

ISLAM

dalam Pandangan

MARXISME

PRENADAMEDIA GROIP

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

Dr. Mohammed Emarah



ISLAM
dalam Pandangan
MARXISME

Penerjemah:

Dr. Eka Putra Wirman, M.A.

ISLAM DALAM PANDANGAN MARXISME

Edisi Pertama

Copyright © 2018

ISBN 978-602-383-020-6

12,5 x 19 cm

xii, 178 hlm

Cetakan ke-1, Juli 2018

Prenada. 2018.0097

Penulis

Dr. Mohammed Emarah

Penerjemah

Dr. Eka Putra Wirman, M.A.

Desain Sampul

Suwito

Penata Letak

Y. Rendy

Penerbit

PRENADAMEDIA GROUP

(Divisi Prenada)

Jl. Tandra Raya No. 23 Rawamangun - Jakarta 13220

Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

e-mail: pmg@prenadamedia.com

www.prenadamedia.com

INDONESIA

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

Kata Pengantar Penulis

Kemelut sosio-religius yang ditimbulkan oleh pendapat kontroversial Dr. Nasr Abu Zaid yang di-*blow up* oleh media massa selama kurang lebih tiga tahun (1993-1995), sudah sedikit mereda. Saya merasa sudah tiba waktunya untuk menyajikan kepada umat studi ilmiah objektif-analitis terhadap pendapat Dr. Nasr Abu Zaid yang telah menimbulkan keresahan dan kekacauan sosial di masyarakat Mesir. Studi ini penting, agar terlihat dengan jelas permasalahan sesungguhnya secara adil dan berimbang, jauh dari semangat kebencian dan dendam. Dari kebenaran ilmiah kita mencoba menyatukan langkah sebagai sebuah umat.

Kairo, 1417 H/1996 M

Mohammed Emarah

PRENADAMEDIA GROIP

Kata Pengantar Penerjemah

Diskursus pemikiran selalu menarik dan senantiasa *up to date* untuk dikaji sepanjang masa meskipun dengan objek yang sama. Adalah lumrah dalam dinamika pemikiran terjadinya pengulangan objek persoalan namun dengan kemasan dan kasus yang berbeda-beda. Repetisi paling sering terjadi dalam kehidupan sosial seperti model pakaian, musik, kendaraan, makanan, dan lain sebagainya. Kreativitas dalam repetisi terlihat ketika sesuatu disajikan dengan semangat dan corak kontemporer.

Pluralisme, sekularisme, eksistensialisme, materialisme, dan sejumlah aliran filsafat dan pemikiran kontemporer tidak lain kecuali merupakan sebuah reptisi masa lalu dan bahkan menyeberang sampai masa pra-sejarah. Artinya, semua itu adalah reinkarnasi dari apa yang telah ada sebelumnya namun dengan kemasan dan aksesoris baru. Hermeneutika dalam Islam dan Barat adalah *copy-paste* dari apa yang diterapkan dalam tradisi Yunani kuno tentu dengan nuansa dan kemasan berbeda.

Meskipun buku karya Mohammad Emarah ini diterbitkan sebagai respons terhadap dinamika sosial pada dua dasawarsa yang lalu, namun urgensitasnya tetap *up to date* sepanjang masa. Hal itu tidak lepas dari objek kajiannya yang senantiasa menggelitik para pe-

mikir untuk mendekati, membincang, dan menganalisisnya. Apalagi jika melihat tokoh yang menjadi objek kajiannya adalah pemikir Muslim kontemporer yang ide-idenya masih dianggap segar bugar dalam etalase perkembangan pemikiran kontemporer. Di Indonesia, nama Dr. Nasr Hamid Abu Zaid (5 Juli 2010) masih sangat harum bagi sebagian akademisi progresif terutama dengan konsep hermeneutika dan kritik *nash*-nya yang cukup fenomenal.

Buku karya Mohammad Emarah ini merepresentasikan pertarungan dua padepokan pemikiran Islam, yaitu antara pemikiran liberal dengan pemikiran tekstual. Emarah mengayuh pemikirannya melintasi pemikiran kedua padepokan ini dan keluar dengan menegaskan keberadaan poros ketiga yaitu moderasi Islam.

Islam sejatinya menurut Emarah adalah agama moderat yang disebut dengan *din al-washath*. Nabi Muhammad adalah praktisi pertama dari moderasi Islam yang menyeimbangkan kehidupan dunia dan akhirat. Moderasi yang menggabungkan antara *nash* Al-Qur'an dengan logika; antara alam transenden dan kehidupan profan; antara *tsawabit* dengan *mutaghayyirat*; idealita dan realita; konsep dan implementasi.

Moderasi Islam yang diusung secara gigih oleh Emarah berada di antara dua sikap radikal yaitu radikal kiri dan radikal kanan. Radikal kiri dipresentasikan oleh gerakan sosialisme-Marxisme (*al-Marksiyyun*), sedangkan radikal kanan dipresentasikan oleh para salafisme-tekstualis (*Islamiyun-nushushiyyun*).

Emarah menyebut posisinya yang berada di tengah sebagai salafisme-progresif. Pengambilan posisi ini bukan tanpa sebab baik secara subjektif maupun objek-

tif. Alasan subjektifnya berawal dari perjalanan hidup Emarah yang getir di tengah arogansi kekuasaan sejak masa kanak-kanaknya sampai dewasa. Ketimpangan sosial yang dipertontonkan di depan matanya membentuk kepribadian yang keras menentang segala bentuk ketidakadilan sosial. Di zaman itu satu-satunya gerakan dan perlawanan sosial dilakukan oleh organisasi sosial yang beraliansi kepada partai politik berhaluan sosialis-Marxisme Mesir, seperti Misr al-Fata. Pertemuan antara pribadi yang kecewa atas kesewenangan penguasa dengan komunitas sosialis-kiri membentuk pribadi Emarah yang progresif.

Seiring dengan perjalanan waktu, Emarah muda yang progresif terus bersentuhan dengan kajian sejarah dan pemikiran Islam. Berbagai referensi klasik alias turats dicerna dan dianalisis dengan baik sehingga lahirlah ratusan artikel dan buku yang sangat bernilai. Bacaan dan studinya yang mendalam terhadap turats menjadikan Emarah termasuk salah seorang intelektual Muslim terdepan dalam mengembangkan dan membela kepentingan ortodoksi Islam secara akademis. Untuk misi ini, Emarah bangga menyebut diri sebagai representasi dari gerakan salaf rasional. Dengan dua arus utama yang melatari pemikiran dan perjalanan sejarah Emarah, yaitu progresivitas Marxisme dan orisinalitas ajaran *salaf al-shaleh* maka lahirlah di tangannya sebuah gerakan intelektual berlabel salafisme-progresif. Sebuah perpaduan antara *al-tsawabit wa al-mutaghayyirat* (dogma dan interpretasi) dalam menghadapi persoalan umat dan kemanusiaan yang terus berkembang.

Buku Islam dan Marxisme ini dapat menjadi peta

yang jelas bagi pembaca untuk mengetahui pemikiran Emarah di satu sisi dan untuk mengenali cara pandang Marxisme terhadap agama dan kitab suci di sisi lain. Buku ini memaparkan segala persoalan yang terkait secara objektif ilmiah dan kemudian dilengkapi dengan analisis dan tanggapan dari pengarangnya. Meskipun berukuran kecil, tetapi konten yang dimuat buku ini cukup lengkap dan mendasar. Sehingga keberadaannya sangat penting untuk memahami realitas yang terjadi dan berbagai konsep keilmuan Islam yang sulit untuk menemukan dan memahaminya karena hanya tertera dalam kitab-kitab klasik (*turats*) yang sering disebut di Indonesia dengan kitab Arab gundul. Jangankan untuk memahami persoalannya yang rumit, untuk membaca dan menemukan kitab-kitab klasik itu saja sudah merupakan suatu persoalan tersendiri. Semoga buku ini dapat memenuhi harapan penulisnya dan memberikan manfaat yang besar bagi para pembaca.

Padang, 12 Desember 2017

Eka Putra Wirman

Daftar Isi

KATA PENGANTAR PENULIS	v
KATA PENGANTAR PENERJEMAH	vii
BAB 1 PENDAHULUAN	1
A. Mengenal Dr. Nasr Abu Zaid.....	1
B. Pengertian Murtad	4
C. Pengertian Kafir	10
D. Pengertian Keimanan dan Kebebasan Berpikir.....	23
BAB 2 MARXISME MEMANDANG ISLAM	37
A. Dialektika-Materialistik.....	37
B. Pandangan Materialistik Terhadap Al-Qur'an.....	48
C. Analisis Materialisme Terhadap Kenabian, Wahyu, Akidah dan Syariah	65
D. Historisitas Arti dan Hukum dalam Al-Qur'an	73
BAB 3 KEKELIRUAN DR. NASR HAMID ABU ZAID	95
A. Pengetahuan yang Dangkal.....	95
B. Pemahaman dan Niat yang Salah	107
C. Metodologi yang Keliru	131
BAB 4 PENUTUP	153
Apakah Masih Ada Harapan untuk Sebuah Evaluasi	153
RIWAYAT PENULIS	167
PENERJEMAH	177

PRENADAMEDIA GROIP



Bab I

Pendahuluan

A. Mengenal Dr. Nasr Abu Zaid

Peristiwa sosio-religius yang timbul akibat pendapat kontroversial Dr. Nasr mengingatkan saya kepada perkenalan pertama saya dengan Dr. Nasr baik dari sisi sosok pribadi maupun pemikirannya, beberapa tahun sebelum pengukuhanannya sebagai profesor yang dipermasalahkan oleh tim penguji dan masyarakat.

Pada suatu sore, saya menghadiri acara bela sungkawa meninggalnya salah seorang tokoh Marxisme-komunis Mesir, yang diadakan di Dar al-Munasabat Omar Makram Kairo. Saya duduk di samping sahabat saya, tokoh Marxisme Prof. Mahmud Amin al-Alam. Ketika kami sedang berbincang, datang seorang anak muda yang tidak saya kenal, menghampiri dan menyalami Prof. Al-alam dan kemudian menyalami saya, lalu kembali ke tempat duduknya. Prof. Al-Alam berkata kepada

saya “Pemuda itu bernama Dr. Nasr Abu Zaid... orang yang paling pandai menganalisa teks (naskah)”.

Dari ungkapan Prof. Al-Alam saya pahami bahwa Dr. Nasr adalah kritikus sastra yang baru muncul, karena Prof. Al-Alam yang saya kenal adalah tokoh kritik sastra. Ketenaran Prof. Al-Alam dalam kritik sastra mengalahkan ketenarannya sebagai tokoh Marxisme. Saya juga tidak yakin bahwa yang dimaksud ahli dalam menganalisa teks (naskah) adalah ahli dalam naskah Al-Qur'an. Karena tidak pernah saya ketahui orang mengatakan Al-Qur'an sebagai naskah, seperti istilah naskah panggung, naskah cerita, naskah puisi, dan lain sebagainya.

Di samping itu, sesuai dengan pembicaraan kami, bahwa Dr. Nasr satu ide, pendapat, dan aliran dengan Prof. Al-Alam, maka saya hanya membayangkan, bahwa Dr. Nasr adalah tokoh baru yang belum saya baca karangannya dalam sastra. Saya sendiri adalah mantan tokoh Marxisme yang mengetahui Marxisme dari seluruh dimensinya, karena saya pernah menjadi pemikir, pelaku dan pekerja di gerakan Marxisme Mesir.

Semenjak itu, saya mulai mencari dan mengikuti studi-studi yang dilakukan oleh Dr. Nasr terutama pada terbitan komunitas Marxisme seperti “*Qadhaya Fikriah*”, “*Adab wa Naqd*”, “*al-Yasar*”, “*al-Ahali*” di Mesir, “*al-Thariq*” di Beirut dan seterusnya.

Saya juga menangkap perhatiannya yang lebih besar justru kepada dinamika Islam kontemporer dan bukan kepada problematika kritik dan analisis sastra. Saya termasuk orang yang hampir tidak percaya, karena tokoh-tokoh muda Marxisme Arab, hanya sebagian kecil yang menguasai problematika dan dinamika Islam

kontemporer dan membangun jaringan yang mem-bendung lajunya dinamika Islam.

Suatu hal yang membuat saya kaget dan khawa-tir adalah ketika saya melihat di pameran buku - Ca-iro International Book Affairs - sebuah karya Dr. Nasr berjudul "*Pengertian Teks: Studi dalam Konteks Ulum Al-Qur'an*". Seketika itu, saya ingat ungkapan Prof. Al-Alam, tentang Dr. Nasr yang ahli analisis teks, bahwa teks atau naskah yang dimaksud adalah Al-Qur'an al-Karim.

Saya khawatir karena komunitas Marxisme dan Organisasi Komunis Mesir yang berpengaruh telah me-nyatakan komitmen untuk tidak mengutak atik proble-matika akidah agama (teologi Islam), atau memberikan analisis dan kajian terhadap teks-suci agama dengan pendekatan dialektika-materialistik dan historisitas-materialistik. Bahkan di dalam padepokan kader Orga-nisasi Komunis Mesir tidak diajarkan pemikiran ateistik kendatipun mereka mendalami dialektika-materialistik dan historisitas-materialistik. Mereka meyakini materi-alisme untuk mengganti keyakinan beragama dengan cara tidak langsung. Mereka melewati dengan cepat pembahasan yang menentang keberadaan Tuhan dan kritik agama seperti karya Marx, Lenin, dan Stalin. Jika mereka ditanya tentang penolakan terhadap keberada-an agama dan Tuhan, mereka dengan cepat menjawab penolakan terhadap Tuhan dan agama terjadi pada masyarakat Kristen di Eropa yang mengakui adanya perbedaan kelas sosial dalam masyarakat. Pemikiran tokoh-tokoh komunis menurut mereka lahir sebagai protes terhadap keyakinan Kristen yang dianggap zalim dan rasis.

Saya bertanya dalam hati, sembari membalik lembar demi lembar buku Abu Zaid “Apakah Marxisme Mesir telah keluar dari tradisi “cerdiknya” dan apakah mereka juga telah melupakan “kehati-hatian” yang telah dilakukan selama ini ketika berhadapan dengan pembahasan agama?”. Marxisme Mesir sejak awal memang menghindari pembahasan tentang sikap keagamaan masyarakat Mesir, apalagi sesuatu yang dianggap suci oleh umat Islam. Tapi, realita kontemporer menunjukkan arah yang berbeda, tokoh muda Marxisme Mesir dengan berani mengkritik apa saja tentang Islam, termasuk kitab suci Al-Qur’an, dengan pendekatan dialektika materialistik dan dialektika historis.

Sejak itu saya berusaha membaca seluruh tulisan dan karya ilmiah Abu Zaid, untuk mendapatkan bangunan pemikirannya (*body knowledge*) secara utuh dan menyeluruh. Dengan pemahaman itu, saya ingin menemukan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan besar yang ada di kepala saya.

Namun sebelum usaha saya terealisasi, perang pernyataan pun di media massa antara yang anti pemikiran Dr. Nasr Abu Zaid, di satu sisi, dan pendukung kebebasan berekspresi di sisi lain meledak. Oleh karena itu, saya tidak melibatkan diri dalam pernyataan saling kecam di media massa, sehingga sampai waktunya saya akan memberikan pendapat saya secara ilmiah.

B. Pengertian Murtaf

Pandangan saya berkaitan dengan keputusan Pengadilan Rendah Bidang al-Ahwal al-Syakhsiyah No. 287 tahun 111 tanggal 14-6-1995. Pengadilan memutuskan bahwa Nasr Abu Zaid harus dipisahkan (*talaq*)

dari istrinya Dr. Ebtehal Yones. Pengadilan berpendapat bahwa tulisan dan karya-karya Nasr menunjukkan bahwa Nasr telah keluar dari Islam alias murtad. Sebuah keputusan yang mencengangkan dunia Islam dan negara-negara di dunia.

Sehubungan dengan keputusan itu, saya dibanjiri pembicaraan telepon dari media massa dan perorangan, sementara saya baru saja menjalani operasi dan masih dalam keadaan sakit. Media massa menanyakan tentang status orang “murtad” dan bentuk hubungan dengannya, di antara media massa tersebut adalah, Suara Amerika, al-Hayat, al-Syarq al-Ausath, al-Majallah, Al-Rayah, al-Anba’, seluruhnya di luar Mesir, sementara media massa Mesir seperti, al-Arabi, al-Sya’ab, al-Moushawwar, al-Ahram, al-Ahram bi al-Injiliziyah. Dalam banyak pertanyaan itu jawaban saya sebagai berikut:

“Dilema kita dengan Dr. Nasr adalah masalah pemikiran, yang memiliki ruang lingkup pemikiran juga. Yang lebih pantas berbicara dalam hal itu adalah para pemikir dan peneliti ilmu-ilmu Islam. Masalahnya bukan masalah hukum formal-legal yang merupakan spesialisasi hakim, advokat, dan praktisi hukum. Maksud semua ini bukan merendahkan kemampuan para pengabdian hukum. Dr. Nasr adalah konseptor pemikiran dan saya termasuk orang menolak pemikirannya secara radikal. Tulisan Dr. Nasr berkaitan dengan historisitas Al-Qur’an dan menolak kesakralan, keuniversalan serta keabadiannya. Menurut saya, permasalahan seperti ini harus menjadi perbincangan akademis-ilmiah yang objektif dan sungguh-sungguh, bukan perkara tuntutan hukum, dan lain sebagainya. Ini merupakan

bentuk spesialisasi keilmuan. Pengadilan tidak punya kepentingan dengan diskusi pemikiran, karena kajian pengadilan adalah kajian hukum legal, sementara produk pemikiran merupakan spesialisasi para pemikir.

Saya mendukung pluralitas pemikiran. Pluralitas dalam Islam bukanlah pilihan politik atau kemanusiaan saja, tetapi lebih mendasar merupakan keniscayaan hidup (*sunnatullah*). Pertimbangan maslahat dan mudarat serta keseimbangan keduanya haruslah menjadi perhatian utama kita. *Al-Islamiyun*¹ merupakan kelompok pertama yang akan menanggung kerugian manakala pemikiran sudah dibelenggu. Merupakan tugas utama dan untuk kepentingan mereka, adalah membuka pintu kebebasan berpikir seluas-luasnya bagi umat manusia. Dengan kebebasan berpikir *al-Islamiyun* akan menanggung jutaan umat. Bukan merupakan kerugian jika kemudian ada yang menyeleweng dari ajaran yang benar, dan jumlah mereka sangat sedikit. Dengan kebebasan berpikir akan tercapai kemaslahatan Islam. Kita harus memerangi kekafiran, kesesatan dan kemunafikan dengan senjata ilmu, dalil, alasan, dan logika sehat bukan dengan pemasung ide dan pemikiran.

Saya menentang pelarangan buku-buku Nasr Abu Zaid, Said al-Esymawi dan orang-orang yang seide dengan keduanya. Saya percaya dengan metode Al-Qur'an yang selalu menantang manusia untuk memberikan alasan dan dalil yang dapat diterima akal sehat. Coba kita perhatikan metode Al-Qur'an ketika berhadapan dengan orang-orang musyrik: "*sampaikanlah alasan*

¹ *Al-Islamiyun* dimaksudkan kelompok Islam garis keras dan cenderung terpaku pada simbol-simbol sederhana Islam.

dan dalilmu (sehubungan dengan apa yang engkau katakan sebagai kebenaran)”², “apakah engkau sekalian memiliki ilmu (yang menguatkan pendapatmu)?”³. Adapun orang musyrik justru membunuh pemikiran seseorang sebagai metode “janganlah kamu sekalian mendengarkan (ayat dan berita dari) Al-Qur’an, campakkanlah dia (Al-Qur’an), mudah-mudahan kalian semua bisa (mengalahkannya dan menang)”⁴ Ini kondisi komunitas al-Makki. Adapun pada komunitas al-Madani periode Rasulullah SAW., tidak ditemukan ayat tentang hukuman fisik terhadap orang-orang munafik. Bahkan Rasulullah telah menolak untuk memerangi orang munafik dan zindik yang menampakkan Islam tapi menyembunyikan kekafiran. Rasulullah mengetahui mereka beriman siang hari dan kafir pada sore hari, hal ini di antara yang melatarbelakangi tindakan Rasulullah, supaya tidak timbul anggapan “Muhammad telah membunuh para sahabatnya”.

Saya mengerti bahwa permasalahannya adalah memisahkan antara suami-istri yang merupakan problematika hukum *al-ahwal al-syakhsiyah*, bukan masalah *riddah* (murtad). Tapi, saya bertanya, apa keuntungan yang didapat oleh Islam dari pemisahan antara sepasang suami-istri?

Kita mesti berhati-hati dalam memutuskan hukum terhadap keyakinan (akidah) seseorang. Yang diperlukan adalah menganalisa tulisan dan karya mereka, boleh jadi ada penafsiran dari yang bersangkutan sehingga tidak bisa diterapkan hukum murtad kepadanya.

² QS. *al-Baqarah* (2): 111.

³ QS. *al-An’aam* (6): 148.

⁴ QS. *Fush shilat* (41): 26.

Imam Muhammad Abduh menyampaikan suatu nasihat berhubungan dengan hal di atas “Jika ditemukan dalam perkataan seseorang indikasi kekafiran dari seratus sisi, dan indikasi beriman dari satu sisi, maka wajib mengambil perkataan tersebut dari indikasi imannya”. *Hujjat al-Islam* Imam al-Ghazali dalam buku *Faishal al-tafriqah bain al-Islam wa al-Zindiqah* menuliskan “Tidak ada orang yang terburu-buru menghukum seseorang kafir, kecuali dia orang bodoh”. Pemikiran di atas cukup menggambarkan pandangan Islam dalam masalah ini, bahwa tidak ada orang yang berhak-sekalipun Syeikh al-Islam ataupun Hakim Tinggi-untuk menghukumi keyakinan seseorang antara beriman atau kafir.

Jika para ahli fikih, sepakat dengan *ijma'*, bahwa orang yang murtad harus diminta untuk kembali ke dalam keyakinan Islam (bertaubat), kenapa pengadilan tidak mengajukan tawaran dan pertanyaan kepada Dr. Nasr, karena boleh jadi pengadilan bisa puas dengan jawabannya?

Saya menganjurkan kepada para pemikir dan tokoh Islam untuk membantah terhadap sesuatu yang telah menyimpang dari ajaran Islam. Umat kemudian tinggal memilih pendapat yang disukainya, dan bagi mereka yang berpegang kepada kebenaran tidak gentar menyerahkannya kepada penilaian umat.

Terakhir, hukuman bagi orang yang murtad (*had al-riddah*) diberikan kepada orang yang mengkhianati masyarakat (*al-khuruj 'ala al-mujtama'*) dan menghancurkan sendi-sendi masyarakat. Sementara itu, persoalan ini terkait dengan kasus “perang pemikiran”. Oleh karena itu, perempuan yang murtad tidak dikenakan hukuman, karena perempuan tidak termasuk in-

stitusi perang. Al-Qur'an tidak menyinggung hukuman fisik terhadap orang murtad, sehingga ahli fikih (*fuqaha*) hanya mendasarkan fatwa kepada Hadis Rasulullah "Barangsiapa yang mengganti agamanya dan mengkhianati dengan meninggalkan masyarakat, maka harus dibunuh". Di zaman kontemporer mengkhianati dan meninggalkan masyarakat bisa berarti orang yang bekerja sama dengan musuh negara dengan memberikan data-data rahasia negara. Oleh karenanya, pembahasan murtad (*bab al-riddah*) disisipkan oleh para *fuqaha* dalam kitab peperangan (kitab *al-harabah*).

Pluralitas pemikiran diakui dalam Islam dan menyangkut setiap pemikiran bahkan dari orang-orang sekuler dan komunis. Konsep pemikiran harus dihadapi dengan pemikiran dan analisis yang objektif, bukan dengan membungkam mulut seseorang. Bagi yang menginginkan pembungkaman mulut, maka jangan main hakim jika musuh membungkam mulut lawannya! Jawaban dari semua itu adalah pada pluralitas... dan dalam dialog"⁵ Ungkapan di atas, adalah jawaban saya yang tertulis berkaitan dengan hukuman yang ditimpakan kepada Dr. Nasr.

Berkenaan dengan pernyataan dan penilaian saya, Dr. Nasr menulis di media masa "pelajaran pertama yang saya dapatkan, bagaimana belajar menghargai pendapat orang yang berbeda dengan kita, sebuah titik cerah dan menggembirakan yang disumbangkan oleh Dr. Emarah... tetapi masalah yang disinggung beliau berkenaan dengan pendapat saya tentang historisitas

⁵ Lihat: Koran-koran Mesir seperti *al-'Arabi* (19-6-1995), *al-Sya'ab* (20-6-1995), *al-Mushawwar* (23-6-1995).

Al-Qur'an tidak sempurna. Saya tidak mengatakan bahwa Al-Qur'an dan Hadis tidak sesuai dengan zaman kita sekarang. Saya beranggapan bahwa Dr. Emarah mengambil pendapat ini dari seorang wartawan, oleh sebab itu saya memakluminya, tapi saya menyarankan beliau untuk meneliti kembali buku saya (*al-Takfir fi zaman al-Takfir*), terutama yang berkaitan dengan pengertian kesejarahan".⁶

Bertolak belakang dengan Dr. Nasr yang setuju dengan dialog ilmiah, musuh-musuh yang menentang pendapatnya justru berteriak di mimbar-mimbar masjid mengecam dan mencaci maki saya dan mengatakan bahwa saya telah "bekerja sama dan memberi hati kepada kekafiran, ateisme, dan komunisme".⁷ Inilah pendapat dan pendirian saya terhadap kasus Dr. Nasr Abu Zaid.

C. Pengertian Kafir

Pada bagian ini, akan dibahas tentang hukum kafir yang dijatuhkan terhadap seseorang di zaman kontemporer dan sejarah berkaitan dengan hal ini dalam pemikiran Islam. Kafir berarti tidak mempercayai dan berlawanan dengan iman (yakin). Kalau iman secara umum adalah "kepercayaan dan membenaran" maka kafir berarti "penolakan, menganggap bohong, dan pengingkaran".

Kekafiran memiliki jenis dan tingkatan, di antaranya; kafir nikmat, yaitu tidak mengakui dan bersyukur nikmat; kafir-*nifak*, yaitu yang menampakkan

⁶ Koran *al-Mushawwar*, Kairo, 23-6-1995.

⁷ Lihat pendapat Syeikh Yusuf al-Badri dalam koran *al-Ahali* Kairo, 26-7-1995.

iman tapi menyembunyikan kekafiran; kafir terhadap Allah, yaitu mengingkari keberadaan Nya; kafir kepada Rasulullah, yaitu mengingkari setiap perkataan beliau berasal dari Allah; kafir kepada kitab suci, yaitu mengingkari datang dari Allah atau menolak berita-berita yang dibawanya; kafir dengan melanggar batasan iman, atau melakukan perbuatan yang tidak pantas dilakukan seorang mukmin.

Kafir yang paling ringan adalah kafir nikmat, yaitu yang tidak mau mensyukuri nikmat Allah. Adapun kafir yang paling berat adalah syirik, menolak tauhid, syariat, dan Nabi. Ada juga perbedaan antara kafir setelah mengetahui kebenaran dengan kafir yang diterima turun temurun dan belum mengetahui kebenaran.

Kekafiran dapat diindikasikan dari perkataan, perbuatan dan tulisan. Perkataan yang harus dikafirkan seperti mengingkari keyakinan yang diyakini umat tanpa terkecuali yang dilandasi dengan *nash* yang tidak memungkinkan untuk di-*ta'wil*. Sementara perbuatan yang harus dikafirkan adalah yang dilakukan dengan sengaja, atau ejekan terang-terangan terhadap akidah. Kekafiran yang timbul dari keyakinan, penolakan, dan ejekan semuanya sama. Inilah beberapa definisi kafir seperti yang ditulis dalam buku-buku istilah dalam Al-Qur'an (*al-mushthalah fi Al-Qur'an*).⁸

Kekafiran dan iman yang memiliki arti penolakan dan keyakinan bukan hal-hal yang berkaitan dengan agama saja, sebab dalam setiap aliran pemikiran, filsafat, ideologi, dan nasionalisme terdapat pengertian kafir dan iman dalam batas meyakini dan menolak.

⁸ Lihat: *Mu'jam alfadz Al-Qur'an al-karim* dan *al-Mufradat fi gharib Al-Qur'an*.

Hubungan antara kekafiran dan keimanan hanya sebatas adanya perbedaan esensial dalam hubungan seseorang dengan yang lain meskipun saling berdekatan dan bertetangga. Setiap yang meyakini suatu hal berarti dia kafir terhadap lawan keyakinannya. Orang mukmin dengan akidah Islam dengan sendirinya kafir dengan akidah lainnya. Orang yang meyakini (mukmin) dengan gerakan fasisme berarti kafir dengan liberalisme, penganut komunisme kafir dengan kapitalisme. Klasifikasi kafir dan iman tergantung kepada jenis iman atau kekafiran yang dimiliki, dan tidak semata-mata mengungkapkan kata kafir dan mukmin. Firman Allah “barangsiapa yang kafir kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, sesungguhnya telah berpegang kepada tali yang kuat dan kokoh”.⁹ Dalam ayat ini iman seseorang dipuji manakala beriman kepada Allah, namun dicela jika beriman kepada Thaghut, demikian juga kekafiran dicela jika kafir kepada Allah dan dipuji jika kafir kepada Thaghut.

Seorang Muslim akan dipuji jika meyakini (iman) bahwa Isa ibn Maryam a.s., adalah hamba dan utusan Allah dan dipuji juga bila mengingkari (kafir) Isa ibn Maryam adalah anak Tuhan. Di sisi lain, keyakinan yang bertentangan dengan di atas merupakan keyakinan kaum Nasrani.

Jika kaum Nasrani menganggap orang yang tidak seiman dengan mereka, bahkan Kristen sekalipun, sebagai orang kafir, maka sama halnya dengan Islam pantas untuk mengatakan yang berbeda keyakinan sebagai orang kafir.

⁹ QS. *al-Baqarah* (2): 256

Penganut materialisme (*ad-dahriyun*) berkata bahwa “hidup ini tidak lain dari kehidupan di dunia, di dalamnya kita mati dan hidup dan kemudian dibinasakan oleh zaman, itulah anggapan mereka, sesungguhnya mereka hanya mengira-ngira”¹⁰... mereka menolak keberadaan Tuhan yang menciptakan alam semesta, mereka kafir kepada Allah dan beriman kepada benda-benda dan zaman.

Penganut aliran pagan yang syirik kepada Allah, kafir terhadap keesaan Allah dalam mencipta dan mengurus dunia “dan ketika orang-orang kafir merencanakan makar kepadamu untuk membiarkanmu atau membunuhmu atau mengeluarkanmu dari kampung halamanmu, mereka membuat tipu daya dan Allah juga mempunyai siyasah, sesungguhnya Allah adalah sebaik-baik pembuat muslihat”.¹¹

Demikian juga terhadap orang yang menuhankan Isa putra Maryam dengan menganggapnya satu dari tiga oknum Tuhan “telah kafir orang-orang yang mengatakan bahwa Isa putra Maryam adalah Tuhan”,¹² dan “telah kafir orang-orang yang berkata Allah terdiri dari tiga oknum, sesungguhnya tiada Tuhan selain Tuhan yang Esa, jika mereka tidak berhenti dari mengatakan seperti itu maka yang kafir dari mereka akan diazab dengan siksaan yang pedih”.¹³

Demikian juga orang Yahudi yang tidak berhenti menyelewengkan syariat Nabi Musa a.s. Keyakinan mereka melenceng ketika menganggap Tuhan yang

¹⁰ QS. *al-Jatsiyah* (45): 24.

¹¹ QS. *al-Anfaal* (8): 30.

¹² QS. *al-Maa'idah* (5): 17.

¹³ QS. *al-Maa'idah* (5): 73.

Esa hanyalah milik bangsa Israel dan Yahudi dan ketika mereka menolak (kafir) kepada kenabian Isa putra Maryam dan Muhammad putra Abdullah “telah dilaknat orang-orang yang kafir dari bani Israel melalui mulut Daud dan Isa putra Maryam karena mereka durhaka dan melampaui batas (dalam beragama).¹⁴

Dalam pengertian yang sangat mudah ini dapat dijelaskan bahwa kafir terhadap sesuatu berarti beriman kepada lawannya. Islam menganggap orang yang tidak memiliki keyakinan seperti yang diajarkan adalah kafir dengan Islam.

Tetapi Islam memiliki keunikan dan keunggulan dibanding seluruh keyakinan keagamaan yang ada ketika Islam teguh mengakui “keyakinan lain” meskipun “keyakinan lain itu” tidak mengakui keberadaan Islam. Yahudi dan Nasrani dalam pandangan Islam adalah dua agama samawi yang diwahyukan Allah melalui para Nabi-Nya tapi kemudian kitab suci keduanya telah mengalami perubahan yang fundamental. Islam mengakui Nabi Yahudi dan Nasrani dengan memberikan kedudukan yang mulia, kedudukan itu lebih tinggi dari penghargaan kedua agama kepada Nabi dari lain keyakinan. Meyakini kedua Nabi dari dua agama di atas merupakan pokok keyakinan Islam. Tanpa keyakinan itu maka tidak sempurna keimanan seorang Muslim. Berbeda dengan pandangan Islam, kedua agama di atas justru tidak mengakui keberadaan Islam dan Nabi serta kitab sucinya. Jika menggunakan logika “liberalisme” dan kacamata “pluralisme” maka Islam lebih unggul dalam kehidupan multikultural dan multi keyakinan.

¹⁴ QS. *al-Maa'idah* (5): 78.

Lebih jauh dari itu, Islam di samping mengakui keberadaan keyakinan lain, juga merupakan satu-satunya agama yang memberikan perlindungan terhadap hak keyakinan lain untuk hidup dan berkembang meskipun menganggapnya kekafiran terhadap Islam. Perlindungan terhadap dua penganut agama yang dianggap kafir ini adalah merupakan kewajiban dalam Islam yang menentukan kadar keimanan seseorang kepada Islam.

Sampai tahap ini, Islam telah jauh melewati ajaran agama lain. Islam tidak semata mengakui perbedaan keyakinan (kafir) sebagai hak masing-masing orang untuk menentukan pilihan, tapi juga menjaga orang kafir dan mengayominya dalam melakukan (ibadah) kekafirannya. Pengayoman dan penjagaan terhadap orang kafir di negeri orang-orang Muslim adalah bagian dari akidah dan keyakinan Islam, bukan bentuk lain dari toleransi, atau pilihan kemanusiaan, dan atau perwujudan dari hak-hak asasi manusia. Menjaga orang kafir dengan segala ritual kekafirannya adalah agama Islam itu sendiri.

Dengan demikian, memberikan kebebasan dan kemudahan kepada orang yang tidak berbeda keyakinan dengan kita lebih ringan pahalanya ketimbang memberi kebebasan dan perlindungan kepada orang yang memiliki keyakinan yang berbeda. Sikap toleran kepada orang yang berbeda keyakinan agama adalah sikap mulia dan merupakan tuntunan agama Islam.

Dari sisi ini, Islam memiliki kekhususan berkenaan dengan pemberian hukum kafir terhadap seseorang yang tidak mematuhi keyakinan Islam. Kafir dan iman adalah keyakinan dalam hati seseorang. Hukum kafir bisa dijatuhkan kepada seseorang di dunia hanya

apabila diungkapkan atau dilakukan secara terang-terangan sebagai refleksi dari penolakan dalam batinnya. Artinya, tidak ada kekafiran dan klaim kafir kepada seseorang, selain perbuatan dan perkataan orang yang dimaksud sebagai tanda kekafirannya.

Adapun sikap yang berani dalam menjustifikasi keimanan seseorang dan menganggap seseorang telah kafir atau mengira telah terjadi kekafiran, maka sesungguhnya sikap demikian telah keluar dari dasar-dasar dan semangat ajaran Islam. Justru sebaliknya akan menggiring orang yang menuduh kafir terhadap orang lain kepada azab api nereka.

Allah SWT, telah menjelaskan dalam Al-Qur'an, bahwa hanya Dia yang berhak dan pantas memutuskan keyakinan hati seseorang, karena hanya Dia yang mengetahui apa yang tersembunyi dalam perasaan, pikiran dan hati manusia. Tidak ada satu pun manusia yang diberi hak dan kemampuan untuk menakar hati dan perasaan manusia "wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan "salam" kepadamu: "kamu bukan orang mukmin (lalu kamu membunuhnya), dengan maksud mencari harta benda kehidupan di dunia, karena di sisi Allah ada harta yang banyak. Begitu jugalah keadaan kamu dahulu, lalu Allah menganugerahkan nikmat-Nya atas kamu, maka telitilah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan".¹⁵

Para ulama fikih (*fuqaha*) terdahulu telah menangkap pemahaman dari petunjuk Al-Qur'an dan menga-

¹⁵ QS. *an-Nisaa'* (4): 94.

takan bahwa “sesuai dengan petunjuk Al-Qur’an, di dalam pembahasan fikih ada satu pembahasan penting yaitu bahwa hukum dijatuhkan berdasarkan perkiraan dan realitas yang terlihat dan bukan berdasarkan kepastian mutlak, karena Allah tidak membebani keputusan hukum kecuali terhadap yang nampak dan terlihat”.¹⁶

Rasulullah yang merupakan contoh tertinggi dalam hal ini dan dalam seluruh masalah, pernah kedatangan seorang sahabat yang mengadukan perasaannya berkaitan dengan keraguannya terhadap beberapa materi agama dan bahkan terhadap zat Allah. Menghadapi hal ini Rasulullah tidak mengecilkan kegalauan mereka, bahkan dengan menggunakan kegalauan itu Rasulullah membimbing mereka untuk menemukan keyakinan yang lebih kuat.

Dalam sebuah Hadis yang diriwayatkan, Abu Hurairah berkata “beberapa sahabat datang menemui Rasulullah dan berkata: wahai Rasulullah di antara kami ada yang merasakan dalam dirinya sesuatu yang ingin dikatakannya..., Rasulullah menjawab dengan bertanya apakah kalian mengalaminya? Mereka menjawab iya, lalu Rasulullah bersabda: itulah sebenarnya iman”.¹⁷ Inilah metode keraguan (*al-Syak al-manhaji*) yang membawa keyakinan yang diterapkan oleh Rasulullah kepada para sahabat beliau.

Dalam konteks ini, kita temukan dialog antara Nabi Ibrahim dengan Allah yang akhirnya membuahkan keyakinan yang dalam pada diri Ibrahim. Firman Allah

¹⁶ al-Qurtubi: *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, 5/339-340

¹⁷ Diriwayatkan oleh Muslim No. 132 dan Ahmad No. 9498.

“Ketika Ibrahim berkata kepada Allah, wahai Tuhanku perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang yang telah mati, Allah berkata apakah engkau tidak yakin (bahwa Aku yang menghidup dan mematikan)? Ibrahim menjawab, bukan demikian, tetapi aku ingin lebih yakin lagi, Allah berkata, ambil empat ekor burung, lalu (potong-potong dan) letakkan sebagian dari potongan itu di gunung (yang berbeda), lalu panggillah mereka, niscaya mereka akan datang kepada-Mu (dalam keadaan sempurna), ketahuilah sesungguhnya Allah Maha Mulia dan Bijaksana”¹⁸.

