tanpa harus di pertanyakan bagaimana asal-usul tradisi tersebut. Mempertanyakan tradisi berarti meragukannya bahkan bisa berarti mengingkari wujud tradisi yang selama ini dipegang dengan kokoh. Bentuk pemikiran Islam yang meliputi kalam, fikih, tasawuf, adalah bentuk bangunan yang paten. Generasi sekarang tinggal mewarisi begitu saja warisan kekayaan intelektual spiritual generasi terdahulu tanpa di sertai sikap kritis, mempertanyakan bagaimana sebenarnya situasi historis yang ikut menentukan corak pemikiran Islam saat itu dan mempertanyakan lebih lanjut relevansinya dengan tantangan sejarah serta problematika baru yang mengitari generasi sekarang. Dengan begitu

tanpa di sadari, tradisi pemikiran Islam diterima secara dogmatis yang menyebabkan tertutupnya kreativitas dan inovasi untuk mengembangkan tradisi tersebut sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia. Itulah sebabnya umat Islam sampai masa kini masih berada dalam satu kondisi yang di sebut Arkoun **ruang mental abad pertengahan** (*L'espace mental medieval*); suatu kondisi yang telah dilewati Barat sejak masa *renaissance*.²³

Relasi dialektis: bahasa-pemikiran-sejarah

Setelah melakukan berbagai kajian, kritik, dan penilaian terhadap nalar Islam, Arkoun kemudian menawarkan alternatif jawabannya dengan cara membuka kesadaran umat Islam mengenai adanya keterkaitan yang erat antara bahasa, pemikiran, dan sejarah.

Umat Islam dan umat beragama pada umumnya, perlu menyadari sepenuhnya bahwa ada hubungan dialektik antara bahasa, pemikiran, dan sejarah. Tidak ada pemikiran keagamaan mana pun yang terlepas sama sekali dari bahasa dan sejarah. Jika itu disadari, maka akan dimungkinkan adanya kesadaran mengenai pluralitas pemahaman keagamaan, dan dinamika pemikiran Islam akan lebih bersifat terbuka, dialogis, tidak mandeg dan kaku. Untuk merealisasikan proyek ini, menurut Arkoun, jalan pertama yang harus ditempuh adalah dengan memilah dan menunjukkan mana teks pertama atau teks *pembentuk* dan mana teks *hermeneutis*. Arkoun ingin mengembalikan pemikiran Islam kepada wacana Quran seperti sediakala yang terbuka terhadap berbagai pembacaan dan dengan demikian terbuka pula terhadap berbagai pemahaman.

Kesulitan yang dirasakan Arkoun dalam proyeknya ini adalah bahwa ternyata Alquran sebagai *teks pertama* atau *peristiwa pertama* telah tertimbun sedemikian rupa oleh pemikiran Islam yang mawujud dalam berbagai macam literatur yang merupakan teks-teks kedua atau teks-teks hermeneutis. Timbunan ini telah menumpuk sedemikian rupa sehingga menghalangi pemahaman Alquran dalam keadaannya seperti sediakala.²⁴

Untuk mengatasi hal itu, Arkoun meminjam metode "dekonstruksi" atau "pembongkaran" Derrida dan juga analisis Arkeologis yang dipakai dalam ilmu-ilmu mengenai benda-benda purbakala. Dengan analisis ini diupayakan terjadi suatu klarifikasi historis (*al-idha'ah at-tarikhiyyah*) terhadap teks-teks hermeneutis dari tradisi pemikiran tertentu, yaitu memperjelasnya dengan membersihkan "debu" ruang dan waktu yang menyelubunginya sehingga nantinya akan terlihat hubungan antara teks-teks dari fase sejarah tertentu dengan konteks sosial, generasi serta gerakan-gerakan pemikiran yang beragam yang berada dalam waktu yang sama.²⁵

Di samping menunjukkan adanya hubungan antara pemikiran dan sejarah, Arkoun juga menunjukkan adanya hubungan yang tidak terpisahkan antara pemikiran dan bahasa. Setiap pemikiran keislaman, di samping merupakan "cermin" dari dinamika pergumulan realitas sosio-historis pada titik sejarah tertentu, juga terumuskan, terkonsepsikan, dan terungkapkan dalam "bahasa" tertentu. Dalam *al-Fikr al-Islamy*, Arkoun berkata:

"Ketika saya membaca sebuah buku tentang ilmu fikih atau kalam, serta merta saya akan bertanya mengenai hubungan yang terdapat antara pemikiran teologi,

pengarang yang bersangkutan dan konsepsi linguistik yang sedang dominan pada masanya.²⁶

Manfaat dari analisa terhadap bahasa ini, menurut Arkoun, dengan merujuk pendapat L. Kjemslev, adalah bahwa *pertama*, pendekatan semiotis memandang teks sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern, dan *kedua*, analisis bahasa ini membuat kita mendekati suatu teks tanpa interpretasi atau pra-anggapan lain sebelumnya.²⁷

Dalam pemikirannya mengenai keterkaitan antara "bahasa-pemikiran-sejarah" ini, pengaruh dari Foucault cukup terasa. Dalam pandangan Foucault, manusia pada tiap-tiap jamannya menangkap (memandang dan memahami) realitas dengan cara-cara tertentu dan cara manusia menangkap kenyataan tersebut disebut "EPIS-TEME". Karena manusia menangkap kenyataan itu dengan cara tertentu pula; itulah yang disebut "DIS-KURSUS" atau "WACANA". Wacana inilah yang akan menjadi salah satu bentuk kuasa yang menentukan bentuk masyarakat, budaya, dan pemikiran.²⁸

Pandangan ini tampak ketika Arkoun menjelaskan bahwa teks-teks Islam—sebagaimana halnya teks-teks yang lain—lahir dari kebudayaan dan cara pemikiran tertentu yang pada gilirannya membangun konstruksi pemikiran tertentu. Dalam kaitannya dengan Alquran, Arkoun menegaskan bahwa kitab suci kaum muslimin itu merupakan perkataan, fenomena bahasa, kebudayaan dan keagamaan yang lahir dalam suasananya sendiri sehingga

ia tidak akan melahirkan berbagai makna kecuali kalau dimasukkan dalam konteksnya (kontekstualisasi). Pada gilirannya, kontekstualisasi itu akan melahirkan satu penstrukturan kesadaran, terlebih pada kenyataannya Alquran merupakan teks keagamaan yang dimaksudkan untuk dibaca dan dihayati.²⁹

Penutup

Demikianlah sebuah paparan ringkas mengenai pikiran Arkoun dalam upayanya melakukan kritik terhadap pemikiran keislaman dan pola pikir umat Islam. Secara umum bisa di katakan bahwa meskipun Arkoun telah melakukan semacam "dekonstruksi", dalam arti berusaha mendobrak dan menghancurkan akar-akar krisis pemikiran yang terjadi dalam dunia Islam, namun apa yang dilakukannya bisa di katakan masih samar. Apa yang di lakukannya lebih cenderung bersifat metodologis, sehingga wajar jika kemudian banyak kritik mengarah kepadanya karena dianggap belum menghasilkan satu produk baru sebagai pengganti dan penyempurna berbagai doktrin tradisional yang dikritiknya, sebagaimana Fazlur Rahman telah menghasilkan "tafsir baru" dengan *Major themes of the Qur'an*.³⁰ Dan mengenai hal ini, Van Koningsveld pernah berkata "Arkoun banyak sekali menerbitkan uraian metodologis dan epistemologis, yang di anggap sebagai pekerjaan pengantar, tetapi belum menawarkan suatu teologi Islam yang baru".³¹

Namun harus pula diakui bahwa kontribusi yang diberikan oleh Arkoun ini sangat besar bagi upaya reformasi menghadapi kejumudan, ketertutupan dan kemandegan

dalam dunia intelektual umat Islam. Setidaknya Arkoun telah membuka mata umat Islam bahwasanya mereka selama ini telah salah dalam bersikap dan berpikir, baik mengenai pandangan mereka yang sekadar mensucikan pemikiran agama dan bukan agama itu sendiri, maupun ketidaksadaran mereka bahwa setiap pemikiran tidak terlepas dari unsur-unsur subjektivitas manusiawi, seperti unsur bahasa dan sejarah. Maka, sumbangan besar Arkoun ini selayaknya diapresiasi sebagai langkah awal dan jalan yang dirintis Arkoun untuk diteruskan dan ditindak lanjut, baik dengan merumuskan strategi sosialisasi ide-idenya maupun dengan menjalankan ide-idenya tersebut untuk menghasilkan epistemologi dan teologi yang baru yang lebih sesuai dengan kondisi kekinian dan kedisinian umat Islam.

Catatan

- ¹ Al-Awani, Thaha Jabir, *The Qur'an and Sunah: The Time-Space Factor*, (London: International Institute of Islamic Thought, 1995), 79.
- ² Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Pre Industrial Culture in the Scientific Technological Age*, terj. Yudian W. Asmin, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 8
- ³ Robert D. Lee, "foreword", dalam Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question Uncommon Answer*, (Boulder: Westview, 1994), h. viii
- ⁴ Johan Meuleman, "Pengantar", dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 1.
- ⁵ Fedwa Malti-Douglas, "Muhammed Arkoun", dalam John L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. I, (Oxford: Oxford University Press, 1995, hlm. 139

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- ⁶ Johan Meuleman, "Pengantar", hlm. 2.
- ⁷ Johan Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pikiran Muhammaed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4 Vol. IV, 1992, hlm. 94.
- ⁸ Fedwa Malti-Douglas, "Mohammed Arkoun", hlm. 139.
- ⁹ Johan Meuleman, "Pengantar", hlm. 1.
- ¹⁰ Johan Meuleman, "Pengantar", hlm. 5-6 dan 12.
- ¹¹ Yang dimaksud Logosentrisme oleh Derrida, antara lain berarti bahwa manusia tidak mengungkapkan diri dan malah tidak dapat berpikir kecuali melalui bahasa, tradisi kebahasaan dan tradisi teks tertentu. Namun demikian, tidak berarti bahwa manusia sama sekali tidak bisa maju dalam pemikiran atau melakukan kritik terhadap pemikirannya sendiri atau pemikiran orang lain yang terdahulu. Kemajuan dan kritik dimungkinkan, namun hanya dari dalam tradisi teks atau wacana tertentu. Proses kritik dari dalam itulah yang disebut Derrida sebagai "dekonstruksi" atau pembongkaran. Pembongkaran itu akan menampakkan aneka ragam aturan yang sebelumnya tersembunyi yang menentukan teks. Untuk jelasnya, pikiran-pikiran Derrida ini, lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Jilid II, (Yogyakarta: Kanisius, 1991).
- ¹² Lihat antara lain artikel Arkoun, "Logosentrisme dan Kebenaran Agama dalam Pemikiran Islami berdasarkan al-'Ilam bi manaqib al-Islam, karya al-'Amiri", dalam Muhammed Arkoun, *Essais Sur La Pensee Islamique*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 181-225.
- ¹³ Johan Meuleman, "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 119.
- ¹⁴ M. Amiri Abdullah, "Arkoun dan kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, hlm. 6.
- ¹⁵ Arkoun membagi dua model teks, yaitu teks pertama yang disebut sebagai teks pembentuk (*an-nash al-mu'assis*) dan teks kedua yang menjelaskan atau menginterpretasikan teks pembentuk yang disebut sebagai teks

DR. LUKMAN S. THAHIR

- hermenutis (*an-nash al-tafsiri*). Lihat Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 232-234.
- ¹⁶ Mengenai pertentangan ini, lihat misalnya Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Anin Abdullah, (Jakarta: Rajawali, 1989), hlm. 9-18.
- ¹⁷ Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 195.
- ¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1984), hlm. 37-38.
- ¹⁹ Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 284-305
- ²⁰ Muhammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa al-ijtihad*, terj. Hasyim Shalih, (London: Dar al-Saqi, 1990), hlm. 236-237
- ²¹ Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, hlm. 252.
- ²² Robert D. Lee, "Foreword", hlm. ix.
- ²³ Muhammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa al-ijtihad*, hlm. 238.
- ²⁴ *Ibid.*, hlm. 232.
- ²⁵ *Ibid.*, hlm. 233-234.
- ²⁶ *Ibid.*, hlm. 239.
- ²⁷ Muhammed Arkoun, *Lectures du Coran*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 1998), hlm. 10.
- ²⁸ Robert Dunn, "Pasca-Modernisme: Populisme, Budaya Lokal dan Garda Depan", dalam *Prisma*, No. 1, 1993, hlm. 51-52.
- ²⁹ Muhammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 185-186.
- ³⁰ Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik", hlm. 2-3.
- ³¹ Johan Meuleman, "Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, hlm. 161-162.

5

Islam dan Wacana Indonesia Modern

[Studi atas Gagasan Teologi Inklusif Nurcholish Madjid]

Pendahuluan

DALAM satu dasawarsa terakhir ini, kualitas pemikiran dan keserjanaan Islam di Indonesia, seperti disinyalir oleh Greg Barton, mendapatkan perhatian serius dari berbagai belahan dunia Islam lainnya. Menurutnya, meskipun secara geografis dan ekonomis Indonesia termasuk negara pinggiran, namun secara objektif diakui bahwa posisi wacana pemikiran Islam di Indonesia dalam dunia pemikiran Islam tidak menggambarkan kesan terpinggirkan.¹ Pernyataan senada dilontarkan oleh Federspiel,² yang melihat bahwa kelompok intelektual muslim di Indonesia pada era 1990-an telah mengalami ledakan luar biasa, barangkali sudah jauh mendahului negara-negara Islam lainnya. Ini artinya, bahwa Indonesia, meminjam ungkapan Fazlur Rahman, diharapkan bisa menjadi pusat kebangkitan Islam di dunia.³

Besarnya harapan dunia luar terhadap Indonesia bagi diskursus keislaman ini, secara akademis, menuntut basis

kajian khazanah Islam yang bersifat lokal dan mondial. Dengan demikian, aksentuasi Islam dalam wacana ke-modernan tidak hanya merupakan suatu kemestian, namun juga harus dibarengi dengan perubahan struktur dan paradigma berpikir umat—dari corak legal formalistik dan deduktif-rasional ke corak substansialistik dan sosial-empirik—yang lebih menyentuh aspek historisitas kemanusiaan.⁴ Dalam wacana seperti ini, Islam tidak lagi berwajah monolitik-idiom Yunanian, tetapi dimungkinkan menjadi wacana pluralistik, yang oleh Amin Abdullah⁵ dikatakan “*on going process*” dan “*on going formation*”. Karena itu, perumusan kembali Islam tradisional tidak lagi dapat dipahami sepenuhnya oleh pikiran modern. Dalam batasan-batasan teologi-kalam misalnya, dapat diterima dan berarti bagi pikiran modern.

Di sinilah, urgensi wacana dan artikulasi pemikiran teori Nurcholish Madjid, yang oleh M. Syafi'i Anwar,⁶ teologi tersebut dikatakan sebagai basis ide terhadap seluruh konstruksi pemikiran Nurcholish Madjid [selanjutnya disebut Cak Nur], dan bagaimana wacana teologinya di era Indonesia modern. Tulisan ini mencoba menganalisis hal tersebut dengan membatasi pada pemikirannya di tahun 1980-an. Pembatasan ini didasarkan pada perkembangan wacana Islam Indonesia, di mana pada dekade ini politik tidak lagi menjadi satu-satunya wadah perjuangan dalam upaya berkhidmat pada Islam, seperti yang terjadi pada era-70-an.

Sekilas biografi Cak Nur

Pada usianya yang tergolong amat muda, dia sudah mengguncang wacana pemikiran Islam di tanah air. Dia adalah

seorang yang sangat menonjol di Indonesia dengan kepribadian yang menurut sementara orang eksentrik dan kontroversial. Cak Nur, demikian Nurcholish Madjid biasa dipanggil oleh karib atau kerabat dan orang-orang yang pro maupun kontra terhadap ide-idenya, dilahirkan di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur, 17 maret 1939 bertepatan dengan 26 Muharram 1358 H.⁷ Dia dibesarkan dari latar belakang keluarga pesantren. Ayahnya, Abdul Madjid, seorang Kiai jebolan pesantren Tebuireng, Jombang yang didirikan dan dipimpin oleh pendiri Nahdlatul Ulama (NU), KH. Hasyim Asy'ari. Sedang ibunya, Halimah, adalah puteri seorang Kiai Abdullah Sadjad dari Kediri, yang juga teman baik KH. Hasyim Asy'ari.⁸ Pendidikannya berawal di sekolah Rakyat Mojoanyar [pagi] dan Madrasah Ibtidaiyah [sore], kemudian melanjutkan pesantren Darul Ulum, Jombang dan Darus Salam di Gontor, Ponorogo. Pada tahun 1960, setelah menyelesaikan pendidikan pesantren Gontor, dia masuk ke IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Di kota inilah pemikirannya banyak ditempa, terutama setelah bertemu dengan beberapa tokoh Intelektual Islam saat itu—di antaranya M. Natsir dan Hamka—dan bercokol pada organisasi Himpunan Mahasiswa Islam [HMI] serta dipercayakan untuk memimpin roda organisasi ini selama dua periode, yakni pada tahun 1966-1968 dan 1968-1970. Pada era inilah gagasan-gagasan pembaharuan mulai menyentuh kesadaran umat Islam. Di antaranya yang sangat kontroversial adalah gagasan tentang “Islam Yes, Partai Islam No”.⁹ Pada tahun 1978, setelah menyelesaikan pendidikannya di IAIN Syarif Hidayatullah, Cak Nur mem-

peroleh beasiswa dari *Ford Foundation* guna melanjutkan studinya di Universitas Chicago, AS. Dari Universitas ini, dia memperoleh gelar Doktor filsafatnya dengan predikat *Summa Cum Laude* pada tahun 1984, dengan judul Disertasi: *Ibnu Taimiyah on Kalam and Falsafah: Problem of Reason And Revelation in Islam*. Bahkan, prestasi dan sumbangan atas pemikirannya bagi peradaban Islam, di kemudian hari Cak Nur intens diminta menjadi dosen terbang di berbagai universitas terkemuka, seperti Universitas Montreal dan McGill, di Kanada.¹⁰

Tulisan-tulisan Cak Nur sangat banyak—baik dalam bentuk buku atau artikel-artikel—dibuat dengan bahasa-bahasa yang tegas, keras, kadang-kadang bombastis, polemis, dan hiperbolik, sehingga banyak menarik sikap pro-kontra dari masyarakat. Di antara sekian banyak karyanya yang dapat di sebutkan adalah: 1). *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang 1984); 2). *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1988); 3). *Islam Doktrin dan Peradaban: sebuah Telaah Kritis terhadap Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 1992); 4). *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995); 5). *Pintu-pintu menuju Surga*, (Jakarta: Paramadina, 1996); 6). "Socio-Political Pluralist an World-Wide Solidarity: The Political Perequisities of Peaceful Co-Existence of Nation and Cultures (Islamic Understanding)", Makalah dipresentasikan pada Christian-Islamic Seminar, Viena Austria, April 1993; *Islam and State: Indonesia (The Problem of a Common Platform for a Plural Society)*".