Al-Qur'an telah menggunakan metode eksperimen dalam mengajarkan keyakinan kepada manusia. Satu kisah lain yang terkenal antara Nabi dengan Usamah bin Zaid berkata “Suatu ketika kami dikirim berperang oleh Rasulullah, ketika sampai di suatu tempat dekat Juhainah, kami menemukan seorang laki-laki dan berkata *la ilaha illa allah*, kemudian orang itu aku bunuh, namun jiwaku tidak tenang sehingga aku ceritakan kepada Rasulullah, beliau bersabda: Apakah orang itu berkata *la ilaha illa allah* dan kemudian kamu bunuh? Aku menjawab: orang itu menyebut kalimat syahadat karena takut dengan senjatakmu. Rasulullah bersabda: Apakah engkau telah membelah dadanya sehingga engkau yakin dia berkata dari hatinya? Rasulullah terus mengulang-ulang kalimat itu padaku, sampai aku berkhayal, lebih baik aku menyerah saja kepada orang itu waktu itu”¹⁹.

Berdasarkan metode Rasulullah ini, Imam Nawawi

¹⁸ QS. *al-Baqarah* (2): 260.

¹⁹ Hadis diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, Ibnu majah, dan Imam Ahmad.

(631-676H/1233-1277) ketika menjelaskan buku Shahih Muslim mengatakan “engkau dituntut untuk mengerjakan yang jelas dan diungkapkan melalui lidah. Adapun yang tersembunyi di hati bukanlah tugasmu untuk mengetahuinya! Maka bagi mereka yang melampaui batas yang lahir dan menghukumi yang batin, sesungguhnya bukan saja telah meruntuhkan sendi agama, tetapi juga telah merampas hak Tuhan yang mengetahui segala apa yang ada di hati.

Metode Islam telah membebaskan hati dari kekuasaan manusia. Kebebasan itu juga mencakup kebebasan “analisis” terhadap ayat-ayat Allah yang nampak (alam) dan yang tertulis (Al-Qur’an) tanpa ada kekhawatiran terhadap hasil dari setiap analisis yang dilakukan. Metode skeptis (*al-Syak al-Manhaji*) telah menjadi ilmu tersendiri dalam tradisi keilmuan Islam. Metode ini dipakai oleh para ulama agar beranjak dari derajat ragu menuju derajat yakin, dari kelemahan iman menuju kekuatan iman. Metode ini bukan untuk menghancurkan iman. Bahkan sebagian ulama menganggap metode ini sebagai metode yang harus dilalui oleh seorang manusia. Dalam tradisi keilmuan Islam ditemukan ulama yang bangga dengan keraguannya dan ada yang bangga dengan keyakinannya. Artinya, ragu dalam hal yang perlu diragukan dan yakin dalam hal yang diyakini.²⁰

Sebagian ulama berpendapat bahwa kewajiban pertama bagi manusia adalah menganalisa dan berpikir, sementara sebagian ulama lain berpendapat bahwa kewajiban utama adalah sikap skeptis untuk menuju

²⁰ *al-Jahiz*: Kitab al-Hayawan, 6/35.

kebenaran.²¹

Metode Skeptis adalah buah dari kebebasan, oleh karenanya merupakan wacana milik ulama. Orang awam tidak dituntut untuk menganalisa, bagi mereka cukup dua pilihan antara setuju dengan mengatakan “ya” dan menolak dengan mengatakan “tidak”. Metode skeptis yang melahirkan keyakinan rasional telah menjadi ilmu tersendiri dalam tradisi keilmuan Islam. Al-Jahiz (163-255H/780-869M) mengungkapkan “Orang banyak dibolehkan untuk diam ketika menghadapi hal-hal yang meragukan atau bertanya kepada penguasa. Bagi mereka hanya ada dua pilihan “iya” atau “tidak” dan tidak ada kebebasan. Makanya, orang awam paling sedikit ragu dibanding para ulama, karena pilihan mereka jelas di depan mata, yaitu antara menerima atau menolak. Sementara, para ulama memiliki kondisi psikologis tersendiri, yaitu keraguan. Dari keraguan para ulama mulai mencari kebenaran dan keyakinan. Bagi mereka tidak ada keyakinan yang utuh selain dimulai dari keraguan. Mereka berkata “Temukanlah keraguan dan apa yang membuat ragu, niscaya engkau menemukan keyakinan dan apa yang membuat yakin.”²²

Dengan membebaskan pemikiran dari kekuasaan selain Allah, terbuka di depan mata pintu analisis dan keraguan-metodis sebagai sarana mencapai kebenaran yang rasional dalam masalah agama.

Kebebasan pemikiran inilah yang digunakan sebagai motor kebangkitan Islam modern. Imam Muhammad Abduh (1265-1323H/1849-1905M) berkenaan

²¹ Dr. Fahmi Khasyim, *al-Jubba'iyyani: Abu Ali wa Abu Hasyim*, hlm.. 333.

²² al-Jahiz, *Op. cit.*, hlm. 6/35-37 dan 7/8.

dengan kebebasan pemikiran dari segala ikatan selain Allah, menuliskan “sesungguhnya Allah tidak memberikan hak sedikit pun kepada Khalifah, Syaikh al-Islam, Mufti dan Hakim untuk menentukan keberadaan akidah dan keyakinan seseorang. Allah juga tidak berbagi kekuasaan kepada salah seorang dari mereka untuk menguasai keimanan dan ibadah seorang hamba. Islam tidak mengenal kekuasaan keagamaan yang diberikan kepada seorang manusia selain kekuasaan untuk mengajak kepada kebaikan dan menyarankan untuk meninggalkan kejelekan. Kekuasaan semacam ini dimiliki juga oleh orang yang rendah status sosialnya untuk menasihati orang-orang pandai dan terhormat. Apa pun status sosial seorang mukmin, kekuasaannya tidak melebihi hak untuk menasihati dan menganjurkan untuk berbuat baik dan meninggalkan perbuatan jelek. Telah banyak dimaklumi ungkapan, bahwa jika ada perkataan dari seseorang yang mengindikasikan kekafiran dari seratus sisi, dan mengindikasikan keimanan dari satu sisi, maka harus dikedepankan indikasi keimanannya sebelum kekafirannya. Seseorang dari golongan ahlusunnah berkata: sesungguhnya orang yang berusaha dengan sekuat tenaga mencari kebenaran, kemudian mati di tengah jalan maka dia termasuk orang yang selamat.. Adakah toleransi terhadap pemikiran para filsuf yang lebih besar dari ungkapan di atas?

Seorang yang beriman, baru dikatakan benar imannya manakala mengerti, faham dan puas dengan apa yang diimani. Maka barangsiapa yang beriman tetapi tidak mengerti dengan apa yang diimani, bekerja secara baik tetapi tanpa pengetahuan tentang apa yang dikerjakan sesungguhnya, tidak bisa disebut sebagai

orang beriman. Karena iman bukan gembala terhadap manusia untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan. Maksud sebenarnya dari iman adalah meninggalkan pemikiran seseorang, mensucikan jiwa dengan ilmu di hadapan Allah dan pengetahuan terhadap agamanya. Seorang beriman menjalankan kebaikan karena tahu bahwa itu baik dan diridhai Allah, dan meninggalkan kejelekan karena tahu sesuatu itu jelek dan merusak jiwa, agama, dan kehidupan dunianya. Dengan demikian, orang beriman sadar dan mengerti terhadap apa yang diimani dan diyakini. Seorang pemikir meskipun tenggelam dalam analisis dan ilmu yang digeluti sehingga melahirkan teori-teori tetap harus berada dalam dimensi agama, karena agama tidak alergi dengan setiap analisis dan ilmu.”²³

Inilah Islam, yang tidak sungkan menyebut orang yang menentang ajarannya dengan “kafir”, namun pada saat bersamaan menjadikan kebebasan orang kafir dan penjagaan terhadap mereka sebagai keyakinan agama yang bisa mendekatkan diri kepada Allah. Ajaran ini merupakan janji Rasulullah dan perlindungan beliau terhadap orang kafir sampai hari kiamat. Islam dengan demikian telah membebaskan pikiran dan perasaan (*dhamir*) seseorang dari kekuasaan selain kekuasaan Allah SWT. Dengan kebebasan itu, manusia menguji dan menimbang berbagai keyakinan untuk sampai kepada Kebenaran Mutlak dengan bantuan pikiran dan otaknya.

Kafir adalah perbuatan dan perkataan yang diper-

²³ *al-A'mal al-Kamilah li al-Imam Muhammad Abduh, tahqiq Dr. Muhammad Emarah 3/301-309, serta 4/396.*

lihatkan oleh seseorang karena berpihak kepada lawan iman. Sedang mengkafirkan seseorang alias memberi hukum terhadap isi hati dan keyakinan seseorang, menurut Imam al-Ghazali adalah “perbuatan orang bodoh...oleh sebab itu, kita harus berhati-hati sekuat tenaga dalam hal ini. Karena menghalalkan darah dan harta orang yang mengerjakan shalat dan mengatakan “*la ilaha illa Allah wa Muhammad Rasul Allah*” merupakan kesalahan besar dan fatal. Kesalahan karena tidak membunuh seribu orang kafir lebih ringan dari pada menumpahkan darah seorang mukmin... sebuah wasiat menyebutkan: Kamu harus berhati-hati dalam menghukumi orang yang satu kiblat denganmu dan mengucapkan dua kalimat syahadat.”²⁴

D. Pengertian Keimanan dan Kebebasan Berpikir

Seperti yang dijelaskan di atas, bahwa “iman” berarti membenaran dalam hati sampai kepada derajat yakin. Keyakinan dengan demikian adalah urusan Allah SWT, karena tidak ada orang yang dapat mengetahui keberadaannya. Iman tidak mungkin hasil dari paksaan ide atau pemikiran. Al-Qur’an telah menggambarkan hal ini dengan firman Allah “tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari pada jalan yang salah. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengeta-

²⁴ *Faishal al-Tafriqah bain al-Islam wa al-Zindiqaah*, hlm.. 15 dan 17. Lihat. *Al-Iqtishad fi al-I’tiqad*, hlm. 143.

hui”.²⁵ Ayat ini tidak saja melarang untuk memaksakan keyakinan, tetapi juga memberi tahu bahwa tidak mungkin memaksakan keyakinan agama kepada orang lain. Pemaksaan keyakinan akan melahirkan keterpaksaan dan kemunafikan, sementara iman melahirkan keyakinan, dan antara kemunafikan dan keimanan jelas berbeda.

Jika seandainya para pemikir Islam melarang pemaksaan keyakinan, maka memaksa seseorang untuk sebuah pemikiran – dengan ancaman dibunuh karena murtad – merupakan suatu hal yang harus dibicarakan serius di zaman kontemporer.

Tubuh manusia senantiasa dihindangi oleh berbagai virus yang mengakibatkan penyakit. Demikian juga pemikiran manusia tidak terlepas dari gangguan virus pemikiran yang kadang membuatnya meragukan keyakinan yang dianut dan bahkan menggiringnya dari iman menuju kafir, murtad, dan ateis. Jika ada orang yang diminta untuk memilih antara dibunuh karena murtad dengan tidak dibunuh tapi taubat (dengan ukuran yang tidak pasti), maka orang itu sedang menghadapi pilihan antara dibunuh atau menjadi seorang munafik.

Jika dokter menginginkan tubuh yang sakit diobati agar sembuh dari segala penyakit yang menimpa tubuhnya, maka para intelektual dan cendekiawan juga berharap dapat mengobati pemahaman dan keyakinan yang sakit serta keragu-ruguan yang ada pada pikiran seseorang.

Demikian juga, orang sakit tidak dicela karena

²⁵ *Al-Baqarah* (2): 256.

menderita sakit, tapi dicela jika tidak segera berobat agar tidak menularkan penyakit yang diderita, maka orang yang sakit pikiran yang dihindangi gangguan keragu-raguan, juga tidak dicela karena keragu-raguannya tetapi dicela jika tidak mau mencari pemikiran yang sehat apalagi jika menyebarkan kepada orang lain penyakit pikirannya serta pembangkangan dan sikap ateistiknya itu. Di sini dapat kita temukan perbedaan antara mengidap penyakit dengan menyebarkan penyakit yang diderita. Seperti perbedaan antara “aurat” yang dimiliki manusia dengan keberanian menonjolkan aurat untuk menyakiti perasaan malu orang lain. Seperti perbedaan antara menyenangkan kemungkaran dengan mengajak manusia melakukan kemungkaran. Antara perasaan tidak menyukai negaranya dengan membuka aib negaranya bagi orang lain. Perbedaan antara keinginan untuk mencuri dengan ajakan untuk menghalalkan setiap pencurian. Perbedaan dari banyak contoh lain dari kemerosotan akhlak dan etika dengan ajakan untuk melegalkan dan memasyarakatkan kejahatan itu.

Kebebasan untuk berkeyakinan termasuk keyakinan terhadap yang dilarang dan berbahaya adalah hak yang alami bagi setiap manusia. Pemaksaan untuk berpaling dari keyakinan seseorang adalah pemaksaan untuk berlaku hipokrit dan hal itu tidak akan membuahkan keimanan yang kuat dan dalam.

Pemaksaan keyakinan batin tidak bisa dibenarkan oleh akal sehat karena tidak menghasilkan iman yang sebenarnya. Berbeda dengan itu melarang seseorang untuk tidak menyebarluaskan keyakinan yang rusak, mengajak untuk menjadi kafir dan ateis sehingga

menggoyahkan sendi-sendi masyarakat adalah sesuatu yang seharusnya dilakukan. Sikap yang melarang ter-sebarnya keyakinan yang rusak dan merusak tatanan sosial tidak bertentangan dengan kebebasan berkeyakinan dan hak-hak manusia lainnya.

Allah tidak membebani hamba untuk melakukan suatu perbuatan yang tidak disanggupinya. Islam juga tidak memberikan perintah yang tidak sanggup dipikul oleh umatnya. Berangkat dari sini, bahwa usaha memberi petunjuk kepada orang yang sesat, ragu, dan bimbang merupakan pertarungan pemikiran yang menjadi lahan pemikir dan ulama, bukan organ pemerintah yang hanya menilai salah dan benar. Semua ini dimaksudkan jika kita menginginkan tumbuhnya keyakinan yang kuat dan kokoh, bukan melahirkan para hipokrit yang lebih berbahaya dari orang kafir yang memperlihatkan kekafirannya.

Al-Qur'an telah sering menjelaskan bahwa permasalahan murtad dan orang yang keluar dari Islam (*al-riddah wa al-murtadin*) merupakan realitas sosial di zaman Rasulullah periode masyarakat Madinah. Al-Qur'an tidak pernah memberikan ajaran untuk memberikan ganjaran fisik kepada orang-orang murtad atau orang yang mukmin pagi hari dan kafir malam hari, dan juga terhadap orang yang keluar masuk dalam Islam berkali-kali. Hal ini karena sikap murtad itu merupakan keyakinan hati yang dibungkus dengan sikap munafik yang menampakan iman dan menyembunyikan penolakan. Lebih lagi mereka tidak berusaha untuk menularkan keyakinannya (murtad) kepada orang lain. Rasulullah mengetahui keadaan-batin-mereka melalui wahyu dan ungkapan tidak sengaja dari mereka

(keseleo lidah), tapi beliau tidak pernah memberikan hukum fisik kepada mereka. Mereka orang zindik yang keluar dari Islam tetapi menyembunyikan kekafiran mereka. Imam Syafei (150-204 H/767-820 M) menjelaskan bahwa zindik adalah orang yang menampakkan seolah-olah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, tetapi di dalam batinnya mengingkari apa yang diperlihatkannya” Antara zindik dan munafik menurut Imam Malik (93-179 H/712-795) adalah sama “istilah munafik di zaman Rasulullah sama dengan zindik di zaman kita sekarang”.²⁶

Orang zindik tidak menampakkan penolakannya terhadap Islam dan juga tidak mendakwahkan keyakinannya. Oleh karena itu, mereka diperlakukan sebagaimana orang Muslim di dunia, adapun ganjaran dari kemunafikannya adalah hak Allah semata. Al-Qur'an dengan sangat gamblang tidak menyebutkan ganjaran duniawi bagi orang zindik, demikian juga negara Madinah tidak pernah menjatuhkan hukuman fisik seperti membunuh terhadap orang zindik. Firman Allah:

“Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”.²⁷

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (Mu); sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang zalim. Maka kamu akan melihat orang-orang

²⁶ al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, 1/199.

²⁷ QS. al-Baqarah (2): 217.

yang ada penyakit dalam hatinya (orang-orang munafik) bersegera mendekati mereka (Yahudi dan Nasrani), seraya berkata: "kami takut akan mendapat bencana". Mudah-mudahan Allah akan mendatangkan kemenangan (kepada Rasul-Nya), atau sesuatu keputusan dari sisi-Nya. Maka karena itu, mereka menjadi menyesal terhadap apa yang mereka rahasiakan dalam didi mereka. Dan orang-orang yang beriman akan mengatakan "Inikah orang-orang yang bersumpah sungguh-sungguh dengan nama Allah, bahwasanya mereka benar-benar beserta kamu?" Rusak binasalah segala amal mereka, lalu mereka menjadi orang-orang yang merugi. Hai, orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencitai mereka dan merekapun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui".²⁸

Orang-orang zindik hidup dalam masyarakat dan negara Islam Madinah. Mereka tidak keluar dari komunitas Muslim, tidak mengangkat senjata melawan umat Islam dan juga tidak memberikan dukungan fisik dan dana kepada musuh negara. Tetapi mereka tidak loyal kepada jemaah Islamiah dengan memberikan dukungan kepada musuh negara dengan cara sembunyi-sembunyi. Mereka telah keluar dari ketaatan kepada Rasulullah yang telah mereka ikrarkan, namun sikap itu mereka sembunyikan dan tidak diperlihatkan dalam sikap dan tindakan sehari-hari. Allah berfirman "dan mereka (orang-orang munafik) mengatakan: (ke-wajiban kami hanyalah) taat. Tetapi apabila mereka te-

²⁸ QS. *al-Maa'idah* (5): 51-54.

lah pergi dari sisimu, sebagian dari mereka mengatur siasat di malam hari (mengambil keputusan) lain dari yang telah mereka katakan tadi. Allah menulis siasat yang mereka atur di malam hari itu, maka berpalinglah kamu dari mereka dan tawakallah kepada Allah. Cukuplah Allah menjadi pelindung”.²⁹

“Bagaimana Allah akan menunjuki suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, serta mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar Rasul, dan keterangan-keterangan pun telah datang kepada mereka? Allah tidak menunjuki orang-orang yang zalim”.³⁰

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, kemudian kafir, kemudian beriman lagi, kemudian kafir lagi dan bertambah kekafirannya, maka sekali-kali Allah tidak akan memberi ampunan kepada mereka, dan tidak pula menunjuki mereka kepada jalan yang lurus. Kabarkan kepada orang-orang munafik bahwa mereka akan mendapat siksaan yang pedih”.³¹

“Segolongan (lain) dari Ahli Kitab berkata (kepada sesamanya): Perhatikanlah (seolah-olah) kamu beriman kepada apa yang diturunkan kepada orang-orang beriman (sahabat-sahabat Nabi) pada permulaan siang dan ingkarilah ia pada akhirnya, supaya mereka (orang-orang mukmin) kembali (kepada kekafiran)”.³²

Beberapa ayat di atas menggambarkan realitas sebagian masyarakat yang keluar dari ajaran Islam (*al-riddah*) yang ada dalam komunitas masyarakat Madinah zaman Rasulullah. Sikap murtad itu mereka bungkus dengan kemunafikan dengan menyembunyikan penolakan dan menampakkan ketaatan kepada Islam. Sikap dan strategi kemunafikan ini terus mereka

²⁹ QS. *al-Nisaa'* (2): 81.

³⁰ QS. *Ali Imran* (3): 86.

³¹ QS. *al-Nisaa'* (2): 137.

³² QS. *Ali Imran* (3): 72.

lakukan dalam komunitas Muslim, dan Al-Qur'an tidak pernah memberikan petunjuk agar orang-orang tersebut diancam dan dihukum secara fisik di dunia. Bahkan dalam keadaan yang tidak sengaja terlihat sikap munafik mereka, Rasulullah tetap tidak mau memberikan sanksi fisik kepada orang munafik. Dari Jabir ibn Abdullah berkata "ketika Rasulullah membagi hasil perang di Hawazin kepada umat Islam, seorang pria dari Bani Tamim berdiri dan berkata "wahai Muhammad, berlaku adillah engkau dalam membagi", Rasulullah berkata "celakalah engkau, jika aku tidak berlaku adil siapa lagi yang akan diharapkan bertindak adil, aku akan kecewa dan engkau akan rugi jika aku tidak berlaku adil. Lalu, Umar bin Khattab berkata: Ya Rasulullah, apakah engkau izinkan aku berdiri untuk membunuh orang munafik yang satu ini? Rasulullah menjawab: aku berlindung dari Allah, jika umat-umat lain mengatakan bahwa Muhammad telah membunuh para sahabatnya".³³

Bahkan terhadap pimpinan tertinggi orang-orang munafik Abdullah bin Ubay bin Salul - yang menganggap kelompoknya sebagai orang yang kuat dan mulia (*al-A'az*) sementara Rasulullah dan para sahabat menyebut mereka dengan orang yang lemah dan hina (*al-adzal*) - Rasulullah tidak memberikan hukuman fisik. Suatu ketika Abdullah bin Ubay berkata "ketika sampai di Madinah nanti, maka kita (*al-A'az*) akan mengeluarkan mereka yang bukan kelompok kita (*al-Adzal*)". Mendengar ungkapan itu Umar bin Khattab berkata kepada Rasulullah "beri aku izin untuk memenggal kepala orang munafik ini, wahai Rasulullah!" Rasulullah

³³ HR. Imam Ahmad.

menjawab “wahai Umar, biarkan sajalah (Abdullah bin Ubay itu hidup), sehingga (kalau engkau bunuh dia, maka) orang akan berkata: Muhammad telah membunuh sahabatnya”.³⁴

Demikianlah negara Madinah dalam sejarahnya tidak pernah menjatuhkan hukuman fisik terhadap orang-orang munafik, dan membiarkan kemunafikan mereka sebagai bentuk kebebasan dalam menentukan sikap hati dan pikiran. Kemunafikan ditolerir selagi mereka belum keluar dari keutuhan komunitas Muslim dan tidak menyebarkan keyakinan mereka secara terang-terangan di tengah masyarakat. Tindakan Rasulullah ini merupakan penjelasan dari Nabi (*al-bayan al-Nabawi*) sebagai representasi dari informasi Al-Qur’an (*al-balagh Al-Qur’ani*) tentang keberadaan kelompok munafik di tengah-tengah mereka.

Berdasarkan penjelasan Rasulullah dan informasi Al-Qur’an, Imam Ibn Jarir al-Thabari (224-310 H/839-923 M) mengungkapkan “Allah membatasi otoritas hukum manusia terhadap sesuatu yang terlihat dalam tindakan, adapun yang tersimpan di dalam hati dan pikiran adalah otoritas Allah sendiri tanpa keikutsertaan satu makhluk pun. Seseorang tidak boleh menghukum di luar yang lihatnya, karena hukum semacam itu merupakan hukuman berdasarkan prasangka. Jika hukum dengan prasangka dibolehkan maka Rasulullah adalah orang yang paling berhak melakukannya. Padahal Rasulullah mengklasifikasikan hukum orang munafik sama dengan hukum terhadap orang Islam karena mereka menampakkan keyakinan sebagaimana orang

³⁴ HR. Bukhari, Muslim, Tirmidzi, dan Ahmad.

Islam, sedangkan kemunafikan yang disembunyikannya diserahkan sepenuhnya kepada Allah SWT. Allah sendiri telah menyatakan bahwa orang munafik adalah pembohong dengan kepura-puraan mereka “Allah bersaksi bahwa sesungguhnya orang-orang munafik adalah pembohong”³⁵ ...”³⁶

Sementara, hukum fikih yang sering diperbincangkan oleh para ulama dan ahli fikih tentang hukuman bunuh terhadap orang yang keluar dari agama Islam, maka saya memiliki beberapa catatan yang perlu diperhatikan.

Pertama: Belum ada kesepakatan ulama tentang orang murtad (*riddah*) harus diberi hukuman fisik tertentu (*al-had*). Hukuman fisik (*al-had*) dalam istilah adalah: “hukuman dengan kadar yang telah ditetapkan yang diberikan kepada seseorang karena dosa tertentu yang telah ditetapkan oleh pemberi syariat (Allah)”. Para ulama sepakat bahwa hukuman fisik (*al-had*) diberikan terhadap 5 kasus: zina, fitnah zina kepada orang lain, mabuk, pencurian, dan perampokan. Ulama Maliki menambahkan satu hukuman (*al-had*) lagi yaitu hukuman bagi orang yang keluar dari agamanya (murtad atau *al-riddah*). Hukum tambahan ini telah keluar dari kesepakatan ulama yang hanya menetapkan pada 5 kasus di atas.

Kedua: Al-Qur'an tidak pernah menyinggung hukuman fisik (*al-had*) terhadap orang yang telah keluar dari agamanya (*al-riddah*), demikian juga hadis Rasulullah. Adapun ulama yang mengatakan orang murtad

³⁵ *al-Munafiqun*: 1.

³⁶ *al-Jami' li ahkam Al-Qur'an*, 1/200.

harus dikenai hukuman (*al-had*) berdasarkan kepada Hadis yang disampaikan oleh Abdullah ibn Umar Rasulullah berdiri di antara kami dan bersabda: “Atas nama Allah yang tiada Tuhan selainNya, tidak dihalaikan darah seorang Muslim yang telah menyebutkan *syahadatain* kecuali jika melakukan 3 hal yaitu berzina, pembunuh, yang meninggalkan agamanya dan keluar dari jemaah umat Islam”.³⁷ Andai saja kita menganggap bahwa Hadis Ahad (diriwayatkan oleh satu orang saja pada setiap generasi) cukup untuk memberi keputusan penting dalam agama, maka Hadis ini tidak dengan sendirinya menginformasikan hukum bunuh terhadap orang munafik. Hadis ini bukan sekadar mendeskripsikan orang yang keluar keyakinannya dari Islam, tapi lebih daripada itu, yang dimaksud Hadis ini adalah orang yang keluar dari jemaah Islamiah. Sikap separatif ini bisa jadi dalam bentuk pembangkangan fisik, perang, atau juga bergabung dengan kekuatan musuh untuk menghancurkan umat Islam. Inilah yang disebut dengan *al-riddah* pada Hadis di atas, yaitu keluar dari Islam dengan menunjukkan perlawanan atau peperangan fisik, dan bukan sekadar penolakan dalam bentuk keyakinan saja seperti orang munafik dan zindik.

Barangkali inilah rahasia yang ditangkap oleh para *fuyaha* dalam menempatkan masalah kemurtadan masuk ke dalam bab peperangan. Kemungkinan itu berangkat dari pendapat ulama fikih sendiri bahwa ayat perang sebagai “...balasan bagi orang yang memering Allah dan Rasul-Nya dan melakukan kerusakan

³⁷ HR. Imam Ahmad.

di muka bumi”³⁸ diturunkan Allah adalah “berkenaan dengan orang yang keluar dari Islam di zaman Rasulullah, kemudian mencuri onta-onta (peliharaan untuk sedekah), maka Rasulullah menyuruh untuk memotong tangan dan kaki mereka serta membunuhnya”³⁹ sebagai ganjaran terhadap kriminalitas berantai yang dilakukannya yaitu murtad, membunuh, dan mencuri.

Kita juga dapat menangkap sesuatu yang amat penting dari perkataan para ulama tentang tidak wajib membunuh orang murtad dari perempuan dengan alasan mereka dianggap bukan pelaku peperangan sebagai laki-laki.⁴⁰ Peperangan dalam hal ini menjadi alasan untuk menjatuhkan hukuman mati kepada orang murtad.

Islam telah membebaskan pemikiran dan hati seseorang dari setiap pemaksaan dan pemasungan baik terhadap seseorang atau keyakinan batin. Iman adalah kepercayaan batin yang melahirkan keyakinan yang tulus, oleh karenanya tidak mungkin akan timbul dari paksaan dan intimidasi. Hadis Nabi yang menjelaskan hukuman (*al-had*) bagi orang yang keluar dari Islam adalah dalam kondisi menabuh genderang perang, membuat kerusakan, berkhianat dan keluar dari loyalitas terhadap negara (jemaah Islamiah). Bagi yang menolak keyakinan Islam dengan diam-diam dan atau ketahuan tetapi tidak mengajak orang lain dan melakukan keru-

³⁸ QS. *al-Maa'idah* (5): 33.

³⁹ Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, 2/492-488.

⁴⁰ Pendapat di atas diungkapkan oleh para ulama seperti al-Tsauri (97-161 H/716-778), Abu Hanifah (80-150 H/699-767), Ibn Syubramah (144 H/761 M), Ibn Aliah (110-193 H/728-809 M), Atha' (27-114 H/647-832 M), al-Hasan (21-110 H/642-728 M), Ibn Abbas (3 SH-68 H/619-687 M), Ali ibn Abi Thalib (23 SH-40 H/600-661 M).

sakan maka tidak berlaku baginya hukuman fisik (*al-had*). Penyakit keyakinan itu dengan sendirinya tetap merupakan penyakit yang diderita oleh pengidapnya dan akan diberi sanksi di akhirat kelak atas segala pilihan keyakinannya. Adapun bagi mereka yang berusaha mencari “kesembuhan” pemikiran dan hati dengan sekuat tenaga dan upaya kemudian mati dalam pencariannya, maka mereka termasuk orang yang selamat di akhirat kelak, karena telah berusaha sesuai kemampuannya mencari “obat” dari penyakit hati dan pemikirannya dan Allah “tidak akan membebani manusia di luar kemampuannya”.⁴¹ Imam Muhammad Abduh berkata “ulama ahlusunah berpendapat bahwa bagi orang yang berusaha sekuat tenaga mencari kebenaran, namun dalam pencariannya meninggal dunia, maka dia termasuk orang yang selamat. Adakah kemudahan dan keluwesan keyakinan seperti yang (diajarkan Islam) ini?”⁴²

Inilah pendapat kami dalam kerangka pandangan Islam tentang kebebasan dalam memilih keyakinan agama, sikap mengkafirkan orang lain, dan yang berkenaan dengan murtad dari ajaran Islam. Semua itu kami sampaikan agar terlihat posisi pemikiran Dr. Nasr Abu Zaid berkaitan dengan dasar-dasar fundamental dalam Islam yang diyakini dan dipahami oleh seluruh umat Islam. Pembedahan terhadap pemikiran Dr. Nasr tetap mengacu kepada kebebasan dan penolakan terhadap setiap bentuk paksaan pemikiran, sambil berharap setiap pemikiran dapat menyatu dengan dasar-dasar fundamental Islam yang diyakini seluruh umat Islam.

⁴¹ QS. *al-Baqarah* (2): 286

⁴² *al-'A'mal al-Kamilah*, li *al-Imam Muhammad Abduh*, 3/301.

PRENADAMEDIA GROIP



BAB 2

Marxisme Memandang Islam

A. Dialektika-Materialistik

Pada tanggal 14-6-1995 Pengadilan Rendah Kairo Devisi Ahwal Syahsyiyah, mengeluarkan keputusan pemisahan antara Dr. Nasr Abu Zaid dengan istrinya Dr. Ebtihal Yones dengan alasan Dr. Nasr melalui buku-buku dan tulisannya telah dinilai keluar dari agama Islam (murtad). Beberapa hari setelah keputusan itu keluar, Dr. Nasr menyampaikan penjelasan dalam media massa “saya adalah seorang Muslim, dan bangga dengan keislaman saya. Percaya dengan Allah SWT, Rasulullah SAW, hari kiamat dan dengan ketentuan (*qadar*) baik dan buruk. Saya bangga dengan loyalitas saya kepada Islam di samping bangga dengan ijtihad dan observasi ilmiah saya. Saya tidak akan mencabut ijtihad ilmiah saya kecuali ada ijtihad lain yang memiliki alasan lebih kokoh dan kuat, dan terbukti ijtihad saya

keliru.”¹

Beberapa hari setelah pernyataan itu, Dr. Nasr membuat pernyataan susulan “...saya menyatakan kesediaan saya untuk memberikan jawaban dari keraguan yang dialami oleh masyarakat Mesir terhadap apa yang telah saya tulis”.²

Memahami ungkapan Dr. Nasr yang singkat dan jelas ini, kita berhadapan dengan beberapa hal:

1. Pernyataan Dr. Nasr bahwa dia adalah Muslim, percaya dengan Allah, Rasul, hari kiamat, qadar baik dan buruk... merupakan pernyataan yang jelas bahwa Dr. Nasr adalah seorang Muslim yang tidak boleh diragukan sama sekali.
2. Pernyataan Dr. Nasr bahwa beliau senantiasa teguh dalam memegang pendapat dan ijtihad ilmiahnya selama belum ada pendapat lain yang lebih kuat dan dapat membuktikan kesalahan pendapat beliau sendiri, merupakan semangat ilmiah yang luar biasa. Kesiapan ilmiah ini sangat berguna sebagai jawaban dari problematika pemikiran yang terjadi dalam konteks ini.
3. Kesiapan dan tanggung jawab Dr. Nasr untuk memberikan jawaban dan ulasan berkenaan dengan tulisannya yang dianggap rumit, bias, dan menimbulkan keraguan, juga merupakan sikap akademik yang bertanggung jawab.

Berangkat dari realita kebenaran di atas, studi dan analisis kami merupakan ajakan yang ditujukan kepada Dr. Nasr—yang tidak kami ragukan keislamannya

¹ *Harian al-Ahram*, Kairo tanggal 19-6-1995.

² *Majalah Rose al-Yosef*, Kairo tanggal 26-6-1995.

dan kebanggaannya terhadap apa yang diyakini—agar Dr. Nasr bersama kami, melihat secara jelas dan utuh karya ilmiah yang berkaitan dengan masalah di atas. Kami melihat, apa yang ditulis oleh Dr. Nasr, jauh dan tidak mengacu kepada dasar-dasar utama dalam Islam yang diyakini oleh umat sepanjang sejarah dan tidak ada perbedaan di dalamnya. Kami membuka pintu diskusi dengan beliau seperti yang beliau harapkan, melakukan studi ulang seperti yang beliau sarankan agar bisa dimengerti pendapat beliau yang rumit, bias dan menimbulkan keragu-raguan. Langkah ini akan menjawab keraguan kami terhadap apa yang ditulis Dr. Nasr dan sekaligus upaya mengajak beliau melihat kembali pemikiran beliau yang jauh dari tuntunan dasar-dasar Islam yang baku. Inilah yang kita inginkan dari penulisan buku kecil ini.

Problema utama yang akan kami diskusikan dengan Dr. Nasr, yang merupakan pokok permasalahan yang tidak kami terima dari beliau adalah seputar pandangan beliau menggunakan pendekatan materialis-Marxisme terhadap Islam. Kita menghargai setiap metode apa pun yang digunakan untuk mengkaji Islam, termasuk metode materialis-Marxisme sekalipun. Tetapi kami juga percaya bahwa metode materialis-Marxisme tidak akan mungkin dapat sejalan dengan keyakinan yang dianut oleh Dr. Nasr, terutama dengan agama Islam yang dianut beliau.

Marxisme seperti yang diketahui oleh Marxisme awam dan pakarnya—termasuk saya pribadi yang telah berkecimpung dalam aktivitas Marxisme selama kurang lebih setengah abad—merupakan filsafat materialis. Seorang tokoh Marxisme menyebutkan “sesung-

guhnya materi ada dan hidup dengan sendirinya, dan tidak membutuhkan Tuhan untuk menciptakannya”.³

Allah sebagai pencipta merupakan pemikiran pokok yang dibantah oleh Marxisme dengan pendekatan dialektik dan materialis. Lenin mengatakan “pembelaan terhadap keyakinan terhadap Allah, seindah apa pun, baik di Eropa maupun di Rusia merupakan langkah mundur ...”⁴ Allah dalam pandangan materialis-Marxisme merupakan imajinasi sesuai dengan ungkapan terkenal dalam hal ini “bangsa-bangsa ketika sedang dalam keadaan lemah, berusaha menciptakan tuhan-tuhan, tetapi ketika berada dalam keadaan kuat berusaha menghancurkan mereka”.

Jika dialektika materialis merupakan dasar untuk menafsirkan realitas yang ada seperti; alam, makhluk, wujud, masa depan, sejarah, agama, pemikiran, ekonomi, komunitas sosial, politik, seni, sastra, bahasa dan bahkan mimpi, perasaan dan cinta, maka ini merupakan musuh utama terhadap setiap realitas yang melampaui materi/benda (metafisika). Bagi mereka “pengetahuan terhadap alam merupakan pengetahuan akan sifat alam yang materialistik”.⁵

Materialisme Marxisme meyakini bahwa tidak ada hakikat selain materi; tidak ada substansi abstrak, pemikiran, pemahaman di luar materi dan alam... maka, inilah pemikiran dasar tentang proses perkembangan pemikiran—di antaranya agama—dan hubungannya de-

³ Dr. Murad Wahbah, *al-Mu'jam al-Falsafi*, pembahasan “materi aliran”

⁴ *al-Maushu'ah al-Falsafiah* (Ensiklopedi Filsafat), M. Roosental dkk., terjemah Samir Karam, pembahasan “pengakuan terhadap Allah”.

⁵ *Idem.*, pembahasan “materialis-dialektik” dan “materialis-historis”.

ngan materi dan realita. Pandangan inilah yang dianut oleh pengikut Marxisme termasuk Dr. Nasr sebagai kader ahlinya. Dalam teori “struktur atas dan asas materi” dijelaskan bahwa materi dan realita–ekonomi, sosial dan fisiologi–merupakan sumber dan dasar setiap pemikiran, yaitu struktur atas yang diciptakan oleh materi dan realita agar–pikiran itu–kembali sekali lagi untuk memberi pengaruh terhadap realita dalam bentuk dialektika abadi. Pemikiran dan segala sesuatu mencuat dari realita untuk kemudian kembali memberi bentuk dan pengaruh terhadap realita tersebut dan tidak ada sesuatu apa pun di balik materi yang nampak.

Seorang tokoh Marxisme mengungkapkan “pikiran adalah produk tertinggi dari otak yang memiliki sistem kerja yang teratur. Pikiran adalah proses positif yang menciptakan dunia objektif dalam bentuk pemahaman, hukum, dan pandangan-pandangan. Pikiran muncul dari proses kegiatan manusia secara sosial dan kreativitas. Dia merupakan refleksi dari realitas, yang juga menyibak ikatan alami dalam dirinya. Pikiran merupakan produk sosial ditinjau dari proses permulaannya, metode aktivitasnya dan proses produktivitasnya. Dialektika materialis berkeyakinan bahwa pikiran adalah refleksi dari realitas objektif. Dalam waktu bersamaan juga akibat reflektif dari pikiran dalam perkembangan realitas materi, dengan tujuan mengarahkannya. Marxisme mengambil dasar pijakan pemikirannya dari kandungan setiap komunitas sosial atau cara mendapatkan keperluan hidup, dan membangun relasi antara metode ini dengan hubungan dalam produksi. Marxisme melihat bahwa hubungan dalam konteks produksi merupakan dasar dan pijakan setiap komunitas. Di atas

semua itu dibangun supra struktur baik politik, hukum, dan pemikiran dalam berbagai bidang...”⁶

Materi dan realitas – sosial ekonomi – merupakan sumber dan penggerak dari segala pikiran dalam seluruh bentuknya, seperti konsep, hukum, pandangan, teori, agama... tidak ada sumber pikiran di luar realitas atau di luar realitas dan alam.

Itulah sekilas pandangan materialistik Marxisme terhadap pemikiran, agama, makhluk dan Pencipta, dan hubungan antara struktur bawah (materi) dengan struktur atas (pikiran) ... Pandangan seperti ini dipahami dan diketahui secara gamblang dan umum bagi setiap orang yang membaca dunia sastra maupun yang berkecimpung dalam kegiatan Marxisme.

Kami berasumsi–dengan alasan yang jelas dan rinci – bahwa Dr. Nasr Hamid Abu Zaid melihat Islam dan segala aspek terkait dengan kaca mata materialisme Marxisme seperti yang dijelaskan di atas. Beliau membahas Al-Qur’an, kenabian, wahyu, akidah, syariah dengan pendekatan materialisme Marxisme.

Sebelum kita membahas lebih jauh terutama tentang penafsiran Dr. Nasr terhadap lima hal pokok, yaitu Al-Qur’an, kenabian dan wahyu, akidah, syariah, dan historisitas Al-Qur’an dan hukum perlu diungkapkan di sini beberapa tulisan Dr. Nasr yang menjelaskan bahwa beliau menggunakan metode berpikir materialis Marxisme. Hal ini dilakukan agar tidak terkesan, kami gegabah dalam memberikan penilaian kepada Dr. Nasr yang hanya mengambil asumsi dari Prof. Mahmud Amin al-Alam yang mengatakan bahwa Dr. Nasr ada-

⁶ *Idem.*, materi “pikiran” dan “materialisme historis”.

lah “orang yang paling pandai menganalisa teks-teks”. Beberapa pernyataan dalam tulisan Dr. Nasr sebagai berikut:

1. Konsep Marxisme “struktur atas dan struktur bawah” adalah kunci utama dalam memahami alam dan realitas dan sekaligus memahami pemikiran Dr. Nasr. “Sesungguhnya dinamika pengetahuan dalam komunitas yang menyenjang, merupakan dinamika yang diciptakan oleh faktor ekonomi dan sosial yang ada dalam komunitas itu”.⁷ “Pertentangan struktur atas dan struktur bawah merupakan dialektika yang rumit”.⁸ Jadi, dinamika pengetahuan dalam masyarakat apa pun (struktur atas) tunduk terhadap struktur ekonomi dan sosial (struktur bawah).

Dalam seluruh kajian dan analisisnya, Dr. Nasr menggunakan pendekatan materialis-Marxisme dan berkesimpulan bahwa pikiran dan pengetahuan refleksi dari realitas dan ekonomi. Sebagai contoh, analisis tentang larangan berperang pada bulan-bulan haram, bahwa “alasan dilarangnya perang pada bulan-bulan itu tidak lebih dari usaha menjaga agar sumber produksi dari sentra ekonomi tidak mengalami kehancuran total...”.⁹ Teori serupa digunakan untuk menganalisa terbentuknya agama “sesungguhnya pencarian terhadap ajaran Ibrahim—setelah munculnya Islam—pada dasarnya adalah menemukan kembali jati diri orang Arab yang mengalami ancaman ketiadaan dari banyak

⁷ Dr. Nasr, *mafhum al-Nash: Dirasah fi 'ulum Al-Qur'an*, hlm. 72

⁸ *Idem.*, hlm. 73.

⁹ Dr. Nasr, *Mafhum*, hlm. 73.

sisi. Ancaman terbesar adalah pada sektor ekonomi yang timbul karena keterbatasan sumber-sumber ekonomi”.¹⁰

Struktur bawah–faktor-faktor, struktur ekonomi dan sosial, sarana dan sumber ekonomi–merupakan sumber pengetahuan, pembuat dinamika sejarah, pemandu analisis untuk menemukan “jati diri-kehanifan”, dan agama Nabi Ibrahim a.s.

2. Jika materialisme-Marxisme telah menjadikan pemikiran, agama, pemahaman, hukum dan pandangan (baca: seluruh unsur struktur atas) sebagai konsekuensi dari kekuatan ekonomi, sosial dan material (struktur bawah), maka metode kelas juga telah membedakan pemikiran para pemikir antara “maju” dengan “mundur” dan antara “positif” dengan “negatif”, antara “revolusi” terhadap realita dengan “penjumudan” terhadap realita, sesuai dengan kondisi kelas dari seorang pemikir dan fungsi sosial kelas yang didiaminya.

Dr. Nasr menggunakan seluruh metode Marxisme di atas dalam menganalisa pemikiran dan lembaga-lembaga yang ada. Maka “negara” baginya–seperti juga menurut Marxisme–merupakan alat kelas tertentu. Proyek sosial juga tereduksi dalam loyalitas seseorang kepada kelas sosialnya. Oleh karenanya, keberadaan sistem sosial juga tergantung kepada hubungan antarkelas yang ada.

Kita tidak sedang mendiskusikan benar atau salah pendapat yang mengatakan adanya pengaruh dari status kelas sosial terhadap pemikiran, tetapi data-

¹⁰ *Idem.*, hlm. 72.

data yang kami sajikan hanya sekedar memberikan gambaran bahwa metode yang disebut di atas menjadi acuan Dr. Nasr dalam setiap studi, analisis dan penafsiran.

3. Metode yang digunakan Dr. Nasr berdasarkan data dan analisis di atas tidak sebatas sebagai alat, tetapi juga sebagai pembelaan terhadap Marxisme berhadapan-hadapan dalam permusuhannya dengan apa yang disebutnya sebagai “diskursus agama”. Dr. Nasr mengklaim bahwa diskursus agama telah mendorong Marxisme bersikap ateis dan materialis¹¹ sehingga melahirkan permusuhan antara Marxisme dengan agama. Padahal pada kesempatan lain Dr. Nasr mengatakan bahwa permusuhan Marxisme dengan agama, terjadi pada tahap penafsiran agama dan bukan inti agama itu sendiri.

Di sini terlihat kurang akuratnya analisis dan pemahaman Dr. Nasr terhadap doktrin dan keyakinan Marxisme. Marxisme menurut para filsuf, pemikir dan tokohnya seperti yang telah dijelaskan di atas menolak dengan tegas konsep Tuhan dan menganggap “setiap pembelaan terhadap eksistensi Tuhan, bagaimanapun indah dan baik niatnya, tetap saja merupakan pembelaan yang membawa kemunduran”.. karena “dunia dengan segala isinya adalah benda dan materi belaka yang tidak memerlukan Tuhan untuk mencipta dan mengaturnya”. Dengan konsep dan ungkapan di atas jelas terlihat permusuhan yang dilancarkan Marxisme terhadap agama dan filsafat yang meyakini keberadaan Tuhan.

¹¹ Nasr, *Naqd Khitab al-Dini*, hlm. 35.

Diskursus agama sesungguhnya tidak mendorong Marxisme untuk memiliki keyakinan ateistik-materialistik, tetapi agama justru memerangi seluruh sendi dan keyakinan Marxisme. Agama memerangi teori kepemilikan (ekonomi), pertentangan kelas, kebebasan, kediktatoran kaum proletar, sumber nilai dan akhlak, umat dan kebangsaan dan lain sebagainya.

Dalam pembelaannya terhadap Marxisme, Dr. Nasr mencela diskursus agama yang ingin “melenyapkan teori “dialektika” yang merupakan dasar utama pemikiran Marxisme”. Diskursus agama juga tidak mengkomodasi konsep Marxisme tentang “pemikiran yang membawa perubahan dunia—bukan sebatas penafsiran—dengan cara mengubah kesadaran manusia. Diskursus agama tidak memberikan pencerahan pemahaman terhadap keberadaan Marxisme tapi justru mengacaukan pemahaman tersebut”.¹²

Dengan semangat dialektika materialis Marxisme, Dr. Nasr lupa atau pura-pura lupa, bahwa diskursus agama tidak membantah “konsep dialektik dalam pengertian perubahan”, akan tetapi diskursus agama menolak “konsep dialektika ala Marxisme”. Konsep dialektika agama dalam pengertian perubahan memberikan keleluasaan kepada pemikiran manusia, sembari membangun dialog dan interaksi—dialektik—antara pemikiran dan realita, antara teori *sunnatullah* dalam penciptaan dan pemikiran, komunitas agama dan manusia merupakan pandangan yang utuh dan paripurna dalam konsep dialektika yang dimiliki oleh diskursus agama, yang justru ditolak oleh dialektika Marxisme,

¹² *Idem.*, hlm. 36.

terutama dialektika Hegel.

Juga tidak benar kalau diskursus agama menolak setiap ajakan untuk perubahan termasuk perubahan kesadaran manusia. Diskursus agama hanya menolak perubahan dunia yang dicanangkan oleh Marxisme dan bukan setiap perubahan. Diskursus agama—dalam konteks pembaruan dalam Islam—mendorong perubahan kesadaran manusia, namun bukan perubahan seperti yang diajukan oleh Marxisme karena kesadaran yang dibangun Marxisme adalah tipuan terhadap kesadaran manusia yang sesungguhnya.

Meskipun kita tidak perlu mengungkapkan sekali lagi pendapat tokoh dan filsuf Marxisme tentang aliran materialistik Marxisme, namun keinginan keras Dr. Nasr untuk “memutihkannya” wajah Marxisme membuat dia harus memberikan alasan-alasan yang tidak rasional. Menurut Dr. Nasr, sifat materialistik Marxisme hanyalah gambaran orang umum saja yang telah memberikan gambaran yang menyesatkan tentang Marxisme dan Komunisme.¹³

Dalam konteks ini, klaim Dr. Nasr tentang “keimanan komunisme” dan menolak ideologi ateistisnya, hanya semacam usaha memberi bungkus terhadap hakikat Marxisme. Dr. Nasr, merupakan kader Marxisme yang berusaha membela keberadaan Marxisme baik sebelum jatuhnya Uni Soviet atau sesudahnya. Dr. Nasr berkilah bahwa Uni Soviet pantas runtuh karena merupakan negara yang menghamba kepada teks-teks yang dibuat para tokohnya, di samping partai komunis sangat dominan dalam menafsirkan dan menakwilkan

¹³ Nasr, *al-Takfir fi zaman al-Takfir*, hlm. 131.

teks-teks tersebut. Keruntuhan Uni Soviet terjadi dengan sendirinya bukanlah keruntuhan Marxisme.¹⁴

Pembelaan Dr. Nasr terhadap Marxisme demi mengalahkan diskursus agama, merupakan kegiatan utama dalam pemikiran dan penulisannya, sampai terbitnya buku karangannya yang berjudul *al-Takfir fi zaman al-Takfir*, terbit tahun 1995.

Itulah gambaran posisi Dr. Nasr terhadap materialisme Marxisme. Dengan metode ini, Dr. Nasr menafsir, menakwil dan menganalisa pokok-pokok keyakinan dalam Islam seperti Al-Qur'an, kenabian, wahyu, akidah, syariah sampai kepada universalitas dan kekekalan hukum Al-Qur'an.

B. Pandangan Materialistik Terhadap Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Sebagai bukti autentik ayat-ayat Al-Qur'an menjelaskan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu dan bukan karangan manusia. Beberapa ayat yang berbicara tentang itu adalah:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ تَزَلَّ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ
لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ

Yang demikian itu adalah karena Allah telah menurunkan Al kitab dengan membawa kebenaran; dan Sesungguhnya orang-orang yang berselisih tentang (kebenaran) Al kitab itu, benar-benar dalam penyimpangan yang jauh (dari kebenaran).¹⁵

¹⁴ Nasr, *Ihdar al-Siyah fi Takwil al-Khitab al-Dini*, Majalah *al-Qahirah*, Januari 1993.

¹⁵ QS. *Al-Baqarah* (2): 176.

وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢٩١) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (٣٩١)
عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (٤٩١)

Dan Sesungguhnya Al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan.¹⁶

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ
وَإِنجِيلَ

Dia menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepadamu dengan sebenarnya; membenarkan kitab yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan Injil.¹⁷

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ
رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

Wahai orang-orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barangsiapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, dan hari kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya.¹⁸

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

Maha suci Allah yang telah menurunkan Al-Furqaan (Al-Qur'an) kepada hamba-Nya, agar Dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam.¹⁹

¹⁶ QS. *asy-Syu'araa'* (26): 192-194.

¹⁷ QS. *Ali Imran* (3): 3.

¹⁸ QS. *an-Nisaa'* (4): 136.

¹⁹ QS. *al-Furqan* (25): 1.

اللَّهُ تَزَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَفَشَعُ مِنْهُ جُلُودُ
الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ
هُدًى لِلَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al-Qur'an yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada baginya seorang pemimpin pun.²⁰

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا تَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا
شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al-Qur'an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah [31] satu surat (saja) yang semisal Al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.²¹

وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (٥٠١)
وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (٦٠١)

Dan Kami turunkan (Al-Qur'an) itu dengan sebenar-benarnya dan Al-Qur'an itu telah turun dengan (membawa) kebenaran. Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan.²²

Itulah beberapa contoh dari ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang turunnya Al-Qur'an berasal dari Al-

²⁰ QS. *az-Zumar* (39): 23.

²¹ QS. *al-Baqarah* (2): 23.

²² QS. *al-Israa'* (17): 105-106.

lah SWT, untuk menata realitas bumi dan manusia. Al-Qur'an sebelum diturunkan berbeda dengan realitas yang ada di bumi, karena keberadaannya untuk memberikan solusi yang lain terhadap apa yang terjadi.

Sebagai contoh, hujan yang turun dari langit mengandung air yang berbeda dengan apa yang ada di bumi. Demikian juga umat Islam—meskipun berbeda aliran dan mazhabnya—meyakini bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang dimaksudkan untuk mengubah dunia oleh karenanya keberadaannya berbeda dengan realitas bumi sebelum diturunkan. Keberadaan Al-Qur'an yang demikian diyakini oleh setiap yang mengaku sebagai Muslim sebagai sesuatu yang wajib diimani.

Tetapi Dr. Nasr berbeda pendapat dengan umat Islam dalam memahami Al-Qur'an sebagai sesuatu yang mutlak dari Allah untuk kepentingan perbaikan dan penataan hidup umat manusia. Sebuah keyakinan yang diterima akal sehat dan batin umat Islam sedunia sejak diturunkan sampai hari kiamat.

Perbedaan mendasar ini berangkat dari metode dialektik-materialistik yang dipakai Dr. Nasr dalam memandang Al-Qur'an. Dr. Nasr meyakini bahwa Al-Qur'an adalah produk dari realitas kehidupan manusia, kemudian naik menuju langit dan tidak pernah kembali lagi. Al-Qur'an menurut Dr. Nasr sebelum dibacakan oleh Muhammad tidak memiliki kondisi spesifik yang berbeda dengan realitas, karena Al-Qur'an adalah catatan, deskripsi, dan diskursus tentang apa yang terjadi di masyarakat dan terbentuk melalui kejadian-kejadian dalam masyarakat. Al-Qur'an adalah produk realitas dan tidak ada sesuatu di luar realitas. Iman kepada ke-

sucian Al-Qur'an menurut Dr. Nasr hanyalah bersumber dari desas-desus dan tidak memiliki standar yang kuat dan meyakinkan.

Dalam konsep dialektik-materialis tidak dikenal adanya sebuah pemikiran mendahului realitas. Tidak ada sesuatu yang abstrak kecuali terjemahan dari realitas. Menurut konsep ini "pemikiran adalah refleksi dari realita objektif... yang seperti ini merupakan proses positif yang memunculkan konsep, hukum dan teori-teori. Pemikiran adalah produk kondisi sosial dan tidak lain dari itu, dari kondisi sosial pemikiran lahir, berkembang dan bernafas".²³

Inilah teori yang digunakan oleh para filsuf dan pemikir Marxisme tentang hubungan pikiran dengan realita dan proses realita memproduksi pikiran. Teori ini digunakan oleh Dr. Nasr dalam menganalisa diskursus agama (Al-Qur'an) dengan ungkapannya "realita adalah dasar dari segala sesuatu, dari realita lahir teks agama (Al-Qur'an), dari bahasa dan kebudayaan realitis muncul pemahaman terhadap teks dan dari pergerakan masyarakat berkembang maksud dari teks agama tersebut. Maka, realita adalah yang pertama ada, kemudian disusul oleh realita dan diakhiri oleh realita juga ...".²⁴

Pernyataan Dr. Nasr yang senada dengan ini banyak sekali jumlahnya, di antaranya "teks Al-Qur'an sesungguhnya lahir dari kebudayaan lisan,²⁵ ... dan sesungguhnya realita yang melahirkan teks-teks Al-

²³ Kamus Filsafat, tentang Pemikiran dan Pikiran (*al-Mausu'ah al-Falsafiah, maddah fikrah wa fikr*)

²⁴ Nasr, *Naqd al-Khitab al-Dini*, hlm. 99

²⁵ Nasr, *mafhum al-Nash*, hlm. 9

Qur'an...²⁶ dalam kondisi teks merupakan produk realita, maka realita berposisi sebagai subjek dan teks sebagai objek²⁷... kebudayaan–bahasa–dengan sendirinya menjadi pelaku dan teks (Al-Qur'an) sebagai yang diperlakukan.²⁸ Dr. Nasr juga tidak lupa menerapkan konsep materialistik Materialisme dalam teori “struktur atas dan bawah”. Struktur ekonomi dan sosial telah membentuk teks Al-Qur'an “realitas yang telah membentuk Al-Qur'an mencakup struktur ekonomi, sosial, politik dan budaya demikian juga pembawa dan masyarakat penerima wahyu..”²⁹

Dr. Nasr kemudian mengulang-ulang pendapat tersebut di banyak tulisannya dengan menegaskan bahwa tidak mungkin ada Al-Qur'an tanpa pengaruh yang pasti dari realita yang ada saat itu. Al-Qur'an tidak menggunakan proses dialektika *top down* tetapi dialektika *bottom up* dari realita menuju Tuhan.

“Jika Al-Qur'an dan Hadis lahir dan tercipta dari realita dan budaya maka keduanya (realita dan budaya) memiliki peranan yang besar dalam pembentukan teks. Menentukan peranan realita yang sangat besar dalam produksi teks (Al-Qur'an) telah menjadi titik pisah antara metode yang digunakan dalam analisis ini (Pen. analisis Dr. Nasr) dengan metode lainnya yang digunakan untuk membicarakan problematika diskursus agama. Metode yang selama ini digunakan memandang bahwa proses produksi diskursus agama dimulai dari pembuat teks (Tuhan) kemudian diteruskan oleh penerima pertama (Nabi) dan selanjutnya oleh realitas atau masyarakat. Metode ini menggunakan teori dialektika *top down*, sementara metode yang digunakan di sini (Pen: oleh Dr. Nasr) adalah metode dialektika *bot-*

²⁶ *Idem*, hlm. 109.

²⁷ *Idem*, hlm. 200.

²⁸ Nasr, *Naqd al-Khitab al-Dini*, hlm. 221.

²⁹ Nasr, *Mafhum al-Nash*, hlm. 30.

tom up³⁰... sesungguhnya keyakinan terhadap realitas metafisik yang memproduksi teks bertentangan dengan kebenaran dan realita sesungguhnya, yang tidak perlu pembuktian. Teks tidak dapat tidak merupakan produk dari realita dan budaya, pendapat ini dapat sejalan dengan konsep ilmu pengetahuan...³¹

“Pemikiran yang mundur dalam tradisi Islam adalah yang berusaha menjauhkan Al-Qur’an (yang merupakan sekadar teks bahasa agama) dari hakikat sebenarnya dengan menjadikannya begitu suci dan tidak tersentuh.”³²

Dari ungkapan Dr. Nasr jelas perbedaan mendasar dan fundamental dalam melihat Al-Qur’an sebagai wahyu Allah. Jika umat Islam sepanjang sejarahnya meyakini bahwa Al-Qur’an diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad dan sesuai kemauan dan kehendak Allah tanpa terpengaruh oleh realitas, maka Dr. Nasr berpendapat lain. Bagi Nasr, Al-Qur’an tetaplah produk realitas dan budaya dan kemudian diserap oleh kekuatan langit untuk kemudian berbuah menjadi Al-Qur’an.

Al-Qur’an juga menyerap pengaruh *Jahiliyah*, contoh dari pengaruh realitas kebudayaan *Jahiliyah* yang diserap Al-Qur’an adalah pemikiran tentang ajaran “*al-hanifiah*”. Konsep *al-hanifiah* merupakan produk realita bangsa Arab kala itu di samping agama paganisme yang diadopsi Al-Qur’an.³³

Ungkapkan Dr. Nasr dalam hal ini kurang cermat, sebab kalau saja beliau amati dengan saksama, maka akan mengetahui bahwa *al-hanifiah* (agama Ibrahim), dalam pandangan Islam, sangat bertentangan dengan

³⁰ *Idem.*, hlm. 29.

³¹ *Idem.*, hlm. 21.

³² *Idem.*, hlm. 14.

³³ Nasr, *Ihdar al-Siyaq fi ta'wilat al-khitab al-Dini*, dalam majalah *al-Qahirah*, 1993.

realitas keyakinan bangsa Arab Jahiliyah dan bukan bagian dari kebudayaan mereka. *Al-Hanifiah* diturunkan Allah kepada Nabi Ibrahim yang tertulis di dalam *shuhuf Ibrahim* dan bukan produk kebudayaan manapun.

Sementara, hubungan Al-Qur'an dengan kitab suci agama langit lainnya seperti Taurat dan Injil adalah hubungan yang diakui oleh Al-Qur'an. Islam memandang bahwa *risalah*-nya datang untuk membenarkan ajaran Taurat dan Injil. Al-Qur'an menjelaskan dengan tegas dan jelas bahwa sebagian ajaran Allah tidak diungkapkan di dalam Taurat dan Injil. Adapun ajaran yang disampaikan banyak yang diselewengkan. Oleh karena itu, Al-Qur'an mengungkapkan apa yang tidak disampaikan dan diselewengkan oleh Taurat dan Injil.³⁴

Adapun Dr. Nasr melihat bahwa Al-Qur'an telah melakukan *talfiq* dalam pengertian yang negatif terhadap ajaran Taurat dan Injil. Al-Qur'an mengadopsi kedua kitab suci itu terhadap ajaran yang disetujui dengan memberikan penjelasan dan takwil. Terhadap ajaran yang tidak disukai dimasukkan dalam klasifikasi penyelewengan yang ditimbulkan dari penyelewengan.³⁵ Inilah keyakinan Dr. Nasr terhadap Al-Qur'an sebagai produk sejarah yang berusaha menemukan ajarannya dari kitab suci dan kebiasaan umat terdahulu.

Umat Islam menyakini bahwa Al-Qur'an adalah "*dzikrun wa quran mubin*" tidak bisa dibandingkan dengan syair dan puisi "dan Kami tidak mengajarnya (muhammad) itu syair..."³⁶ Pada ayat lain:

³⁴ Lihat: QS. *al-Maa'idah* (5): 48, QS. *an-Nisaa'* (4): 46, QS. *al-Maa'idah* (5):13, QS. *Ali Imran* (3): 187, QS. *az-Zumar* (39): 23, 55.

³⁵ *Idem*.

³⁶ QS. *Yaasiin* (36): 69.

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (٠٤) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمَنُونَ
 (١٤) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ (٢٤) تَنْزِيلًا مِّن رَّبِّ
 الْعَالَمِينَ (٣٤)

Sesungguhnya Al-Qur'an itu adalah benar-benar wahyu (Allah yang diturunkan kepada) Rasul yang mulia. Dan Al-Qur'an itu bukanlah perkataan seorang penyair. sedikit sekali kamu beriman kepadanya. Dan bukan pula perkataan tukang tenung. sedikit sekali kamu mengambil pelajaran daripadanya. Ia adalah wahyu yang diturunkan dari Tuhan semesta alam.³⁷

Dr. Nasr melihat ada persamaan dari sisi struktur bahasa antara Al-Qur'an dengan syair Jahiliah dan penjelasannya. Perbedaan yang bisa dicatat menurut Dr. Nasr adalah Al-Qur'an diproses dalam masa lebih dari 20 tahun, sehingga isinya dapat merangkum berbagai dimensi sosial, budaya, politik dan hukum. Mungkin lebih tepat dikatakan bahwa Al-Qur'an adalah kumpulan besar teks-teks penting tentang kehidupan. Lamanya proses pembentukan Al-Qur'an secara utuh tidak lebih dari proses dialektika yang terjadi antara masing-masing realita yang dapat ditangkap oleh pembuat Al-Qur'an. Akibatnya dapat ditemukan dengan mudah persamaan-persamaan antara kandungan teks Al-Qur'an dan teks syair Jahiliah.³⁸

Di dalam Al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang berbicara tentang wanita baik disebutkan secara terpisah dan khusus maupun bersamaan dengan penyebutan laki-laki. Penyebutan itu menurut Dr. Nasr bukan sebuah penghargaan dari Al-Qur'an terhadap

³⁷ QS. *al-Haqqah* (69): 40-43.

³⁸ Nasr, *Ihdar al-Siyah fi Ta'wilat al-Khitab al-Dini*, Majalah *al-Qahirah*, 1993.

perempuan, juga bukan perhatian yang lebih, tetapi hanya sebatas imbas dari pengaruh syair-syair Jahiliah yang berbicara tentang wanita, terutama syair kaum lemah dan tertindas (*al-sha'alik*). Syair-syair ini pada gilirannya juga punya andil dan pengaruh dalam membentuk isi Al-Qur'an.³⁹

Melalui ungkapan ini, mencuatkan keyakinan adanya “dilematika iman” terhadap Al-Qur'an dan “dilematika kebodohan” terhadap syair-syair Jahiliah yang diperagakan oleh Dr. Nasr kepada pembacanya. Dilematika iman yang dialami oleh Dr. Nasr lebih parah dan berbahaya dari dilematika kebodohannya terhadap pengetahuan dan sejarah tentang syair Jahiliah.

Jika Al-Qur'an—menurut dialektika materialis seperti yang diyakini Dr. Nasr—telah lahir dan sempurna di dalam rahim realita baik sosial, ekonomi dan politik, maka kebudayaan Islam juga lahir dari percaturan dinamika yang ada dalam masyarakat. “Al-Qur'an adalah produk kebudayaan yang mengalami proses kesempurnaannya di dalam budaya. Setelah proses itu sempurna Al-Qur'an juga berperan dalam memproduksi kebudayaan baru yang disebut dengan kebudayaan Islam”.⁴⁰

Begitulah Dr. Nasr memahami Al-Qur'an yang berangkat dari struktur berpikir dialektik marxismenya yang mengatakan bahwa dari realita muncul *nash* atau teks dan dari teks atau *nash* melahirkan realita baru. Teks Al-Qur'an menjadi sesuatu yang tidak punya wujud mandiri karena sangat bergantung kepada realita di mana Al-Qur'an itu berada. Jadi, dalam teori ini tidak

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Nasr, *Mafhum al-Nas*, hlm. 28.

dikenal ada sebuah kitab suci yang diwahyukan dari langit di luar alam ini. “Realita adalah asal dari segala sesuatu, dari realita muncul teks dan dari teks muncul pemahaman dan pemikiran dan dari dinamika teks muncul sesuatu yang baru. Realita adalah yang pertama, kedua, dan terakhir”.⁴¹

Umat Islam meyakini bahwa Al-Qur’an meskipun diturunkan dalam bahasa Arab merupakan firman Allah dan tidak disusupi oleh karya manusia atau makhluk mana pun, termasuk Rasulullah sendiri. Allah dengan kehendak-Nya menurunkan Al-Qur’an dengan bahasa Arab, ke-arab-annya merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari Al-Qur’an dan merupakan hakikat dan substansinya.

Akidah Islam bersumber dari Al-Qur’an. Beberapa ayat yang menyebutkan hal ini adalah:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur’an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.⁴²

وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى

Dan aku telah memilih kamu, Maka dengarkanlah apa yang akan diwahyukan (kepadamu).⁴³

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَنُنذِرَ
يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ

Demikianlah Kami wahyukan kepadamu Al-Qur’an dalam ba-

⁴¹ Nasr, *Naqd al-Khitab al-Dini*, hlm. 99.

⁴² QS. *Yusuf* (11): 2.

⁴³ QS. *Thaahaa* (20): 13.

hasa Arab, supaya kamu memberi peringatan kepada Ummul Qura (penduduk Mekkah) dan penduduk (negeri-negeri) sekelilingnya [1339] serta memberi peringatan (pula) tentang hari berkumpul (kiamat) yang tidak ada keraguan padanya. segolongan masuk surga, dan segolongan masuk Jahannam.⁴⁴

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahami(Nya).⁴⁵

Allah yang menjadikan Al-Qur'an berbahasa Arab. Kata *ja'ala* di beberapa ayat berarti "menjadikan sesuatu dalam satu kondisi berbeda dari kondisi lainnya".⁴⁶ Artinya ke-arab-an dan segala unsur yang dikandung Al-Qur'an adalah perbuatan dan pilihan Allah.

Umat Islam juga meyakini bahwa ke-arab-an Al-Qur'an adalah bagian dari sunnatullah yang memberikan wahyu kepada umat sesuai dengan bahasa yang dimengerti oleh umat tempat Rasul itu diutus. Firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Kami tidak mengutus seorang Rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka. Maka Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki, dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. dan Dia-lah Tuhan yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.⁴⁷

⁴⁴ QS. *asy-Syu'araa'* (26): 7.

⁴⁵ QS. *az-Zukhruf* (43): 3.

⁴⁶ al-Raghib al-Ashfahani, *Mufradat fi gharib Al-Qur'an* pada entri *ja'ala*.

⁴⁷ Ibrahim:4

Dengan keyakinan di atas umat Islam memahami agama dan kitab sucinya. Tetapi Dr. Nasr menolak dengan tegas keyakinan ini dan menyampaikan kepada pembacanya bahwa Al-Qur'an adalah makna yang dikandung dan bukan lafaz arabnya. "Menganggap bahwa teks Al-Qur'an adalah bagian esensial dari Al-Qur'an adalah bentuk lain dari sikap sektarian dan *ash-habiah arabiah* dari bangsa Arab seperti yang diyakini oleh Imam Syafi'i, karena bahasa yang tertulis bukanlah Al-Qur'an secara hakikatnya". Dr. Nasr menggunakan perbedaan pandang fikih antara Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i sebagai alasan untuk membuka pintu keraguan bagi umat Islam bahwa Al-Qur'an bukanlah apa yang tertulis, tetapi makna yang dikandungnya. "Jelas terlihat bahwa perbedaan fikih tentang bolehnya menggunakan bahasa asing bagi yang tidak mengerti bahasa Arab dalam shalat, mengandung makna yang dalam bahwa lafaz Al-Qur'an bukanlah Al-Qur'an. Perbedaan ini adalah seputar apakah Al-Qur'an itu hanya makna saja? Atau makna dengan lafaz? Imam Abu Hanifah lebih cenderung dengan pendapat pertama bahwa Al-Qur'an hanya makna bukan lafaz (oleh karena itu dibolehkan membaca makna bagi yang tidak bisa berbahasa Arab). Sementara Imam Syafi'i, meyakini substansi Al-Qur'an adalah lafaz dan maknanya".⁴⁸

Andai saja Dr. Nasr benar-benar seorang peneliti, maka dia akan mengerti dengan sesungguhnya bahwa seluruh pemimpin, ulama dan ahli fikih (mazhab) telah melakukan *ijma'* bahwa Al-Qur'an yang diturun-

⁴⁸ Nasr, *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidiyulujiya al-Wasthatayah*, hlm. 20.

kan berbahasa Arab adalah wahyu dari Allah, baik lafaz maupun maknanya. Adapun pendapat Imam Abu Hanifah di atas, merupakan kemudahan fikih bagi orang yang tidak bisa tulis baca bahasa Arab dalam menjalankan shalat. Alasan bolehnya adalah keterpaksaan dan bukan sesuatu yang diharamkan atau dibolehkan secara definitif, sama halnya dengan orang yang dibolehkan memakan daging bangkai, babi, dan minuman keras bagi orang Muslim dalam kondisi terpaksa. Jadi, tidak ada dalil yang mengatakan bahwa Imam Abu Hanifah berbeda keyakinan dengan umat Islam dalam memahami bahwa Al-Qur'an adalah lafaz dan maknanya. Abu Hanifah meyakini bahwa Al-Qur'an yang terdiri dari lafaz Arab merupakan wahyu dari Allah tanpa campur tangan makhluk yang lainnya.⁴⁹ Dengan demikian, Al-Qur'an adalah wahyu Allah dan ciptaan-Nya dalam berbahasa Arab, dan bukan kreasi Imam Syafi'i, yang bersumber dari ideologi sektarian arabnya.

Yang aneh lagi, di samping meragukan bahwa bahasa Arab yang dibawa oleh Al-Qur'an sebagai struktur eksistensial, Nasr juga meragukan universalitas Al-Qur'an, dengan berkeyakinan bahwa objek (*mukhtab*) Al-Qur'an hanyalah orang Arab semata. Dalam bukunya Nasr menjelaskan "arti dari Al-Qur'an sebuah pesan, adalah bahwa para pendengarnya adalah seluruh manusia yang menggunakan bahasa Arab dan berada dalam lingkup budaya yang menjadikan bahasa sebagai pusat rotasinya".⁵⁰ Universalitas dan sisi kemanusiaan

⁴⁹ Keterangan lebih lanjut lihat Muhammad Nusthafa al-Syatir *al-Qaul al-sadid fi hukm tarjamat Al-Qur'an al-Majid*, cetakan al-Qahirah, tahun 1936.

⁵⁰ Nasr, *Mafhum al-Nash*, hlm.. 64

yang dijelaskan oleh Al-Qur'an menurut Nasr adalah terhadap manusia-manusia yang berada dalam zona budaya Arab. "Proyek kemanusiaan Al-Qur'an adalah proyek kebudayaan manusia Arab yang mengambil nafasnya dari teks-teks agama."⁵¹ Sementara, universalitas adalah mencangkup seluruh sisi kehidupan manusia yang hidup dalam dunia berbahasa Arab.

Dr. Nasr yakin dengan pendiriannya, sebagaimana beliau juga tahu bahwa umat Islam telah *berijma'* (sepakat) bahwa ajaran Nabi Muhammad adalah universal yang disampaikan kepada seluruh manusia di muka bumi. Pemahaman umat Islam tersebut didasarkan kepada beberapa ayat Al-Qur'an yang *muhkam* (pasti) tentang universalitas *al-risalah al-muhammadiyah* sejak periode raja-raja, Kisra Persia, Kaisar Romawi, Najasyi Ethiopia, Muqauqis Mesir yang semuanya bukan orang Arab. Ayat-ayat yang dijadikan pedoman adalah "Katakanlah sesungguhnya aku tidak meminta bayaran dari apa yang aku sampaikan karena (Al-Qur'an) ini adalah peringatan bagi seluruh manusia".⁵² Ayat ini menyatakan dengan jelas bahwa ajaran Muhammad adalah universal dan ganjarannya diterima dari Allah. Ayat-ayat serupa:

وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا دِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ

Dan kamu sekali-kali tidak meminta upah kepada mereka (terhadap seruanmu ini), itu tidak lain hanyalah pengajaran bagi semesta alam.⁵³

⁵¹ Majalah *al-Qahirah: Masyru' al-Nahdha bain al-Taufiq wa al-talfiq*, Oktober 1992.

⁵² QS. *al-An'aam* (6): 90.

⁵³ QS. *Yusuf* (12): 104

وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ

Dan Al-Qur'an itu tidak lain hanyalah peringatan bagi seluruh umat.⁵⁴

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

Maha suci Allah yang telah menurunkan Al Furqaan (Al-Qur'an) kepada hamba-Nya, agar Dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam.⁵⁵

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.⁵⁶

Al-Qur'an adalah petunjuk bagi seluruh manusia dan Nabi yang membawanya adalah sebagai rahmat bagi alam semesta. Bangsa dan bahasa Arab hanyalah tempat bertolak dari ajaran yang universal ini.

Inilah keyakinan umat Islam seluruhnya, baik para ulama maupun orang awam. Dr. Nasr kemudian datang dengan "ijtihad"-nya yang membatalkan seluruh keyakinan umat Islam sejak diutusnya Muhammad saw., sampai hari ini. "Ijtihad" Dr. Nasr ini justru bertentangan dengan ungkapan beliau sendiri yang mengatakan "saya, seorang Muslim dan bangga dengan keislaman saya. Saya percaya kepada Allah, kitab-kitab dan Rasul-Nya, hari kiamat, qada dan qadar baik dan buruk..".⁵⁷ Memperhatikan pengakuan dan "ijtihad"

⁵⁴ QS. *al-Qalam* (68): 52.

⁵⁵ QS. *al-Furqaan* (25): 1

⁵⁶ QS. *al-Anbiyaa'* (21): 107

⁵⁷ Majalah *al-Ahram*, 19-6-1995 dan majalah *al-Mushawwar*, 23-6-1995.

Dr. Nasr terasa sesuatu yang aneh dan ganjil. Bagaimana memahami pengakuannya dengan hasil ijtihad yang saling bertentangan.

Beberapa keyakinan Dr. Nasr yang berbeda:

- Umat Islam seluruhnya percaya bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang telah ada sebelum diturunkan ke muka bumi dan disampaikan kepada Nabi Muhammad. Adapun Dr. Nasr meyakini bahwa Al-Qur'an adalah produk realitas bangsa Arab pada periode tertentu, baik dari segi isi dan prosesnya. Al-Qur'an tidak akan pernah ada kalau tidak ada realitas-ekonomi dan sosial-yang mengilhaminya;
- Umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an bersumber dari Allah SWT Al-Qur'an merupakan kitab suci karena sumbernya adalah Allah yang suci pula. Dr. Nasr membatalkan keyakinan itu dan mengatakan bahwa keyakinan itu bertentangan dengan realitas sejarah dan teori ilmiah;
- Umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an adalah wahyu terakhir yang dipelihara oleh Allah dari segala perubahan dan penyelewengan. Sementara, Dr. Nasr memandang Al-Qur'an sebagai kumpulan teks yang dirangkum dari kitab suci sebelumnya. Sebagian dari teks terdahulu dimodifikasi ulang dan sebagian yang lain tidak diambil;
- Umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an bukanlah kumpulan syair dan puisi atau sesuatu yang serupa dengannya. Sementara, Dr. Nasr menemukan bahwa Al-Qur'an tidak berbeda dengan syair Jahiliah terutama syair yang dipamerkan di dinding Ka'bah (*al-mu'allaqat*) dan syair orang-orang kurang waras.

- Umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab. Kondisi ini adalah wahyu dan kehendak dari Allah SWT Sementara Dr. Nasr meragukan ke-wahyuan bahasa Al-Qur'an. Bahasa arab yang digunakan Al-Qur'an bukan struktur, eksistensi dan substansi wahyu akan tetapi sebagai hasil ideologi sektarian bangsa Arab.

Demikian sekilas gambaran antara “ijtihad” Dr. Nasr dan pengakuan orisinalitas keislamannya. Buku ini ingin menemukan keselarasan antara “ijtihad” dan keyakinan Dr. Nasr dengan apa yang dijelaskan Al-Qur'an dan dipahami oleh umat Islam secara keseluruhan. Sehubungan dengan itu, setelah keputusan Hakim Pengadilan yang memutuskan bahwa Dr. Nasr telah keluar dari Islam, ia kemudian mengatakan “aku tidak akan mundur dari ijtihad yang telah aku temukan, kecuali jika ada alasan rasional yang dapat mematahkan ijtihadku dan menjelaskan kekeliruanku.”⁵⁸ Ungkapan Dr. Nasr ini membuka peluang kepada kita untuk melakukan analisis kritis terhadap hasil ijtihad Dr. Nasr dan menguji validitas keabsahannya sesuai dengan konsep yang dinyatakan dalam Al-Qur'an.