Setting sosial pemikiran teologinya

Latar belakang pemikiran teologi Cak Nur, khususnya tahun 80-90-an, tidak terlepas dari pergeseran wacana intelektual Islam saat itu. Umat Islam di Indonesia, pada tahun-tahun tersebut, sebagaimana diungkapkan Sudirman Tebba, sedang bergerak dari minoritas politik menuju mayoritas budaya.¹¹ Kebanyakan aspirasi umat, terutama pada dekade antara 1980-1990-an, tidak lagi memandang aktivitas politik sebagai satu-satunya wadah perjuangan dalam rangka berkhidmat pada Islam dengan segala kandungan makna yang diyakini dan dihayati dalam kehidupannya. Gerakan Islam saat itu tengah bergerak ke suatu spektrum baru yang lebih dominan bersifat kebudayaan ketimbang politik. "Islam sebagai gerakan kebudayaan", demikian menurut budayawan dan intelektual Islam, Kuntowijoyo,¹² dapat dirumuskan dalam tiga sub gerakan, yakni gerakan intelektual, gerakan etik, dan gerakan estetik.

Pergeseran wacana Islam dan keindonesiaan ini, bisa dilihat berdasarkan sejumlah indikasi yang menunjukkan gerakan sejarah umat Islam di tanah air. *Pertama*, kecenderungan semakin pudarnya kepemimpinan politik Islam dan bangkitnya kepemimpinan para intelektual muslim, terutama yang berbasis di berbagai kampus utama di Indonesia.¹³ *Kedua*, kecenderungan semakin menguatnya kesadaran kolektif, dan respon masyarakat Islam yang berada pada masa peralihan; dari masa agraris ke zaman industri. Di sini, kita melihat ada keinginan besar dari generasi muda Islam untuk melihat masa depan Islam sebagai kekuatan sosial, budaya, ekonomi, dan sebagainya.¹⁴ *Ketiga*,

adanya kecenderungan penafsiran normativitas agama di kalangan intelektual Islam yang berbasis ilmu pengetahuan umum, di mana sebelumnya otoritas penafsiran ini hanya pada mereka yang memiliki basis pesantren dan sarjana IAIN. Pergeseran wacana tersebut semakin menarik, karena mereka yang berbasis pengetahuan umum mendefinisikan agama melalui pendekatan *scientific*. Gejala ini bisa dilihat pada pemikiran teologi versi Kuntowijoyo,¹⁵ dan teologi transformatif Muslim Abdur Rahman.¹⁶ Keempat, kecenderungan meningkatnya tuntutan demokratisasi, keadilan, emansipasi, dan pluralisme keagamaan di berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara, sehingga menuntut kejelasan tentang bentuk-bentuk kemungkinan hubungan antara Islam dengan konsep kemanusiaan universal.¹⁷

Pergeseran wacana keislaman ini, bila dikaitkan dalam konteks perubahan sosial yang bersifat global dan struktural, akan tampak beberapa faktor korelatif di antara keduanya. Faktor-faktor yang menjadi determinan tumbuhnya pergeseran ini, bisa bersifat eksternal dan internal. Secara eksternal, umat Islam di Indonesia dipengaruhi oleh perubahan global. Era ini, dalam pandangan Cak Nur, ditandai dengan adanya proses dalam kehidupan umat manusia menuju masyarakat yang meliputi seluruh bola dunia. Proses itu dimungkinkan dan dipermudah oleh adanya kemajuan dan teknologi, khususnya teknologi komunikasi dan transportasi. Dalam masyarakat umat manusia yang mengglobal itu terjadi pola-pola hubungan sosial yang berbeda dari sebelumnya. Kemudahan berpindah dari satu tempat ke tempat lain, dan jaringan komunikasi yang

menjangkau setiap pelosok hunian manusia akan menciptakan komunitas global yang anggota-anggotanya saling kenal. Oleh karena itu, dalam nada penuh harapan, ada pendapat yang mengatakan bahwa seluruh umat manusia sedang menuju terbentuknya masyarakat paguyuban [*gemeinschaft*], karena umat manusia akan hidup dalam sebuah "desa buana", *global village*.¹⁸ Di samping nada harapan, "desa buana" juga melahirkan nada kecemasan yang secara internal berdampak dan berpengaruh pada struktur kehidupan masyarakat, terutama dampak dan pengaruh peradaban kulturalnya. Menurut Cak Nur, situasi saling kenal, tetapi juga sekaligus saling berhadapan antara berbagai segmen umat manusia itu akan lebih dirasakan akibatnya pada kawasan-kawasan lempengan budaya [*cultural faults*]. Gempa kultural akibat pembenturan berbagai lempengan budaya itu akan justru membuat dunia tidak sedamai seperti yang semula diharapkan dari era globalisasi, melainkan justru akan mengundang bentuk-bentuk permusuhan baru.¹⁹

Dalam situasi seperti ini, seorang intelektual tidak hanya berhadapan dengan struktur politik yang mendominasi gaya hidup kebudayaan masyarakat atau yang melakukan hegemoni makna terhadap berbagai kenyataan sosial yang ada, tetapi mereka juga tak jarang mesti berbenturan dengan struktur kesadaran masyarakat tempat berbagai rujukan tindakan dan pikiran yang diterima secara *taken for granted*. Demikianlah, kemudian muncul sosok Nurcholis, dengan pikiran-pikiran teologisnya yang sejauh mungkin tidak hanya bersifat normatif, dalam arti tidak hanya menekankan apa yang seharusnya menurut

ajaran, tetapi dikaitkan dengan segi-segi peradaban Islam, jika mungkin sebagai pembuktian historisitas-sosiologis, antropologis, dan sebagainya terhadap ajaran-ajaran Islam. Dengan perkataan lain, ketentuan-ketentuan normatif diusahakan dapat dilihat dalam kemungkinan pelaksanaan historisnya.

Cak Nur dan wacana teologisnya

Sebelum membahas lebih jauh refleksi pemikiran Cak Nur dalam persoalan teologi, terlebih dahulu kita lihat bagaimana analisis Kuntowijoyo²⁰ tentang wacana teologi di Indonesia saat ini. Menurutnya, sampai sejauh ini, perdebatan tentang teologi di kalangan Islam di Indonesia masih berkisar pada tingkat semantik. Mereka yang berlatar belakang tradisi ilmu keislaman konvensional mengartikan teologi sebagai ilmu kalam, yaitu suatu disiplin yang mempelajari ilmu ketuhanan, bersifat abstrak, normatif, dan skolastik. Sementara itu, bagi mereka yang terlatih dalam tradisi Barat, lebih melihat teologi sebagai penafsiran terhadap realitas dalam perspektif ketuhanan. Jadi, lebih merupakan refleksi-refleksi empiris.

Pemikiran Cak Nur dalam masalah teologi merupakan representasi dari pandangan kalangan yang disebutkan terakhir yang menekankan perlunya reorientasi pemahaman keagamaan pada realitas kekinian yang empiris. Dalam bukunya, *Islam Doktrin dan Peradaban*,²¹ sikap seperti ini dengan jelas dikatakannya bahwa ketentuan-ketentuan normatif keagamaan diusahakan dapat dilihat dalam kemungkinan pelaksanaan sosial-historisnya. Sebab, betapa pun tingginya suatu ajaran, namun yang sesungguhnya

secara nyata ada dalam kehidupan manusia dan mempengaruhi masyarakat ialah wujud pelaksanaan konkritnya dalam sejarah, yakni kehidupan sosial dan kultural manusia dalam konteks ruang dan waktu.

Dalam penafsiran seperti inilah, kita dapat memahami apa yang dikatakan oleh Franz Magniz Suseno, ketika menanggapi polemik pikiran Cak Nur. Bagi Franz Magniz, dalam persepsi Cak Nur, *teosentrisme* perlu disatupadukan dengan *antroposentrisme*. Manusia menemukan kepribadiannya yang utuh dan integral hanya jika memusatkan orientasi transendental hidupnya pada Allah, Tuhan Yang Maha Esa.²² Pandangan demikian, yaitu pemusatan orientasi transendental dalam bingkai *antroposentris*, melahirkan berbagai implikasi teologis, yang dalam tulisan ini diistilahkan dengan *teologi inklusif* dan *teologi emansipatoris*.

a. Teologi inklusif

Dalam diskursus pemikiran keagamaan di Indonesia, istilah inklusif masuk dalam ideomatika teologi. Pemahaman tentang inklusivisme berawal dari pandangan-pandangan Karl Rahner, seorang teolog Katolik yang berpengaruh pada abad ini, yang intinya menolak adanya asumsi bahwa Tuhan mengutuk mereka yang tidak berkesempatan meyakini injil. Kata Rahner, mereka yang mendapatkan anugerah Ilahi walaupun tidak melalui Yesus, tetap akan mendapatkan keselamatan.²³