C. Analisis Materialisme Terhadap Kenabian, Wahyu, Akidah, dan Syariah

Dr. Nasr seperti diketahui-sesuai ideologi Marxis-menya—menolak munculnya segala sesuatu di luar fisik dan realitas yang nampak. Maka ketika membahas tentang Al-Qur'an, Dr. Nasr memahaminya sebagai “teks yang lahir dari realitas di mana ia diturunkan. Teks

⁵⁸ Majalah *al-Ahram*, 19-6-1995.

itu menggunakan bahasa di mana diturunkan dengan mengambil budaya setempat sebagai sumber inspirasi. Kondisi semacam itu dikembangkan oleh pengagum dan pengikut ajarannya. Realitas sosial—dari ekonomi, sosial, budaya, politik dan peradaban—merupakan aktor terpenting dari teks Al-Qur'an. Teks di satu sisi adalah efek dari realitas dan bergerak di dalamnya. Dia merupakan hasil dari proses dialektika di bawah (bumi) untuk seterusnya mensublimasi ke atas (Tuhan). Proses ini disebut juga dengan dialektika-menaik dan bukan dialektika-menurun dalam pengertian Al-Qur'an bukan sesuatu yang tiba-tiba saja turun, tetapi merupakan pensarian dari bawah ke atas, lalu turun lagi kepada manusia sebagai sesuatu yang tidak sakral dan suci. Keberadaan Al-Qur'an tidak mendahului realitas sosial bangsa Arab waktu itu. Tidak ada sesuatu di luar realitas. Realitas awal dari segala sesuatu, realitas sebagai pertengahan dan realitas sebagai akhir dari segala-galanya.⁵⁹

Konsep dialektika materialis dalam ideologi Marxisme ini kemudian digunakan Dr. Nasr untuk membedah sisi-sisi penting dari akidah umat Islam. Beberapa poin di bawah menjelaskan hal ini:

Kenabian menurut Dr. Nasr, bukanlah mukjizat yang diterima seseorang dari langit (Allah) yang menundukkan realitas bumi dan undang-undang alam. Kenabian hanya semata lahir dari kekuatan khayal seseorang yang dianggap sebagai Nabi yang mampu berhubungan dengan dunia luar, yaitu Malaikat. Proses ini

⁵⁹ Nasr, *Naqd al-Khitab al-Dini*, hlm. 99 dan *Maflhum al-Nash*, hlm. 27-30 dan 200.

sama dengan seorang penyair yang mampu membuat puisi yang indah setelah berhubungan dengan para setan dan seorang dukun dengan para jin. Perbedaan antara Nabi, penyair, dan dukun terletak pada kekuatan khayal dan bukan pada proses dan jenis. Artinya, ketiga-tiganya sama-sama memiliki daya khayal yang luar biasa untuk dapat berhubungan dengan dunia “luar” sehingga melahirkan Nabi, penyair dan dukun.

Itulah ijtihad Dr. Nasr tentang kenabian yang berbeda dari apa yang dipahami dan diyakini umat Islam selama ini. Umat Islam meyakini bahwa kenabian bukan merupakan refleksi manusiawi terhadap realitas alam kemudian menuju kepada Pencipta, tetapi kenabian adalah pemberian Allah kepada makhluk tanpa dipengaruhi oleh realitas bumi. “Roh para Nabi dilengkapi dengan keagungan spiritualitas Tuhan yang diberikan Allah khusus kepada para Nabi. Suatu pemberian khusus yang tidak dapat dimiliki oleh manusia meskipun dengan berusaha”.⁶⁰

Dalam hal ini, Dr. Nasr menegaskan bahwa:

“Penjelasan kenabian dapat dipahami melalui pemahaman yang baik tentang khayal. Proses kenabian terjadi ketika seseorang mampu menyeberangi dunia manusia dan memasuki dunia Malaikat. Kondisi khayal yang kuat seperti ini hanya dimiliki oleh para Nabi—setelah menjalankan proses pensucian diri dan kontemplasi—dengan kekuatan yang melebihi kekuatan khayal manusia biasa. Manusia biasa hanya mampu merefleksikan kekuatan khayalnya ketika tidur dan ketika memutuskan hubungan batin dengan dunia luar. Sementara para Nabi, penyair dan sufi mampu mendayagunakan khayalnya dalam keadaan tidur dan sadar. Kita tidak menyamakan antara keku-

⁶⁰ Muhammad Abduh, *Risalah al-Tauhid*, hlm. 81. Tahqiq Dr. Muhammad Emarah, Kairo, 1994.

atan khayal Nabi, penyair dan sufi. Ketiganya memiliki kekuatan yang berbeda, dalam hal ini, khayal Nabi lebih tinggi dan kuat dibanding khayal sufi dan penyair. Kekuatan khayal Nabi berada di puncak kemudian diikuti oleh sufi lalu para penyair”.⁶¹

Perbedaan antara Nabi, sufi, dan penyair menurut Dr. Nasr hanya pada kekuatan khayal yang dimiliki dan bukan pada proses yang dilalui serta tujuan yang dicapai. Komunikasi yang dilakukan Nabi, sufi, dan penyair—juga dukun—dengan dunia “luar” tidak terlepas dari dominasi realitas alam yang mengungkangi mereka. Dalam bahasa Dr. Nasr “Kenabian dalam pandangan kita, bukanlah sebuah proses *top-down* dari Tuhan kepada manusia pilihan ... sesungguhnya kenabian merupakan pengalaman pribadi seseorang atau kemampuan super tinggi seseorang untuk melampaui kehidupan bumi...⁶² Hal ini juga menegaskan bahwa wahyu—Al-Qur’an—bukan sesuatu yang berada di luar realitas. Al-Qur’an lahir dari rahim realitas sosial-budaya yang mengandungnya, dan tidak mungkin memahami sesuatu yang melompat dari kondisi riil di mana sesuatu lahir dan tercipta ...⁶³

Dialektika materialis membedakan dalam analisis materialisnya antara *realitas umum yang menghegemoni* dan *realitas embriotik yang bergerak naik* menuju kelahirannya. Sebagai contoh, di era perbudakan (*slavery*) maka ideologi perbudakan merupakan realitas umum yang hegemonik (mendominasi) sedangkan feodalisme adalah realitas embriotik (janin) sebagai lawan dari perbudakan, yang akan muncul dan beru-

⁶¹ Nasr, *Maḥmū al-Nash*, hlm. 56.

⁶² *Idem.*, hlm. 59.

⁶³ *Idem.*, hlm. 38.

saha menghapus ideologi perbudakan tersebut. Demikian juga, feodalisme di zamannya merupakan realitas umum yang hegemonik, sedangkan kapitalisme adalah realitas embriotik yang menentang sistem feodalisme dan kemudian meruntuhkannya. Selanjutnya, di era kapitalisme, maka borjuis merupakan realitas umum sedangkan sosialisme-komunisme adalah realitas embriotik yang lahir untuk menghancurkan sistem kapitalisme. Demikian seterusnya.

Konsep dialektika-materialis yang merupakan inti ideologi Marxisme ini digunakan Dr. Nasr untuk memahami realitas kemunculan Islam. Di Mekkah, tempat kelahiran agama Islam, realitas hegemoniknya adalah masyarakat paganis-Jahiliah, sementara Muhammad, Al-Qur'an dan Islam adalah produk realitas itu, tapi dalam bentuk realitas embriotik yang akan menghancurkan masyarakat Jahiliah.

Baik Muhammad, Islam, dan Al-Qur'an serta masyarakat Jahiliah adalah produk realitas yang sama, yaitu realitas sosial, budaya, politik, dan ekonomi. Karena tidak ada satu eksistensipun di luar realitas yang nampak, atau sesuatu berada di luar sistem dan undang-undang realitas yang berlaku selama ini. Dalam bahasa Dr. Nasr:

"Sesungguhnya Muhammad penyampai risalah merupakan bagian dari masyarakat dan realitasnya. Dia adalah anak dan produk zaman itu. Tetapi dia bukan fotokopi dari masyarakat Arab Jahiliah. Realitas yang melingkupi dan mencetak Muhammad bukan semata-mata realitas hegemonik Jahiliah karena realitas—dalam konteks apa saja—sesungguhnya tidak tunggal. Realitas memiliki dua bentuk, pertama realitas hegemonik (al-waqi' al-said al-musaithir) dan kedua realitas embriotik (al-waqi' al-janini al-naqidh) yang merupakan lawan

dari yang pertama. Realitas kedua senantiasa berada di bawah bayang-bayang yang pertama, karena lemah dan belum memiliki kekuatan, namun senantiasa menunggu masa bangkit dan menghancurkan yang realitas pertama. Namun yang penting untuk ditegaskan, kedua jenis realitas ini tetap saja merupakan produk dan akibat langsung dari dialektika sosial, budaya, ekonomi dan politik suatu masyarakat, dalam hal ini masyarakat Jahiliah ..."⁶⁴

Nabi, Rasul, dan apa yang dibawanya semua adalah produk dari realitas sosial dan merupakan bentuk perlawanan terhadap realitas hegemonik di zamannya. Tidak ada suatu eksistensi di luar dialektika sosial, budaya politik dan ekonomi karena, apa saja yang timbul di muka bumi adalah dalam wilayah hukum dan teritorial realitas.

Seluruh umat Islam meyakini bahwa Islam adalah "cetak biru Tuhan, yang mengajak seluruh orang berakal untuk meyakini risalah yang dibawa oleh Rasul-Nya".⁶⁵ Sementara, akidah dan syariah adalah komponen dari "cetak biru Tuhan" yang disampaikan melalui Rasulullah. Pemahaman seperti ini, diyakini oleh seluruh umat Islam, baik ulama ataupun kalangan awam. Berbeda dengan itu, Dr. Nasr dengan menggunakan konsep materialisme-positifisme memandang bahwa akidah Islam tidak berdiri di atas konsep yang sakral-kekal dan transenden, tetapi merupakan dampak langsung dari pemahaman suatu komunitas terhadap realitas alam yang melingkunginya. Akidah berkembang dari tahayul dan mitos menuju sesuatu yang lebih rasional. Eksistensi akidah berkaitan erat dengan tingkat

⁶⁴ *Idem.*, hlm. 67-68.

⁶⁵ al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, materi "*al-din*".

pengetahuan suatu masyarakat. Akidah juga mengalami proses pendewasaan yang panjang, tergantung cepat atau lambatnya perkembangan kesadaran suatu komunitas tempat akidah itu dilahirkan. Tidak ada yang transenden dan kekal. Oleh karena itu, Dr. Nasr tidak segan menghujat teks suci agama (Al-Qur'an) yang diperlakukan sebagai teks-teks budaya lainnya yang merupakan produk budaya masyarakat tertentu dengan kondisi sosial tertentu pula.

“Teks agama senantiasa mengambil intisari ajarannya dari realitas sosial di mana ajaran itu diturunkan. Ketergantungan teks terhadap kondisi sosial juga terlihat dari dialektika pengetahuan dan dialektika ideologi yang diusung oleh sebuah akidah. Kondisi sosial pada gilirannya sulit melepaskan diri dari mitos yang merupakan ciri masyarakat terdahulu ...”⁶⁶

Konsep yang diusung Dr. Nasr sangat bertentangan dengan apa yang diyakini selama ini, bahwa “tidak boleh melakukan ijtihad terhadap akidah dalam agama Islam”. Akidah dipandang sebagai sesuatu yang pasti, *built-in* dalam koridor agama Islam. Umat Islam menerima akidah langsung dari Allah SWT, tanpa perantara, termasuk kondisi sosial bangsa Arab kala itu. Akidah juga tidak membutuhkan logika dalam menentukan kebenaran ajaran dibawa. Ada perbedaan mendasar antara akidah Islam dengan mitos serta tahayul. Jika akidah diyakini bersumber dari Allah dengan perantara malaikat dan Nabi, maka mitos tidak diketahui siapa pembawa beritanya, kapan dan tingkat validitasnya.

Jika akidah berdiri di atas mitos dan tahayul, demikian halnya dengan syariah Islam yang diyakini umat

⁶⁶ Majalah *al-Qahirah: Ihdar al-Siyah fi Takwilat al-Khitab al-Dini*, Januari 1993.

Islam sebagai “hukum Allah yang diturunkan untuk manusia melalui para Nabi”⁶⁷ menurut Dr. Nasr merupakan produk dari dirinya sendiri. Artinya, proses interaksi sosial masyarakat memberikan pemahaman kepada pemeluk agama tertentu dan dari interaksi itu lahir beberapa hukum dan undang-undang yang diya-kini berasal dari langit.

Demi Allah, seperti itulah keyakinan Dr. Nasr terhadap syariah. Pemahaman seperti itu, menurutnya adalah pemahaman yang sederhana dan orang awam-pun dapat sampai kepada kesimpulan itu tanpa logi-ka yang berbelit-belit. Baginya, “syariah, seperti yang diketahui oleh para pemula pengkaji ulum Al-Qur’an memproduksi dirinya sendiri melalui gerakan sosial yang senantiasa berubah dan menuju kepada kesem-purnaan”.⁶⁸

Secara sederhana, dapat digambarkan hasil “ijti-had” Dr. Nasr sebagai berikut:

- Al-Qur’an adalah teks yang diproduksi oleh kondisi sosial tertentu;
- Kenabian dan Nabi adalah kreasi masyarakat ter-tentu;
- Akidah berdiri di atas mitos, tahayul, dan legenda dalam koridor kesadaran masyarakat tertentu;
- Syariah Islam terbentuk akibat interaksi dirinya de-ngan gerakan sosial yang terjadi di masa tertentu.

Menurut Dr. Nasr tidak ada suatu apa pun di luar realitas yang terjadi di muka bumi. Tidak ada yang ke-kal dan transenden terutama dalam beberapa pokok

⁶⁷ Abu al-Baqa, *al-Kulliyat*, materi “*al-Syariah*”.

⁶⁸ Nasr, *Mafhum al-Nash*, hlm.17.

akidah yang diyakini ...”realitas yang pertama, realitas kedua dan realitas yang terakhir ...”.⁶⁹ “Siapa saja yang meyakini bahwa teks agama (Al-Qur’an) adalah transenden, suci dan memiliki nilai yang istimewa, agung dan berasal dari Tuhan adalah pemikiran terbelakang dalam tradisi pemikiran Islam. Teks-apa pun bentuk dan jenisnya-tetap saja karangan yang merefleksikan realitas yang terjadi di mana teks itu muncul. Teks mengambil inspirasi dan semangatnya dari realitas. Teks agama (Al-Qur’an) demikian juga adanya, telah melalui proses selama 20 tahun lebih agar menjadi teks yang dianggap sempurna ...”.⁷⁰

Inilah bentuk “ijtihad” Dr. Nasr tentang Islam, dan sekarang kita berupaya menemukan benang merah antara hasil “ijtihad” terhadap Islam Dr. Nasr dengan pengakuannya bahwa dia beriman dengan objek “ijtihadnya” yaitu Islam.

D. Historisitas Arti dan Hukum dalam Al-Qur’an

Umat Islam meyakini bahwa ayat-ayat Al-Qur’an terdiri dari ayat *muhkam* dan *mutasyabih*. Ayat-ayat *mutasyabih* dibahas dan diartikan dengan mencari sandaran kepada ayat-ayat yang muhkam karena ayat-ayat dapat saling memberikan pengertian yang jelas. Proses ini dibantu oleh ilmu *asbab al-nuzul* untuk menentukan maksud yang dikandung ayat. *Asbab al-nuzul* juga membantu memahami kosa kata yang dimaksud sesuai dengan masa kosakata itu dipakai atau digunakan bukan disesuaikan dengan penggunaan masa sesudah

⁶⁹ Nasr, *Naqd al-Khitab al-Dini*, hlm. 99.

⁷⁰ Nasr, *Mafhum al-Nash*, hlm. 14, 21, 27.

masa turunnya Al-Qur'an.

Umat Islam meyakini hal ini, dan meyakini bahwa Al-Qur'an adalah wahyu terakhir yang disampaikan Allah kepada manusia. Oleh karenanya, tidak ada "periodeisasi" "historisitas" dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an karena periodisasi dan historisitas bertentangan dengan sifat kekal yang dimiliki oleh Al-Qur'an.

Dalam pandangan yang sama antar umat Islam ini—kecuali bathiniyah—Muhammad Abduh berkata: "... bagi peneliti Al-Qur'an diharapkan menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan makna yang dikandung oleh Al-Qur'an ketika ayat-ayat itu diturunkan. Yang sangat bagus sekali memahami Al-Qur'an dengan menggunakan ayat Al-Qur'an itu sendiri (tafsir ayat dengan ayat) dengan cara mengumpulkan kata yang sering disebutkan di dalam Al-Qur'an dan kemudian melakukan penafsiran dan analisis. Boleh jadi satu kata digunakan untuk banyak arti seperti kata "*al-hidayah*". Seorang peneliti harus menemukan arti yang cocok pada setiap ayat sehingga menemukan arti yang lebih tepat dari banyak arti yang dikandung oleh satu ayat. Ayat-ayat Al-Qur'an dapat saling menjelaskan dan saling menafsirkan. Makna yang paling tepat adalah yang memiliki kesesuaian dengan ayat-ayat sebelumnya dan sesuai maknanya dengan yang lain dan yang terpenting sesuai dengan maksud Al-Qur'an secara keseluruhannya.⁷¹ Oleh karena itu, dianjurkan untuk senantiasa membaca, memahami perintah dan larangannya serta petunjuknya

⁷¹ *Al-'Amal al-Kamilah li al-Imam Muhammad Abduh* 4/11

seperti yang waktu turunnya ...”⁷²

Metode “non-historis” atau yang menolak menghubungkan makna-makna Al-Qur’an dengan sejarah bagi umat Islam merupakan ajaran agama, bukan pilihan manusia untuk menentukan metode komunikasi (*al-ta’amil*) dengan Al-Qur’an, yang memiliki kaitan erat dengan fungsi Islam sebagai wahyu terakhir. Artinya bahwa Al-Qur’an dijaga oleh Allah sampai hari ki-amat.

Al-Qur’an terdiri dari lafaz, rangkaian kata, dan maksud, pemeliharaan Allah diberikan kepada lafaz, ungkapan dan maksudnya. Allah tidak saja memelihara satu dari tiga komponen tetapi ketiganya. Ketika Allah berfirman “Kami yang menurunkan dan menjaga Al-Qur’an”⁷³ itu mengandung pengertian bahwa kekekalan Al-Qur’an terjadi terhadap lafaz, ungkapan dan maksudnya, sehingga akidah Islam terjaga dari penyelewengan. Di samping itu, Islam dapat memberikan roh dan warna bagi peradaban Islam dalam setiap zaman dan tempat. Inilah keyakinan Islam terhadap kekekalan Al-Qur’an yang tidak mengakui “historisitas” makna dan hukumnya.

Dr. Nasr Abu Zaid di sini mengajukan metode “positifisme-materialistime” yang mengatakan adanya historisitas teks-teks agama sehingga menafikan makna, dan maksudnya yang semula. Padahal makna dan maksud Al-Qur’an tidak mengalami perubahan dengan perubahan masa. Dr. Nasr berkata “Sesungguhnya Al-Qur’an adalah teks sejarah, sehingga maknanya selalu

⁷² *Ibid.*, 1/670.

⁷³ QS. *al-hijir* (15): 9.

berubah sesuai perubahan waktu, sehingga tidak ada makna yang tetap”⁷⁴ “... tidak ada hal-hal yang pasti dan tetap yang dikandung oleh teks agama, bahkan terhadap teks apa saja, tetapi setiap pembacaan terhadap teks memiliki makna baru terhadap teks ...”⁷⁵

Jadi, Dr. Nasr berkeyakinan bahwa tidak ada ketetapan makna, pengertian, hukum yang dikandung Al-Qur’an, dan menganggap setiap pembacaan memiliki makna, pengertian, dan hukum yang senantiasa baru. Dr. Nasr juga berpendapat “kita harus setuju terhadap pendapat Louis Altuiser bahwa tidak ada satu pun pembacaan yang selamat (*qiraah bariah*) dalam menemukan kebenaran.”⁷⁶

Dilihat dari pendapat ini, maka ajakan yang disampaikan oleh Dr. Nasr sangat sia-sia, karena tidak ada yang konstan dalam setiap pembacaan terhadap Al-Qur’an. Makna selalu berubah-ubah sesuai dengan pemahaman pembacanya. Jika demikian adanya maka Allah hanya menjaga lafaz Al-Qur’an seperti yang terjadi pada buku-buku yang ada di museum. Buku-buku tersebut tidak punya nilai yang murni, kekal karena senantiasa berubah dengan perubahan pembacaan dan siapa yang membacanya. Ini semacam usaha membelokkan lafaz Al-Qur’an setelah mengosongkannya dari makna yang tetap menjadi pemahaman yang kosong karena setiap pembaca memahami dengan pemahaman yang berbeda.

Inilah historisitas teks menurut pandangan posisi-

⁷⁴ Majalah al-Qahirah, *Masyru’ al-Nahdha bain al-Taufiq wa al-Talfiq*, Oktober 1992.

⁷⁵ Nasr, *Naqd Khitab al-Dini*, hlm. 83.

⁷⁶ *Isykaliyat al-Qiraah wa Aliyat al-Takwil*, hlm. 228.

visme Barat. Mereka melihat bahwa teks agama mengalami masa perubahan dari kanak-kanak menuju dewasa. Silsilah ini ditandai dengan adanya *al-qathi'ah al-ma'rifiyyah* (*epistemological break*) terhadap makna yang dikandung teks yang terjadi sepanjang sejarah dan zaman.

Konsep di atas disempurnakan oleh materialisme-dialektik—yang mengilhami Dr. Nasr—dan menganggap bahwa teks-teks agama adalah bagian dari “*al-bina al-fauqi*” (struktur atas) yang mendapatkan ilham dan informasinya dari struktur ekonomi dan sosial yang merupakan *al-bina al-tahti* (struktur bawah). Pendekatan materialistik-dialektik ini digunakan oleh Dr. Nasr untuk membaca dan memahami Al-Qur'an. Kesimpulannya adalah bahwa Al-Qur'an adalah produk sejarah yang tidak bisa lepas dari perjalanan sejarah. Akibatnya, makna dan kandungan Al-Qur'an juga harus senantiasa berubah sesuai dengan perubahan struktur bawah yang memproduksi Al-Qur'an dan menentukan makna apa yang dikandungnya. Tidak ada yang pasti dan baku dalam makna dan kandungan Al-Qur'an karena selalu ada perubahan sebagaimana watak dari sebuah sejarah.

Dr. Nasr menjelaskan bahwa pemikirannya merupakan refleksi dari cara kerja materialisme-dialektik terhadap segala macam teks termasuk Al-Qur'an sehingga memberikan kesimpulan ketidakbakuan makna, *dilalah*, dan hukum yang dikandung Al-Qur'an.

Dia berbicara tentang historisitas makna (*ma'na/meaning*) dan kesinambungan signifikansi (*maghza/significance*) yang ada di dalam teks suci. Kita akhirnya hanya membalik-balik makna sejarah yang ada di da-

lam teks. Karena kehidupan senantiasa berubah dan menuju sesuatu yang baru, maka signifikansi sebuah teks juga harus senantiasa berubah. Metode ini dipakai oleh Kritikus Amerika dan Hirsy dalam melakukan kritik terhadap teks sastra. Berikutnya muncul konsep hermeneutika-dialektis yang merupakan kelanjutan dari hermeneutika yang dibawa oleh Gadamer. Maka berkembanglah model signifikasi makna teks sastra menuju signifikansi makna dalam kitab suci. Kerja hermeneutika ini kemudian yang diterapkan Dr. Nasr dalam membaca dan memahami realitas Al-Qur'an.

Dr. Nasr menjelaskan bahwa sumber dan pijakannya adalah konsep materialisme-dialektik "sesungguhnya Al-Qur'an adalah diskursus sejarah yang tidak mengandung makna hakiki yang tidak berubah ..." kemudian "merujuk kepada Hirsy, bahwa tokoh ini membedakan antara makna (*meaning/ma'na*) dengan signifikansi (*significance/maghza*). Menurutnya, makna sebuah teks tetap tidak berubah dan signifikansi senantiasa berubah sesuai perubahan zaman. Ada dua pendekatan yang berbeda yaitu pendekatan signifikansi sastra dan tafsir sastra. Yang *pertama* bertujuan mencari signifikansi sebuah teks dalam kurun waktu tertentu. Dan yang *kedua*, mencari tafsir makna dari teks tertentu. Makna sebuah teks tidak mengalami perubahan sedangkan signifikansinya senantiasa berubah. Signifikansi senantiasa menghubungkan antara teks dengan pembaca sedangkan makna terdapat pada teks itu sendiri."

Dr. Nasr melanjutkan "hermeneutika dialektik-materialis yang dikembangkan oleh Gadamer setelah memberikan sedikit perubahan, merupakan titik tolak

yang tepat dalam melihat hubungan antara pembaca dengan teks, bukan terhadap teks sastra saja akan tetapi dapat digunakan untuk melihat peninggalan pemikiran kita (*turats*) tentang penafsiran Al-Qur'an sejak dahulu kala sampai sekarang ...".⁷⁷ Gadamer telah mengubah hermeneutika-dialektik menjadi dialektik-materialis dan kemudian Dr. Nasr menerapkannya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dengan pendekatan ini, Dr. Nasr berkesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah wacana sejarah yang tidak mengandung anasir yang tetap dan konstan, karena setiap pembacaan terhadap teks melahirkan pemahaman baru yang sama sekali bisa berbeda dengan pemahaman yang diyakini selama ini.

Dr. Nasr pernah membantah—setelah keluarnya hukum *riddah* atau dia dianggap keluar dari Islam—bahwa dia pernah mengatakan bahwa pendapatnya “tentang historisitas Al-Qur'an bukanlah dimaksudkan untuk mengatakan bahwa teks suci (Al-Qur'an dan Hadis) tidak cocok untuk masa sekarang”.⁷⁸ Tetapi apa yang ditulis oleh Dr. Nasr sendiri dalam banyak kesempatan bertentangan dengan apa yang diucapkan di majalah tersebut. Uraian yang diambil dari tulisan Dr. Nasr berikut ini menjelaskan pendiriannya yang sebenarnya.

Di antara tulisannya tentang historisitas kandungan makna dan hukum Al-Qur'an adalah:

“Kami sangat berkeyakinan bahwa teks suci agama bukanlah sesuatu yang sakral tetapi merupakan teks manusiawi biasa saja ... Jika seandainya teks agama adalah teks yang manusiawi yang tergantung kepada bahasa dan kebudayaan dalam masa

⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 48.

⁷⁸ Majalah *al-Mushawwar*, vol. 23/6/1995.

tertentu yaitu masa pembentukan dan produksinya, dengan sendirinya teks itu adalah naskah sejarah belaka ... Ungkapan bahwa terdapat historisitas maksud/dilalah Al-Qur'an, bukanlah penegasan bahwa terdapat makna yang tetap dan baku sejak masa pembentukan naskah tersebut. Hal itu disebabkan bahasa bukanlah benda yang konstan yang tidak mengalami perubahan, tetapi mengalami perubahan dan perkembangan. Perkembangan dan perubahan bahasa ikut menggerakkan dilalah dari teks dan memindahkan sebagian besar kandungannya dari yang bersifat hakiki kepada majazi ...⁷⁹

Makna dan maksud Al-Qur'an serta *dilalah* lafazy yang dipahami sebagai kebenaran (*al-haqiqah*) di zaman turunnya wahyu, menurut konsep historisitas teks Dr. Nasr berubah menjadi kebenaran *majazi*. Atau sejarah Al-Qur'an itu sendiri telah melipat dan mereduksi kebenaran Al-Qur'an yang abadi tersebut.

Tulisan-tulisan Dr. Nasr berusaha dengan sekuat tenaga untuk menegaskan historisitas makna, *dilalah* dan hukum dalam Al-Qur'an. "sesungguhnya diskursus agama (Al-Qur'an) diskursus sejarah... tidak memiliki makna prinsipil yang konstan serta tidak memiliki ke-mutlakan dan kesucian Ilahi ...".⁸⁰ Al-Qur'an menurut Dr. Nasr adalah naskah suci dari aspek literalnya (*man-thuqihi*) adapun pemahaman tentang naskah tersebut merupakan objek kajian akal, sehingga dari aspek ini naskah tersebut kehilangan sifat konstannya (*shifat al-tsabat*). Bentuk literal Al-Qur'an memiliki nuansa metafisik yang sebenarnya kita sama sekali tidak mengetahui hakikat sebenarnya ... sehingga wahyu sejak awal turunnya berubah sifatnya dari naskah suci yang

⁷⁹ Nasr, *Naqd al-Khitab*, hlm.. 197, 128.

⁸⁰ Majalah "*al-Qahirah*" *masyru' al-Nahdhah bain al-Taufiq wa al-Talfiq*, Oktober 1992.

transenden (*nashun ilahiyyun*) menjadi naskah biasa yang profan (*nashshun insaniyyun*). Yaitu sebuah perubahan dari sesuatu yang diwahyukan (*tanzil*) menjadi sesuatu yang dipahami (*takwil*). Sesungguhnya pemahaman Nabi terhadap Al-Qur'an adalah periode pertama bangunan relasi antara wahyu dengan akal manusia.⁸¹

Al-Qur'an yang ada di tangan kita sekarang adalah teks manusiawi belaka dan bukan teks suci dari Allah. Al-Qur'an bukan "sesuatu yang diturunkan (*al-tanzil*)" yang dijanjikan Allah untuk menjaganya dari setiap penyimpangan, karena Al-Qur'an hanyalah teks bahasa semata. Al-Qur'an merupakan teks manusiawi sejak diturunkan kepada Muhammad dan karenanya ia adalah teks biasa dan bukan teks suci yang diturunkan oleh Allah. Ketika Al-Qur'an membicarakan masalah metafisika kita tidak mengetahui maksudnya sama sekali kecuali dalam pengertian sesuai pemahaman manusia yang senantiasa berubah-ubah. Teks ini tidak mengandung makna yang sakral dan suci.

Demikian Dr. Nasr mengutarakan pendapatnya tanpa memedulikan sama sekali metode para ulama salaf dalam memahami Al-Qur'an. Metode pemahaman Al-Qur'an yang terangkum dalam ulum Al-Qur'an dicampakkan begitu saja. Dr. Nasr tujuan studinya adalah untuk kepentingan orisinalitas dimensi sejarah yang dikandung oleh teks-teks agama (Al-Qur'an dan Hadis). Adapun yang dimaksud Dr. Nasr dengan dimensi sejarah bukanlah apa yang selama ini dikenal sebagai ilmu *asbab al-nuzul* yang merajut antara teks

⁸¹ Nasr, *Naqd Khithab al-Dini*, hlm. 93-94.

dengan fakta di lapangan serta kebutuhan yang diperlukan oleh masyarakat dan realitas. Atau tidak menghiraukan ilmu *nasikh wa al-mansukh* yang menjelaskan bahwa perubahan hukum bisa terjadi oleh sebab perubahan lokasi dan kondisi. Atau ilmu-ilmu tentang Al-Qur'an lainnya (*ulum Al-Qur'an*).

Dr. Nasr menjelaskan bahwa sisi historisitas sebuah teks dimaksud sebagai historisitas pemahaman dan maksud yang dikandung teks yang dibaca melalui teks tertulisnya. Di dalam teks tidak terdapat unsur-unsur esensial yang tetap dan baku di dalam sebuah teks. Sejalan dengan konsep ini, maka teks suci keagamaan, keimanan, sastra dapat diperlakukan seperti teks-teks umumnya. Sesungguhnya teks agama telah berjaln berkelindan dengan sejarah dan bahasa yang mengitarinya sejak masa awal kemunculannya. Dengan demikian, di dalam teks agama dengan sendirinya berhubungan antara sesuatu yang baku dan sakral dengan yang profan dan berubah-ubah. Teks agama memiliki posisi yang baku secara teks, tetapi berubah dan bergerak di dalam pemahaman dan maksudnya. Secara fisik transenden, tetapi secara makna dan pemahaman bersifat profan.⁸²

Saya tidak mengerti—dan mudah-mudahan Dr. Nasr sendiri saja yang mengerti—bagaimana sebuah teks suci yang menggunakan bahasa manusia dan membutuhkan pemahaman berubah dari teks suci transenden ilahiah menjadi teks biasa—profan—manusiawi. Apakah pendapat Dr. Nasr sesuai dengan logika “bahwa untaian syair yang kita senandungkan dengan

⁸² *Ibid.*, hlm. 82-84.

bahasa Arab tidak lagi menjadi syair gubahan penyairnya, hanya karena kita yang menyenandungkan.” Atau apakah buku karangan Dr. Nasr berubah menjadi buku karya pembacanya ketika pembaca terlibat aktif menggunakan akal untuk memahami kandungan buku tersebut? Atau apakah logika semacam ini, yang memisahkan teks dari pembuatnya karena keterlibatan pembaca yang berusaha memahaminya dengan logika, hanya berlaku untuk Al-Qur’an saja?

Inilah metode Materialisme dalam memandang seluruh kejadian di muka bumi, tidak ada ciptaan Allah, tidak ada Al-Qur’an sebagai *kalam* (firman) Allah, karena yang ada hanyalah materi-alam belaka yang muncul secara alami dan tiba-tiba. Al-Qur’an dalam pandangan ini adalah teks manusiawi belaka yang diproduksi oleh sejarah manusia dan bukan sesuatu yang sakral-transenden yang diturunkan langsung oleh Allah untuk petunjuk bagi manusia.

Metode ini menurut Dr. Nasr berbeda dengan metode *qiyas* yang dikenal selama ini dalam tradisi keilmuan Islam. Historisitas makna yang dikandung metode Dr. Nasr adalah proses ketika makna yang baku dan tetap digantikan oleh *maghza* yang senantiasa berubah setiap ada pembacaan, dan beragam sebanyak orang yang membacanya. Metode ini berbeda dengan *qiyas*, karena *qiyas* merupakan perpanjangan hukum dari hukum dasar yang bersumber dari teks sehingga ditemukan hukum baru dengan tetap mempertahankan hukum dasar dan tanpa melampauinya. Dalam *qiyas* terdapat kelenturan tetapi tidak membatalkan seluruh makna hukum dan dasar-dasar yang memiliki dasar yang jelas dari teks.

Dr. Nasr menjelaskan bahwa historisitas teks bukan aplikasi dari kelenturan *qiyas*, tetapi justru pengganti dari *qiyas* yang mampu mengeliminasi makna yang baku, melampaui hukum yang ada dan berbeda dengan pengertian teks tertulis. “Daripada bersandarkan kepada *qiyas* yang memindahkan hukum asal kepada hukum cabang disebabkan alasan (*‘illat*) yang sama, maka kami di sini mencoba memisahkan antara makna dan *maghza*, karena makna adalah produk sejarah terhadap teks pada waktu teks itu muncul, sedangkan *maghza* adalah produk kontemporer ketika teks itu dibaca dan bukan ketika teks itu lahir. Kami menyarankan untuk tidak berhenti pada pengertian makna yang dikandung teks, tetapi justru melompat jauh meninggalkan makna untuk sampai kepada *maghza* untuk membangun kesadaran ilmiah-historis yang baru.⁸³

Selanjutnya, Dr. Nasr tidak lupa memberikan contoh ketika mengaplikasikan metode ini yang mencoba memisahkan makna yang dikandung teks Al-Qur’an ketika diwahyukan dengan signifikansi yang dikandung oleh hukum, akidah, hikayat yang senantiasa berubah setiap pembacaan oleh masing-masing orang yang berbeda. Contoh yang diambil oleh Dr. Nasr adalah ayat waris antara laki-laki dan perempuan agar kita, menurut Dr. Nasr, mampu keluar dari kegelapan menuju cahaya yang tiada habisnya. “Ayat yang disebutkan dalam teks tentang perempuan—termasuk hak warisnya setengah dari hak laki-laki—memiliki *maghza* yang sangat kaya dengan melihat pergerakan sejarah sehingga melahir teks seperti itu. Gerakan ini akan membawa

⁸³ *Idem.*, hlm. 193, 217, dan 218.

wanita dari kondisi yang tidak berimbang kepada kondisi yang elegan yang terkandung dalam makna teks dimaksud....⁸⁴ Kita menolak anggapan bahwa kita cukup berhenti membaca teks dan memahaminya seperti adanya dari wahyu tanpa berusaha menemukan *maghza* dan pengertian yang sama sekali baru. Jika tidak demikian maka ungkapan bahwa Al-Qur'an cocok untuk setiap masa dan zaman, dengan sendirinya akan hancur berantakan.⁸⁵

Saya tidak mengerti, jika kita tidak meyakini wahyu (Al-Qur'an) memiliki makna yang final dan utuh, dan diharuskan untuk mencari makna lain yang sesuai untuk setiap zaman, bagaimana mungkin bisa dipahami bahwa makna Al-Qur'an itu sesuai dengan segala zaman dan tempat? Bagaimana memahami, bahwa Al-Qur'an dengan maknanya yang final dan tetap sejak waktu turunnya akan membawa kepada ketidak-universalan Al-Qur'an? Bukankah dengan mengatakan bahwa makna Al-Qur'an dapat berubah dan bergeser sesuai dengan tuntutan zaman menjadikan Al-Qur'an hanya cocok untuk zaman ketika dia diturunkan saja?

Sebagai contoh, Dr. Nasr menjelaskan hukum waris dalam Islam yang tersembunyi di baliknya kemungkinan hukum lain. Pembagian 2:1 untuk perempuan tidaklah harus dipahami secara literal, bahkan kita harus mampu keluar dari makna tekstual untuk sampai kepada makna yang tersembunyi (*almaskut 'anhu*). Tulisan-tulisan Dr. Nasr memang mengajak pembacaanya untuk dapat melompati makna tekstual dari hu-

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 222.

⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 106.

kum Islam (*ahkam al-tasyri' al-Islamiah*) agar sampai kepada makna yang sesuai dengan tuntutan zaman. Dengan sendirinya berarti pembatalan dari hukum-hukum yang dikandung oleh Al-Qur'an secara pasti. Dr. Nasr menulis "jika kita baca teks-teks yang berkaitan dengan hukum Islam (*ahkam al-tasyri' al-Islamiah*) dengan pengamatan yang mendalam terhadap struktur teks-teks tersebut—termasuk struktur teks yang tersembunyi—dan dengan semangat sosiologis dalam melahirkan hukum—maka pembacaan tersebut akan membawa kita kepada pembatalan (*isqath*) hukum-hukum yang telah ditetapkan (oleh Al-Qur'an) karena hukum-hukum tersebut tidak lebih dari hukum yang dibuat oleh sejarah tertentu, dan hukum-hukum itu lebih sebagai penjelasan dari fakta dan bukan untuk keperluan hukum itu sendiri.⁸⁶ Dari sini dapat dipahami bahwa teks Al-Qur'an merupakan produk sejarah tertentu, hukum-hukum yang dikandungnya merupakan produksi realitas sosial yang terjadi waktu diturunkan, dan akhirnya tidak ada yang datang dari Allah.