Di Indonesia, pemikiran teologi inklusif seperti yang dikonstatasikan oleh Rahner di atas—meskipun tidak persis sama—mendapat bentuknya yang signifikan pada

sosok pribadi Cak Nur. Dalam bab pertama bukunya, *Islam Doktrin dan Peradaban*, dengari jelas terlihat sikap dan semangat inklusivitas ajarannya, melalui konsep tauhid *rabbaniyah*-nya. Menurut Cak Nur, tauhid,²⁴ atau percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, adalah inti semua agama yang benar. Setiap pengelompokan umat manusia telah pernah mendapatkan ajaran tentang ketuhanan Yang Maha Esa melalui para Rasul Tuhan. Karena itu, terdapat titik temu [*kalimah sawa'*] antara semua agama manusia. Orang-orang muslim diperintahkan untuk mengembangkan titik temu itu sebagai landasan hidup bersama.²⁵ Pengembangan titik temu ini dimungkinkan karena agama atau sikap keberagamaan yang benar, dalam paradigma Cak Nur, adalah sikap berserah diri kepada Tuhan ["berislam"],²⁶ dan konsekuensi kepasrahan ini melahirkan bentuk pengakuan yang tulus bahwa Tuhan-lah satu-satunya sumber otoritas yang serba mutlak.²⁷ Ini artinya, bahwa semua wujud selain-Nya adalah relatif atau nisbi belaka. Karena itu, agama tanpa sikap pasrah kepada Tuhan, betapun seseorang mengaku sebagai "muslim" atau penganut "Islam" adalah tidak benar dan tidak bakal diterima oleh Tuhan.²⁸ Dengan demikian, secara teologis, ber-"Islam" bagi Cak Nur, adalah sesuatu yang alami dan wajar terhadap manusia, dan berdampak pada bentuk hubungan yang serasi antara manusia dan alam sekitar, sebab alam sekitar ini semuanya telah berserah diri serta tunduk dan patuh kepada Tuhan secara alami pula.²⁹

Paradigma Cak Nur ini secara implisit menuntut suatu sikap inklusivitas beragama, bahwa Islam adalah agama kemanusiaan terbuka yang oleh Franz Magnis, di-

anggap sangat penting, karena menurutnya sering kaum agamawan cenderung merendahkan manusia demi keluhuran Tuhan. Padahal, dengan merendahkan derajat makhluk, tidak mungkin meluhurkan Sang Khalik. Iman dan penghormatan terhadap manusia tidak saling bersaing, melainkan memperkuat.³⁰ Pernyataan yang sama diungkapkan juga oleh Masdar Farid.³¹ Menurutnya, terjadinya konflik dalam komunitas umat beragama, disebabkan agama dipahami hanya pada tatanan agama syari'ah, agama formal, yang sudah mengenal perbedaan-perbedaan terutama karena faktor bahasa [Kitab Suci] dan manusia mediatornya [Rasul dan para penafsirnya]. Jika agama dipahami pada tataran syari'ah ini, masing-masing umat pasti akan mengaku bahwa itulah keseluruhannya. Karuan saja dengan klaim kemutlakan masing-masing, umat beragama pun menjadi kelompok masyarakat yang paling rentan dengan konflik antar sesama, konflik yang juga sering dimutlakan.

Atas dasar pandangan Masdar ini, sebenarnya teologi inklusif Cak Nur ingin memberikan formulasi bahwa Islam itu merupakan agama terbuka [*open religion*]. Prinsip Islam sebagai agama terbuka adalah bahwa ia menolak eksklusivisme dan absolutisme, serta memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme. Dalam perspektif ini, umat Islam menurut Cak Nur, juga harus menjadi golongan yang terbuka, yang bisa tampil dengan rasa percaya diri yang tinggi dan bersikap sebagai pamong yang bisa membonceng golongan-golongan lainnya. Sementara penolakan terhadap absolutisme mengandung makna bahwa Islam itu memberi tempat yang tinggi terhadap ide pertumbuhan

dan perkembangan [*growth and development*], yakni paradigma tentang etos kerja yang dinamis dalam ajaran Islam. Komitmen seperti inilah, kata M. Syafi'i Anwar,³² yang menjadi paradigma terpenting dari teologi inklusif Cak Nur, yaitu komitmen pada pluralisme, yang oleh Cak Nur sendiri disebutnya sebagai suatu kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan.³³

Bertolak dari keyakinan itulah, maka pemikiran mendasar yang dilancarkan Cak Nur adalah menyangkut pandangan keagamaan umat sendiri—implisit di dalamnya juga pandangan umat lain—yang bersifat eksklusif, pandangan keagamaan yang cenderung merongrong persaudaran kemanusiaan universal, hanya lantaran perbedaan Kitab Suci dan Nabi yang membawakannya. Tidak bosan-bosannya Cak Nur mengutip ayat Alquran, yang terjemahannya, "Wahai ahli Kitab, marilah kita bangun kehidupan bersama di atas prinsip yang juga sama antara kami dan kalian, yakni berserah diri [menyembah] hanya kepada Allah, dan tidak menyekutukannya dengan apa atau siapa pun juga" [QS, Ali-Imran: 164].

Inilah sebabnya, ketika kemudian Arswendo Atmowiloto, melalui majalah *Monitornya*, membuat kecerobohan yang mengundang sentimen primordial keagamaan, dia pun menjadi begitu berang. Meminjam bahasa Cak Nur sendiri, ulah Arswendo itulah yang mementahkan kembali usaha yang dirintisnya selama ini untuk mencairkan sikap eksklusivisme keagamaan, khususnya di kalangan umat Islam.³⁴

b. Teologi emansipatoris

Mengapa emansipasi?³⁵ demikian Cak Nur memulai dialektika teologisnya dalam menyentuh persoalan harkat dan martabat kemanusiaan. Sebagai jawaban terhadap masalah ini, meminjam istilah Amin Abdullah, Cak Nur melihat bahwa ada kesenjangan antara wilayah normativitas keagamaan dan historisitas kekhalifahan.³⁶ Di satu sisi, Alquran menempatkan manusia sebagai puncak ciptaan Tuhan dan makhluknya yang tertinggi; tetapi, di sisi lain, kenyataan historis menunjukkan bahwa manusia lebih banyak mengalami kehilangan fitrah dan kebahagiaan, daripada sebaliknya.³⁷ Dari kenyataan historis inilah, Cak Nur melihat pentingnya teologi emansipatoris, yaitu membebaskan manusia dari segala bentuk kepercayaan politeisme, pemberhalaan diri dan tindakan-tindakan tiranik, yang oleh Cak Nur sendiri dianggap merendahkan martabat kemanusiaan.³⁸

Karena itu, problem utama manusia dari proses ikhtiar humanitasnya dalam paradigma teologi emansipatoris ini ada tiga:

Pertama, mengemansipasi manusia dari sikap penduaan Tuhan, suatu kepercayaan yang sekalipun berpusat pada Tuhan Yang Maha Esa, namun masih membuka peluang bagi tampilnya kepercayaan kepada wujud-wujud lain yang dianggap bersifat Ilahi. Sikap penduaan Tuhan ini, menurut Cak Nur, bukan saja merendahkan martabat dan harkat manusia—karena menempatkan dirinya lebih rendah dari objek yang disyirikkan itu, tetapi juga bersifat mitologis. Karena itu, perlu penerjemahan kembali ungkapan "*La ilaha illa Allah*", "*an-nafy wa al-itsbat*", atau

“negasi-konfirmasi” dalam konteks realitas historisnya.³⁹ Misalnya, salah satu kelanjutan logis prinsip tauhid ini adalah paham egalitarianisme, yakni bahwa seluruh umat manusia dari segi harkat dan martabat asasinya adalah sama. Tidak seorang pun dari sesama manusia berhak merendahkan atau menguasai harkat dan martabat manusia lain, misalnya dengan memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain. Bahkan, seorang utusan Tuhan pun tidak berhak melakukan pemaksaan itu.⁴⁰ Dengan demikian, diskriminasi rasial, pribumi dengan non pribumi, eksploitasi buruh, dan sebagainya dalam wacana teologi emansipatoris adalah bertentangan dengan tauhid.

Kedua, mengemansipasi manusia dari belenggu pemberhalaan diri. Keharusan emansipatif ini menurut Cak Nur disebabkan dalam pandangan keagamaan kaum muslimin Indonesia terdapat kesan amat kuat bahwa bertauhid hanyalah berarti beriman, atau percaya kepada Allah.⁴¹ Sikap pemahaman seperti ini, bukan hanya keliru, tetapi tanpa disadari telah menciptakan pemberhalaan-pemberhalaan sesembahan baru. Ada orang, kata Cak Nur, yang memahami Tuhan begitu rupa, sehingga penyembahan kepada-Nya sebenarnya berada dalam nalar kemustahilan dan berakibat pembelengguan dirinya secara rohani. Hal ini terjadi, terutama kalau konsepnya tentang Tuhan menghasilkan “penggambaran” dan bersifat imajinatif [buatan kita sendiri], sehingga dalam kenyataannya menjadi sama dengan diri kita sendiri, dengan manusia sesama kita, dengan suatu gejala alam sekitar kita. Inilah pada hakikatnya yang disebut berhala. Jadi, setiap berhala adalah buatan kita sendiri yang menguasai dan mem-

belenggu kebebasan asasi kita sebagai manusia, makhluk yang tertinggi.⁴² Dalam Alquran dijelaskan, bahwa di antara manusia ada yang mengangkat keinginannya sendiri, pandangan subjektifnya sendiri, sebagai Tuhannya [QS: 25: 43].

Seseorang disebut menuhankan keinginan dirinya sendiri jika dia memutlakkan diri dan pandangan atau pikirannya sendiri. Biasanya orang seperti ini, dalam wujud kesehariannya mudah terseret kepada sikap-sikap tertutup dan fanatik yang sangat cepat bereaksi negatif kepada sesuatu yang datang dari luar, tanpa sempat bertanya, atau menanyakan kemungkinan segi kebenaran dalam apa yang datang dari luar itu. Inilah salah satu bentuk kungkungan atau perbudakan yang konsekuensinya melahirkan bentuk ketiga, yaitu *tiran vested interest*. Bentuk ketiga ini menurut Cak Nur harus dilenyapkan, sebab sistem tirani⁴³ dengan sendirinya akan menghancurkan harkat dan martabat manusia. Alquran, melalui kisah-kisah para Nabi, kata Cak Nur, begitu banyak mendemonstrasikan perlawanan terhadap sistem tiranik ini. Misalnya, kisah Nabi Musa melawan Firaun. Menurutnya, kisah ini merupakan segi emansipatoris Nabi Musa dalam perlawanannya kepada Firaun sebagai personifikasi tirani dan otoritarianisme.⁴⁴ Sikap Nabi Musa ini, oleh Cak Nur, diimplementasikan dalam kehidupan sosial politik dan keagamaan masyarakat Indonesia. Misalnya, dapat dilihat dari berbagai pernyataan Cak Nur, antara lain, bahwa “setiap bentuk pengaturan hidup sosial manusia yang melahirkan kekuasaan mutlak adalah bertentangan dengan jiwa tauhid. Pengaturan hidup dengan menciptakan kekuasaan mutlak pada

sesama manusia adalah tidak adil dan beradab. Karena itu, sikap pasrah kepada Tuhan, yang memutlakkan Tuhan dan tidak pada sesuatu yang lain, menghendaki tatanan sosial yang terbuka, adil dan demokratis".⁴⁵ Dengan demikian, penolakan sistem tirani dalam sistem tauhid, bukan saja karena ia bertentangan dengan prinsip bahwa yang secara hakiki berada di atas manusia hanyalah Allah, tetapi juga karena sistem tirani menghancurkan harkat dan martabat manusia.

Penutup

Dalam wacana Islam dan Indonesia modern, pemikiran teologi Cak Nur ini amat relevan untuk dikembangkan, terutama untuk konteks situasi manusia saat ini yang tengah hidup dalam sebuah desa buana. Dalam desa buana ini, manusia akan semakin intim dan mendalam mengenal satu sama lainnya, tetapi sekaligus lebih mudah terbawa kepada penghadapan dan konfrontasi langsung. Karena itu sangat di perlukan sikap-sikap saling pengertian dan pemahaman dengan kemungkinan mencari dan menemukan titik kesamaan. Di samping itu, pemikiran teologi Cak Nur ini bisa menolong manusia dalam mengatasi persoalan alienasinya di zaman modern ini, yaitu persoalan bagaimana menaklukkan kembali ciptaan-ciptaan tangannya sendiri dan bagaimana agar manusia tidak terjerembab ke dalam praktik penyembahan "berhala" modern, atau selamat dari cengkeraman *thagut* bentuk baru.

Catatan

- ¹ Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The meeting of Islamic Traditionalis and Modernism in neo-Modernist Thought", dalam, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8 No.3, 1997, hlm. 323.
- ² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), hlm. 109.
- ³ Howard M. Federspiel, "Islam Salah Satu Media Persatuan", *Wawancara dengan Forum Keadilan*, No. 16, 24 Nopember 1966, hlm. 18.
- ⁴ Wacana sosial-empiris ini menurut Fazlur Rahman, harus dibudayakan, sebab Alquran menurutnya, lebih banyak berdialog dengan manusia dan tingkah lakunya dan bukan di tujukan kepada Tuhan. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Alquran*, diterjemahkan Anas Mahyudin, *Tema Pokok al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka, 1983), hlm. 4.
- ⁵ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 20.
- ⁶ M. Syafii Anwar, "Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, 1993, hlm. 47.
- ⁷ Lihat Biografi Nurcholish Madjid pada *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992).
- ⁸ Lihat Dedi Jamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia, Pemikiran dan Aksi Politik*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 12-12.
- ⁹ Lihat Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 205.
- ¹⁰ Lihat Greg Berton, "Indonesia's Nurcholish Madjid", hlm. 332.
- ¹¹ Sudirman Tebba, *Islam di Indonesia: Dari Minoritas Politik Menuju Mayoritas Budaya*, dalam *Jurnal Ilmu Politik*, No. 4, 1989, hlm. 53. Pernyataan Sudirman ini akan lebih jelas bila kita bandingkan dengan gerakan pemikiran Cak Nur pada tahun 70-an. Untuk jelasnya, baca karya Cak Nur, *Islam Kemoderenan*.

- ¹² Lihat Dedi Jamaludin Malik, *Zaman Baru Islam*, hlm. 31.
- ¹³ *Ibid.*, hlm. 31.
- ¹⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 185.
- ¹⁵ Bagi Kuntowijoyo, teologi dipahami dengan "Ilmu Sosial", yaitu upaya mengelaborasi ajaran-ajaran agama ke dalam bentuk suatu teori sosial. Dengan istilah ini. Menurut Kuntowijoyo, tidak perlu diberi pretensi doktrinal sebab kita mengakui relatifitas ilmu. *Ibid.*, hlm. 287.
- ¹⁶ Bagi Muslim, teologi transformatif itu adalah upaya penafsiran tes dengan kesadaran akan konteksnya dan kemudian mempelajari konteks secara dialogis. Dengan cara demikian, teks menurutnya hidup dalam realitas empiris dan mengubah keadaan masyarakat ke arah transformasi sosial yang diridhahi Allah swt. Lihat Muslim Abdul Rahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus 1995), h. 27.
- ¹⁷ Untuk lebih jelasnya, baca Nurcholish Madjid, *Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1996).
- ¹⁸ Lihat Nurcholish Madjid, "Kosmopolitanisme Islam dan terbentuknya Masyarakat paguyuban", dalam M. Natsir Tamara dan Eliza Peldi Thaher, (Ed.), *Agama Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 37.
- ¹⁹ *Ibid.*, hlm. 42.
- ²⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 286. Analisis teologi Cak Nur disini dimaksud, bukan pemahaman teologi dalam arti tradisi keislaman konvensional tersebut, tetapi lebih melihat teologi dalam pendekatan analisis Kurto yang di sebut terakhir, yaitu penafsiran terhadap realitas dalam perspektif ketuhanan. Demikian pula bisa diambil pendekatan analisis Muslim Abdul Rahman, bahwa teologi itu adalah penafsiran wahyu yang tanpa dasar realitas tidak menghasilkan pemecahan teologis (*Theological Solution*). Lihat Muslim Abdul Rahman, *Teologi*, hlm.17.
- ²¹ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, hlm. XIV.
- ²² Franz Magnis Suseno, "Nurcholis Madjid, Islam dan Modernitas", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, 1993, hlm. 36.

- ²³ Lihat Alwi Sihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 84.
- ²⁴ Sebagai istilah teknis dalam Ilmu Kalam atau teologi (yang di ciptakan oleh para Mutakallimin atau ahli teologi dialektis Islam), kata "tauhid" di maksudkan sebagai faham "me-Maha Esa-kan Tuhan, atau yang lebih sederhana, faham Ketuhanan Yang Maha Esa, atau Monoteisme. Lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin*, hlm. 72.
- ²⁵ *Ibid.*, hlm. I. Lihat juga bukunya, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995). hlm. 107.
- ²⁶ Istilah "berislam" dengan penulisan "i" kecil, Cak Nur, dimaksudkan dengan arti generik, yaitu sikap pasrah kepada Tuhan dengan penuh kedamaian dan karena tulus ikhlas, disertai perbuatan baik kepada sesama sebagai kelanjutan logis sikap pasrah yang tulus itu, adalah pangkal kesejahteraan di dunia sampai akhirat. Untuk mendukung makna ini Cak Nur mengutip ayat al-Qur'an, surah Luqman, ayat 22. *ibid.*, hlm. 8.
- ²⁷ *Ibid.*, hlm. 2.
- ²⁸ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama...*, hlm. 103.
- ²⁹ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin...*, hlm. 9.
- ³⁰ Franz Magnis Suseno, "Nurcholish Madjid...", hlm. 36.
- ³¹ Masdar F. Mas'udi, Ide Pembaruan Cak Nur Di Mata Orang Pesantren", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, 1993, hlm. 28.
- ³² M. Syafii Anwar, "Sosiologi Pembaruan...", hlm. 52.
- ³³ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin...*, hlm. 160.
- ³⁴ Lihat Masdar Farid, "Ide Pembaruan...", hlm. 30.
- ³⁵ Emansipasi yang dimaksudkan oleh Cak Nur di sini adalah moral kenabian, yaitu upaya mengangkat harkat dan martabat manusia dari segala bentuk kepercayaan yang palsu dan tindakan-tindakan tiranik. Lihat tulisan Nurcholis Madjid tentang kisah emansipatoris dalam Alquran, dalam bukunya, *Islam Agama Peradaban Membangun makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 59.

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- ³⁶ Lihat Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, hlm. 48.
- ³⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, hlm. 93.
- ³⁸ *Ibid.*, hlm. 95.
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ *Ibid.*
- ⁴¹ Lihat Nurcholish Madjid, "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, 1993, hlm.17.
- ⁴² Istilah ini menurut Cak Nur, sering di artikan sebagai setan, representasi kekuatan atau kemauan jahat. Tetapi terkadang juga perkataan *taghut* diartikan sebagai berhala, yakni objek sesembahan palsu dalam sistem syirik. Inilah yang dimaksud dengan tiran, sebab tiran itu, seperti yang diwakili oleh Firaun, tidak jarang yang mengaku sebagai Tuhan atau mengaku memiliki sifat ketuhanan. Lihat Nurcholis Madjid., *Islam Agama Peradaban*, hlm. 12.
- ⁴³ *Ibid.*, hlm. 60.
- ⁴⁴ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, hlm. 3.