Dr. Nasr tidak membatasi analisis sejarahnya terhadap teks-teks hukum tetapi juga terhadap teks akidah dan kisah-kisah yang ada dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, Dr. Nasr mengkritik tajam sikap Dr. Thaha Husein (1889-1973) yang menarik kembali keragu-raguannya atas kebenaran kisah Nabi Ibrahim dan Ismail. Dr. Thaha Husien akhirnya meyakini kebenaran kisah perjalanan Nabi Ibrahim, Ismail dan Hajar, peletakan batu Ka'bah dan segala sesuatu yang berkaitan

⁸⁶ Majalah *al-Qahirah*, *Ihdar al-Siyah fi Ta'wilat al-Khitab al-Dini*, Januari 1993.

dengan mereka. Sikap ini dalam pandangan Dr. Nasr merupakan refleksi dari keragu-raguan yang timbul dalam diri Thaha Husein.⁸⁷ Sikap ini pada gilirannya membelenggu pendapat Thaha Husein sehingga hanya melihat historisitas teks Al-Qur'an pada aspek hukum saja. Padahal menurut Dr. Nasr, historisitas teks Al-Qur'an mencakup aspek akidah, hukum, dan hikayat. "Teks (Al-Qur'an) harus bergerak dari kebenaran parsial menuju kebenaran *majazi*".⁸⁸ Dengan demikian, kisah-kisah dalam Al-Qur'an merupakan "karya seni yang *majazi*" dan tidak mengandung kebenaran dan autentisitas sejarah.

Dr. Nasr tidak saja menggunakan analisis historis terhadap kemungkinan lompatan "makna" menuju "signifikansi" yang tersembunyi dari teks; perpindahan "kebenaran" sejarah kepada proses "*majazi*"; relativitas hukum Al-Qur'an, tetapi juga menggunakannya terhadap teks akidah Islam.

Saya tidak dapat membayangkan bagaimana bangunan akidah Islam jika metode analisis historis yang dipakai Dr. Nasr diterapkan terhadap Al-Qur'an yang terlepas sama sekali dengan makna baku yang dikandungnya. Bagaimana kalau alam gaib, surga-neraka, pembalasan-ganjaran, pahala-dosa, malaikat, bahkan ketuhanan itu sendiri dan ketauhidan, akan berubah dengan sendirinya dari kebenaran hakiki yang diyakini menjadi realitas *majazi* saja yang tidak mempunyai eksistensi yang konkret dan pasti.

Meskipun Dr. Nasr tidak memberikan gambaran

⁸⁷ Nasr, *Naqd Khitab*, hlm. 83.

⁸⁸ Nasr, *Naqdh al-Khitab*, hlm. 198.

konkret dari contoh akidah yang telah berubah dari makna yang baku kepada signifikansi yang relatif, namun unguapannya dapat menjelaskan semua itu. Dr. Nasr mengungkapkan “akidah (dan keyakinan suatu umat) adalah gambaran-gambaran yang lahir dari tingkat kesadaran sebagai refleksi dari tingkat pengetahuan pada setiap masa ... dalam membentuk akidah (keyakinan agama) teks suci agama sering bersandar kepada mitos yang tersimpan dalam kesadaran masyarakat yang dituju oleh teks agama tersebut ...”⁸⁹

Disimpulkan, bahwa dengan metode historisitas yang dikembangkan Dr. Nasr, maka berubahlah suatu kebenaran yang pasti menjadi sesuatu yang bersifat *majazi*, perubahan makna kepada signifikansi, perubahan ungkapan Al-Qur’an yang jelas dan mudah dipahami kepada sesuatu yang tersembunyikan dan tidak dikatakan (teks) yang ditemukan oleh metode pembacaan Dr. Nasr yang melihat setiap pembacaan tidak bebas nilai (*al-Qiraah ghair al-bariah*). Metode ini akan membawa kepada pembatalan hukum-hukum syariah yang dikandung Al-Qur’an. Kisah-kisah Al-Qur’an menjadi sekadar seni bertutur yang indah dan tidak memiliki hubungan dengan kebenaran informasi yang dikandungnya. Akidah Islam juga tidak lain lahir dari mitos yang berkembang di tengah masyarakat yang kemudian menjelma menjadi kesadaran dan pengetahuan yang akhirnya diyakini sebagai keyakinan agama.

Jika Dr. Nasr telah menggunakan konsep perubahan “makna” kepada “signifikan” dalam menganalisa pembagian harta waris untuk laki-laki dan perempuan,

⁸⁹ Majalah, *al-Qahirah, Ihdar ...*

sehingga keduanya harus mendapat bagian yang sama, apakah mustahil dengan logika ini, kita akan sampai kepada keyakinan bahwa ketika alam bersatu kembali dalam satu bentuk, alam sudah tidak membutuhkan Tuhan lagi, karena kehidupan ini hanyalah materi semata? Kita tidak dapat membayangkan dampak konsep perubahan “makna” kepada “signifikasi” terhadap keyakinan agama, karena semua berubah dan segala apa yang diungkap Al-Qur’an (*al-manthuq*) menjadi tidak penting sama sekali.

Inilah metode dialektika Marxisme yang digunakan oleh Dr. Nasr terhadap teks-teks suci Al-Qur’an.

Pendapat Dr. Nasr tentang historisitas (*tarikhiyah*) Al-Qur’an juga melahirkan pendapat sebagai berikut:

- Kami berkeyakinan bahwa teks agama (Al-Qur’an dan Hadis) adalah teks manusiawi karena seluruh maksudnya merupakan informasi yang bersifat *majazi*... Al-Qur’an adalah teks historis yang tidak memiliki makna yang esensial dan tetap, bahkan dia memiliki kebebasan mutlak untuk diinterpretasikan... tidak ada unsur-unsur yang tetap, baku dan statis di dalam teks agama, tetapi setiap pembacaan—sesuai dengan pemahaman histories-sosiologis—substansinya yang orisinal adalah apa yang ditemukan dalam pembacaan terhadap teks tersebut.”
- Jika Dr. Nasr telah menggunakan metode historisitas terhadap teks yang berkenaan dengan akidah (menurutnya akidah bersumber dari mitos dalam masyarakat) dan sejarah dalam Al-Qur’an begitu dan juga syariatnya. Dengan demikian, sesungguhnya beliau telah menghilangkan *tsawabit*

(ketetapan-ketetapan agama) yang fundamental. Sekaligus memutus hubungan agama dengan sumbernya ketika beliau “memanusiakan” (*ansana*) wahyu, kenabian, akidah, dan syariah.

Konsep historisitas yang diterapkan Dr. Nasr terhadap ketetapan agama belum berhenti sampai di situ. Dalam bukunya *Naqd al-Khitab al-Dini*, Dr. Nasr mengkritik Dr. Hasan Hanafi yang mengusung ide kiri Islam (*al-Yasar al-Islami*). Hasan Hanafi mengusung bendera “al-tajdid” yaitu sebuah gerakan yang ingin “memanusiakan” agama dan melepaskan Islam dari unsur-unsur keagamaannya. Beliau mengkonversikan kepercayaan kepada Allah menjadi “perjuangan bersenjata” atau “perbaikan sistem pertanian; metafisika menjadi fisika, wahyu menjadi ilmu tentang manusia dst.

Namun Dr. Nasr belum puas dengan “gonjangan-ganjing” yang ditimbulkan oleh gagasan Dr. Hasan tersebut karena tidak berani menafikan sesuatu yang bersifat supranatural (*Qadim*). Menurut Dr. Nasr, pembaruan pemikiran Dr. Hasan Hanafi baru sebatas menyandingkan antara yang *Qadim* (Tuhan) dengan yang *jadid* (alam). Gagasannya juga baru sebatas saling memberikan warna serta pengaruh antara kedua dimensi tersebut dan belum menapaki ranah takwil yang memungkinkan terjadinya pembaruan yang sesungguhnya seperti yang diinginkan Dr. Nasr.

Meskipun demikian, Dr. Nasr juga memuji ide Hasan Hanafi setelah menjelaskan “kelemahan sekaligus kegagalannya”. Namun upaya Hasan Hanafi dengan mengubah ketuhanan menjadi kemanusiaan, wahyu menjadi pemikiran dan pengalaman manusia, menurut

Dr. Nasr belum cukup untuk sampai kepada pengertian *majazi* dari setiap informasi Al-Qur'an. Hasan menurut Nasr baru hanya mendekati "tujuan" dan tidak berani menafikan wahyu, akidah tauhid, dan kebangkitan di akhirat. Menurut Nasr tidak ada yang perlu dipertahankan dari wahyu ini, karena ia hanya berupa pemikiran dan pengalaman empiris manusia.

Masih berkenaan dengan Hasan Hanafi, Dr. Nasr menilai langkahnya penuh dengan keragu-raguan, dan baru sebatas memuluskan komunikasi antar unsur sakral dan profane.

Proyek "kiri Islam" yang digagas Hasan Hanafi menurut Dr. Nasr telah bergeser dari tujuan semula yaitu membangun kembali keilmuan Islam (*i'adatul bina*) menjadi hanya sebagai pewarnaan kembali (*i'adat-uttila*) dari peradaban yang telah usang. Begitu pula berubahnya gerakan pembaruan menjadi upaya menyandingkan antara yang "lama" dengan yang "baru". Sebuah usaha yang baru memberi warna dan belum menerapkan konsep takwil sebagai bentuk dari sebuah bangunan yang baru. Tetapi kekurangan ini tidak menghancurkan seluruh proyek Hasan Hanafi karena banyak penemuan berharga yang perlu diungkapkan.

Di antara keberhasilan Hasan Hanafi adalah upanya yang serius untuk mentakwilkan akidah terutama akidah ketuhanan agar tidak berada di luar alam. Akidah yang diyakini sebagai sesuatu yang sempurna dan kuat dalam bentuknya yang sangat ideal telah menjadi sesuatu yang profane dan manusiawi. Ada pula upaya untuk menegaskan historisitas wahyu alias wahyu bermetamorfosis menjadi pengalaman manusia dan ilmu-ilmu ketuhanan berubah menjadi ilmu-ilmu

kemanusiaan. Usaha ini juga berhasil membuat (studi) ketuhanan menjadi (studi) antropologi dan dunia ketuhanan menjadi dunia kemanusiaan.

Demikianlah “kiri Islam” mendekati problema dualisme akal dan wahyu dengan pendekatan dialektik. Pendekatan ini hampir saja berhasil menjadikan wahyu sebagai bagian dari alam, menjadikan pembahasan metafisika menjadi persoalan fisika dan mengeksplorasi wahyu sebagai kegiatan pemikiran manusia pada setiap tempat dan waktu.

Proyek ini menurut Dr. Nasr telah mendekati kesuksesan tetapi tidak menyelesaikan masalah mendasar, banyak pertanyaan yang muncul dengan sendirinya, antara lain:

- Tidakkah bertentangan prinsip ketersambungan wahyu—walaupun dalam makna metaforis—dengan konsep historisitas yang diyakini kebenarannya? Dalam pengertian lain, apa tujuan dari ketersambungan wahyu dengan keyakinan terhadap tauhid, hari akhir dan pembalasan? Adanya prinsip ketersambungan wahyu sepanjang masa, membuat pemikiran Hasan Hanafi terlihat ragu-ragu dan selanjutnya justru terlihat sikap kompromistis dengan pemikiran yang telah ada. Wahyu kehilangan nuansa historisnya sehingga menjadi sesuatu yang berlaku umum, general, dan bersifat meyakinkan secara mutlak dan berada di luar ruang dan waktu alias berada di luar sejarah. Meskipun usaha ini tidak berhasil mendudukan masalah keilmuan murni, tetapi telah berhasil menggoyahkan sendi-sendi pemikiran keagamaan Islam yang selama ini

menjadi penguasa dan penentu”⁹⁰

Dari sini, timbul pertanyaan yang menggantung dari awal, yaitu apakah terlihat korelasi antara pemikiran Dr. Nasr seperti yang diuraikan di atas dengan ungkapannya tentang dirinya, bahwa “saya seorang Muslim dan bangga dengan keislaman saya, saya yakin dan beriman kepada Allah, Rasul-Nya, hari akhirat, ketentuan baik dan buruk ..?”

Orang yang memilih Islam sebagai agamanya dan menyatakan diri sebagai orang yang beriman tidak ada yang berbeda pendapat tentang:

- Transedensi Al-Qur’an karena merupakan firman Allah yang suci dari kekurangan dan kelemahan (Al-Qur’an sebagai wahyu dan sakral);
- Wahyu dan proses kenabian serta mukjizat adalah sesuatu yang berlawanan dari sifat-sifat alam (*kharīqatun lil’adah*);
- Keyakinan bahwa akidah serta syariah adalah berasal dari Allah yang diturunkan melalui para Nabi yang dimuliakan-Nya;
- Kekalannya dasar-dasar, kaidah, tujuan, hukum yang dikandung Al-Qur’an disebabkan dia adalah wahyu terakhir untuk sekalian manusia. Tidak ada wahyu dan syariah selain Islam. Hal ini membantah historisitas akidah dan hukum agama Islam.

Karena Islam telah mencabut kekuasaan manusia dalam memberikan hukuman terhadap pemikiran dan hati, maka kami senantiasa menemani Dr. Nasr untuk membedah pemikirannya satu persatu. Tujuan kami

⁹⁰ Nasr, *Naqd al-Fikr al-Dini*, hlm. 172, 174-179.

adalah agar tulisan-tulisan Nasr tentang Islam sejalan dengan keyakinan yang pasti tentang Islam yang tidak satu pun penolakan terhadapnya dari umat Islam.

Semoga apa kami utarakan ini tentang Al-Qur'an, kenabian, wahyu, akidah, syariah, historisitas teks agama, sebagai usaha untuk menjadi alasan bagi Dr. Nasr mengkaji ulang pemikirannya dalam keyakinan Islam apalagi beliau sudah berkata "inilah ijhtihad ilmiah saya dan saya bangga telah melakukannya. Saya tidak akan menarik ijhtihad ini kecuali saya menemukan alasan rasional dan ilmiah bahwa ijhtihad saya adalah salah."⁹¹ Ungkapan terakhir ini merupakan sikap bijaksana dan bertanggung jawab dari seorang intelektual Muslim. Tujuannya tidak lain agar dapat diurai dengan jelas pertentangan yang nyata sekali antara apa yang ditulis Dr. Nasr dalam buku-buku dan karya ilmiahnya dengan apa yang diungkapkannya kepada orang banyak ...

⁹¹ Koran *al-Ahram*, terbit tanggal 19-6-1995.



BAB 3

Kekeliruan Dr. Nasr Hamid Abu Zaid

A. Pengetahuan yang Dangkal

Dr. Nasr Abu Zaid adalah pengajar materi studi Islam pada Jurusan Bahasa Arab Universitas Kairo. Proyek pemikirannya adalah tentang studi Islam. Tesisnya berjudul “*Mu'tazilah: Rasionalitas dalam Tafsir*” sementara, disertasinya bidang tasawuf tentang filsafat takwil menurut Ibn Arabi. Karyanya yang tebal adalah *Mafhum al-Nas: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*. Di samping itu, banyak lagi karangannya di antaranya tentang Imam Syafii, apalagi karya sastra yang merupakan spesialisasinya. Sebagaimana pemikir Marxisme Arab lainnya yang menggunakan pendekatan materialistik dalam setiap analisis, pemikiran, penafsiran, Dr. Nasr juga menggunakan metode tersebut dan menjadikan Islam sebagai sebuah objek kajian terutama mengha-

dapi gencarnya studi keislaman di Barat maupun Timur.

Posisinya sebagai pemikir sering membuat orang terkaget-kaget dengan ide-ide kontroversialnya. Bahkan dalam berbagai kajian ilmiah terlihat dangkalnya ilmu Dr. Nasr terkait dengan ajaran dasar, akidah, pemikiran, sejarah Islam. Bahkan terkesan Dr. Nasr sangat mengagungkan dirinya, narsis, memutarbalikkan fakta dan lupa firman Allah “dan aku tidak memberimu ilmu kecuali sangat sedikit”¹ dan “di atas segala yang berilmu ada Yang Maha Berilmu”.²

Beberapa contoh kekurangan ilmu tentang Islam dari Dr. Nasr yang tidak layak bagi pengajar ilmu-ilmu Islam adalah sebagai berikut:

1. Dalam buku (*Mafhum al-Nas: Dirasah fi Ulum Al-Qur'an*) Dr. Nasr banyak merujuk beberapa pendapat ulama tentang *asbab al-nuzul*. Tetapi dia gagal dalam menggunakan pendapat tersebut dan bahkan mengambil kesimpulan yang jauh berbeda dan tidak pernah disebutkan oleh para ulama yang dirujuk tersebut. Dr. Nasr berpendapat bahwa studi lapangan yang telah dilakukannya menyimpulkan bahwa Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur selama lebih dari 20 tahun. Ayat-ayat tersebut turun dikarenakan sebab-sebab tertentu yang menjadi alasan ayat dimaksud untuk diturunkan. Jumlah ayat yang diturunkan berdasarkan sebab lebih banyak dari ayat yang diturunkan tanpa sebab (*bila asbab*).³

¹ QS. *al-Israa'* (17): 85.

² QS. *Yusuf* (12): 76.

³ Nasr, *Mafhum al-Nash*, hlm. 109.

Kalimat ini menginformasikan kepada pembaca bahwa kesimpulan Dr. Nasr diambil melalui studi lapangan yang aplikatif. Hasilnya sebagian besar ayat Al-Qur'an turun memiliki sebab diturunkan (*asbab al-nuzul*).

Jika kita kembali kepada Hadis-Hadis Rasul dan tulisan para ulama klasik yang berkompeten terkait dengan *asbab al-nuzul* dalam Al-Qur'an yang sebagian dirujuk oleh Dr. Nasr, maka kita ketahui bahwa hanya 473 ayat dari 6.236 ayat dalam Al-Qur'an yang memiliki *asbab al-nuzul*. Berarti hanya 7,5% ayat Al-Qur'an yang memiliki *asbab al-nuzul*. Ada juga beberapa ulama yang menghitung jumlah ayat dengan *asbab al-nuzul* tanpa analisis dan studi yang mendalam dengan jumlah hanya 888 ayat atau 14% ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, sesungguhnya ayat yang tidak punya *asbab al-nuzul* justru berjumlah sebanyak 90% dari seluruh ayat Al-Qur'an.⁴ Pertanyaannya dari mana Dr. Nasr mendapatkan informasi dahsyat ini yang menyulap pengetahuan tentang *asbab al-nuzul* secara radikal?

2. Setiap orang yang membaca sejarah Islam tahu tentang kisah perang Badar, ketika Rasulullah menurunkan pasukannya di sebuah tempat, lalu datang kepada beliau al-Habbab ibn al-Mundzir dan bertanya: wahai Rasulullah apakah tempat yang engkau pilih ini merupakan perintah dan informasi dari Allah atau pendapat dan ide Anda sendiri? Jika

⁴ lihat Al-Suyuthi, *Asbab al-Nuzul*, Kairo 1382 H, *al-Wahidi: asbab nuzul tahqiq al-sayyid ahmad shaqar*, Kairo 1969 M, Emarah: Shuqut al-ghuluw al-ilmani hlm. 256-261, cet. Kairo, 1995.

ini wahyu maka tidak ada hak bagi kita untuk memilih maju ataupun mundur. Rasulullah menjawab ini adalah pendapat dan strategi dalam perang. Al-Habbab menjawab kalau begitu, tempat ini bukan tempat yang strategis menghadang musuh, yang terbaik adalah kita maju lebih dekat kepada musuh dan berhenti di suatu *wadi* (mata air) yang paling dekat ke tempat musuh berada. Di tempat itu kita bangun kekuatan dan menyiapkan persiapan air sedang musuh tidak akan mempunyai sumber air seperti kita. Rasulullah kemudian mengakui kebaikan pendapat al-Habbab dan kemudian mengikuti sarannya.⁵

Dialog di atas membicarakan dua tempat di Badar yang akan dipakai untuk benteng dan pertahanan tentara Islam, tetapi Dr. Nasr menggunakan kisah ini sebagai bukti perbandingan antara sumur di Badar dengan pembangunan parit dalam perang Khandaq. Di sini terlihat Dr. Nasr mencampurkan sesuatu yang tidak tercampur dalam sejarah Islam antara kejadian Badar tahun ke-2 Hijriah dengan pembangunan *khandaq* (parit) tahun ke-3 Hijriah.⁶ Artinya, pembuatan parit pada perang Khandaq sama sekali tidak terjadi dalam perang Badar dan tidak ada satu buku sejarah pun yang berbicara seperti itu.

3. Dr. Nasr tidak dapat membedakan antara sahabat Nabi yang memeluk Islam dan senantiasa berada bersama Nabi dengan sekelompok pemimpin Qu-

⁵ Ibn Abd al-Bar, *al-Duraru fi Ikhtishari al-Maghazi wa al-Siyar*, hlm. 113, *tahqiq* Dr. Syaumi Dhaif, cet. Kairo, 1966.

⁶ Nasr, *al-Tafkir fi zaman al-Takfir*, hlm. 143 cet, 1995.

raisy yang belum memeluk Islam kecuali setelah pembukaan kota Makkah. Umar bin Khatab pernah melarang sebagian pemimpin Quraisy untuk meninggalkan Madinah karena dikhawatirkan akan menimbulkan fitnah. Namun Dr. Nasr justru menuliskan bahwa “Umar bin Khattab melarang para sahabat untuk meninggalkan Madinah dan menetap di kota-kota lain ditakutkan terjadinya fitnah”.⁷

Seandainya Dr. Nasr mau merujuk dengan benar kitab *al-Thabari* yang dijadikannya sebagai referensi atau buku *Syarh Nahj al-Balaghah* yang bersumber dari *al-Thabari*, akan jelas baginya bahwa yang sedang dibicarakan itu bukan sahabat Nabi tetapi sekelompok kecil pemimpin Quraisy yang dilarang Umar untuk keluar dari kota Madinah. Bagaimana mungkin Umar melarang para sahabat keluar Madinah sementara beliau sendiri yang giat mengutus para Sahabat untuk membuka (*futuh*) negeri-negeri baru dan kemudian menjadi gubernur di sana.

Terlihat di sini kesalahan fatal Dr. Nasr dalam membedakan definisi sahabat Nabi dengan para pembesar Quraisy. Pencampuradukan ini merupakan pelecehan terhadap para sahabat dan di sisi lain pelecehan terhadap pengetahuan dan intelektualitas serta kurangnya kredibilitas keilmuan.

4. Kurangnya ilmu Dr. Nasr juga terlihat ketika membahas tentang proses berdirinya *daulah* Bani Abbas dengan mengubah 100% jalan sejarah. Sejarah

⁷ Nasr, *al-Ittijah al'aqli fi al-Tafsir*, hlm. 12, Beirut, 1993.

Islam mencatat bahwa berdirinya dinasti Abbasiyah adalah hasil dari revolusi berdarah terhadap penguasa Umawiyah. Abu Ja'far Mansur (95-158 H/714-775 M) pendiri resmi dari Dinasti Abbasiyah, melakukan perlawanan bersenjata terhadap penguasa dari golongan Alawiyin yang dipimpin oleh al-Nafs al-Zakiah Muhammad ibn Abdullah ibn Hasan (93-145 H/712-762 M) di Madinah dan saudaranya Ibrahim ibn Hasan (97-145/716-763) di Basrah dan sekitarnya.⁸

Dr. Nasr membalik sejarah 100% dengan sangat meyakinkan berkata bahwa “jelas sekali bahwa dinasti Abbasiyah membangun hubungan yang erat dengan dinasti Alawiyah dalam rangka membangun fondasi dan mengukuhkan sendi-sendi kerajaan Abbasiyah. Hal ini dimungkinkan karena kedua dinasti ini muncul dari satu nenek moyang yang sama yaitu dari *ahlu bait* Rasulullah”.⁹

5. Kebencian Dr. Nasr kepada Imam Syafii (150-204 H/767-720 M) sangat jelas sekali, yang berdampak negatif terhadap *al-washitiyah al-Islamiah*. Sebuah kesalahan yang bahkan orang awam sekalipun tidak akan melakukannya. Imam Syafii yang lahir 20 tahun setelah keruntuhan dinasti Umayyah digambarkan oleh Dr. Nasr bahwa “Syafii merupakan satu-satunya ahli fikih di zamannya yang membangun kerja sama dengan dinasti Umayyah secara sadar, patuh, dan sukarela. Kondisi ini berbeda dengan para pendahulunya seperti Imam Malik

⁸ Al-Thabari, *Tarikh al-Thabari*, Juz 7 tentang kejadian tahun 145 H, Dar Ma'arif Kairo.

⁹ Nasr, *Al-Takfir fi Zaman al-Takfir*, hlm. 172.

ibn Anas (179H) yang memiliki posisi yang bertentangan dengan Umawiyah terutama terlihat dalam fatwanya tentang tidak sahnya baiat secara paksa. Demikian juga Imam Abu Hanifah (150) yang menolak segala jenis kerja sama dengan penguasa Umawiyah, meskipun beliau harus menerima siksaan dan dipenjara. Berbeda dengan guru-gurunya, Imam Syafii lebih memilih bekerja sama dengan Umawiyah.¹⁰

Dari ungkapan Dr. Nasr di atas, orang awam sekalipun dapat menemukan kesalahan demi kesalahan secara nyata yang dilakukan oleh orang sekaliber Dr. Nasr, di antaranya:

- a. Imam Syafii (150-204) lahir di zaman dinasti Abbasiyah, sekitar 20 tahun setelah keruntuhan dinasti Umawiyah (132 H);
- b. Fatwa Imam Malik tentang sumpah dan baiat di bawah tekanan juga terjadi bukan di masa Umawiyah tetapi di masa dinasti Abbasiyah dalam pemerintahan al-Mansur (136-158/753-774), tepatnya setelah pemberontakan yang dipimpin oleh Nafs al-Zakiah terhadap al-Mansur;
- c. Penyiksaan dan penjara yang dialami oleh Abu Hanifah juga di akhir masa dinasti Abbasiyah yaitu setelah pemberontakan al-Nafs al-Zakiah.¹¹

Lebih lucu lagi dari Dr. Nasr adalah ketika para

¹⁰ Nasr, *al-Imam al-Syafii wa Ta'sis al-Aidulujiyah al-Wasathiyah*, hlm. 16-17, Kairo, 1992.

¹¹ Lih. *Tarikh al-Thabari* 7/560, cet. Dar Ma'arif, 1966 dan *Dirasat al-ma'arif al-islamiyah* tentang Abu Hanifah, cet. Kairo.

pengkritik menyampaikan kritik terhadap kesalahannya, beliau menanggapi dengan tinggi hati tanpa mau mengakui kesalahan. Padahal Nabi telah bersabda bahwa setiap manusia pasti memiliki kesalahan dan sebaik-baik orang yang melakukan kesalahan adalah yang meminta ampun kepada Allah (taubat). Dalam sebuah koran Dr. Nasr menjelaskan “bahwa kesalahan terjadi karena kesalahan cetak dan sudah diperbaiki pada halaman ralat di bagian akhir dari buku, maka tidak ada alasan terhadap keributan media yang dibesar-besarkan”.¹² Apabila pembaca meneliti kebenaran ucapan Dr. Nasr tentang perbaikan yang dimaksud dalam bukunya tersebut, pasti mendapatkan kekecewaan karena Dr. Nasr tidak pernah membuat perbaikan di akhir bukunya tersebut, seperti yang dijanjikan. Siapakah orang yang akan dibohongi oleh Dr. Nasr? Apakah bohong sebuah solusi dan jalan membetulkan kesalahan yang dilakukan seorang intelektual sekelas Dr. Nasr?

Kesalahan dan respons seperti ini tidak pantas berkaitan dengan amanat ilmu dan keadilan ulama sebagaimana yang disandangkan kepada Dr. Nasr. Selanjutnya masih banyak hal yang akan disebutkan tentang kesalahan Dr. Nasr berikut ini:

- d. Jika kata “*alawiyin*” dalam bukunya tersebut diganti sendiri oleh Dr. Nasr dengan kata “*umawiyin*” (lihat poin No. 4) maka akan memun-

¹² Nasr, *Al-Takfir fi Zaman al-Takfir*, hlm. 171.

culkan kesalahan yang lebih parah lagi karena tidak pernah ada kerajaan bernama “*alawiyin*” di masa itu.

- e. Tuduhan Dr. Nasr terhadap Imam Syafii sebagai orang yang sangat fanatik (*ta'asshub*) dengan ideologi Arabisme dan Quraisme adalah tuduhan yang sangat tidak ilmiah. Dr. Nasr mengatakan bahwa kepindahan Syafii dari Irak ke Mesir disebabkan karena al-Makmun (198-218 H) mendapatkan kekuasaan di Baghdad setelah mengalahkan al-Amin (170-198 H). Karena naiknya kekuasaan, suku-suku lain maka Syafii hijrah ke Mesir yang dipimpin oleh se-orang keturunan Quraisy dari Bani Hasyim. Dr. Nasr menulis “Bukti kepergian Syafii menuju Mesir adalah disebabkan naiknya Makmun ke atas singgasana kekuasaan setelah mengalahkan adiknya al-Amin dalam peperangan berdarah. Peperangan ini membangkitkan kekuasaan kepada suku-suku (di luar Quraisy). Makmun meraih kekuasaan tahun 198H dan Syafii menuju Mesir tahun 199H. Syafii memilih Mesir karena yang menjadi Wali waktu itu adalah se-orang dari Bani Hasyim dari suku Quraisy.”¹³

Para pembaca pasti sangat kaget dengan kesalahan yang disampaikan oleh Dr. Nasr hanya dari beberapa penggal kalimat yang dituliskannya, yaitu:

1. Kekuasaan militer suku-suku (*al-syu'ubiyah al-askariya*) yang disebutkan oleh Dr. Nasr

¹³ Nasr, *Al-Imam al-Syafii wa Ta'sis al-Aidiyulujiya al-Washatiyah*, hlm. 16-17.

telah lama diberangus oleh al-Makmun al-Abbasi dengan terbunuhnya Abu Muslim al-Khurasani (137/755) yaitu lebih dari 60 tahun sebelum al-Mansur berkuasa;

2. Kekuasaan kultural suku-suku juga sudah lama dikebiri oleh al-Mahdi al-Abbasi (158-169/774-786) dalam perang melawan para zindik yang ingin menghidupkan aliran Persia dan kebudayaannya;
3. Kekuatan politik suku-suku sudah dilumpuhkan oleh al-Rasyid (170-193) dalam peristiwa yang disebut dengan “*nukbah al-baramikah*” (187/803) yaitu satu abad sebelum kekuasaan al-Makmun;
4. Kultur yang menggejala di Baghdad masa al-Makmun (198-218/813-833) adalah kultur Mu'tazilah sebuah kultur yang bertentangan dengan kekuasaan suku-suku. Tokoh Mu'tazilah yang paling keras menentang suku-suku adalah al-Jahidz (163-255/780-869) “ketahuilah bahwa kamu tidak akan melihat suatu kaum yang lebih sengsara dan dimusuhi dari *syu'ubiyah* (suku-suku), sehingga tidak ada keinginan orang untuk bersahabat dengan kelompok ini”.¹⁴
5. Jika seandainya Imam Syafii memiliki kecenderungan terhadap keturunan alawiyah yang mendorongnya hijrah dari Baghdad, maka tidaklah kemenangan Makmun sebagai pemenang hijrah tersebut. Makmun adalah orang

¹⁴ *Al-Bayan wa al-Tabayin*, hlm. 405-406, cet. Beirut, 1968.

yang menentang sekelompok Abbasiyah dan bersimpati kepada Alawiyyin. Makmun telah menikahkan anaknya dengan Imam Ridha Kadzim al-Alawi dan mengangkatnya sebagai putra mahkota; menuliskan namanya di atas uang dinar dan dirham; dan mengganti pakaian “hitam” khas Abbasiyah yang dipakainya menjadi “hijau” khas Ahlul Bait;

6. Jika alasan hijrah karena Wali Mesir waktu itu berasal dari Bani Hasyim kaum Quraisy, maka Dinasti Abbasiyah itu juga berasal dari Bani Hasyim kaum Quraisy sehingga tidak ada perbedaan sesungguhnya dari kedua penguasa tersebut;
7. Kepergian Syafii ke Mesir bukan pada tahun 199 H seperti yang disebutkan Dr. Nasr, tetapi tepat setelah al-Makmun meraih kekuasaan. Al-Makmun diangkat menjadi Khalifah pada bulan Muharram 198 H, sementara Syafii sampai ke Mesir tanggal 28 Syawal 198 H, sebelum terjadi apa pun di Baghdad terutama perubahan kultur (*tsaqafiah*) dan budaya yang dianggap penyebab hijrah beliau;
8. Bahkan kebencian orang terhadap Mu'tazilah terutama tentang kasus “fitnah ke-*Hadis*-an Al-Qur'an” yang menimpa Imam Ahmad bin Hanbal, terjadi pada tahun kematian Makmun (218 H), atau lebih dari 20 tahun sepeninggal Imam Syafii kota Baghdad;
9. Lebih dari pada itu, klaim bahwa Wali Mesir waktu itu adalah dari golongan Alawiyyin Quraisy sesungguhnya berasal dari kaum Abbasi-

yun seperti halnya Ma'mun yaitu al-Abbas ibn Musa ibn Isa ibn Musa ibn Muhammad ibn ali ibn Abdillah ibn al-Abbas. Wali ini kemudian digantikan oleh anaknya Abdullah;

10. Kebodohan Dr. Nasr dalam hal ini lebih terlihat lagi ketika diketahui bahwa kepergian Imam Syafii ke Mesir bukanlah sebuah hijrah atau sebuah pilihan pribadi dari Syafii. Justru Wali Mesir yang baru yaitu Abdullah ibn Abbas ibn Musa sendiri yang meminta kepada Syafii untuk menemani perjalanannya ke Mesir dari Baghdad. Seorang ulama di bidang pemerintahan dan hakim bernama Abu Umar Muhammad ibn Yusuf al-Kindi al-Masri menuliskan “dan kemudian Abdullah ibn Abbas meminta kepada Muhammad ibn Idris al-Syafii—seorang ahli fikih—untuk menemaninya menuju Mesir ... inilah sebab mengapa Syafii menetap di Mesir”.¹⁵

Pertanyaan yang perlu disampaikan kepada Dr. Nasr, di mana letak ideologi dan *ashabiah Quraisyiah* pada diri Imam Syafii yang membuatnya hijrah dari Baghdad menuju Mesir? Ini tidak lain 10 kesalahan yang mematikan dari Dr. Nasr terhadap Imam Syafii yang dikumpulkan hanya dari beberapa kalimat yang ditulisnya.

Ini hanya beberapa contoh dari keterbatasan ilmu yang diperagakan oleh seorang yang memandang di-

¹⁵ al-Kindi al-Mashri, *Kitab al-Wulat wa al-Qudhat*, hlm. 153-154, cet. Beirut, 1908. Amin Sami Basya, *Taqwim al-Nil*, Juz 1/38-39, cet. Kairo, 1916.

rinya sebagai ahli tentang keislaman. Kesalahan demi kesalahan digunakannya untuk sesuatu yang batil dan kemudian diajarkan oleh Dr. Nasr kepada para mahasiswa. Firman Allah “dan mereka tidak mempunyai sesuatu pengetahuan pun tentang itu. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan sedang sesungguhnya sangkaan itu tidak berguna sedikit pun untuk mencapai kebenaran. “Maka berpalinglah (Hai Muhammad) dari orang yang berpaling dari peringatan Kami dan tidak menginginkan kecuali kehidupan duniawi. Itulah sejauh-jauh pengetahuan mereka. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang paling mengetahui siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia pulalah yang paling mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.”¹⁶

B. Pemahaman dan Niat yang Salah

Dalam banyak buku yang ditulis oleh Dr. Nasr ditemukan sikap berani yang sembrono” (*jur’ah*) yang melanggar “rumus” yang digunakan oleh umat Islam. Rumus yang dimaksud bukan berarti menjadikan manusia sebagai makhluk suci yang tidak boleh diganggu gugat tapi dalam pengertian logis dan sederhana. Sakralitas hanya milik Allah semata, setiap makhluk tidak memiliki kesakralan. Rasul pun dianggap sakral ketika sedang menyampaikan risalah, karena kalau tidak sakral maka apa yang disampaikannya tidak akurat dan orisinal. Di luar itu beliau adalah manusia biasa yang mungkin berbuat salah.

Setiap agama, filsafat, negara, masyarakat dan perjuangan memiliki “rumus” yang dianut pada ma-

¹⁶ QS. *an-Najm* (53): 28-30.

sing-masing komunitas tersebut. Rumus itu berfungsi sebagai standar nilai dan patokan dalam kehidupan yang dijalani menuju cita-cita bersama yang diinginkan. Cita-cita baik dan nilai mulia yang ingin dicapai itulah yang melahirkan rumus-rumus itu. Bagi orang yang mengetahui harga, nilai, dan nikmat dari sebuah agama (Islam), maka dia tahu posisi generasi para sahabat yang spesial yang telah meletakkan dasar-dasar sosial bagi agama dimaksud. Agama yang diaplikasikan oleh sekelompok sahabat ini, kemudian berhasil mengubah wajah dunia dan merubah haluan sejarah kemanusiaan. Orang yang mengerti arti sebuah nasionalisme akan mendermakan hidup dan matinya untuk mempertahankan dan meninggikan derajat bangsa dan negaranya. Mereka pasti akan menghargai setiap “rumus” yang dimiliki oleh bangsanya. Bagi penggiat keadilan akan berupaya meninggikan nilai-nilai keadilan dengan sekuat tenaga dan memberi penghargaan setinggi-tingginya bagi tokoh yang mengabdikan hidup untuk keadilan.

Oleh karena itu, para pembaca akan terperangah dengan “keberanian sembrono” Dr. Nasr dalam membahas persoalan umat dan Islam. Apakah berangkat dari pemahaman yang keliru? Atau niat yang tidak lurus? Atau keduanya sekaligus?

Kami tidak akan mendiskusikan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan di atas, selain hanya menyampaikan beberapa contoh sekali lagi hanya sebagian kecil dari keberanian sembrono Dr. Nasr:

1. Kesembronoan dan kebohongan Dr. Nasr di antaranya dialamatkan kepada para sahabat Rasulullah. Para sahabat adalah sekelompok orang yang

berjuang bersama Rasul membawa dan menegakkan agama “baru” yaitu Islam. Allah menggambarkan mereka sebagai orang “yang diusir dari rumah dan harta benda mereka demi mengharapkan kemuliaan dan keridhaan di sisi Allah. Mereka senantiasa membela Allah dan Rasul-Nya. Mereka adalah orang-orang yang jujur.¹⁷ Allah ridha kepada mereka dan mereka ridha kepada Allah, bagi mereka surga-surga yang telah dijanjikan, mereka kekal di dalamnya dan mendapatkan kemenangan yang besar.¹⁸ Berbagai cobaan dan ujian dialami oleh generasi ini. Tidak cukup harta benda bahkan nyawa digadaikan untuk membantu dakwah Rasul dan demi tegaknya Islam di bumi ini. Inilah gambaran generasi cemerlang di dalam Islam yang diwarnai oleh agama dan dibentuk oleh Rasulullah sendiri. Namun gambaran itu berbeda dengan apa yang diungkapkan oleh Dr. Nasr. Mereka digambarkan sebagai budak-budak sektarianisme (pemuja keturunan dan suku), terutama suku Quraisy yang memaksakan kehendaknya atas suku yang lain. Maka ketika baru saja Rasulullah meninggal dunia pemuja kelompok dan suku ini berlomba-lomba meraih kekuasaan menggantikan Rasulullah. Apa yang mereka lakukan adalah untuk kepentingan kelompok dan kabilah di atas kepentingan Islam, umatnya dan proyek Islam yang lebih besar. Mereka kata Dr. Nasr bahkan menolak keikutsertaan kaum Ansar dalam pemerintahan padahal kaum

¹⁷ QS. *al-Hasyar* (59): 8.

¹⁸ QS. *at-Taubah* (9): 100.

Anshar telah menolong mereka pada awal masa hijrah. Kejadian ini menurut Dr. Nasr bencana pertama yang terjadi terhadap Islam, umatnya dan proyek Islam selanjutnya.

Dr. Nasr menjelaskan dengan ungkapan “dalam pertemuan Bani Saqifah antara Muhajirin dan Anshar terjadi pengukuhan kekuasaan Quraisy terhadap Islam dan umatnya.¹⁹ Aliran Quraisy yang menginginkan kekuasaan berhasil mendapatkan ambisinya sesaat setelah Rasulullah wafat dalam peristiwa Bani Saqifah dan dalam perang *riddah* (perang terhadap orang-orang yang murtad).²⁰ Dr. Nasr menyatakan bahwa kaum Quraisy mengangkat syiar pada pertemuan Saqifah “khalifah di tangan Quraisy” dan menolak dengan tegas pergiliran kekuasaan “dari kami amir dan dari kalian juga amir” demikian juga saling berbagi kekuasaan “dari kami menteri dan dari kalian amir”, maka dari sinilah dimulai sandungan pertama bagi perjalanan proyek yang dibawa oleh Islam”.²¹

Kami meyakini bahwa apa yang terjadi dalam pertemuan Bani Saqifah dalam menentukan pengganti Rasulullah (khalifah) adalah semata-mata ijtihad para sahabat yang bisa benar dan juga bisa salah. Tetapi mari kita coba melihat “kesembronoan” Dr. Nasr dengan fakta dan data dalam membahas masalah ini terlepas dari sekadar kebebasan dalam

¹⁹ Nasr, *al-Imam Syafii wa Ta'sis al-Aidulujiya al-Washathiyah*, hlm. 57.

²⁰ Nasr, *al-Tafkir fi zaman al-takfir*, hlm. 169.

²¹ Majalah al-Qahirah, *Masyru' al-Nahdhah bain al-Taufiq wa al-Talfiq*, Oktober 1992.

berpikir dan berekspresi:

- a. Kemenangan yang diraih di Saqifah bukanlah kemenangan Ashabiah Quraisyiah (sektarianisme Quraisy). Jika Dr. Nasr mau lebih teliti membaca buku *Muqaddimah* karya Ibn Khaldun (732-808 H/1332-1406) tentang *Ashabiah* (sektarianisme) terutama sektarianisme Quraisy, maka tidak akan mungkin tergelincir ke dalam jurang kesalahan seperti yang diutarakannya. Ibn Khaldun menjelaskan “bahwa *Ashabiah* yang berbahaya terdapat pada kaum Quraisy, *ashabiah* Quraisy ada pada bani Abdi Manaf dan *ashabiah* Abdi Manaf ada pada bani Umayyah”²² Jika dilihat geneologis Abu Bakar dan Umar maka keduanya bukan dari keturunan Abdi Manaf, Abu Bakar dari bani Tamim dan Umar dari Bani Uдай yang tidak memiliki *ashabiah* Quraisy. Pendapat ini dikuatkan lagi dengan penolakan Abu Shofyan al-Umawi terhadap penobatan Abu Bakar yang bukan dari bani Umayyah dan memilih agar Ali bin Abi Thalib yang diangkat sebagai khalifah, dikarenakan Ali merupakan keturunan Abdi Manaf dan Abi Shofyan juga dari Abdi Manaf;
- b. Peristiwa Saqifah diterima oleh orang Quraisy dan bukan Quraisy, Arab atau para perwalian dan merdeka maupun budak, kecuali yang tidak menerima adalah Saad ibn Ubadah;
- c. Sebaliknya apa yang terjadi di Saqifah—berbeda dengan apa yang diungkapkan oleh Dr. Nasr—

²² Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, hlm. 171, cet. Kairo, 1322 H.

adalah bentuk dari persetujuan kedua belah pihak untuk membagi kekuasaan antara Muhajirin dan Ansar dengan hasil pucuk pimpinan di tangan Muhajirin (pertama sebanyak 10 orang) dan kementerian di tangan Anshar (perwakilan sebanyak 12 orang). Pidato Abu Bakar di Saqifah bukti adanya *sharing* tersebut “kami adalah nasab yang pertengahan di antara bangsa Arab ... Kami para Muhajirin pertama menjadi umara dan kalian menjadi para menteri, setiap permasalahan akan kita musyawarahkan bersama”.²³ Abu Bakar menjelaskan bahwa selain Muhajirin belum ada yang mengenal model khilafah setelah Rasulullah. Karena kaum Muhajirin pertama yang pertama mengenal Islam, membangun dan membina agama Islam dan kemudian membuat dasar-dasar negara Islam. Dari sisi ini di mana letak adanya *ashabiah* Quraisyah? Para Muhajirin pertama adalah orang yang teguh membela Islam bahkan berhadapan dengan pemuka-pemuka Quraisy yang masih berpegang kepada kemusyrikannya sampai terjadi pembukaan (*fathu*) Mekkah tahun ke-8 Hijriah;

- d. Secara umum, di mana letak “peresmian kekuasaan Quraisy terhadap Islam? Jika dilihat di ensiklopedi Islam maka ditemukan nama-nama besar dari berbagai cabang ilmu yang bukan berasal dari Quraisy. Para ulama itu

²³ Al-Thabari, *Tarikh al-Thabari*, 3/207-210 dan Ibn Qutaibah, *al-Imamah wa al-Siyasah*, 1/6-11, cet. Kairo, 1331 H.

mendapatkan rasa cinta yang mendalam dari umat Islam meskipun berasal dari masyarakat perwalian (*al-mawali*). Ketenaran dan kecintaan umat terhadap ulama tersebut melebihi ketenaran dan kecintaan kepada para penguasa waktu itu;

- e. Di mana letaknya cengkaman kekuasaan Quraisy terhadap umat Islam, padahal kerajaan Muslim non-Arab menguasai dunia Islam dalam masa yang sangat lama. Kalau dihitung dari berdirinya Khulafa Rasyidin (11 H) sampai jatuhnya Khilafah Abbasiyah ke tangan Mamalik (861 H) maka kekuasaan Arab terhadap dunia Islam tidak lebih dari dua abad. Padahal khilafah Islamiah berdiri selama 13 abad lamanya (sampai 1342 H). Artinya, bangsa Arab hanya berkuasa selama 185 tahun, sedangkan pemerintahan Mamalik, al-Ayyubiyun, Syarkasy, Utsmaniyyun lebih dari 11 abad lamanya (1175 tahun). Dengan demikian, di mana letak cengkaman Quraisy terhadap dunia Islam yang hanya berkuasa sebanyak 14% dari kekuasaan khilafah Islamiah?

Dr. Nasr tidak tanggung-tanggung dalam mencela para sahabat Rasulullah sebagai agen sosialisasi kekuasaan Quraisy dalam dunia Islam. Hal itu terlihat ketika memberikan ulasan seputar pembukuan Al-Qur'an dengan satu *rasam* dan satu tulisan di zaman Utsman bin Affan, katanya “dan kami tidak berlebihan ketika mengatakan bahwa standardisasi pembacaan teks (Al-Qur'an) yang diturunkan dalam bentuk yang beragam menjadi satu bacaan dengan langgam Quraisy merupa-

kan sebuah pengarahannya ideologis untuk menancapkan pengaruh dan kekuasaan bangsa Quraisy”²⁴ Di sini terlihat bahwa kekacauan bukan saja terjadi pada sistem bernegara menurut Dr. Nasr tetapi juga telah menjangkiti kitab suci Al-Qur’an.

Seandainya Dr. Nasr memang mencari kebenaran dan meluruskan niatnya untuk memahami seluk beluk persoalan maka dengan mudah dia akan mengetahui tentang 7 huruf yang disebutnya sebagai sumber hegemoni Quraisy tersebut. Adanya 7 huruf bukanlah menjelaskan adanya pembacaan yang banyak terhadap Al-Qur’an secara keseluruhan. Tujuh huruf yang disebutkan tersebut adalah sebagai dispensasi dalam melafalkan beberapa huruf dalam ayat Al-Qur’an. Wahyu yang diturunkan Allah sejatinya diturunkan dengan lidah dan bacaan kaum Quraisy. Dispensasi bacaan diberikan untuk mereka yang tidak dapat mengucapkan dengan baik sesuai lidah Quraisy. Dispensasi yang diberikan ternyata tidak mendatangkan kemudahan dan manfaat bagi umat Islam secara keseluruhan bahkan mendatangkan fitnah dan bibit perpecahan, oleh karena itu ulama waktu itu berusaha untuk mengembalikan setiap bacaan kepada bacaan aslinya yaitu lidah Quraisy. Dengan demikian, kita tidak berada pada perubahan ideologi dalam agama, tetapi mengembalikan system bacaan kepada aslinya seperti sebelum diberikan dispensasi.

Jika Dr. Nasr membaca dengan penuh perhatian perkataan al-Imam Ibn Abdul Barr (368-463/978-1071) “sesungguhnya tujuh huruf yang dimaksud terjadi pa-

²⁴ Nasr, *al-imam al-Syafii* ... hlm. 15.

da waktu tertentu karena adanya alasan untuk itu. Kemudian ketika alasan tersebut tidak dapat dipakai lagi maka kembalilah tujuh huruf tadi kepada aslinya, selanjutnya Al-Qur'an kembali dibaca sebagaimana sedia kala dalam satu huruf yang sama".²⁵ Kalau Dr. Nasr membaca ini dipastikan dia tidak akan mengeluarkan pendapat ceroboh di atas.

Kemudian al-Syeikh Amin al-Khuli (1314-1385/1896-1966) juga menulis tentang usaha para sahabat di bawah kepemimpinan Utsman bin Affan dalam menyatukan bacaan Al-Qur'an sebagai berikut "apa yang dilakukan oleh Utsman jika disebut sebagai "mengumpulkan" Al-Qur'an maka yang lebih tepat disebut sebagai upaya mengumpulkan umat Islam dalam satu pendapat. Al-Qur'an sendiri telah dikumpulkan ketika baru saja diturunkan kepada Nabi Muhammad. Setelah itu datang masa Abu Bakar yang merapikan Al-Qur'an sehingga menjadi satu bacaan yang dijadikan rujukan bersama. Adapun Utsman mempunyai tugas merapikan bacaan sebagaimana bentuknya semula karena umat telah tersebar ke berbagai penjuru dunia.²⁶ Lalu, jika pernah muncul tujuh bacaan dalam Al-Qur'an, apa bentuk pertentangan ideologi yang terjadi ketika disatukan menjadi satu bacaan yang sama?

Saif ibn Umar al-Tamimi (180 H/796 M) pengarang buku *al-Riddah wa al-futuh wa kitab al-Jamal wa Masir Aisyah wa Ali*, mengatakan bahwa "Utsman bin Affan berkata kepada orang yang diberi kepercayaan dalam tugas ini (penulisan Al-Qur'an) yaitu Zaid

²⁵ al-Qurthubi, *al-Jani li ahkam Al-Qur'an*, 1/43.

²⁶ Dairat Ma'arif al-Sya'b, materi Al-Qur'an al-Karim 1/22, cet. Kairo, 1959.

bin Tsabit dan Sa'id bin al-Ash: salah seorang dari kalian menulis dan yang lain mendiktekan, jika kalian berbeda pendapat maka sampaikan kepadaku. Lalu, keduanya melakukan tugas, dan tidak pernah mereka berbeda pendapat dalam menuliskan seluruh ayat-ayat Al-Qur'an kecuali pada satu tempat di surah *al-Baqarah*, salah satu dari mereka berkata yang benar adalah *al-tabut*, sedang yang lain berkata, tetapi *al-tabbawut*, lalu keduanya melapor kepada Utsman untuk mencari yang benar, maka Utsman berkata: (yang benar) *al-tabut*".²⁷ Jika Dr. Nasr membaca buku-buku di atas maka mustahil beliau akan mengucapkan kata-kata yang tidak layak terhadap para sahabat yang dituding melakukan "pengarahan ideologi terhadap Al-Qur'an.

Dr. Nasr telah mengkhususkan satu karangan yang memperlihatkan kesembronoan dan kebohongannya terhadap Imam Syafii. Sebelumnya telah kami jelaskan beberapa hal terkait dengan pembahasan Dr. Nasr tentang Imam Syafii, berikut ini kita akan melihat empat contoh saja dari kesalahan besar yang dilakukan oleh Dr. Nasr terhadap Imam Syafii, pengasas ilmu ushul fiqih, pendiri mazhab dan ikutan puluhan juta umat Islam.

1. Dr. Nasr memelintir pernyataan Imam Syafii dalam kitab *al-Risalah* ketika menjelaskan firman Allah *al-Hajj*: 73 dan *al-Baqarah*: 199. Dalam menjelaskan makna ayat, Imam Syafii berkata bahwa "bagi orang yang mengerti dengan bahasa (lidah) Arab akan dengan mudah memahami ayat-ayat di atas,

²⁷ Hlm. 51-52, di-*tahqiq* oleh Dr. Qasim al-Samra'I, cet. London-Belanda, 1995. Lihat juga Koran *al-Hayat*, London 9-9-1995.

sedangkan bagi yang tidak menguasai bahasa (lisan) Arab akan kesulitan dalam memahami maknanya.

Imam Syafii berkata dalam konteks orang yang menguasai bahasa Arab dan orang yang tidak menguasai bahasa tersebut. Tetapi Dr. Nasr melihatnya dari sisi yang tidak terduga, bahwa ungkapan ini membuktikan bahwa Imam Syafii adalah tokoh yang sangat *taashub* (sektarian) dengan etnis Arab dan asal usul seseorang dan dalam konteks ini *taashub* beliau kepada suku Quraisy. Dr. Nasr menjelaskan dalam komentarnya “kemudahan dan kesulitan – menurut Syafii – tidak terletak pada bagaimana memahami antara sesuatu yang umum dan khusus sesuai dengan struktur dan arahnya, tetapi terletak kepada etnis dan asal usul darahnya. Syafii yang merupakan peletak dasar Arabisme Al-Qur’an, melakukan atau berpikiran semacam itu didasarkan kepada kecintaan kepada etnis tertentu untuk menghadapi pertentangan antar-etnis, suku, kultur dan ideologi. Syafii tidak saja mengukuhkan superioritas etnis Arab tetapi lebih dari itu menancapkan hegemoni Quraisy (terhadap etnis lain).²⁸

Jika dilihat dengan saksama, maka yang menjadi fokus pembahasan Imam Syafii dalam *al-Risalah* adalah tentang penguasaan seluk beluk bahasa Arab atau tidak menguasai baik mereka yang berasal dari etnis Arab sendiri maupun etnis lain. Imam Syafii tidak berbicara tentang etnis tertentu tetapi

²⁸ Nasr, *al-Imam al-Syafii wa Ta'sis* ... hlm. 26, 27, 29.

kompetensi tertentu yaitu penguasaan terhadap bahasa (lisan) Arab. Tetapi Dr. Nasr dengan justru mencap Syafii sebagai orang yang memiliki ideologi sektarian terhadap etnis dan darah Arab terutama terhadap etnis Quraisy. Apakah ini pemahaman yang keliru, atau niat yang salah, atau justru kedua-duanya?

2. Dr. Nasr menukil dari buku Imam Syafii *al-Risalah* yang menguraikan tentang pembagian Sunnah Nabi dan pendapat ulama tentang posisi sunnah di samping wahyu. Imam Syafii menulis: Posisi sunnah Nabi dengan Al-Qur'an berada dalam dua kategori:
 - a. *Pertama, nash* Al-Qur'an sebagai sumber utama, Rasulullah mengikuti sebagaimana diturunkan;
 - b. *Kedua*, Rasulullah menjelaskan tentang apa yang dimaksud Allah dan menjelaskan kewajiban yang ditegaskan Al-Qur'an;
 - c. Sunnah yang dibuat Nabi yang tidak digariskan dalam Al-Qur'an secara umum dan tegas. Sebagian ulama berkata bahwa Allah memberikan kewenangan kepada Rasulullah untuk membuat Sunnah yang tidak terdapat pada Al-Qur'an. Sebagian berkata, Nabi tidak membuat sunnah tersendiri kecuali ada panduannya dalam Al-Qur'an. Sebagian, mengatakan sunnah yang dilakukan oleh Rasulullah adalah apa yang telah ditetapkan di dalam Al-Qur'an. Sebagian mengatakan bahwa Sunnahnya adalah semacam hikmah yang disimpan Allah dalam dirinya ..."²⁹

²⁹ *Idem.*, hlm. 37-39.

Demikian penjelasan Imam Syafii tentang posisi Sunnah di hadapan wahyu menurut para ulama. Para ulama sepakat untuk memberikan posisi yang tinggi dan terhormat kepada Sunnah Nabi. Hal ini mengisyaratkan bahwa sunnah memiliki nuansa wahyu karena—sebagian pendapat ulama—sunnah merupakan informasi Allah ke dalam hati Nabi, namun bukan merupakan bagian dari Al-Qur'an, karena tidak memiliki *i'jaz*, tidak *qath'i* lafaznya karena hanya disampaikan dalam bentuk makna ke dalam diri Rasulullah.

Meskipun pembahasan Imam Syafii jelas sekali tentang sunnah yang tidak akan pernah menjadi bagian dari Al-Qur'an, namun Dr. Nasr melihatnya dengan kacamata berbeda. Dr. Nasr mengklaim Imam Syafii sebagai orang yang tidak saja memosisikan sunnah sebagai penjelas dan penafsir Al-Qur'an, tetapi memasukan—sunnah—sebagai hukum tersendiri dan kemudian menjadikannya sebagai bagian esensial dari teks Al-Qur'an.³⁰ Penjelasan Dr. Nasr ini jelas tidak seperti yang dimaksud oleh Imam Syafii, bahkan tidak ada korelasi maksud tersebut dengan definisi-definisi yang diambil oleh Imam Syafii dari para sahabat Nabi dan ulama terdahulu. Bahkan kalau diperhatikan pendapat ulama yang mengatakan bahwa Rasulullah sebagai pembuat syariat melalui sunnahnya, hal itu disebabkan karena Rasulullah mendapatkannya melalui ilham ke dalam diri beliau sehingga bernuansa wahyu. Meskipun demikian, pembuat

³⁰ *Idem.*, hlm. 39.

syariat yang asli dan orisinal tetaplh Allah SWT. Berdasarkan analisisnya di atas Dr. Nasr menganggap para ulama yang berpendapat demikian termasuk Imam Syafii telah menancarkan pengaruh sektarianisme Arab-Quraisy yang ingin mencabut sifat-sifat manusiawi dari diri Muhammad dan menggantikan dengan sifat ketuhanan sehingga berhak membuat syariat sendiri.³¹

3. Imam Syafii menolak konsep istihsan dan mencukupkan kepada *qiyas*. Berdasarkan pendapat ini Dr. Nasr menuduhnya telah melakukan usaha yang keras untuk menghilangkan keberagaman pemikiran dan ijtihad fikih. Usaha tersebut menurut Dr. Nasr tidak terlepas dari orientasi politik pada dimensi sosial dan intelektual”.³²

Pendapat Dr. Nasr tidak bisa dimengerti karena tokoh yang dikritisinya (Imam Syafii) adalah tokoh yang menjadi contoh pluralitas dalam ijtihad fikih. Imam Syafii memiliki pendapat (*qaul*) baru ketika di Mesir dan pendapat lama ketika di Irak. Terhadap kedua pendapat itu tetap berlaku dikarenakan kondisi masing-masing masyarakat negeri itu berbeda-beda. Sehingga ijtihad yang dihasilkan di suatu tempat sesuai dengan karakter tempat tersebut. Dari sini terlihat betapa Imam Syafii menghargai keragaman pendapat dalam waktu dan tempat berbeda. Kita selalu ingat ungkapan Imam Syafii yang sangat masyhur sampai sekarang yaitu “pendapat saya benar sekaligus mengandung ke-

³¹ *Idem.*, hlm. 55, 56.

³² *Idem.*, hlm. 101.

mungkinan salah, dan pendapat orang lain salah sekaligus mengandung kemungkinan benar”. Inilah bukti penghargaan yang sangat tinggi terhadap pluralitas dan keberagaman dalam berpikir, bermazhab, berijtihad dan melahirkan produk hukum fikih. Jadi, sekiranya Imam Syafii tidak melihat bahwa “*al-istihsan*” sebagai sumber hukum seperti pendapat mazhab Hanbali, maka tidak ada satu pun pembenaran yang mendukung pendapat bahwa Imam Syafii lebih sempit dari Imam Ahmad bin Hanbal dan anti terhadap keberagaman pemikiran serta berusaha menghilangkan perbedaan ijtihad dengan sekuat tenaganya.

Jika Dr. Nasr mau meneliti lebih dalam dengan niat yang tulus, maka dengan mudah diketahuinya bahwa para ulama hanya berbeda dalam penggunaan istilah “*istihsan*”. Tetapi pada prinsipnya para ulama mujtahid sepakat bahwa *istihsan* itu tidak boleh digunakan untuk kepentingan nafsu seorang mujtahid, tetapi harus berdasarkan kepada dalil yang memadai. Karena setiap *istihsan* tanpa dalil dan berdasarkan kehendak nafsu belaka maka tidak ada satu pun ulama yang membolehkannya. Maka konsep *istihsan* adalah memilih dalil terkuat dalam menentukan sesuatu yang sesuai dengan kondisi yang dihadapi.³³ Peristiwa dua pendapat Imam Syafii yaitu ketika di Irak dan Mesir membuktikan bahwa dari sisi metodologi, Imam Syafii sedang mempraktikkan “*istihsan*” dalam ijtihad

³³ Kementerian Wakaf dan Urusan Islam, Kuwait 1993, *al-mausu'ah fiqhiyyah*, materi “*istihsan*”.

fikihnya. Kalau tidak berdasarkan konsep “*istihsan*” maka mustahil Imam Syafii mengeluarkan pendapat baru di Mesir, hanya karena tidak ingin adanya keragaman dan kesesuaian dengan kondisi masyarakat setempat.

4. Merupakan kekuasaan Allah ketika Dr. Nasr terjebak ke dalam kontradiksi pendapatnya sendiri ketika di satu sisi mencela Imam Syafii yang menggunakan *qiyas* tanpa *istihsan* dan di sisi lain mengagungkan *qiyas* setinggi langit. Dalam hal ini, Dr. Nasr mengatakan bahwa Imam Syafii berusaha “menghilangkan kekuatan akal dengan akal” karena hanya menerima *qiyas* dan menolak *istihsan*. Kita tahu bentuk *istihsan* yang ditolak dan *istihsan* yang dipraktikkannya langsung. Sementara pada sisi lain, Dr. Nasr dengan gamblang menjelaskan posisi logis dan strategis dari *qiyas* yang bermain pada tataran logika, takwil, perubahan, dan perkembangan yang sesuai dengan perubahan kondisi masyarakat. Dalam tulisannya disebutkan “*qiyas*—sebagaimana sangat jelas sekali—menyandarkan diri kepada pergerakan rasio dalam memahami bentuk lahir teks ... *qiyas* diperlukan ketika memahami teks-teks agama. *Qiyas* merupakan sarana akal untuk mengembangkan makna teks melebihi teks lahirnya agar dapat menjawab perkembangan yang terjadi di setiap tempat dan waktu untuk melahirkan suatu hukum yang komprehensif. *Qiyas* merupakan sarana untuk melakukan takwil terhadap teks agama. *Qiyas* dalam hal ini sangat bergantung kepada takwil, baik dalam melahirkan hukum atau dari sisi pengambilan kesimpulan terhadap

alasan (*illah*) suatu hukum serta dari sisi mendapatkan hukum baru (*hukm al-far'*) dari hukum lama yang sudah ada (*hukm al-ashli*).³⁴

Dari sisi terlihat kontradiksi pada pemikiran dan kesimpulan Dr. Nasr, di satu sisi pengagungkan *qiyas* sebagai sarana rasional yang kapabel untuk menentukan hukum, takwil, pengembangan dan perubahan hukum sesuai dengan tuntutan zaman. Di sisi lain, Dr. Nasr mencerca Imam Syafii yang menggunakan *qiyas* dan mengabaikan *istihsan*. Dr. Nasr lalu menuding Imam Syafii sebagai orang yang membunuh akal dengan akal. Sebuah kontradiksi yang jelas antara pengagungan *qiyas* yang ditulis pada tahun 1988 dengan celaan terhadap orang yang menggunakan metode *qiyas* dalam menentukan hukum yang ditulisnya tahun 1992.

Inilah beberapa kebohongan Dr. Nasr terhadap Imam Syafii, kita tidak tahu apakah karena hanya berbeda, ketidaktahuan, atau niat yang tidak tulus serta kedengkian terselubung terhadap Imam Syafii atau gabungan dari semua itu?

Imam Syafii bukan satu-satunya “korban” Dr. Nasr, seorang Hujjatul Islam, Imam Al-Ghazali juga mendapatkan “jatahnya”. Berikut ini akan kita lihat empat tuduhan yang dilontarkan oleh Dr. Nasr terhadap pemikiran beliau di empat tempat.

1. Dr. Nasr mengklaim bahwa Imam al-Ghazali hanya membatasi agama Islam pada urusan ukhrawi semata. Tugas seorang Muslim menurut al-Ghazali adalah keselamatan individu di akhirat kelak.³⁵

³⁴ *Idem.*, hlm. 22.

³⁵ Nasr, *Mafhum al-Nash*, hlm. 279.

Kalau Dr. Nasr melakukan penyelidikan lebih jauh maka akan ditemukan sesosok pribadi “raksasa” multidimensi yang ada pada diri Imam Al-Ghazali, yang mengajarkan keseimbangan dalam mencapai tujuan hidup. Al-Ghazali adalah *prototype* ulama yang lahir di zamannya.

Al-Ghazali tidak saja menganjurkan untuk membina kehidupan akhirat tetapi juga dunia dan bahkan tidak akan sempurna kehidupan akhirat tanpa kesempurnaan hidup di dunia. Al-Ghazali menulis “sesungguhnya sistem akhirat tidak akan berdiri dengan kokoh tanpa terbangun sistem dunia yang juga kokoh. Sistem agama yang terkait dengan *ma'rifah* dan ibadah tidak akan sempurna tanpa adanya badan yang sehat, kehidupan yang baik dan terpenuhi kebutuhan dari pakaian, tempat tinggal, makanan, dan keamanan ... barangsiapa yang aman di tempat tinggalnya, sehat badannya, memiliki makanan yang cukup maka seakan-akan dia telah memiliki dunia sepenuhnya. Tidak sempurna agama kecuali terpenuhinya keamanan dan kenyamanan dalam kebutuhan dasar manusia. Tetapi barangsiapa yang waktunya habis untuk mencari keamanan bagi dirinya dan berusaha mendapatkan makanan dengan seluruh tenaganya, kapan lagi dia memiliki waktu untuk mencari ilmu dan mempraktikkannya, sementara ilmu dan amal adalah sarana untuk mendapatkan kebahagiaan? Jadi sistem dunia, yang berada dalam batas kebutuhan adalah syarat untuk terbangunnya sistem akhirat.”³⁶

³⁶ Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi al-'Itiqad*, hlm. 135, cet, Kairo, t.th.

Apakah Dr. Nasr membaca ungkapan-ungkapan Al-Ghazali di atas, bahwa terdapat hubungan yang tidak dapat dipisahkan antara dunia dengan akhirat. Kebahagiaan akhirat tergantung kepada kebahagiaan akhirat dan sistem dunia merupakan syarat bagi sistem akhirat.

2. Dr. Nasr tidak suka dengan *al-washatiah al-Islamiyah* (aliran tengah dalam Islam) sehingga menuduh tokoh-tokohnya dengan sesuatu tanpa bukti seperti al-Ghazali. Dr. Nasr menuduh Al-Ghazali sebagai orang yang telah membunuh fungsi akal dari kalangan Islam sehingga mengakibatkan hancurnya kekuatan umat, khilafah, dan kehancuran. Dr. Nasr menjelaskan “lalu datanglah Al-Ghazali yang mematahkan kekuatan logika sehingga melahirkan kehancuran politik, sistem sosial, militer menguasai negara yang berujung kepada kejatuhan Baghdad dan kehancuran Khilafah Islamiah sampai ke akarnya.³⁷

Dari beberapa kalimat yang dilontarkan Dr. Nasr dapat dilihat dengan mudah betapa banyak kesalahan ilmiah yang dilakukannya terhadap Al-Ghazali. Sebuah kesalahan yang mudah didapatkan dari beberapa penggal tulisannya saja.

- a. Apakah benar al-Ghazali telah memberikan pukulan yang mematikan terhadap akal? Atau justru Al-Ghazali yang membekali Asy'ariah dengan rasionalitas, sehingga rasionalitas Asy'ariah menjadi representasi dari rasionalitas Islam moderat, menggantikan gerakan

³⁷ Nasr, *Naqd al-Khitab al-Dini*, hlm. 61.

Mu'tazilah? Atau justru Al-Ghazali telah menancapkan rasionalitas seimbang antara akal dan wahyu, yang menolak kesia-siaan zahiriah dan sikap keterlaluan dalam memuja akal dari filsafat dan gerakan Mu'tazilah?

Kalau Dr. Nasr membaca dengan saksama rasionalitas Al-Ghazali dari beberapa yang akan kita sampaikan, maka dengan sendirinya Dr. Nasr akan mengurungkan niatnya mencela dan mengecilkan keberadaan ilmiah akademik Al-Ghazali.

Al-Ghazali menulis “sesungguhnya ahlusunnah telah menetapkan bahwa tidak ada pertentangan antara akal dan agama (*al-syar' al-manqul wa al-haq al-ma'qul*). Mereka mengetahui bahwa barangsiapa yang mengatakan kewajiban untuk taklid dan jumud maka sesungguhnya ajakan itu hasil dari kelemahan berpikir dan kekurangan dalam analisis. Dan sesungguhnya barangsiapa yang tenggelam dalam menggunakan akal sehingga membenturkan diri kepada hal-hal yang *qath'i* seperti para filsuf dan Mu'tazilah, maka itu tidak lain sebagai hasil negatif dari logika. Kecenderungan pertama kepada membelenggu akal (*tafrith*) dan kelompok kedua kepada memuja akal (*ifrath*) dan keduanya jauh dari kebenaran dan kehati-hatian. Seharusnya tetap dijaga keseimbangan antara akal dan wahyu dan itulah jalan tengah yaitu jalan yang lurus. Bagaimana mungkin kita akan menemukan petunjuk jika meninggalkan akal dan metode berpikir sama sekali. Bagai-

mana pula akan berjalan di atas kebenaran jika hanya semata-mata berpedoman kepada akal dan meninggalkan cahaya wahyu. Tidak akan mungkin berhasil orang yang tidak menggunakan akal dan wahyu. Posisi akal seperti organ tubuh untuk melihat yang sehat dan posisi wahyu seperti cahaya matahari yang terang benderang. Hanya orang bodoh yang hanya menggunakan salah satu dari keduanya. Orang yang hanya berpedoman kepada wahyu dan meniadakan akal seperti yang berada di bawah terik matahari tetapi menutup rapat-rapat kedua matanya, maka tidak ada bedanya antara dia dengan orang buta. Akal dengan wahyu bagaikan cahaya di atas cahaya (*nur 'ala nur*).³⁸

Inilah kalimat yang terukur dan penuh dengan hikmah sebagai dasar bagi rasionalitas Islam yang menyatukan antara cahaya akal dengan cahaya wahyu, tidak ada yang menolaknya kecuali orang bodoh.

- b. Siapa yang mengajari Dr. Nasr bahwa masa Al-Ghazali adalah masa kekuasaan militer terhadap negara (Islam)? Sesungguhnya kekuasaan militer terhadap negara (Islam) terjadi pada masa al-Mutawakkil al-Abbasi (206-247/821-861) atau tiga abad sebelum masa Al-Ghazali (450-505/1058-1111).
3. Siapa pula yang mengajari Dr. Nasr bahwa jatuhnya Baghdad akibat dari pemikiran Al-Ghazali? Baghdad jatuh (656/1258) setelah lewat satu se-

³⁸ Al-Ghazali, *Al-iqtishad fi al-'I'iqad*, hlm. 2, 3.

tengah abad dari masa Al-Ghazali. Sebab jatuhnya Baghdad—seperti diketahui oleh para pemerhati sejarah—di samping penyakit kelemahan struktur sosial, juga karena persekutuan tentara Salib (489-690/1096-1291) dengan kekuatan Tatar untuk menghancurkan hegemoni dunia Islam.

Di sini terlihat kebencian Dr. Nasr terhadap Al-Ghazali membuatnya bersikap membabi buta bahkan terhadap teori dialektika-materialisme Marxisme yang mengatakan bahwa sebuah peristiwa besar tidak hanya ditentukan oleh satu faktor pendukung tetapi oleh beragam faktor. Tetapi kebencian telah membawanya kepada tuduhan bahwa bencana dunia Islam adalah ulah dari pemikiran Al-Ghazali.

4. Dr. Nasr tidak memenuhi standar minimal seorang peneliti terutama studi teks—meskipun beliau direkomendasi oleh tokoh Marxisme (Mesir) sebagai orang yang ahli dalam menganalisis teks. Dr. Nasr menulis “Al-Ghazali sampai kepada kesimpulan penghapusan konsep kausalitas. Dari sini muncul keyakinan yang berbahaya terhadap teks agama dalam lingkup *tsaqafah* Arabiah yaitu bahwa api tidak membakar dan pisau tidak (bisa) memotong, hanya Allah penggerak dan pelaku di belakang setiap sebab.³⁹ Hantaman Al-Ghazali terhadap akal dan rasio terlihat ketika dia (Ghazali) memisahkan antara sebab dengan akibatnya atau antara *‘illah* dan *ma’lul*-nya.⁴⁰

Kita bertanya kepada Dr. Nasr: apa yang dikatakan

³⁹ Nasr, *Naqd al-Khithab al-Dini*, hlm. 40.

⁴⁰ *Op. cit.*, hlm. 61.

orang ketika sebuah rumah terbakar? Apakah api membakar atau Allah yang membakar? Apa yang dibeli tukang potong daging untuk memotong dagingnya? Membeli pisau atau mengangkat tangan ke langit meminta Allah memotong daging?

Problema Dr. Nasr—tokoh Marxisme ahli analisis teks—adalah ketidakmampuan membedakan antara dua istilah, *pertama*: Allah adalah pelaku di balik setiap sebab, *kedua*: Allah adalah pelaku segala sesuatu tanpa ada sebab. Adalah keyakinan umat Islam tanpa kecuali bahwa Allah adalah pelaku di balik setiap sebab. Ungkapan ini tidak berarti meniadakan dampak dari sebab dan juga tidak menafikan proses sebab-akibat. Di tengah hubungan sebab-akibat itu, terdapat kekuatan Allah Sang Pencipta bekerja di belakang sebab-sebab—yang merupakan ciptaan-Nya—dan bahkan memungkinkan-Nya untuk mengganti sebab-sebab itu dengan yang lain.

Andai Dr. Nasr membaca dengan saksama pemikiran al-Ghazali dalam tulisan-tulisannya maka mustahil dia terjerumus ke dalam “kesalahan yang memalukan” yang dihembuskan oleh orientalisme dan penganut positivisme-materialisme yang dibawa oleh para muridnya di negeri-negeri Islam. Coba jelaskan di mana letaknya al-Ghazali menafikan hukum kausalitas dalam ungkapannya “kami setuju bahwa api diciptakan dengan sifat mem bakar yang dapat menghanguskan dua buah kapas, namun kami dari sisi lain memberi kemungkinan bahwa api bisa tidak membakar seseorang yang dimasukkan ke dalamnya. Hal itu terjadi boleh jadi

karena sifat api berubah atau sifat manusia yang mudah terbakar berubah. Allah dengan kekuasaan-Nya atau melalui malaikat mengubah sifat api yang panas menjadi dingin atau menjadikan badan seseorang suatu sifat yang memungkinkan untuk bersenyawa dengan api ...”⁴¹

Api menurut Al-Ghazali merupakan sebab terbakarnya sesuatu. Allah mempunyai kekuasaan untuk mengubah sifat api atau sifat benda yang bisa terbakar oleh api dengan sifat yang masing-masing baru sehingga berlaku sebab-akibat baru. Hukum kausalitas menurut Al-Ghazali harus diakui adanya dan selalu terjadi sebagaimana hukumnya baik pada hal-hal yang biasa maupun yang luar biasa yang juga memiliki sebab dan hukumnya tersendiri. Inilah pendapat Al-Ghazali dan ulama Islam termasuk para filsufnya terhadap hukum kausalitas atau hukum kausalitas.

5. Terakhir, salah satu bentuk kesembronoan Dr. Nasr yang tidak layak bagi seorang akademisi sepertinya adalah kesimpulannya bahwa Al-Ghazali telah keluar dari garis-garis Islam dan tidak ada bedanya dengan orang kafir. Inilah pandangan Dr. Nasr yang mencoba membaca sendi-sendi Islam dari tafsir, akidah, ibadah, muamalah sejarah Nabi dan lain sebagainya dengan kaca mata dialektik-materialisme. Mari kita lihat tulisan Dr. Nasr yang berbunyi “Sesungguhnya penggambaran pemikiran Al-Ghazali keseluruhannya—meskipun sangat terkenal—sesungguhnya bertentangan dengan syariah

⁴¹ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, hlm. 67,68, cet. Kairo, 1903.

dan tujuan utama diturunkannya wahyu”.⁴² Coba perhatikan ungkapan Dr. Nasr “keseluruhan pemikiran Al-Ghazali bertentangan dengan dengan syariah dan tujuan utama dari wahyu”. Lalu, apa yang tersisa dari Al-Ghazali selain kekafiran terhadap agama yang dianutnya?

Dr. Nasr sendiri telah merasakan—saya ikut bersamanya—pahit getirnya mendapatkan tuduhan telah keluar dari Islam (kafir dan murtad). Tetapi apakah Dr. Nasr menyadari ketika membolehkan dirinya untuk mengkafirkan *hujjatul* Islam Al-Ghazali, sesungguhnya dia telah memberi senjata ampuh bagi musuh-musuhnya sendiri. Padahal kita tahu perbedaan ilmu yang sangat mencolok antar seorang “analisiser Marxisme terhadap teks” dengan “hujjatul Islam” Al-Ghazali. Semoga Dr. Nasr sempat membaca dan memahami kalimat al-Ghazali “mengkafirkan orang (takfir) adalah sangat berbahaya, tidak ada yang begitu ringan melakukannya kecuali orang-orang dungu”.

C. Metodologi yang Keliru

Dr. Nasr dengan sikap angkuh mengatakan bahwa dia adalah satu dari sekian tokoh yang memiliki metodologi ilmiah kontemporer untuk membaca dan menganalisis teks. Tokoh Marxisme seperti Mahmud Amin al-Alim juga menguatkan bahwa Dr. Nasr adalah “orang yang paling bagus dalam menganalisis teks”. Kita juga merasakan sikap angkuh ini ketika Dr. Nasr menghujat para pengkritiknya sebagai generasi yang mewarisi budaya taklid, jumud, sektarian, tertutup,

⁴² Nasr, *Mafhum al-Nash*, hlm. 336.

berpandangan sempit, hanya menghafal tanpa pengertian, penghormatan palsu kepada sejarah pemikiran dan mengulang-ulang pemikiran (*turats*) tanpa mampu mengambil manfaat. Bahkan Dr. Nasr menganggap pengkritiknya sebagai orang dungu dan akademisi yang bodoh, ketololan yang merusak, *fajir*, yang mengakibatkan munculnya penyakit pikiran yang hanya pantas diobati di rumah sakit jiwa.⁴³

Sebaliknya para pembaca akan heran bagaimana tokoh “sekaliber” Dr. Nasr terjerembab ke dalam kesalahan metodologis yang fatal, bahkan ditinjau dari konsep, metode dan dasar berpijak yang digunakan oleh Dr. Nasr sendiri. Sebuah kesalahan terhadap metodologi yang sudah dipakai oleh peneliti, ilmuwan dan penulis dalam berbagai bidang baik ideologi, filsafat, agama dan peradaban. Di antaranya tentang definisi, pengertian dan ruang lingkup dan objek dari metodologi yang digunakan karena perpedaan disiplin ilmu akan membawa kepada perbedaan definisi dan pengertian dari metodologi dimaksud.