6

Menggeledah Orientalis

[Kritik atas Buku *Muhammad, Prophet, and Statesman* karya Montgomery Watt]

Pendahuluan

DI ANTARA tokoh-tokoh besar dunia, tidak seorang pun yang begitu banyak dicari seperti Nabi Muhammad SAW. Selama berabad-abad, Islam dianggap sebagai musuh besar umat Kristen. Setelah beberapa propinsi terbaiknya jatuh ketangan orang Arab, kerajaan Bizantium menyerang Asia kecil. Sementara itu, Eropa Barat terancam oleh Islam melalui Spanyol dan Sisilia. Bahkan, sebelum "Perang Salib" yang memusatkan perhatian pada pengusiran orang-orang Arab dari tanah suci, Yerusalem, Eropa abad pertengahan sudah membangun suatu konsep tentang "Musuh Besar". Dalam satu segi, jauh-jauh hari sebelum Salman Rushdie mengubah nama Nabi Muhammad dalam karya kontroversialnya *The Satanic Verses* dengan nama "Mahound" sang pangeran kegelapan, para orientalis pun telah lama mempersepsi Nabi Muhammad secara negatif seperti Salman.

W. Montgomery Watt misalnya (untuk selanjutnya disingkat Watt), meski pun dalam karyanya, *Muhammad Prophet and Statesman*, tidak jelas mengungkapkan Muhammad dengan Mahound, tetapi dalam beberapa hal, dengan kaca mata eksternalis agama, dia banyak membuat kekeliruan-kekeliruan yang pada akhirnya, tidak saja melegitimasi ungkapan Muhammad sebagai "Mahound", tetapi lebih dari itu merusak atau mendistorsi nilai-nilai akidah Islam.

Tulisan ini akan mencoba mengungkap sisi-sisi kelemahan tulisan Watt. Pendekatan yang dipakai adalah fenomenologis, dengan apa penulis mencoba memahami agama menurut konsepsi agama itu sendiri. Atau, seperti dikatakan W. B. Kristensen dalam *The Meaning of Religion: Lecture in the Phenomenology of Religion*, meneliti agama lain dari perspektif penganut agama yang diteliti. Dengan kata lain, membiarkan agama (baca: Alquran) menceritakan dirinya sendiri.

Dakwah kenabian dan problem kewahyuan

Keprihatinan dan kedukalaraan Muhammad menghadapi segala jenis kesukaran di Makkah pada periode Dakwah Kenabian (*Call to Prophet*), ungkap Watt, menyebabkan dia mencari keheningan. Di lereng sebuah bukit batu yang gersang terdapat sebuah Gua tempat dia kadang-kadang menyendiri dan tafakkur beberapa malam. Selama malam-malam yang sunyi sepi itu, dia mulai memperoleh kemenangan yang tidak pernah dirasakannya. Pengalaman yang tidak pernah dirasakan ini, lanjut Watt, adalah wahyu yang diperolehnya dalam "keadaan mimpi atau penglihatan Ruhani" (*Dreams of Vision*).

Gambaran Watt mengenai kondisi atau situasi sebelum Nabi menerima wahyu memang tidak bisa kita salahkan. Tetapi ketika Watt menyatakan bahwa wahyu itu diperoleh saat Nabi dalam keadaan tidur (mimpi) ini tidak bisa dibenarkan. Sebab *pertama*, ketika beliau sedang mencari hakikat kebenaran Allah, wahyu itu turun secara tiba-tiba dan mengejutkan. Karena itulah, Nabi ketakutan, kemudian segera pulang menemui istri beliau, Siti Khadijah r.a., dengan hati berdebar. Seandainya peristiwa itu terjadi dalam mimpi, tentu tidak ada ketakutan hebat setelah beliau bangun, dan tidak akan turun ayat (QS. 53: 11-12). Sebab *kedua*, diriwayatkan Aisyah r.a., bahwa, turunnya wahyu kepada Rasulullah, sebelumnya diawali dengan mimpi yang benar pada saat beliau tidur. Dalam mimpi itu dilihatnya cahaya fajar pagi, kemudian (setelah bangun) beliau ingin berkhalwat. Nabi lalu pergi berkhalwat ke Gua Hira. Di sana beliau sembah sujud selama beberapa malam sebelum kembali ke rumah untuk mengambil bekal. Hal tersebut beliau lakukan berulang-ulang, dan untuk itu Khadijah selalu menyediakan bekal untuk beliau, hingga akhirnya datang *al-Haq*, malaikat Jibril.

Setelah peristiwa itu, Rasulullah pulang membawa firman tersebut dengan hati berdebar, lalu berkata kepada Khadijah: "Selimuti aku... selimuti aku". Beliau segera diselimuti. Tak lama kemudian beliau tidak merasa ketakutan lagi. Kepada Khadijah beliau berkata: "Aku khawatir akan diriku sendiri". Khadijah menjawab: "Tidak Demi Allah, Tuhanmu tidak akan merendahkanmu..."

Jika peristiwa-peristiwa yang mengoncangkan Nabi tersebut adalah suatu pengalaman mimpi, seperti per-

nyataan Watt, maka itu mustahil. Alquran dengan jelas membantah orang-orang yang menyatakan turunnya wahyu melalui proses mimpi (QS. 21:5).

Kepercayaan Muhammad bahwa wahyu datang kepadanya dari Tuhan, tulis Watt, tidaklah merintanginya menyusun kembali bahan-bahan tersebut, dan kalau tidak, memperbaikinya dengan pengurangan dan penambahan. Dalam Alquran, selanjutnya tulis Watt, terdapat beberapa isyarat pada Tuhan yang menyebabkan Muhammad lupa beberapa ayat, dan telaah yang mendalam terhadap teks, membuatnya hampir pasti bahwa kata-kata atau ungkapan-ungkapan tertentu *ditambahkan*. Misalnya, tulis Watt, ajaran Islam ortodoks mengakui bahwa beberapa ayat Alquran yang berisi aturan-aturan bagi kaum Muslimin *dimansukhkan* (digantikan) oleh ayat-ayat yang datang kemudian, sehingga aturan-aturan semula tidak berlaku lagi.

Memang benar apa yang dikatakan Watt, bahwa ada beberapa ayat dalam Alquran yang *dimansukhkan* (digantikan). Ini tidak dapat dipungkiri. Tetapi, penggantian yang dimaksud bukan atas imajinasi Nabi seperti tuduhan Watt, apalagi Nabi lupa dan menambahkan beberapa ayat, tetapi atas kehendak atau perintah Allah, melalui wahyunya. Alquran menjelaskan bahwa ketika orang-orang Makkah mendesak Muhammad untuk mengubah doktrin Alquran sehingga dapat mereka terima, beliau menjawab: "Hanya Allah saja yang dapat membuat perubahan itu, sedang ia sama sekali tidak berdaya" (QS. 15: 15-16).

Di dalam Alquran, banyak sekali bukti-bukti yang menunjukkan bahwa ketika Nabi pada waktu-waktu tertentu menginginkan perkembangan kearah tertentu,

ternyata wahyu Allah menunjukkan arah yang lain: "Jangan gerakkan lidahmu (sebelum menerima wahyu) dengan ceroboh karena mengharapkan wahyu seperti yang engkau inginkan. Sesungguhnya Kamilah yang menghimpunkannya dan membacakannya. Jadi, jika kamu dibacakannya (oleh Jibril) hendaklah engkau turuti. Dan setelah itu, Kamilah yang berhak menjelaskannya" (QS. 75: 16-19).

Dari keterangan di atas kita dapat mengetahui bahwa apa yang dituduhkan Watt, terhadap diri Nabi Muhammad, sama sekali tidak beralasan, sebab Allah tidak memberikan otoritas pada Nabi untuk merubah, menambah, atau menggantikan ayat-ayat Alquran, kecuali atas perintah dan kehendak-Nya.

Kritik teks: antara pendekatan fenomenologi *vis a vis* pendekatan sejarah

Pembahasan-pembahasan mengenai latar belakang (anteseden) Yahudi-Kristen di dalam Alquran seringkali dilakukan oleh para orientalis guna membuktikan bahwa Alquran adalah tidak lebih daripada gema agama Yahudi-Kristen. Watt, misalnya, dalam persoalan ini berkesimpulan, "Muhammad menerima pengetahuan dari konsepsi-konsepsi Bibel secara umum (seperti jelas dari keterangan beberapa Bibel) dari lingkungan terpelajar Mekah dan bukan dari bacaan atau dari hubungan orang-orang tertentu". Artinya, Islam termasuk tradisi Yahudi-Kristen, sebab ia timbul dalam lingkungan yang telah dimasuki gagasan-gagasan Bibel.

Menanggapi pandangan Watt tersebut, barangkali ada baiknya penulis mengungkapkan pandangan fenomenolog

agama, sebelum menjelaskan bagaimana pandangan Islam itu sendiri. Dalam penelitian Islam, tulis J. E. Royster, dalam *The Study of Muhammad: "A Survey of Approaches from the Perspective of History and Phenomenology of Religion"* dinyatakan bahwa tidak ada data yang bisa menghasilkan konklusi yang sebenarnya selain data dari umat Islam sendiri. Ini berarti, validitas suatu kesimpulan penelitian terhadap Islam, ditentukan sejauh mana kita mempergunakan validitas sumber data yang diteliti itu. Jika kita meneliti tentang Islam, maka data yang harus dipergunakan adalah Alquran dan hadis, bukan sekadar reka-rekaan historis.