Di sini akan dijelaskan beberapa kesalahan metodologis Dr. Nasr dalam menggunakan beberapa istilah yang sering digunakan dalam analisis ilmiah:

1. Pengertian Ideologi

Pada tahun 1992, sebuah karya Dr. Nasr diterbitkan dengan judul “*al-Imam al-Syafii wa Ta’sis al-Aidiyulujiyah al-Washathiyyah*” (*Imam Syafii dan Pembentukan Ideologi Moderat*). Dari seluruh isi buku tidak ditemukan pengertian kata ideologi yang digunakan, kendati

⁴³ Nasr, *Al-Tafkir fi Zaman al-Takfir*, hlm. 121-127, 158-230.

kata tersebut sering diungkapkan dan bahkan menjadi judul bukunya. Di beberapa karangannya yang lain juga sering disebutkan kata ideologi tanpa penjelasan juga, padahal penggunaannya berbeda dan bahkan saling bertentangan pada disiplin ilmu, filsafat, serta keyakinan tertentu.

- Kata ideologi memiliki pengertian yang tidak netral. Dalam sebuah definisi dijelaskan bahwa ideologi adalah “sekumpulan keyakinan dan pemahaman (faktual-normatif) yang berusaha memberikan tafsir terhadap realitas sosial yang telah berakar dari sisi pandang yang mengarahkan dan menyederhanakan pilihan-pilihan politis dan sosial bagi anggota masyarakat tersebut;
- Definisi lain dari ideologi adalah “sistem berpikir yang bertugas memberikan justifikasi logis dan filosofis terhadap berbagai contoh tingkah laku, pandangan, aliran, tujuan dan problematika sosial yang berkembang”;
- Sebagian orang mendefinisikan ideologi sebagai “metode tafsir yang berusaha menemukan penafsiran yang holistic terhadap seluruh sisi kehidupan yang terjadi dengan menerapkan satu pemikiran tertentu”;
- Menurut Karl Marks (1818-1883) dan Frederich Engels (1820-1890) ideologi adalah “gambaran tentang kesadaran yang palsu dan pemikiran yang menyesatkan dan ilusi yang tidak berwujud hakiki dan berhadapan-hadapan *vis a vis* dengan konsep-konsep ilmiah”;
- Sebagian lain mengatakan bahwa ideologi adalah “hakikat yang benar dan aliran yang tetap dan

kuat". Ada juga yang mengatakan ideologi adalah "konsep filosofis dan teoritis yang memungkinkan untuk berubah sesuai dengan kondisi politik dan sosial tertentu";

- Sebagian orang mengatakan bahwa ideologi adalah "bagian dari struktur atas" yang merefleksikan hubungan secara ekonomi, sebagian metodologi bersifat ilmiah dan sebagian lagi tidak ilmiah dan refleksi dari kesadaran yang palsu";
- Perbedaan pengertian ideologi disebabkan perbedaan ilmu yang menggunakannya, dalam ilmu sosial pembicaraan tentang ideologi telah mengalami "kebangkrutannya" sementara ilmu sosiologi politik, sosiologi agama dan sosiologi pengetahuan memberikan perhatian yang semakin besar kepada pembahasan ideologi.⁴⁴

Demikianlah beberapa perbedaan definisi dari kata ideologi, bahkan sebagiannya saling bertentangan dengan yang lain dalam pertentangan yang bertolak belakang. Dr. Nasr dalam konteks ini tidak menjelaskan definisi yang mana yang digunakan terutama dalam bukunya yang mengusung judul "ideologi" seperti juga pada buku-bukunya yang lain yang menggunakan kata ideologi tanpa memberi makna yang spesifik.

Pada tahun 1987, Dr. Nasr mengatakan Islam adalah sebuah ideologi. Menurutnya, "Al-Qur'an yang berbicara kepada Muhammad dan menjawab kegundahannya—terhadap realitas—telah dijawab oleh Allah dengan jawaban yang melampaui batas permintaan

⁴⁴ lihat *Qamus ilm al-Ijtima'* (*Kamus Ilmu sosial*) Dr. Athif Ghaitis, cet. Kairo, 1979.

Muhammad itu sendiri. Jawaban yang diberikan kepada Muhammad (berbentuk agama) telah menjelma menjadi sebuah realitas baru dengan ideologi yang baru pula, sesuatu yang ditunggu-tunggu oleh agama Ibrahim dalam waktu yang panjang”.⁴⁵

Pada tahun 1993, Dr. Nasr kembali menggunakan kata ideologi dengan mengatakan bahwa akidah suatu agama adalah ideologinya. Menurutnya “teks agama membawa sebuah akidah baru yang berarti sama dengan ideologi baru ...”⁴⁶

Dalam waktu dan studi yang sama, Dr. Nasr menjelaskan definisi ideologi sebagai “pemikiran atau pandangan terdahulu yang menggerakkan sebuah wacana dalam rangka menakwilkan teks ...” Ideologi adalah pemikiran atau pandangan yang mendahului pembentukan *nash* dan untuk kepentingan takwil *nash* tersebut.⁴⁷

Pada tahun 1995, Dr. Nasr mendefinisikan ideologi sebagai “cara pandang” dalam pengertian sosiologis dan bukan agama “kata “ideologi” telah masuk menjadi kosakata Arab yang berarti “cara pandang” yang menjelaskan kepada manusia nilai kebenaran dan kesalahan, ganjaran dan sanksi, dilarang dan dibolehkan, dalam pengertian sosiologis dan bukan agama. Atau yang dibolehkan dan yang dilarang, baik yang telah tercampur dengan kecenderungan, nafsu, keinginan yang terjadi di tengah masyarakat”.⁴⁸

⁴⁵ Nasr, *Maḥmū al-Nash*, hlm. 79

⁴⁶ Majalah “al-Qahirah” *Iḥḍar al-siyāq fī ta’wilat al-khiṭḥab al-dīni*, Januari, 1993.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Nasr, *al-Tafkīr fī zaman al-Takfīr*, hlm. 130.

Demikialah dialog yang disampaikan oleh Dr. Nasr yang tidak menggunakan metodologi yang benar, sehingga pengertian bisa berbenturan satu sama lainnya. Dia tidak memberikan definisi yang pasti terhadap istilah ideologi, padahal istilah itu sering digunakan dan bahkan menjadi judul dari salah satu bukunya. Di waktu yang sama, diketahui bahwa penggunaan istilah ideologi berbeda antara satu disiplin ilmu dengan yang lainnya antara satu tokoh dengan yang lainnya. Dr. Nasr juga menggunakan istilah ideologi yang saling bertabrakan satu dengan yang lain. Suatu ketika dia menyebut ideologi sebagai “akidah-agama”, kemudian “pemikiran terdahulu yang bersifat mutlak” dan juga “cara pandang sosiologis dan non-agamis”.

2. Istilah al-Washathiyah

Kekeliruan metodologis Dr. Nasr juga terlihat ketika tidak menjelaskan pengertian tentang suatu istilah yang sering dipakai dan digunakan dalam tulisannya bahkan menjadi salah satu judul bukunya. Definisi dan penggunaan kata dan istilah tertentu sering berbeda dari berbagai disiplin ilmu dan sudut pandang tertentu seperti istilah *al-washathiyah*.

Istilah *al-washathiyah* memiliki banyak arti dan pengertian yang berbeda satu dengan yang lainnya dan bahkan saling bertentangan. Di antara pengertian *al-washathiyah* adalah sebagai berikut:

- a. Bagi orang umum dan kebanyakan di pasar, *washathiyah* adalah; tanpa ketentuan, memegang tongkat tepat di bagian tengahnya; tanpa rasa, warna dan bau;
- b. Dalam filsafat Aristoteles, *washathiyah* adalah su-

atu titik matematis antara dua sisi “*washath (middle)*” berarti pertengahan antara dua sisi dan berbeda dengan keduanya”. Kata Aristoteles “keutamaan adalah pertengahan di antara dua batas”,⁴⁹

- c. Dalam pengertian Islam, *al-washathiyah* adalah pertengahan dari dua sisi dan mencakup seluruh aspek dari keduanya dan tidak berbeda dengan kedua sisi tersebut. *Al-washathiyah* mencakup seluruh unsur kebenaran, keadilan, kebaikan, kebenaran dari kedua sisinya. *Al-washathiyah* adalah posisi ketiga dari serba-kekurangan dan serba-kelebihan (*al-ifrath* dan *al-tafrith*) tetapi terdiri dari unsur-unsur kedua sisi yang lain. Seperti sifat penyantun yang merupakan pertengahan dari sifat pelit dan berlebih-lebihan. Sifat ini meliputi sifat pemberi dari orang yang berlebih-lebihan dan sifat pengatur dari orang yang pelit. Sifat berani adalah pertengahan dari sifat penakut dan nekad, tetapi dia meliputi keberanian orang nekad dan perhitungan orang penakut. Sikap dermawan secara Islam adalah pertengahan antara “tangan yang terbelenggu” dalam memberi dan “tangan yang terlalu royal” untuk memberi, tetapi dia mencakup unsur keadilan, keseimbangan antara dua sisi yang saling berbeda.

Dalam konteks ini, Dr. Nasr melakukan kesalahan metodologis yang sama seperti sebelumnya. Dr. Nasr tidak memberikan penjelasan dari berbagai definisi dan pengertian dari kata *al-washathiah* yang banyak digu-

⁴⁹ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, cet. Kairo, 1979.

nakan. Sehingga terjadi ketimpangan pengertian karena pengertian yang berbeda dan saling bertabrakan.

Jika diperhatikan, sepertinya Dr. Nasr menggunakan istilah *al-washathiyah* seperti menggunakan kata ideologi yaitu tanpa pengertian yang jelas dan bahkan saling berseberangan. Dr. Nasr melihat *al-Washathiyah* dalam Islam sebagai gerakan ideologis-politis dan bukan sebagai “ciri esensial dan orisinal dari pemikiran Islam dan kebudayaan Arab”.⁵⁰ Penggunaan kata *al-washathiyah* di dalam tulisannya tentang Imam Syafii tidak lepas dari dimensi ideologis-politis dalam makna yang negatif. Sementara, umat Islam melihat bahwa *al-washathiyah* adalah “kehendak Allah” terhadap umat Islam tentang bagaimana seharusnya menjadi hamba Allah yang benar dan berkualitas. Sesuai dengan firman Allah “dan demikianlah Kami menjadikan kamu sekalian sebagai umat pertengahan (*ummatan washathan*) agar kalian menjadi saksi bagi manusia dan kemudian Rasulullah (Muhammad) juga menjadi saksi bagi kalian semua”.⁵¹

Rasullullah mendefinisikan *al-washath* sebagai sikap adil yang mencakup unsur kebenaran antara kedua sisinya. Dengan konsep *washathiyah* ini, dibangun keseimbangan dalam berbagai sisi kehidupan baik pada tataran konsep maupun aplikasi. “*Al-washath* adalah keadilan, (dan) Kami jadikan kamu umat pertengahan (*washath*)”.⁵²

Pengertian seperti inilah yang dipilih oleh Muhammad Abduh ketika berbicara tentang *washathiyah*

⁵⁰ Nasr, *al-Imam al-Syafii ...*, hlm. 6.

⁵¹ QS. *Al-Baqarah* (2): 143.

⁵² HR. Imam Ahmad.

Islamiyah “Islam lahir tidak hanya sebagai agama yang mementingkan dimensi rohani semata, juga tidak jasad-materi saja, tetapi mementingkan kemanusiaan yang pertengahan (*washat*) antara keduanya dengan mengambil dari masing-masing unsur kadar tertentu dengan penuh keseimbangan”.⁵³

Di sini terlihat sikap yang tidak metodologis dari Dr. Nasr dalam menggunakan berbagai istilah tanpa menggunakan kode etik ilmiah. Akhir dari pemikirannya bertentangan dengan apa yang telah ditentukan dalam Al-Qur’an, Rasulullah dan para ulama Islam.

3. Pengertian Al-Nash

Adapun istilah “*al-nash*” yang merupakan spesialisasi Dr. Nasr adalah istilah yang sangat banyak ditemukan dalam karya-karyanya. Bahkan bukunya yang paling banyak dikenal memakai kata *al-nash* yaitu “*mafhum al-nash: dirasah fi ‘ulum Al-Qur’an*”. Dr. Nasr mengetahui dengan pasti penggunaan kata *al-nash* dalam khazanah intelektual Islam. Tetapi beliau menggunakan kata *al-nash* di luar dari apa yang berlaku dalam khazanah pengetahuan Islam.

Al-Nash dalam pengertian ilmuwan dan ulama bukanlah setiap ungkapan dan ibarat yang ada. Tetapi merupakan lafaz yang secara lahirnya memiliki makna dan hukum tertentu dan tidak mengandung kemungkinan makna lain. Dia tidak mengandung berbagai kemungkinan baik dekat maupun jauh, seperti angka lima, dia adalah *nash* dalam maknanya yang tidak memerlukan takwil dan tidak memiliki kecuali satu mak-

⁵³ Muhammad Emarah, *al-A'mal al-Kamilah li Muhammad Abduh*, 3/242.

na seperti angka 5 merupakan *nash* terhadap apa yang dituju oleh angka itu.⁵⁴ Oleh karena itu penggunaan kata ini seperti “ ini adalah *nash* untuk ini”. Di samping itu, sering disebut ungkapan “dikatakan tidak adanya *nash*-nya tentang itu ...”

Dr. Nasr juga menjelaskan bahwa “para ulama terdahulu tidak pernah menyebutkan Al-Qur’an dan Hadis sebagai *nashush* (teks-teks), akan tetapi mereka menggunakan istilah lain seperti *al-Kitab*, *al-Takwil*; Al-Qur’an untuk Al-Qur’an serta *al-Atsar*, *al-Hadit* dan *as-sunnah* untuk Hadis. Mereka menyebut kata *nash* untuk merujuk kepada bagian terkecil dari Al-Qur’an dan Hadis yang tidak memiliki kemungkinan makna yang banyak. *Nash* adalah seperti yang disebutkan oleh Imam Syafii “yaitu sesuatu yang tidak memerlukan takwil dalam memahaminya” dan apa-apa yang tidak sesuai dengan konteksnya secara meyakinkan yang tidak membutuhkan penafsiran, maka dia bukanlah *nash* ...”

Dr. Nasr memahami makna *nash* dan penggunaannya serta ikut menjelaskan maksudnya dan menyebut Al-Qur’an sebagai Al-Qur’an dan Hadis sebagai Hadis. Anehnya sejak pada pertengahan tahun 80-an saat penulisan buku “*mafhum al-nash*” Dr. Nasr menggunakan istilah *al-nash* terhadap keseluruhan ayat Al-Qur’an dan Hadis. Hal ini keluar dari penggunaan istilah dan tidak konsisten dalam pemakaiannya.

Ketika ditanya kenapa Dr. Nasr keluar dari metodologi yang dipakai dan digunakan dalam khazanah intelektual Arab dan Islam dalam memahami dan meng-

⁵⁴ Al-Jurjani, *al-Ta’rifat*, cet. Kairo 1938, al-Tahanawi, *Kasyfu Istihlahat al-Funun*, cet. India, 1891.

gunakan istilah *al-nash*, Dr. Nasr tidak memberikan alasan yang rasional selain hanya mengatakan bahwa “yang kita lakukan seperti yang dilakukan dalam bahasa kontemporer”⁵⁵. Pertanyaannya adalah, apakah kemudian istilah *al-nash* menjadi satu kata yang mengandung satu pengertian tertentu seperti yang diinginkan oleh “bahasa kontemporer”? Atau istilah ini tetap memiliki makna yang beragam sesuai disiplin ilmu yang menggunakannya?

Dr. Nasr dalam bidang sastra yang menjadi spesialisasinya sering berhadapan dengan istilah *nash* seperti *nash* (teks) *qashidah*, *nash* drama, *nash* cerita, *nash* kisah dan lain sebagainya. Di samping itu, para ulama-usul fikih dan ushuluddin – juga masih menggunakan dan meyakini makna *nash* sebagai “sesuatu yang tidak memiliki kemungkinan makna yang banyak dan tidak mempunyai peluang untuk diberi takwil.”

Lalu, apa metodologi yang mengatakan boleh keluar dan metodologi yang diakui dan dipakai selama ini? Walaupun datang dengan metodologi baru, harus dijelaskan secara ilmiah metodologi tersebut, jika tidak diberi penjelasan maka akan muncul kekacauan metodologi karena sesungguhnya tidak ada metodologi baru yang datang secara tiba-tiba.

4. Pengertian Al-Hakimiyah

Jika menggunakan metodologi tidak pada tempatnya atau tidak ada penjelasan tentang metodologi yang digunakan, masih dianggap sebagai kesalahan metodologis semata, tetapi menyalahgunakan penggunaan

⁵⁵ Nasr, *Mafhum al-Nash*, hlm. 204

metodologi dengan sengaja adalah perbuatan kriminal terhadap ilmu dan realitas ilmiah. Hal ini yang telah dilakukan oleh Dr. Nasr ketika menjelaskan konsep “*al-hakimiah al-ilahiyah*” (sebuah konsep kenegaraan yang mengatakan pembuat hukum tertinggi yaitu Tuhan, alias teokrasi).

Dr. Nasr menyatakan bahwa meyakini realitas alam semesta diciptakan dan digerakkan oleh pembuat dan penggerak pertama yaitu Allah adalah bentuk dari pada aplikasi Hakimiah Ilahiah (kekuasaan tertinggi kepada Allah) dan menghilangkan peran aktif, fungsi akal, pengalaman, dan pengamalan manusia.

Padahal Rasulullah telah bersabda “kamu lebih tahu urusan duniamu”,⁵⁶ di samping itu beliau juga menyampaikan ayat Al-Qur’an berbunyi “katakanlah sesungguhnya kekuasaan hanya milik Allah semata”.⁵⁷ Maka efektivitas perbuatan manusia tetap berlaku sebatas kemampuan yang ada padanya dan itu tidak boleh menghilangkan keyakinan bahwa Allah adalah pelaku utama dari seluruh yang dilakukan oleh manusia. Di atas manusia ada pembuat sebab-akibat dan alasan utama (*al-'illah al-ula*) dari seluruh hukum sebab-akibat.

Tetapi Dr. Nasr mengaburkan pengertian istilah *al-hakimiyyah*—untuk menyerangnya dengan keras—dan berkata “mengembalikan seluruh realitas (alam dan sosial) kepada ‘illah (penyebab) pertama, atau asal pertama akan membawa kepada keyakinan *al-hakimiah al-ilahiah* yang bertentangan dan berhadapan dengan

⁵⁶ HR. Muslim, Ibn Majah, dan Imam Ahmad.

⁵⁷ QS. *Ali Imran* (3): 154.

hakimiyah al-basyar (kekuasaan manusia). Konsep *hakimiyah ilahiyah* akan mengembalikan segala sesuatu kepada Allah dan menghilangkan efektifitas perbuatan manusia”.⁵⁸

Kita tidak tahu dari mana Dr. Nasr datang dengan pengertian bahwa *al-hakimiyah al-ilahiyah* bertentangan dengan kekuasaan manusia sehingga menghilangkan efektifitas manusia? Jika seandainya Dr. Nasr mau melihat pendapat para ulama seputar pengertian *hakimiyah ilahiyah* maka dia tidak akan terperosok terlalu jauh. Ibn Hazm al-Andalusi (384-456/994-1064) mengatakan bahwa “salah satu keputusan hukum Allah adalah memberikan sebagian otoritas hukum kepada selain diri-Nya”. Dari pernyataan ini jelas bahwa kekuasaan Allah dalam kehidupan sosial dilaksanakan oleh kekuasaan manusia, tetapi manusia yang berfungsi sebagai pelaksana dari perjanjian antara pemberi wewenang—yaitu Allah—sehingga sejalan kekuasaannya dengan kekuasaan Allah bahkan dia bisa berfungsi sebagai pelaksana kekuasaan Allah itu sendiri.

Kesalahan Dr. Nasr tidak saja terbatas kepada penyelewengan metodologis tetapi juga memberikan tuduhan yang tidak berdasar kepada orang lain seperti Abul A’la al-Maududi (1903-1979) dan Sayyid Qutb (1906-1966). Dr. Nasr menulis “sesungguhnya pengertian *al-hakimiyah* yang disampaikan pertama kali oleh Abul A’la al-Maududi yang kemudian diteruskan oleh Sayyid Qutb adalah pemahaman yang menghilangkan areal duniawi dalam Islam yang tidak mengakui eksistensi akal, pengalaman dan pangamalan manusia sesu-

⁵⁸ Nasr, *Naqdh al-Khithab*, hlm. 33.

ai dengan sabda Nabi “kamu lebih tahu tentang urusan duniamu”.⁵⁹

Di mana letaknya metodologi ilmiah ketika mengungkapkan pemikiran seseorang yang belum pernah disampaikannya, bahkan mengatakan sebaliknya? Metodologi apa itu, yang sering merujuk ulama tetapi tidak membaca karya-karya mereka? Atau lebih ringan hanya mengambil sepotong-sepotong pemikiran tokoh tertentu hasil karya orang lain lalu memberikan kesimpulan yang salah, apalagi memutarbalikkan fakta?

Sesungguhnya *al-hakimiah al-ilahiah* yang dimaksud al-Maududi adalah “kekuasaan tertinggi dan mutlak berada di tangan si Maha Pembuat Keputusan yang tidak perlu ditanya kenapa melakukan suatu perbuatan”.⁶⁰ Yaitu kekuasaan mutlak—menurut seluruh pemeluk agama—yang hanya dimiliki oleh Allah. Itulah yang dimaksud dengan *al-hakimiah ilahiah* yang tidak ada satu makhluk pun memilikinya. “Siapa pun atau kelompok yang mengaku memiliki kekuasaan mutlak bagi dirinya sendiri atau orang lain, maka itu adalah pengakuan yang penuh dengan kebohongan”.⁶¹

Bagi yang membaca pemikiran al-Maududi secara keseluruhan dan tidak sepotong-sepotong akan mendapatkan bahwa tidak terdapat ketimpangan dan perbedaan antara *hakimiatullah* dengan perwakilan umat dari Allah dan *hakimiyat al-basyar* (rakyat) yang berdasarkan kepada undang-undang, ketentuan dan tujuan

⁵⁹ Nasr, *Al-Tafkir fi zaman al-Takfir*, hlm. 153.

⁶⁰ al-Maududi, *Tadwin al-Dustur al-Islami*, terj. Muhammad Ashim al-Haddad, cet. Beirut, 1969, hlm. 251-253.

⁶¹ Al-Maududi, *al-Hukumah al-Islamiah*, terj. Ahmad Idris, cet. Kairo, 1977, hlm. 6 dan 73.

syariat Islam. Sesuai dengan ini al-Maududi menulis “sesungguhnya Islam mengakui keberadaan perwakilan rakyat sebagai wujud *khalifatullah* di bumi dalam kerangka kekuasaan mutlak dan *hakimiyatullah*. Dalam pemerintahan Islam dibenarkan berlakunya kekuasaan rakyat yang terikat dengan (hukum-hukum) Allah ... termasuk dalam hal ini sesuatu yang tidak ditemukan nashnya dalam agama—dan itu luas dan banyak sekali—maka merupakan otoritas *ahl halli wa al-aqdi* untuk berijtihad dan menentukan hukum yang cocok bagi kemaslahatan umat tanpa mengabaikan semangat musyawarah dan sesuai dengan konsep umum syariat ...”⁶²

Dari ungkapan al-Maududi ini apakah beliau mengatakan bahwa efektivitas manusia dan *hakimiyatul basyar* (kekuasaan manusia) dihilangkan oleh *hakimiyatullah* (kekuasaan Allah)? Jelas sekali, tidak terdapat indikasi sedikit pun bahwa al-Maududi dengan mengatakan *hakimiyatullah* meniadakan peran manusia dan rakyat dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Bahkan dapat disimpulkan bahwa al-Maududi mengajak kepada efektivitas kekuasaan manusia bahkan terhadap yang ada dalil *qath'i*-nya, maka tugas manusia (*khalifatullah*) selanjutnya adalah sebagai berikut:

- a. Menjelaskan hukum dan memberikan penafsiran dan penakwilan terhadap hukum yang berlaku;
- b. Memberikan hukum *qiyas* terhadap hukum yang telah ditetapkan;
- c. Melakukan ijtihad terhadap hukum-hukum yang

⁶² Al-Maududi, *Nadharat Islam al-Siyasiah*, terj. Khalil Hasan al-Ishlahi, cet. Beirut 1969, hlm. 34-35. Islam wa al-Madinah al-Hadisah, cet. Kairo, 1979, hlm. 36 dan 40.

tidak terdapat dalam umum syariat agar dilahirkan hukum baru yang sesuai dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat;

- d. Dan melaksanakan kaidah *al-istihsan* dengan meletakkan dasar-dasar hukum dan undang-undang baru dalam pembahasan yang lebih luas dan tidak terbatas.⁶³

Al-Maududi dalam hal ini mengakui eksistensi *hakimiyyatul basyar* dan masyarakat terhadap *nash* yang sudah *qath'i*, bahkan menganjurkan *al-istihsan* yang dilupakan dan dilalaikan analisisnya oleh seorang pakar analisis teks yaitu Dr. Nasr Abu Zaid. Lalu dari mana Dr. Nasr menuduh al-Maududi memusuhi akal, pengalaman dan pengamalan indrawi manusia dalam menata kehidupan duniawi? Apakah ini model metodologi modern, ilmiah dan sekaligus kontemporer dalam menganalisa istilah teknis dalam teks serta model komunikasi terhadap tokoh yang menemukan dan bergelut dengan istilah tersebut?

5. Pengertian Takwil

Kata dan istilah takwil memenuhi buku dan tulisan Dr. Nasr. Kata “takwil” juga dipakai sebagai judul bukunya seperti disertasi beliau yang berjudul (*Falsafat al-takwil: dirasah fi takwil Al-Qur'an inda Muhyiddin ibn Arabi*). Sementara, bukunya juga menggunakan istilah takwil (*Isykaliyyat al-Qiraah wa Aliyat al-Takwil*). Meskipun kata takwil memenuhi buku dan karya ilmiah Dr. Nasr, tetapi tidak sekalipun beliau menjelaskan

⁶³ Al-Qanun al-Islami wa Thuruq tatbihi fi Bakistan, terj. Muhamad Ashim al-Haddad, cet. Beirut, hlm. 173-175.

apa definisi dan pengertian dari takwil yang dimaksud. Sehingga tidak diketahui batasan, ruang lingkup, dan ketentuan yang berlaku dalam istilah tersebut seperti yang dilakukan oleh para filsuf Muslim.

Abu al-Walid ibn Rusyd (520-559/1126-1198) umumnya menjelaskan pengertian takwil dan menjelaskan berbagai syarat penting berlakunya takwil. Beliau menjelaskan sebagai berikut “(takwil) adalah upaya mengeluarkan pengertian lafaz dari ungkapan lahirnya kepada pengertian majazinya tanpa terlepas dari kebiasaan yang berlaku pada (lidah) kaidah bahasa Arab seperti memberi nama terhadap sesuatu dengan yang menyerupainya atau penyebabnya atau yang akan datang atau yang sepadan atau hal lain yang dianggap sebagai bentuk majazinya”.⁶⁴ Di sini terlihat Ibn Rusyd mengungkapkan pengertian dan batasan serta syarat dibolehkannya melakukan takwil.

Imam Ghazali (450-505/1058-1111) menjelaskan eksistensi wujud yang lima dari semua benda yang boleh diberi takwil. Kalau takwil keluar dari lima hal ini maka tidak pantas disebut takwil yang merupakan penjelasan tentang wujud, tetapi lebih pantas disebut pembohongan terhadap wujud. Eksistensi wujud yang lima itu adalah:

- a. *Al-wujud al-dzati* (wujud eksistensial) atau wujud yang hakiki yang tetap dan berada di luar akal manusia tetapi akal dan indra dapat menangkap bentuknya. Penangkapan ini disebut dengan “mengetahui (dengan indra)” seperti keberadaan ma-

⁶⁴ Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fima bain al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittishal, tahqiq* Muhammad Emarah, cet. Kairo, 1983, hlm. 32.

- tahari, bumi, binatang dan tumbuhan;
- b. *Al-wujud al-hissi* (wujud indrawi) yang terdapat pada penglihatan oleh mata yang tidak ada eksistensinya di luar mata. Wujud ini adalah wujud secara indrawi yang hanya dapat ditangkap oleh indera. Adapun wujud yang bukan indrawi adalah seperti orang yang melihat sesuatu dalam tidurnya, orang sakit yang merasakan sesuatu tetapi tidak benar-benar terjadi.
 - c. *Al-wujud al-Khayali* (wujud ilusi) seperti keberadaan benda-benda nyata yang pernah dilihat kemudian hilang dan hanya tinggal dalam bayangan. Wujud seperti ini hanya ada dalam bayangan khayal setelah sebelumnya benar-benar menyaksikannya;
 - d. *Al-wujud al-Aqli* (wujud secara akal) yaitu eksistensi yang memiliki ruh, hakikat dan makna sementara akal dapat menangkap makna tersebut tanpa pernah melihatnya dengan indra atau khayal seperti kata “tangan” yang diberi makna dengan “kekuatan” tanpa tergambar bentuk indrawi dan khayalnya.
 - e. *Al-wujud al-Syibhi* (wujud yang serupa) yaitu sesuatu yang tidak ada baik bentuk fisiknya maupun eksistensinya, tidak terhadap indra, di luar indra, khayal dan akal, tetapi keberadaannya serupa dengannya dalam kondisi dan sifatnya.

Eksistensi wujud yang lima ini adalah menunjukkan tingkatan takwil. Kalau wahyu dipahami oleh manusia dalam kerangka lima tingkatan takwil ini, maka dia adalah orang yang benar dan jujur. Hal tersebut juga harus didasarkan kepada petunjuk akal (*burhan*)

bahwa makna lahirnya tidak dapat digunakan. Syarat selanjutnya takwil harus mengikuti tangga-tangga dari lima tingkatan tadi, karena tingkat pertama (wujud eksistensial) melingkupi wujud setelahnya, begitu pula dengan tingkat kedua dengan setelahnya dan selanjutnya tingkat ketiga, keempat, dan kelima.⁶⁵

Inilah epistemologi Islam tentang takwil yang telah ditetapkan metode, dasar-dasar, dan cara kerjanya oleh para filsuf Muslim. Ketentuan, syarat, dan tingkatan takwil yang ditulis oleh Ibn Rusyd dan al-Ghazali dirangkum kembali oleh al-Syarif al-Jurjani (740-816/1340-1413) dengan menegaskan bahwa takwil lafaz lahir kepada makna yang lain harus sejalan dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam definisi yang dibuatnya takwil adalah "mengalihkan lafaz yang lahir kepada makna yang diperkirakan mungkin secara metaforis, dengan syarat harus sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah".⁶⁶

Takwil memiliki kode etik dalam ilmu agama demikian juga dalam ilmu sastra dan bahasa. Terkait dengan itu, para pemikir dan filsuf Muslim telah meletakkan dasar, epistemologi, sistematika, dan ketentuan dalam melaksanakan takwil.

Meskipun ulama telah menemukan dan meletakkan dasar epistemologis terhadap takwil, Dr. Nasr sama sekali tidak merujuk kepada karya ilmiah para ulama tersebut dalam ilmu takwil yang merupakan dunia dan spesifikasinya. Sementara itu, Dr. Nasr selalu mengupas masalah takwil tetapi tidak punya kaitan dengan

⁶⁵ Al-Ghazali, *Faishal al-tafriqah bain al-Islam wa al-Zindiqah*.

⁶⁶ Al-Jurjani, *al-Tà'rifat...*

takwil dalam disiplin ilmu bahasa yang dia menulis dengan bahasa itu, ataupun dengan apa yang ditulis oleh ulama Islam yang dijadikan objek studinya.

Dalam beberapa penjelasannya tentang takwil—pada periode awalnya sebagai penulis ilmiah—Dr. Nasr menjelaskan bahwa “pengertian yang berkembang dalam pemikiran kita (*fi fikrina*) dalam bidang agama dan filsafat kontemporer yang melihat takwil sebagai usaha rasional untuk menundukkan *nash* agama (Al-Qur’an dan Sunnah) ke bawah gambaran, pemikiran, dan penafsiran seorang mufassir”. Pertanyaannya, siapa yang dimaksud dengan “kita” di atas, yang berbicara tentang takwil tanpa ada dasar epistemologis dan pola yang sistematis? Sesungguhnya orang berakal dan mengerti dengan ilmu bahasa Arab dan paham tentang seluk beluk pemikiran Islam tidak mau gegabah dalam menggunakan suatu istilah yang tidak dimengertinya.

Selanjutnya, Dr. Nasr pada periode berikutnya melangkah lebih jauh dari definisinya di atas dan mengatakan bahwa takwil adalah “hubungan dialektik yang dibangun di atas komunikasi dua arah antara teks dengan pembacanya... saling berhubungan antara teks dengan pembacanya itulah yang merupakan objek kajian dari takwil”.⁶⁷ Konsep takwil seperti ini jelas meniadakan ketentuan kebahasaan dan ketentuan lainnya yang telah berlaku dalam dunia takwil.

Terakhir setelah merampungkan disertasi doktornya, Dr. Nasr melangkah melampaui dua periode sebelumnya dalam memberikan makna dan pengertian

⁶⁷ Nasr, *Falsafat al-Takwil: Dirasah fi Takwil Al-Qur’an ind Muhyidin Ibn Arabi*, hlm. 6.

terhadap takwil. Bahkan Dr. Nasr mengkritik metode takwil periode kedua yang digunakan dalam menyelesaikan program doktornya, dan sampai kepada kesimpulan bahwa harus ada pembacaan yang berkesinambungan agar ditemukan makna baru dalam penakwilan Ibn Arabi terhadap Al-Qur'an.⁶⁸

Dr. Nasr juga sampai kepada kesimpulan bahwa konsep takwil berdiri di atas “kesimpulan individu” (*qiraah isthimbathiyah dzatiah*) dan hubungan bilateral yang bebas antara penafsir dengan objek tafsirnya tanpa diikat oleh ketentuan bahasa dan pemikiran. Pembacaan seperti ini, menurut Dr. Nasr adalah masuk ke dalam kategori “pembacaan yang tidak luput dari salah” (*qiraah ghair bariah*). Dalam ungkapannya “berangkat dari kesadaran melihat hubungan dialektik antara peneliti dan objeknya maka sepantasnya menyetujui pendapat Altuser yang mengatakan “tidak ada satu pun pembacaan yang luput dari salah”.⁶⁹

Demikianlah kita sampai kepada puncak dari ke-sisaaian ketika membebaskan pembacaan dan takwil dari berbagai kaidah dan ketentuan secara bahasa dan pemikiran. Maka beragamlah pengertian–bahkan terhadap kitab suci–sebanyak orang yang membacanya.

Inilah metode takwil yang digagas oleh Dr. Nasr yang tidak memiliki kaidah dan ketentuan dalam melaksanakan takwil. Tanpa memperhatikan pengertian ensiklopedis, etimologis dan terminologis terhadap konsep takwil dalam tradisi keilmuan Islam, yaitu objek kajian Dr. Nasr dan beliau berada di dalamnya.

⁶⁸ Majalah al-Hilal, *Muhawalah liqiraati al-maskut 'anhu fi khithab Ibn Arabi*, Mei 1992.

⁶⁹ Nasr, *Isykaliyat al-Qiraah wa Aliyat al-Takwil*, hlm. 228.

Apakah ini yang dimaksud dengan metodologi baru, kontemporer, dan modern dalam menganalisis berbagai istilah, terutama istilah yang terkait dengan kaidah berpikir bagi orang yang terlibat dalam proyek pemikiran? Tidakkah itu mengherankan apabila metode dialektik-materialis Marxisme menjadi hasil ijtihad Islam kontemporer? Lalu, apakah sebagai syarat melakukan ijtihad dan menjadi seorang mujtahid kontemporer adalah, ilmu yang dangkal, niat dan pemahaman yang salah serta metodologi yang kacau balau?

PRENADAMEDIA GROIP



BAB 4

PENUTUP

APAKAH MASIH ADA HARAPAN UNTUK SEBUAH EVALUASI

Ada pemikiran yang ingin saya sampaikan sebagai pembentang sesi penutup ini. Sebelumnya sudah dijelaskan tentang kebebasan berpikir dan keyakinan serta hubungan kebebasan ini dengan realitas “kekafiran”, “pengkafiran” serta keluar dari Islam (murtad).

Selanjutnya kami paparkan pemikiran Dr. Nasr yang melanggar batas daerah yang telah diijma’ oleh umat Islam dan tidak boleh berbeda pendapat di dalamnya. Yaitu ketika menggunakan metode dialektik-materialis dan filsafat maksis dalam membahas tentang Al-Qur’an, kenabian, wahyu, akidah, syariah, historisitas Al-Qur’an. Dia berbicara tentang sesuatu yang sudah baku dalam Islam yang dapat menjadi “pembatal” keislaman seseorang.

Sebagaimana kami paparkan beberapa pokok-pokok pikirannya. Dalam penelusuran terdapat aib terkait sikap amanah dan kejujuran metodologis dari seorang peneliti dan penulis ilmiah. Beberapa hal yang bisa diperdebatkan termasuk kurang menguasai apa yang ditulis, pemahaman dan niat yang tidak lurus dalam membicarakan “rumus” Islam, ulama dan umatnya serta kesalahan metodologis yang banyak sekali di dalam buku-bukunya.

Lalu, apa yang bisa kita perbuat terhadap kejadian yang telah menimbulkan gejolak yang luar biasa di tengah masyarakat kita?

Kami percaya meskipun kehidupan keagamaan dan pemikiran kita—terutama di abad modern ini—jauh dari penindasan dan pemaksaan secara terus terang dengan menggunakan kekuatan, kekejaman fisik untuk mengganti akidah kita—kita tidak merasakan apa yang dialami *ashab al-ukhdud*, Bilal, Yasir, Sumayyah, Ammar, kamp konsentrasi Nazi, pengadilan politik dan sapu bersih komunisme – tetapi kehidupan keagamaan dan pemikiran memiliki bentuk lain dari “pemaksaan” yang lembut, tenang, perlahan dan tidak langsung untuk mengubah keyakinan keagamaan kita.

Para penulis Aljazair yang tidak merasakan pedihnya kolonialis Perancis terhadap Aljazair dan tidak belajar kecuali dengan bahasa Perancis, telah terpenjara jauh dari bahasa ibunya dan kehidupan bangsa dan kaumnya, sehingga mereka menulis dan berpikir bahkan shalat dengan bahasa yang memenjarakannya. Hal itu terjadi tanpa belenggu yang kasar terhadap mereka atau di bawah ancaman cemeti, tetapi mereka dipaksa dengan cara yang sangat halus dan menyenangkan

untuk mengubah eksistensi, pemikiran dan keyakinan mereka.