Dalam perspektif Royster ini, kesalahan Watt adalah mengambil kesimpulan bahwa Islam itu adalah tradisi Yahudi dan Kristen dengan berdasarkan pada kesamaan-kesamaan pada konsepsi Bibel, bukan berdasarkan esensi ajaran Islam itu sendiri yang Alquran sendiri banyak mencela tradisi tersebut. Sejak awal mula tugas kenabiannya, tulis Fazlur Rahman, dalam bukunya, *Islam*, Nabi telah yakin bahwa risalahnya adalah kelanjutan atau juga pembangkitan kembali risalah nabi-nabi terdahulu. Dalam surah-surah al-Makiyah, yang merupakan surah-surah awal, Alquran menyebutkan tentang peristiwa-peristiwa sebelumnya, misalnya Nabi Ibrahim dan Musa. Akan tetapi sikap ini hanyalah bersifat teoretis dan religi-ideal dan tidak ada rujukannya kepada doktrin dan praktik keagamaan yang berlaku di kalangan "Kaum ahli Kitab".

Misalnya, Alquran tidak dapat menerima ide-ide trinitas dan Yesus sebagai Tuhan. Di dalam Alquran, firman Allah tidak pernah diidentikkan dengan Allah. Dalam pengertian tertentu, Alquran tidak hanya Yesus

"Ruh Allah," tetapi kepada adam pun Allah telah meniupkan Ruh-Nya (QS. 15 : 29-38-72). Karena itu, pandangan Watt demikian, tidak sejalan dengan keyakinan Islam. Menurut ajaran Islam, Alquran adalah kitab suci yang disampaikan Allah kepada Nabi-Nya, Muhammad SAW melalui malaikat Jibril. Bukan hasil belajar Nabi dari kitab suci sebelumnya. Atau jelasnya, Alquran diciptakan di luar konteks sejarah. Jika Muhammad beserta pengikut-pengikutnya mempercayai semua Nabi, maka semua manusia harus pula mempercayainya. Mengingat dia berarti merusak garis silsilah kenabian. Tradisi Yahudi-Kristen yang dilegitimasi Alquran, bukan berarti Islam adalah produk pembauran Yahudi-Kristen, tetapi Alquran datang untuk menyempurnakan semua ajaran-ajaran Nabi terdahulu yang telah disalah tafsirkan.

Penutup

Karya tulis W. Montgomeri Watt ini (*Muhammad Prophet and Statesman*), adalah salah satu karya terbesar yang pernah ditulis oleh kaum orientalis. Jika diselidik dari kaca mata fenomenologi agama, buku Watt memang memiliki beberapa kelemahan. Namun, buku tersebut memberikan banyak informasi penting menyangkut situasi historis yang dialami Nabi Muhammad. Satu hal yang menarik dalam buku ini adalah penegasan Watt bahwa Nabi Muhammad bukan sekadar seorang Nabi, seperti nabi-nabi sebelumnya, tetapi juga seorang negarawan.

Bibliografi

Al-Qur'an al-Karim.

- Abdullah, M. Amin, "Keimanan Universal di Tengah Pluralisme Budaya": Tentang Klaim Kebenaran dan Masa Depan Ilmu Agama, dalam *Ulumul Qur'an*, No. I. Vol. IV, 1993
- , "Arkoun dan kritik Nalar Islam", dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Meta-modernisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1996)
- , *Falsafah Kalam di Era Post-Modernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995)
- , "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius", dalam M. Amin Abdullah, dkk. (Ed.), *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000)
- , "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", dalam Irma Fatimah (Ed.), *Filsafat Islam Kajian Antologis, Epistemologis, Historis, dan Prospektif*, (Yogyakarta, LESFI, 1992)

- , "Kata Pengantar" buku Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, terj. Zakiyuddin Baidhawiy, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001)
- Abdullah Awad Abdun, *Alkhairaat wa Mu'assisuha fi al-Suthur*, (Malang: Dar al-Tauhid, 1996)
- Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and promise*, diterjemahkan M. Sirozi, *Posmodernisme Bahaya dan harapan bagi Islam*, (Bandung: Mizan, 1993)
- Adam, D.S., "Theology", dalam James Hastings (Ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 12, (New York: Charles Scribner's Sons, t.th.)
- 'Ajjaj, Muhammad Al-Khatib, *Usul al-hadits Ulumuhu wa Musthalahuhu*, (Beirut: Daar al-Fikr, t.th.)
- Ali, A. Mukti "Penelitian Agama di Indonesia", dalam Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982)
- , "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991)
- Amin, M. Masyhur, (Ed.), *Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama Islam*, (Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1992)
- Anwar, M. Syafi, "Sosiologi Pembaruan Pemikiran Islam Nurcholish Madjid", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, 1993
- Arkoun, Muhammed, *Al-Fikr al-Islami: Naqd wa al-Ijtihad*, terj. Hasyim Shalih, (London: Dar al-Saqi, 1990)

- , *Lectures du Coran*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 1998)
- , *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 185-186
- Awani, Thaha Jabir, Al, *The Qur'an and Sunah: The Time-Space Factor*, (London: International Institute of Islamic Thought, 1995)
- 'Azami, Muhammad Musthafa, *Studies in Hadits Methodology and Literature*, terj. A. Yamin, *Metodologi Kritik Hadits*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992)
- Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996).
- Bertens, K., *Filsafat Abad XX*, (Jakarta: Gramedia, 1990)
- Berton, Greg, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalis and modernism in neo-Modernist Thought", dalam, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8 No.3, 1997
- Blosser, Philip, "Kant and Phenomenology", dalam *Philosophy Today*, (Vol. XXX, no. 2/4, 1986)
- Braten, Jane, *Habermas's Critical Theory of Society*, (New York: State University fo New York Press, 1991)
- Budiman, F., "Hermeneutik: Apa itu?", dalam *Basis*, XL. No. 3, 1990
- , *Menuju Masyarakat Komunikatif Ilmu, Masyarakat, Politik dan Postmodernisme menurut Jurgén Habermas*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993)
- , *Kritik Ideologi, Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993)

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-, *al-Jami' al-Shahih, Juz. I*, (Beirut: Daar al-Fiqr, (tth.)
- Bullock, Allan, (Ed.), *The Harper Dictionary of Modern Thought*, (New York: Cambridge, Philadelpia, 1988)
- Cairus., Dorian, "Phaenomenology", dalam *Dagobert D Runes* (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totoa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971)
- Capenogri, A.P., *A History of Western Philosophy*, (London: University of Notre Dame Press, 1971)
- Caputo, John D., "Trancendence and Trancendental in Husserl's Phenomenology", dalam *Philosophy Today*, Vol. XXIII, No. ¾, 1979
- Chamberlain, M.E., *The New Imperialism*, (London: The Historical Assosiation, 1970)
- Coles, Roman, "Identity and Difference in the Ethical Position of Adorno and Habermas", dalam Stephen K. White, *Habermas The Cambridge Conmpanion*, (New York: Cambridge University Press, 1995)
- Delfgaauw, Bernard, *Dewijsbegeerte Van de 20e Eeuw*, alih bahasa Soejono, Filsafat Abad 20 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987)
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Toha Putera, 1989.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Upacara Tradisional (Upacara Kematian) Daerah Sulawesi Tengah*, (Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, 1986/1987)

DR. LUKMAN S. THAHIR

- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Sulawesi Tengah*, (Jakarta: 1986)
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993)
- Douglas Fedwa Malti, "Muhammed Arkoun", dalam John L. Esposito (Ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Vol. I*, (Oxford: Oxford University Press, 1995)
- Dunn, Robert, "Pasca-Modernisme: Populisme, Budaya Lokal dan Garda Depan", dalam *Prisma*, No. 1, 1993
- Dryzek, John S. "Critical Theory as Research Program", dalam Stephen K. White, (Ed.) *Habermas The Cambridge Conmpanion to*, (New York: Cambridge University Press, 1995)
- Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality*, terj. Alwiyah, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas?*, (Bandung: Mizan, 1996)
- Federspield, Howard M., "Islam Salah Satu Media Persatuan", Wawancara dengan Forum Keadilan, No. 16, 24 Nopember 1966
- Gadamer, Hans George *Truth and Method*, (New York: Seabury Press, 1975)
- Gaufar, Altaf, "Islam dan Dampak Imperialisme Barat", dalam Salem Azzam, (Ed.), *Islam and Contemporary Society*, diterjemahkan Hamid Basalamah, *Islam dalam Masyarakat Kontemporer*, (Bandung: Gema Risalah Press, 1988)
- Gazaly, Syaikh Muhammad, al, *As-Sunnah An-Nabawiyah Baina Ahl Fiqh wa Ahl al-Hadits*, terj. Muhammad Al-Baqir,

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- Studi Kritis Atas Hadits Nabi saw. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, (Bandung: Mizan, 1989).
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, (Beirut: Librairie Liban, the University of Chicago, 1975)
- , dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden-E.J. Brill: Royal Netherlands Academi, 1974)
- Habermas, Jurgen, "Theory and Practice in a Scientific Civilization", dalam Paul Connerton (Ed.), *Critical Sociology*, (New York: Penguin Books Ltd., 1951)
- , *The Theory of Communicative Action* (Boston: Beacon Press, 1983)
- Hafiz, A., at. all, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996)
- Hanafi, A., *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Alhusna, 1992)
- Held, H. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, (London: Hutchinson, 1980)
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama; sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Hilali, Abu Usama Salin Bin 'Id al-, dalam "Kata Pengantar" buku Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Hujjah Iblis*, terj. Amir Hamzah Fachrudin, *Kesombongan Iblis*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 1991)
- Horderick, Tod, (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, (New York: Oxford University Press, 1995)
- Huijbers, Theo, *Mencari Allah: Pengantar ke dalam Filsafat Ketuhanan*, (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 1992)