Para pemikir yang dibentuk dan dicetak dalam pabrik pemikiran Barat, akan melahirkan pribadi (*huwiyah*) yang hidup dengan cara berpikir dan metode Barat. Maka cara pandang mereka terhadap segala sesuatu adalah dalam kerangka budaya dan ideologi Barat termasuk melihat eksistensi, eksistensi, budaya, cara berpikir dan keyakinan mereka sendiri. Akibatnya, mereka mengerti dan menguasai setiap ilmu yang datang dari Barat dan bodoh dengan ilmu yang lahir dari rahim budaya mereka sendiri seperti ilmu-ilmu Islam atau setidaknya pemahaman mereka adalah pemahaman yang telah tercemar oleh kepentingan lain. Mereka pada dasarnya telah “dipaksa” untuk membuang segala sesuatu yang diterima dari leluhurnya dengan cara yang sangat halus. Mereka adalah korban yang sesungguhnya dari perang kebudayaan dan pemikiran tetapi mereka tidak akan pernah merasakannya karena mereka telah ternabobokan. Pengetahuan mereka terhadap eksistensi mereka hampir dikatakan tidak ada, walaupun ada sudah tercemar. Dengan pengetahuan seperti itulah mereka ingin menjelaskan kepada kita turats, kebudayaan, keyakinan, dan cara berpikir kita.

Oleh karena itu, model yang harus disiapkan untuk menghadapi “korban” seperti ini tidak sama dengan menghadapi musuh yang nyata yang menyiapkan perangkat dan senantiasa mencari korban baru.

Dialog yang objektif, sungguh-sungguh dan penuh kesabaran dengan generasi yang telah tercerabut dari eksistensi dan budayanya ini akibat gerakan *westernisasi* pemikiran dan kebudayaan harus dilakukan. Dia-

log dengan generasi ini adalah satu-satunya jalan untuk menjelaskan eksistensi Islam yang sesungguhnya tidak mereka ketahui. Atau ada yang menggambarkan kepada mereka eksistensi mereka yang penuh dengan dongeng, kebudayaan, dan mengatakan kalau budaya kita seperti kain kafan yang menghambat kemajuan. Sehingga jelas bagi mereka keberadaan Islam yang memiliki keunggulan dari sisi “rasionalitas-imaniah” yang menjadikan kerja berpikir dan berfilsafat sebagai keharusan dari Allah, iman kepada yang gaib dan yang lahir, mengakui ayat-ayat Allah yang tertulis (Al-Qur’an) dan ayat-ayatnya yang nampak (alam).

Tidak ada jalan lain selain dialog dengan generasi ini yang telah tercerabut dari wajah Islam dan mengembalikan akal-akal yang telah terputus dari tempatnya berpijak yang dilakukan orang lain terhadap mereka dengan cara yang sangat lembut dan halus.

Kita tidak dapat menerima segala macam bentuk pemaksaan seperti pemaksaan seseorang untuk keluar dari keyakinan Islam sebagaimana bentuk kekerasan lain untuk memaksa manusia untuk mengimani keyakinan ini. Paksaan kepada kebatilan adalah buruk demikian juga paksaan kepada kebenaran tidak mendatangkan manfaat yang diharapkan, karena paksaan tidak akan meletakkan dasar iman dan tidak akan berbuah kecuali kemunafikan yang justru lebih berbahaya dari kekafiran yang nyata.

Kami berkeyakinan bahwa merupakan hak Dr. Nasr untuk meyakini konsep dialektik-materialis dan filsafat Marxisme sebagai keyakinan hidup, cara pandang terhadap alam, manusia, penciptaan, pemikiran, sosial dan lain sebagainya. Beliau juga punya hak untuk me-

nyampaikan keyakinannya bahkan yang bertentangan dengan keyakinan umat Islam. Dalam Al-Qur'an telah dijelaskan bagaimana keadaan dan kondisi para pengikut materialisme (*al-dahriyyun*) yang diajak berdialog secara ilmiah oleh Al-Qur'an. Islam juga tidak akan mempersempit ruang gerak materialisme modern (*al-dahriyyun al-mu'ashirah*) sementara dia akan berupaya menjelaskan kesalahan konsep materialisme tersebut.

Di samping itu, kami juga punya hak untuk menyampaikan pendapat kami di atas bahwa analisis materialistik terhadap Al-Qur'an, kenabian, wahyu, akidah, dan syariah adalah langkah untuk membatalkan keimanan seseorang.

Adalah kewajiban bagi kami terutama ketika Dr. Nasr menjelaskan bahwa dia seorang Muslim yang baik dan bangga dengan keislamannya, percaya kepada Allah, Rasul, Al-Qur'an, hari akhir, dan kadar baik dan buruk¹, untuk mengingatkan agar mengevaluasi apa yang telah ditulisnya dalam menafsirkan akidah dengan pisau materialisme. Ajakan ini bukan dari sisi pengajaran agama—kendatipun itu dianjurkan, tetapi dari sisi keserasian berpikir yang menjadi kebanggaan seorang pemikir, antara apa yang diucapkan dengan apa yang dilakukan. Keserasian antara pemikiran yang disampaikan dengan keimanan yang diyakini adalah ciri seorang yang berpikir tanpa memperhatikan keyakinan dan aliran pemikir tersebut. Inilah yang menjadi tujuan kami sebenarnya.

Saya kecewa-terkejut dengan apa yang disampaikan oleh Dr. Nasr dalam dialognya dengan seorang

¹ Koran *al-Ahram*, 19-6-1995. Anehnya ungkapan berharga ini tidak dikutip oleh penerbit yang beraliran Marxisme.

pengacara Muslim, Adil Ied setelah turun keputusan untuk memisahkan/menceraikan antara Dr. Nasr dengan istrinya dengan alasan telah keluar dari Islam (murtad). Dialognya seperti berikut:

Adil: tuduhan yang diberikan kepada Anda sangat berbahaya, apakah tidak ada selawat dan salam kepada Nabi ketika kamu menyebut namanya dalam tulisanmu?

Nasr: tentu saya menyebut selawat dan salam kepada Nabi meskipun tidak selalu begitu.²

Adil: satu-satunya solusi terhadap masalah ini adalah, Anda datang ke pengadilan memenuhi panggilan, lalu mengucapkan *syahadataini* dan setelah itu semua urusan selesai dan tidak ada “peperangan” lagi.

Nasr: kalau begitu, berarti saya mengakui kesalahan dan bertaubat karenanya?

Adil: tidak selamanya bersyahadat itu seperti kembali kepada Islam, itu semacam kesaksian jiwa dan kita minta ini ditulis dalam BAP.

Nasr: bapak pengacara, Anda telah menggiring saya untuk bunuh diri secara psikologis.³

Saya sedih bagaimana Dr. Nasr memahami kata taubat sebagai bentuk bunuh diri secara psikologis? Sementara, taubat bagi seorang mukmin dan Muslim kepada Allah adalah cita-cita, harapan dan doanya pagi-petang, siang-malam. Adalah harapan, seorang Muslim untuk senantiasa dapat bertaubat kepada Allah dan menjadi orang yang selalu bertaubat dan ber-*'inabat*.

² Ungkapan Dr. Nasr ini tidak benar, dalam buku “*Maqhum al-Nash*” tidak sekalipun menyebut shalawat dan salam kepada Nabi, bahkan tidak pernah disebut sebagai Nabi atau Rasulullah.

³ Koran *al-Ahali*, Kairo, hlm. 5, Edisi Khusus No. 3 Juni 1995.

Sesungguhnya mengevaluasi pemikiran atau “kritik diri” menurut istilah Marxisme adalah taubat menurut Islam. Problem seorang mukmin bukan pada taubat tetapi pada konsistensi dan konsekuensi untuk taubat nasuha.

Setelah menolak untuk bersyahadat di depan pengadilan, Dr. Nasr kemudian justru bertaubat setelah turunnya keputusan pengadilan bahwa dirinya dinyatakan telah keluar dari Islam (murtad). Apa yang dilakukan oleh Dr. Nasr adalah “kembali” dari penolakan yang pernah disampaikan kepada ustad Adil Ied, suatu langkah yang perlu dihargai dan dihormati.

Al-Qur’an menjelaskan pujian terhadap orang yang bertaubat dari kesalahan yang telah dibuatnya.

وَوَهَبْنَا لِذَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ

Dan Kami karuniakan kepada Daud, Sulaiman, Dia adalah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya Dia Amat taat (kepada Tuhan-nya).⁴

وَأَرْزَقْتِ الْجَنَّةَ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ

Dan didekatkanlah surga itu kepada orang-orang yang bertakwa pada tempat yang tiada jauh (dari mereka).⁵

Kita tahu bahwa kembali kepada jalan yang benar adalah hasil dari kesucian jiwa dan berfungsinya akal sehat. Jiwa yang mencela (*lawwamah*) tidak akan pernah membiarkan seseorang berada dalam kekeliruan, oleh karena itu Allah menggunakan namanya untuk bersumpah dalam Al-Qur’an:

⁴ QS. *Shaad* (38): 30.

⁵ QS. *Qaaf* (50): 31.

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (١) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (٢)

Aku bersumpah demi hari kiamat, dan aku bersumpah dengan jiwa yang Amat menyesali (dirinya sendiri).⁶

Rasulullah bersabda “evaluasilah dirimu sebelum engkau dievaluasi (di akhirat)”⁷, karena “malu di dunia lebih ringan dari malu di akhirat”.⁸

Banyak contoh yang dapat disebutkan di sini tokoh-tokoh yang berani dan bijaksana mengevaluasi dan mengubah yang lama dengan pendapatnya yang baru:

1. Umar bin Khatab berbalik dari ijtihadnya semula dan mengumumkan perubahan ijtihad itu di atas mimbar. Hal itu berawal dari protes seorang perempuan biasa terhadap fatwanya yang keliru;
2. Al-Iz bin Abdussalam, (577-660/1181-1262) yang bergelar *sultan al-ulama* (pemimpin para ulama) yang wibawanya mengalahkan wibawa para Amir dan penguasa zamannya. Dengan sikap berani dan bertanggung jawab mengubah fatwanya yang dianggap kemudian salah yang diumumkan di atas mimbar bahkan beliau berkeliling di jalan-jalan kota Kairo dan berkata: barangsiapa yang diberi fatwa oleh al-Iez bin Abdusalam tentang hal tertentu, maka agar tidak melaksanakannya karena dia telah salah dalam memberikan fatwa.⁹

Di zaman modern:

⁶ QS. *Al-Qiyaamah* (75): 1-2.

⁷ HR. Tirmidzi.

⁸ Muhammad Emarah, *Rifa'ah al-Thahthawi*, 4/388.

⁹ Muhammad Emarah, *al-Muslimun al-Tsuwwar*, hlm. 298-299.

1. Mansur Fahmi Basya (1303-1379/1886-1959) telah berubah dari pemikiran semula yang memusuhi dan berbohong terhadap Nabi menjadi seseorang yang penuh dedikasi kepada Islam. Salah satu karyanya adalah kata pengantar dalam “*al-mu’jam al-mufahras li alfadz Al-Qur’an*” dan menjadi anggota Persatuan Pemuda Muslim.
2. Thaha Husein (1306-1393/1889-1973) bertaubat dari pendapatnya semula yang meragukan otentisitas kisah dalam Al-Qur’an¹⁰ dan dari pendapatnya bahwa “kesatuan agama dan bahasa tidak dapat dijadikan alasan untuk menuju kesatuan politik dan pembentukan negara, karena politik berada pada posisi yang berbeda dengan agama, politik harus dipisahkan dari agama”¹¹ menuju pendapat baru “kalau kita bertemu dengan *nash* yang jelas maksudnya maka langkah bijak adalah tidak membantah *nash* tersebut, karena tidak ada alasan untuk lari dari *nash* Al-Qur’an tersebut dan jika negara menghargai Islam maka haruslah menghargainya secara keseluruhan dengan detailnya.”¹² Dan pada akhir hayatnya, Thaha Husein senantiasa mendengarkan bacaan Al-Qur’an dan suatu ketika menangis tersedu sambil bergelayut di kiswah Ka’bah ketika tawaf di Masjid al-Haram.
3. Dr. Muhammad Husein Haekal (1305-1375/1888-1956) berbalik dari memuji peradaban Barat sebagai contoh dari kemajuan yang harus dicapai, men-

¹⁰ Thaha Husein, *Fi al-Syi’r al-Jahili*, hlm. 80-81, cet. Kairo, 1926.

¹¹ Thaha Husein, *Mustaqbal al-Tsaqafah fi Misr*, 1/16-17, cet. Kairo, 1938.

¹² *Lajnah Masyru’ al-Dustur*, hlm. 81 dan 121.

jadi penganjur kepada menghidupkan peradaban Timur yang Islami. Beliau berbalik dari menganjurkan sekularisme kepada anjuran untuk menerapkan nilai-nilai Islam yang memiliki kelebihan dibandingkan Kristen dalam bidang politik dan negara. Beliau menulis penjelasan yang panjang dengan penuh keberanian dan tanggung jawab sebagai seorang akademisi. Beliau menulis “saya telah menyangka dalam waktu yang lama sebagaimana dibayangkan oleh teman-teman saya bahwa kehidupan Barat adalah contoh yang harus kita tiru dan ikuti agar kita mendapatkan kemajuan pula. Saya dan teman-teman tenggelam dalam pemikiran seperti itu pada masa yang panjang. Tetapi saya akhirnya balik kanan dan berseberangan dengan teman-teman tentang makna sesungguhnya dari kehidupan spiritual yang merupakan eksistensi manusia secara individu maupun sosial. Saya melihat bahwa nilai-nilai yang dianut di Barat tidak pantas untuk kita tiru karena sejarah spiritual, peradaban dan cara berpikir kita berbeda dengan Barat. Kita belum pernah mengalami masa gelap di bawah kekuasaan lembaga agama seperti kekuasaan gereja di Eropa. Antara kita dengan Barat memiliki kehidupan spiritual dan sosial yang jauh berbeda. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk mengambil model spiritual Barat sebagai keyakinan dan nilai-nilai yang harus kita anut. Kita memiliki segalanya sebelum Barat menemukan bentuknya sekarang. Sesungguhnya bangsa yang tidak memiliki masa lalu tidak akan punya peluang untuk meraih masa depannya.

Sejarah Nabi Muhammad adalah sejarah yang istimewa bahkan jika dibandingkan dengan para Nabi dan Rasul sebelum beliau. Beliau adalah Rasulullah sekaligus pemimpin politik, pejuang, pembuka negeri-negeri. Beliau telah membangun fondasi sebuah agama besar dan meletakkan dasar bagi satu-satunya peradaban yang mampu membawa kebahagiaan kepada dunia. Agama dan peradaban yang dibawa oleh Muhammad adalah pesan risalah yang dibawa dari Allah. Agama dan peradaban yang saling mengisi dan melengkapi dan tidak boleh dipisahkan selamanya.

Pembicaraan ini sebenarnya telah lama hilang dari ungkapan saya sebagaimana teman-teman saya juga tidak terlalu memperhatikannya. Teman-teman tersebut ketika saya menulis buku “*hayatu Muhammad*” mengatakan bahwa saya telah berpikiran mundur ke belakang padahal sebelumnya saya dianggap sebagai bagian dari para pembaru (*mu-jaddid*).

Sesungguhnya sejarah umat Islam harus menjadi bibit untuk ditumbuhkan dan kemudian mendatangkan buahnya karena dari sanalah akan lahir kehidupan yang menggerakkan jiwa.¹³

Inilah beberapa contoh dari “kritik diri” yang dilakukan oleh beberapa tokoh dan pemikir yang perlu diperhatikan dan diambil *i'tibar* yang baik.

4. Selanjutnya, penulis buku ini (Muhammad Emarah) adalah orang yang mengalami berbagai peng-

¹³ Muhammad Haekal, *Hayatu Muhammad*, hlm. 236, 239, dan 519, cet. Kairo, 1981 dan dalam *Fi manzil al-Wahyi*, hlm. 22-26 dan 12, cet. Kairo, 1967.

alaman ketika harus balik kanan kepada kebenaran yang dicarinya.

Penulis buku ini memulai pendidikan awalnya dari belajar membaca Al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama kemudian mengalami dinamika pemikiran yang hebat. Menjadi pemerhati dan pemikir kelompok sosialisme-Marxisme sehingga muncul beberapa ide yang keluar dari garis dan rumus Islam. Sebagai bentuk pertanggungjawaban terhadap ilmu dan keyakinannya, dia balik kanan dari pemikirannya dan menghentikan cetak ulang dari buku-buku yang telah ditulis yang dianggap tidak sesuai dengan realita, keyakinan, dan kajian ilmiah.

Lebih dari itu, penulis buku ini sangat terkesima dengan beberapa ayat yang seakan-akan diturunkan untuk dirinya. Ayat tersebut berbunyi “dan Tuhanmu menemukanmu dalam keadaan tersesat lalu diberinya petunjuk”¹⁴ “tidakkah telah Aku lapangkan dadamu, dan Kami ringankan bebanmu, yang menghimpit dadamu dan Kami tinggikan sebutanmu?”¹⁵ Dia kemudian bergumam dalam hati untuk dirinya dan orang lain “seseorang yang tidak pernah mengevaluasi pendapatnya adalah orang lemah, penakut, meninggal dunia, dan seperti benda mati”.

Sesuatu yang masih memberikan harapan agar Dr. Nasr mengevaluasi pemikirannya adalah karena keluasan pengetahuan dan beberapa pengakuan yang disampaikannya. Sebenarnya Dr. Nasr telah banyak

¹⁴ QS. *adh-Dhuhaa* (93): 7.

¹⁵ QS. *al-Syarh*: 1-4.

melakukan evaluasi dan restrospeksi pemikirannya terutama ketika berbicara proses perkembangan pemikiran beliau sendiri terutama dalam masalah takwil yang merupakan proyek besar yang digarapnya. Sebagai contoh:

- Setelah menyelesaikan program doktornya Dr. Nasr berpendapat bahwa “takwil adalah usaha rasional dan individu untuk menundukan *nash* ke bawah pemahaman dan pemikiran seorang mufasir”.
- Kemudian Dr. Nasr merestrospeksi pendapatnya dan berpendapat bahwa takwil adalah “hubungan dialektik yang intens antara teks dengan pembacanya.”¹⁶
- Selanjutnya Dr. Nasr mengoreksi kembali pendapatnya ketika membahas tentang pemikiran Ibn Arabi dan mengatakan “agar kita selalu mengulang-ulang pembacaan terhadap Ibn Arabi dari sudut pandang yang berbeda dari yang semula kita lakukan. Banyak penulis—termasuk saya sendiri (Dr. Nasr)—yang mencampurbaurkan antara berbagai bacaan yang kita lakukan tanpa berusaha menemukan bacaan baru dalam objek yang sedang dibaca.”¹⁷

Dari semua yang telah dialami Dr. Nasr dalam proses berpikirnya yang sering mengalami restrospeksi pemikiran, diharapkan beliau berani melakukan hal yang sama terhadap sesuatu yang disucikan oleh umat Islam

¹⁶ Nasr, *Filsfat al-Ta'wil*, hlm. 5 dan 6.

¹⁷ Majalah *al-Hilal*, *Muhawalalah li Qiraat al-Maskut 'anhu fi Khitab Ibn Arabi*, Mei 1992.

seperti akidah, Al-Qur'an, kenabian, wahyu, syariah, dan lainnya seperti keberaniannya melakukan itu terhadap pemikirannya yang lain?"

Kita menginginkan itu, dan bagi Allah bukanlah hal sulit sementara bagi seorang pemikir dan peneliti tindakan itu bukanlah sesuatu yang aneh.

PRENADAMEDIA GROIP

Riwayat Penulis

Mohammed Emarah bin Musthafa Emarah lahir di kampung Sarurah kecamatan Qalin provinsi Kafr Syeikh Mesir pada tanggal 8 Desember 1931 atau 27 Rajab 1350 H. Keluarga Emarah sangat sederhana dan merupakan petani yang religius. Emarah anak bungsu dari empat bersaudara ini diberi nama “Muhammad” oleh ayahnya agar menjadi seorang yang alim dan mencintai ilmu agama.¹

Pendidikan pertama Emarah didapatkan melalui para guru agama yang mengajar di kampung sebelum memasuki lembaga tradisional bernama Kuttab. Pelajaran di Kuttab termasuk sulit karena mengandalkan hafalan terhadap kitab-kitab ulama terdahulu. Hal ini membuat Emarah kesulitan dan enggan meneruskan pendidikannya di Kuttab sehingga lebih memilih menjadi petani dari pada menuntut ilmu. Namun karena dorongan dan motivasi dari ayahnya Emarah kembali melanjutkan pendidikannya. Pada tahun 1945, di umur 14 tahun beliau memperoleh pendidikan menengah pertama di Ma’had Agama ad-Dasuki dan tamat tahun 1949. Kemudian Emarah melanjutkan pendidikan menengah atasnya di Ma’had Menengah Agama Ahmadi

¹ *Rihlah fi ‘Alam Dr. Muhammad Emarah*, karya Magdi Reyad, hlm. 50, Penerbit Darul Kitab Muassasah al-Hadis 1989). *Rihlah fi ‘Alam ad-Duktûr Muhammad ‘Imârah*, (Beirut: Dâr el-Kitâb al-Hadîts, 1989).

Tanta dan tamat pada tahun 1954.

Pada tahun 1965, beliau menamatkan pendidikan sarjana bidang Bahasa Arab dan Kajian Islam di Darul Ulum. Emarah tidak bisa menyelesaikan pendidikannya tepat waktu karena kesibukan dan aktivitasnya di partai politik Misr al-Fata. Gelar sarjana S-2 diperoleh Emarah pada tahun 1970 dengan tesis berjudul “*Mu'tazilah wa Musykilah al-Hurriyah al-Insaniah*”, sedangkan gelar doktor diraih tahun 1975 dengan disertasi berjudul “*Nadhaziat al-Imamah wa Falsafat al-Hukm 'inda al-Mu'tazilah*” di Darul Ulum Universitas Kairo Mesir. Disertasi tersebut diterbitkan dalam buku berjudul *al-Islam wa Falsafat al-Hukm* dalam bentuk trilogi yang terdiri dari buku *al-Khilafah*, *al-Mu'tazilah wa Ushul al-Hukm* dan terakhir buku *al-Mu'tazilah wa al-Tsaurah*.²

Emarah dikenal sebagai pemikir yang mendorong terjadinya revolusi pemikiran dan perilaku sosial. Menurutnya hal itu dikarenakan pengaruh langsung dari pemikiran Jamal al-Afghani dan Muhammad Abduh melalui majalah *al-Urwah al-Wutsqa* yang menggelorakan semangat kebangkitan dan persatuan umat Islam. Gagasan-gagasan dari para tokoh di atas melahirkan pemikiran revolusioner pada diri Emarah. Di saat yang sama, ide-ide revolusioner mendapatkan porsi yang besar dalam gerakan kiri yang dipelopori oleh Misr al-Fata. Oleh sebab itu, maka Emarah memutuskan bergabung dengan Misr al-Fata yang membawa ideologi Marxisme.

Lebih lanjut Emarah menjelaskan hubungan yang

² *Idem.*, hlm. 56-59.

dalam antara dirinya dengan Marxisme di awal masa pembentukannya, antara lain:³

1. Saya adalah seorang aktivis yang lahir di tengah kondisi sosial yang memprihatinkan. Adanya kecurangan yang dirasakan oleh masyarakat petani yang diciptakan oleh berbagai unsur sosial dan politik. Dalam kondisi seperti itu hadir Misr al-Fata yang mengusung ide-ide keadilan sosial dan menentang segala bentuk hegemoni terhadap kaum lemah dalam hal ini para petani di desa;
2. Marxisme di awal tahun 50-an adalah sebuah gerakan sosial yang baru muncul dan belum begitu dikenal oleh masyarakat luas. Gagasannya masih seputar keadilan sosial bagi seluruh umat manusia dan belum secara terbuka mengkritisi eksistensi agama dalam kehidupan masyarakat. Marxisme saat itu mampu menjaga diri sebagai kelompok yang membawa simbol-simbol kemajuan, kaum tertindas, menentang penjajahan, dan meneriakkan perdamaian di seluruh dunia. Mereka tidak menyebarkan ide materialismenya dan ideologi anti Tuhannya sehingga menarik bagi saya untuk memperjuangkan apa yang menjadi kegelisahan intelektual saya waktu itu;
3. Dalam perjalanan waktu Emarah dapat menangkap bahwa Marxisme bukanlah jawaban bagi masa depan Mesir yang memiliki sejarah yang gemilang. Emarah menghadap-hadapkan antara Marxisme dengan Ikhwanul Muslimin. Baginya, kedua-duanya tidak memberikan kepuasan dalam pandang-

³ *Idem.*, hlm. 14. Magdi, hlm. 14.

an intelektualnya. Marxisme merupakan radikal kiri yang menyebarkan ideologi materialisme sedangkan Ikhwanul Muslimin radikal kanan yang tidak peduli dengan kondisi sosial masyarakat Mesir kala itu;

4. Tujuan dari perjuangan Emarah di dalam bidang sosial, politik, dan budaya adalah persoalan keadilan sosial, oleh karena itu Emarah mengarahkan perhatian dan tenaganya secara serius untuk persoalan ini di dalam hidupnya. (hlm. 16 dari buku Sulaiman Ibn Shaleh al-Kharasyi)

Di masa muda, Emarah adalah aktivis pergerakan yang membaurkan antara romantisme kebangkitan Islam dan gerakan sosialis yang sama-sama memiliki misi keadilan dan kemanusiaan. Dalam pidato-pidato keagamaannya Emarah senantiasa meneriakan keadilan bagi orang miskin dan para petani. Aktif sebagai pemuda pergerakan membuat Emarah tidak bisa terlepas diri dari risiko konfrontasi dengan penguasa. Maka, di zaman Gamal Abdul Nassser, Emarah sempat mendekam di penjara selama 6 tahun. Kesempatan menikmati dinginnya jeruji sekaligus dimanfaatkan oleh Emarah untuk melahirkan karya-karya penting terutama yang berkaitan dengan nasionalisme, isu-isu berkenaan dengan bangsa Arab serta pentingnya persatuan bangsa-bangsa Arab. Di sinilah Emarah mencapai puncak pemahaman terhadap nasionalisme yang kemudian diseberangkan ke universalisme Islam. Setelah sekian lama menjadi pemikir dan corong sosialisme serta nasionalisme, Emarah kemudian menjelma menjadi seorang pemikir, penulis, penganjur, dan penggerak gerakan moderasi dan persatuan umat Islam.

Emarah mengusung ide moderasi yang menggabungkan antara berbagai kekuatan umat yang kelihatan berseberangan. Rasionalitas Islam bagi Emarah adalah sinergitas antar akal dan wahyu tanpa harus menafikan yang satu atas yang lainnya. Sinergitas yang proporsional bukan menonjolkan arogansi sektoral dari salah satu dari akal dan wahyu.

Sebagaimana yang dijelaskan dalam beberapa karyanya, Emarah juga mengalami pengumpulan pemikiran antara gagasan sosialisme-Marxisme dengan ide Ikhwanul Muslimin. Emarah mengatakan terkadang terbawa dalam mimpi wajah Hasan al-Banna pendiri Ikhwanul Muslimin, dan terkadang terbayang wajah Ahmad Hussein tokoh sentral sosialisme Mesir kala itu. Namun demikian, hal tersebut tidak mematikan kritik Emarah kepada dua gerakan besar itu yaitu Ikhwanul Muslimin dan Sosialisme Mesir.

Emarah juga mengkritisi pendapat para tokoh pendahulunya, yang paling sensasional adalah pendapat Syeikh Ali Abdurraziq (1887-1966) pengarang buku *al-Islam wa Ushul al-Hukm*. Syeikh Ali Abdurraziq mengatakan bahwa Islam tidak mengurus persoalan politik karena menjadi ranah manusia untuk menentukannya. Emarah membenarkan bahwa Islam menyerahkan bentuk dan sistem kenegaraan kepada keputusan bersama komunitas bangsa tetapi Islam tetap memberikan rambu dan kode etik politik. Nabi Muhammad SAW sendiri adalah seorang negarawan, di samping sebagai seorang Nabi dan Rasul utusan Allah yang menyampaikan ajaran agama kepada umat manusia. Menurut Emarah, Islam adalah agama yang membimbing umatnya dalam menjalani kehidupan di dunia dan akhirat.

Salah satu urusan dunia adalah persoalan politik, maka sejatinya Islam memiliki pandangan dan ajaran untuk diterapkan dalam persoalan sosial dan politik.

Sebagai seorang cendekiawan Emarah pernah menjabat berbagai jabatan penting di antaranya adalah sebagai pengurus di Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, International Institute for Islamic Thought (IIIT), Pusat Kajian Peradaban Mesir dan Pusat Kajian Budaya Yordania. Beliau juga telah menerima beberapa penghargaan tingkat nasional Mesir maupun internasional sebagai bukti pengabdianya kepada ilmu, budaya, dan sosial masyarakat. Presiden Republik Islam Afghanistan juga memberikan medali “Jamaluddin Al Afghani” di awal tahun 2017.

Dalam sebuah acara penghormatan terhadap Emarah yang diselenggarakan oleh Pusat Informasi Arab dengan tema “Dr. Muhammad Emarah: Pemikir Moderasi dan Pembaruan” dipresentasikan sebuah film dokumenter dengan judul “*al-Qalam al-Murabith*” atau Pena yang Menyatukan. Tampil memberikan testimoni antara lain Dr. Ali Jum’ah Mufti Mesir, Dr. Yusuf al-Qardhawi Ketua Persatuan Ulama Islam Dunia, Fahmi Huwaidi penulis kondang, dan puluhan tokoh lainnya.

Dalam acara itu, Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahwa memberikan penghormatan kepada tokoh dan pejuang Islam adalah sunnah dalam Islam. Allah juga telah memberikan penghormatan kepada para Nabi antara lain Nabi Ibrahim (Maryam: 41), dan Nabi Musa (Maryam: 51). Sayangnya umat Islam kata al-Qardhawi hanya menghormati tokoh dan ulamanya setelah mereka wafat, padahal membahagiakan ulama adalah suatu kebaikan sebagaimana Nabi Muhammad

membahagiakan para sahabatnya dengan memberikan gelar-gelar yang hebat seperti al-Shiddiq, al-Faruq dan Dzunnuraini. Al-Qardhawi sendiri telah melakukan yang seharusnya dengan menuliskan riwayat hidup Syaikh Muhammad al-Ghazali ketika beliau masih hidup dan senang dengan apa yang beliau terima.

Al-Qardhawi menambahkan bahwa Emarah adalah seorang tokoh pembaru Islam yang konsisten membela Islam dari serangan dalam dan luar. Menurutnya, Emarah adalah peneliti yang detail dengan naluri yang tajam dan dapat memanfaatkan berbagai poin penting untuk membela Islam. Alih-alih menganggap Islam sebagai tertuduh, Emarah justru membela Islam dengan data dan fakta untuk menunjukkan sebaliknya. Kuatnya analisis data yang diungkap Emarah dalam berbagai pemikirannya, membuat al-Qardhawi merasa tenggelam dalam setiap ulasannya ketika akan memberikan komentar terhadap perjuangan Emarah. Hal ini karena Emarah dibesarkan dalam dua tradisi yang hebat di Mesir yaitu al-Azhar dan Darul Ulum (al-Azhari wa al-Dar'ami).

Pemikiran Emarah lebih jauh dan mendalam dapat ditelusuri dari karya-karyanya baik berupa buku maupun tesis dan disertasi. Karya ilmiah Emarah berupa buku mencapai 200 buah yang membawa pemikiran kebangkitan dan pembaruan (*tajdidiah wa ihyaiyyah*). Kegemaran dan kemudian berubah menjadi keahlian dalam menulis telah dilakoni Emarah ketika masih aktif sebagai mahasiswa program master. Pada masa itu, Emarah melahirkan tulisan-tulisan penting di antaranya kumpulan karya-karya Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Abdurrahman al-Kawakibi dalam

trilogi *al-'Amal al-Kamilah*.⁴

Melalui buku dan karya ilmiah tersebut akan terlihat poros utama pemikiran Emarah yaitu tentang persatuan umat Islam dan kebangkitan umat berhadapan dengan upaya melemahkan potensi dan kekuatan umat Islam dari dalam dan luar. Karya-karya tersebut sebagian besar diterjemahkan ke dalam bahasa asing termasuk bahasa Indonesia. Beberapa karya Emarah dalam judul aslinya antara lain:

1. *Al-Hiwâr baina al-Islâmiyyîn wa al-`Ilmâniyyîn* (2000);
2. *An-Nashsh al-Islâmy baina al-Ijtihâd wa al-Jumûd wa at-Târîkhiyyah* (1998);
3. *Al-Islâm wa Dharûrah at-Taghyîr* (2001);
4. *Al-Islâm wa al-Harb ad-Dîniyyah* (2002);
5. *Al-Islâm wa Ushûl al-Hukm: Dirâsât wa Watsâ'iq* (1985);
6. *Ad-Dîn wa ad-Daulah* (1997);
7. *At-Turâts fî Dhau'al-`Aql* (1984);
8. *Fî Fiqh al-Muwâjahah baina al-Gharb wa al-Islâm*, (Kairo: Maktabah asy-Syurûq ad-Dauliyyah, 2003)
9. *Mustaqbalunâ baina at-Tajdîd al-Islâmy wa al-Hadâtsah al-Gharbiyyah*, (Kairo: Maktabah asy-Syurûq ad-Dauliyyah, 2004);
10. *Maqâlât al-Ghuluww ad-Dîny wa al-Lâdîny*, (Kairo: Maktabah asy-Syurûqad-Dauliyyah, 2004);
11. *Min A`lâm at-Tajdîd al-Islâmy*, (Jeddah: Markaz ar-Râyah, 2003);
12. *Al-Imâm al-Akbar asy-Syaikh Mahmûd Syaltût*, (Kairo: Dewan Tinggi Urusan Keislaman, 2001);

⁴ (Muhammad Emarah, 1998, hlm. 31).

13. *Syubhât wa Ijâbât Haula Makânah al-Mar`ah fî al-Islâm*, Vol. I, II, III, (Kairo: Dewan Tinggi Urusan Keislaman, 2001);
14. *Al-A`mâl al-Kâmilah Li Rifâ`ah ath-Thahthâwi*, (Beirut: Lembaga Kajian Arab, 1973);
15. *Al-A`mâl al-Kâmilah Li Jamâluddîn al-Afghâni*, (Beirut: Lembaga Kajian Arab, 1979);
16. *Al-A`mâl al-Kâmilah Li al-Imâm Muhammad Abduh*, (Kairo: Dâr el-Syurûq, 1993);
17. *Al-A`mâl al-Kâmilah Li Abdurrahmân al-Kawâkibi*, (Beirut: Lembaga Kajian Arab, 1975)
18. *Al-A`mâl al-Kâmilah Li Qâsim Amîn*, (Kairo: Dâr el-Syurûq, 1989);
19. *Rasâ'il al-`Adl wa at-Tauhîd*, (Kairo: Dâr el-Syurûq, 1987)
20. *Risâlah at-Tauhîd Li al-Imâm Muhammad Abduh*, (Kairo: Dâr el-Syurûq, 1993);
21. *Al-Islâm wa al-Mar`ah fî Ra'y al-Imâm Muhammad Abduh*, (Kairo: Dâr el-Rasyâd, 1997);
22. *Fashl al-Maqâl fî Mâ baina al-Hikmah wa asy-Syarî`ah min al-Ittishâl*, (Kairo: Dâr el-Ma`ârif, 1999);
23. *Azmah al-`Aql al-`Araby*, (Kairo: Dâr an-Nahdhah Mishr, 2003).

Demikian sekelumit kisah intelektual Emarah dalam kancah pemikiran Islam di Mesir dan dunia Islam secara keseluruhan. Keberadaan Emarah sangat penting dan signifikan dalam pembaruan Islam terutama yang berkaitan dengan upaya menjaga *turast* dan sekaligus meraih kemodernan. Sejauh yang dapat diamati, salah satu kekuatan peradaban Islam adalah kemam-

puannya menjaga hubungan yang harmonis antara dinamika dan tuntutan kemajuan dengan tradisi yang telah dibangun oleh generasi awal.

Pasca perang dingin antara poros Amerika dan Uni Soviet, dunia kembali melirik gerakan Islam sebagai sesuatu yang berarti di masa depan. Dalam konteks ini, gagasan Emarah menjadi sangat relevan untuk dikaji sebagai bahan melihat potret gerakan intelektual—dalam konteks ini Islam—yang senantiasa mewarnai sebuah peradaban.

PRENADAMEDIA GROIP

Penerjemah



Eka Putra Wirman, adalah akademisi bidang Pemikiran Islam yang bertugas di UIN Imam Bonjol Padang. Diangkat menjadi dosen Prodi Akidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama IAIN Imam Bonjol Padang

tahun 1999 dan bertugas secara penuh waktu sejak tahun 2003. Setelah menamatkan pendidikan di Pondok Modern Gontor, Eka Putra Wirman menyelesaikan pendidikan S-1 di al-Azhar University Kairo, sementara pendidikan S-2 dan S-3 ditempuhnya di Qarawiyin University Maroko dan meraih gelar doktor tahun 2003.

Beberapa karya ilmiah yang telah dipublikasikan berupa buku adalah *Filsafat Akhlak* (Padang, 2008), *Kekuatan Ahlussunnah Waljamaah* (Jakarta, 2009), *Hamka wa Falsafat al-Akhlaq*, (Padang, 2011), *Filsafat Ketuhanan*, (Padang, 2011), *Restorasi Teologi*, (Bandung, 2013), *Menggagas Mazhab Keilmuan Minangkabau*, (Padang, 2013).

Karya ilmiah berbentuk buku terjemahan dan editorial antara lain, *Muslim di Antara Halal dan Riba*, (Jakarta, 2002), *Malaiikat Langit dan Bumi* (Jakarta, 2000), *Islam Menghadapi Globalisasi* (Editor, Padang, 2006), *Adat Minangkabau di Era Global* (Editor, Padang, 2005).

Sementara, karya ilmiah dalam bentuk artikel antara lain, “*Studi Kritis atas Proyek Kritik Nalar Arab Moh. Abied Al-Jabiri*” (Fokus Padang, 2004), “*The Fallacy of Harun Nasution’s Concept*” (JIM Surabaya, 2013), “*Nadzariat Fi Takamul al-Ulum: Dirasah Naqdhiah wa Ta’sisiyah Fi Tsaqafat Minangkabau*” (Studia Islamika, Jakarta, 2017), “*The Theology of Modern Man: Seyyed Hossein Nasr’s Perspective on Contemporary Reality*” (Ponte, Italy, 2018), “*Hukum Alam dan Sunnatullah: Upaya Rekonstruksi Pemahaman Teologis di Indonesia*” (HIPPIUS, Jakarta, 2012), “*Mandzur al-Islam fi al-Jender*” (Kafaah, Padang, 2013).

Eka Putra Wirman, menjabat Ketua Lembaga Penjaminan Mutu IAIN Imam Bonjol Padang tahun 2013-2015. Pada tanggal 9 Juli 2015 dilantik oleh Menteri Agama RI, H. Lukman Hakim Saifuddin sebagai Rektor IAIN Imam Bonjol Padang Periode 2015-2017. Ketika IAIN beralih status menjadi UIN, dilantik kembali oleh menteri agama untuk menjadi Rektor UIN Imam Bonjol Padang Periode 2017-2021.

Sebelum menjabat sebagai rektor, suami dari dr. Erwi Saswita, Sp. THT (PPDS THT Unand Padang) dan ayah dari 3 orang putra dan putri (Ezza Addini, Moh. Gael Rabbani, Moh. Fata Montazeri) yang lahir pada 29 Oktober 1969 ini, telah berkunjung ke beberapa negara baik sebagai pembicara maupun peserta seminar. Negara yang pernah dikunjungi untuk kepentingan akademik antara lain negara-negara ASEAN, Maroko, Yordania, Saudi Arabia, Australia, Spanyol, Belgia, dan Belanda.