DR. LUKMAN S. THAHIR

- Ijsselina, Samuel, "Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology", dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics High lands: Humanities Press, 1979)
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*, (New Delhi : Kitab Bhavan, 1973)
- Imam Muslim, *Shahih Muslim*, (Isa al-babi al-Halabi wa Surakah, (t.tp.), 1955 M)
- Ismail, Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadits: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan pendekatan Ilmu Sejarah*, (jakarta: Bulan Bintang, 1988)
- , *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual Telaah Ma'ani al-Hadis Tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal, dan Lokal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994).
- John S. Dryzek, "Critical Theory as Research Program", dalam Stephen K. White, (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, (New York: Cambridge University Press, 1995)
- Jones W.T., *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre*, Second Edition, Revised, *A History of Western Philosophy*, (Sandiego New York Cicago, Washington. D.C.: Harkourt Brace Jovanovich, Inc. 1975)
- Kambai, Sofyan B., *Perguruan Islam Alkhairaat dari Masa ke Masa*, (Palu: T.p. 1991)
- Katsir, Ibn, *Tafsir Ibn Katsir*, Juz I, (Beirut: Dar al- Maarif, 1965)
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991)

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- Lauser, Quentin, *The Triumph of Subjectivity An Introduction to Transcendental Phenomenology*, (New York: Fordham University Press, 1978).
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah, (Jakarta: Rajawali, 1989)
- Lee, Robert D., "foreword", dalam Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question Uncommon Answer*, (Boulder: Westview, 1994)
- Love, Nancy S. "What's Left of Marx?", dalam Stephen K. White, (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, (New York: Cambridge University Press, 1995)
- Malik, Dedi Jamaluddin, dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998)
- Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987)
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992)
- , *Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- , "Kosmopolitanisme Islam dan terbentuknya Masyarakat Paguyuban", dalam M. Natsir Tamara dan Eliza Peldi Thaher, (Ed), *Agama Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- , *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan visi baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- , *Islam Agama Peradaban Membangun makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta:

DR. LUKMAN S. THAHIR

- Paramadina, 1995)
- , "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. I, 1993
- Maragy, Ahmad Musthafa al., *Tafsir al-Maragi*, Juz I, (Mesir: Dar al-Mishriyah, 1975)
- Mas'udi, Masdar F., "Ide Pembaruan Cak Nur Di Mata Orang Pesantren", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. I, 1993
- Mattulada "Studi Islam Kontemporer Sintesis Pendekatan Sejarah, Sosiologi dan Antropologi", dalam *Metodologi Penelitian Agama*, Taufiq Abdullah, dkk, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989)
- , Mattulada, *Sejarah Kebudayaan To Kaili*, (Palu: Universitas Tadulako, t.th.)
- Meuleman, Johan, "Pengantar", dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994)
- , "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pikiran Muhammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4 Vol. IV, 1992, hlm. 94
- , "Islam dan Pasca Modernisme dalam Pemikiran Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1996)
- , "Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Muhammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, (Ed.), *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1996)

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- Mudzhar, H. M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)
- Munawar, *Iqbal and Qur'anic Wisdom*, (Lahore: M. Ashraf, 1972)
- Nasution, Harun, (Ketua Team), *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Djambatan, 1992)
- Nashr, Sayyed Hossein, *Knowledge and The Sacred*, (State University Press, 1989)
- Natason, Muarice, *Edmund Husserl: Philosophy of Infinite Tasks*, (Evanston: Northwestern University Press, 1973)
- Nawai, Muhyiddin Abu Zakariya bin Syaraf, *al-Shahih Muslim syarh an-Nawawi, Jilid V*, (Beirut: Dar al-Kitab, t.th.)
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1994)
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1996)
- Peursen, CA. Van, *Strategie Van the Cultur*, diterjemahkan Dik Hartoko, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1998)
- Poole, Roos, *Morality and Modernity*, diterjemahkan F. Budi hardiman, *Moralitas dan Modernitas di bawah Bayang-Bayang Nihilisme*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993)
- Qutaibah, Abu Muhammad Abdullah ibn Muslim ibn, *Ta'wil Mukhtalaf al-Hadits* (Mesir: Musthafa al-babiy al-Hallabiy wa auladuhu, t.th.)
- Qutub, Sayyid, *Fi Zhilal al-Qur'an*, (Beirut: Daar Ahya al-Tirani al-Araby, 1965)

DR. LUKMAN S. THAHIR

- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1984)
- , *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979)
- , *Islamic Methodology in History*, (Islamabad-Pakistan, Islamic Research Institute, 1984)
- , *Major Themes of the al-Qur'an*, diterjemahkan Anas Mahyudin, *Tema Pokok al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka, 1983)
- Remin, Bernard, *Protestan Biblical Interpretation*, trans Silas C.Y Chan (Monterey Park Ca: Living Publishing, 1983)
- Rahman, Muslim Abdul, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus 1995)
- Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Umar bin al-Husain Fakhruddin al- *Tafsir Mafatih al-Gaib*, Juz. I (Beirut: t.p. t. th.)
- Roderick, Rick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, (New York: St. Martins's Press, 1986)
- Rusyd, Ibn, *Manahij al-Adillah fi 'Aqaid al-Millah*, (Kairo: Maktabah al-Anja' wa al-Mishriyyah, 1964)
- Sabuni, Muhammad Ali Al-, *Rawa'i'ul Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr, (t.th.)
- Said, Edward, *Culture and imperialism*, (London: Chatto & Windus Ltd., 1993)
- , *Orientalism*, terj. Asep Hikmat, *Orientalisme*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994)

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, (London and New York: Routledge, 1995)
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992)
- Sihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1997)
- Siswanto, Joko, *Sistem-sistem Metafisika Barat dari Aristoteles sampai Derida*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998)
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, (Princeton : Princeton University Press, 1957)
- Smith Barry and David Woodruff Smith (Ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, (USA: Cambridge University Press, 1995)
- Spiegelbert, Herbert, *The Phenomenological Movement*, Vol. I-II (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960)
- Sulaiman, H.M. Noor, *Peranan Alkhairaat dalam Perubahan Sosial Masyarakat Kaili di Sulawesi Tengah (1930-1996), Disertasi*, (Yogyakarta: Program PAscasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1999)
- Sumardi, Mulyanto, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982)
- Suminto, Aqib, dkk., *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: LSAF, 1989)
- Suseno, Franz Magnis, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992)

DR. LUKMAN S. TAHIR

- , "Nurcholis Madjid, Islam dan Modernitas", dalam *Jurnal Ulummul Qur'an*, No. I, 1993
- Syafi'i, Imam, *Kitab Mukhtalif al-Hadits* (Mesir: Musthafa al-babiy al-Hallabiy wa auladuhu, t.th.)
- Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Mesir : Al-baby al-Halaby, 1961)
- Tahhan, Mahmud, *al-Taisir Musthalah al-Hadis*, (Beirut: Daar al-Tsaqafah al-Islamiyah, 1405/1985M)
- , *Ushul al-Tarikh wa Dirasat al-Asanid*, (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karirim, 1399H/1979M)
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin khalid al-, *Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, Juz. I, (al-Mishr: Daar al-Fikr, 1979)
- , *Jami' al-Bayan fi al-Ta'wil al-Qur'an*, Juz I, (Mesir: Musthafa al-baby, 1969)
- Taba'tabai, Muhammad Husain bin Sayyid Muhammad bin Sattid Muhammad Husan bin al-Mirza Ali At-, *Tafsir al-Mizan*, (Beirut: Muassasah 'ilmi lilmathbu'at, 1411H/1991M)
- Tebba, Sudirman, "Islam di Indonesia: Dari Minoritas Politik Menuju Mayoritas Budaya", dalam *Jurnal Ilmu Politik*, No. 4, 1989
- Thomson, J.B., *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)
- Tibi, Bassam, *The Crisis of Modern Islam: A Pre Industrial Culture in the Scientific Technological Age*, terj. Yudian W. Asmin, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994)

STUDI ISLAM INTERDISIPLINER

- Verm, Vergilius, "Theology", dalam Dagobert D. Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam and Co., 1971)
- , *An Encyclopedia of Religion*, (New York: Green Press, 1976)
- Wakil, Muhammad Sayyid Al-, *Lahmatun min Tarikh al-Da'wah asbab al-Da'fi fi Ummah al-Islamiyah*, diterjemahkan Fadhl Bahri, *Wajah Dunia Islam Dari Dinasti bani Umayyah hingga Imperialisme Modern*, (Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1998)
- Weinscheimer, Joel C., *Gadamer Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, (New Haven and London: Yale University Press, 1985)

Indeks

- A**
- a posteriori* 166
- 'Abd Halim 167
- Abdul Aziz Attalabi 162
- Hanid ibn Badis 162
- Madjid 207
- Abdullah bin Mas'ud 15, 16
- Ibn Abbas 116
- Ibn 'Abbas 117, 119
- Ibn Mas'ud 15
- Ragie 176
- abortus provocatus* 94
- abstract noun* 69
- Abu al-Huzail 105
- Hanifah 18
- Rahman bin Ubaidillah
- Assagaf 174
- Adorno 83, 84
- Afrika 155
- ahli Kitab 216
- Ajaj al-Katib 121
- Akhmad Nasa'I 128
- Aku transendental 68
- al-Awwaliyyat* 165, 166
- al-Fikr al-Islamy 198
- al-Fiqh al-Akbar 168
- al-Ghaib* 169
- al-'Im bi al-Ka'inat* 168
- al-Kulliyat* 166
- al-Makiyyah* 230
- al-Milal wa al-Nihal* 105
- al-Muhimmat* 165
- al-nef wa al-itsbat* 217
- al-Qur'an 12
- ar-Razi 34, 36
- al-shalah 'ala waqtiha* 17
- al-Syahid 169
- al-Syahrastani 105
- al-waqt* 16
- Ali Nadwi 163
- Aljazair 186, 187, 188
- Alkhairaat 177