

ADNIN ARMAS, M.A.

Kajian Politik

PENGARUH KRISTEN-ORIENTALIS TERHADAP ISLAM LIBERAL

Dialog Interaktif
dengan Aktivis
Jaringan
Islam Liberal



PENGARUH KRISTEN-ORIENTALIS TERHADAP ISLAM LIBERAL

ADNIN ARMAS, M.A.

Islam liberal sebagai sebuah fenomena kehidupan Islam memang sudah tidak asing lagi. Namun, pandangan-pandangan mereka yang menunjukkan adanya pengaruh (atau kepanjangan tangan?) pemikiran misionaris Kristen dan orientalis Barat yang begitu kuat, belum banyak terungkap. Sebutlah Harvey Cox, Robert N. Bellah, Michel Foucault, atau Charles Kurzman yang menafikan adanya kebenaran tunggal. Pandangan hidup Islam yang mendasar seperti konsep Tuhan, kenabian, ilmu, dan agama diposisikan sebagai objek yang rancu, membingungkan, dan perlu diperdebatkan.

Dengan pola dialog interaktif, buku ini menyingkap gagasan liberalisasi Islam dalam pemikiran kaum Islam Liberal yang beberapa di antaranya ternyata banyak dipengaruhi oleh kalangan Kristen dan Orientalis.

ISBN 979-561-858-X



9 79561 8583



GEMA INSANI



PENGARUH
KRISTEN-ORIENTALIS
TERHADAP
ISLAM
LIBERAL

Dialog Interaktif
dengan Aktivis
Jaringan
Islam Liberal

RM \$15.00

Mohol ~~Omar~~ Kaspari
210505

PENGARUH
KRISTEN-ORIENTALIS
TERHADAP
ISLAM
LIBERAL

Dialog Interaktif
dengan Aktivis
Jaringan
Islam Liberal

ADNIN ARMAS, M.A.



GEMA INSANI

Jakarta, 2003

Perpustakaan Nasional : Katalog Dalam Terbitan (KDT)

ARMAS, adnin

Pengaruh kristen-orientalis terhadap islam liberal, dialog interaktif dengan aktivis islam liberal. penulis, Adnin Armas; penyunting, Arif Anggoro—Cet. 1—Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

152 hlm.;cm

ISBN: 979-561-858-X

1. Pemikiran I. Judul II. Armas, Adnin. III. Anggoro, Arif

Pasal 2

- (1) Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi pencipta atau pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Pasal 72

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat 9 (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/ atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

UU No. 19 Tahun 2002

**PENGARUH KRISTEN-ORIENTALIS
TERHADAP ISLAM LIBERAL**

Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal

Penulis

Adnin Armas, MA

Penyunting

Arif Anggoro, S.S.

Perwajahan Isi

Muchlis

Penata Letak

Tim GIP

Ilustrasi & Desain Sampul

Edo Abdullah

Penerbit

GEMA INSANI

Jakarta: Jl. Kalibata Utara II No. 84 Jakarta 12740

Telp. (021) 7984391, 7984392, 7988593 Fax. (021) 7984388

Depok: Jl. Ir. H. Juanda, Depok 16418

Telp. (021) 7708891, 7708892, 7708893 Fax. (021) 7708894

http://www.gemainsani.co.id e-mail: gipnet@indosat.net.id

Anggota IKAPI

Cetakan Pertama, Jumadil Akhir 1424 H / Agustus 2003 M

Cetakan Kedua, Shafar 1425 H / April 2004 M

PENGANTAR PENERBIT

Alhamdulillah, segala puja serta syukur senantiasa kami ucapkan atas segala rahmat dan hidayah yang terus tercurah kepada kami, yang dengannya, maka kami dapatkan kebenaran-Nya. Shalawat dan salam kami sampaikan kepada junjungan kita, Rasulullah saw. yang telah menyempurnakan agama-Nya, kepada keluarga, para sahabat, dan juga kepada umat beliau.

Allah swt. telah menetapkan Rasulullah Muhammad saw. sebagai penyempurna agama-Nya dan sebagai penutup para nabi. Oleh karena itu, Allah swt. juga berfirman bahwa Islam telah sempurna. Namun, seiring dengan perjalanan waktu, muncullah interpretasi-interpretasi mengenai ajaran Islam. Salah satunya adalah gagasan sekularisasi dan liberalisasi Islam, perdebatan autentisitas Al-Qur'an, dan lain sebagainya.

Pemikiran-pemikiran yang digulirkan oleh kaumorientalis Barat dan misionaris Kristen telah memberi pengaruh yang besar kepada gagasan sekularisasi dan liberasisasi Islam yang diusung oleh golongan Islam Liberal. Namun ternyata banyak ketidakjelasan dan kekeliruan dalam pendapat-pendapat yang disampaikan oleh mereka. Sangat jelas, beberapa di antaranya bersifat spekulatif dan eksperimental. Mereka bahkan tidak dengan tegas memberi batasan "liberal", padahal konsep batas itu akan merumuskan kriteria, distingsi, dan kategorisasi liberal. Akibatnya, paham liberal cenderung dibangun di atas paham

relativisme, skeptisisme, dan agnotisisme.

Semoga dengan hadirnya buku ini akan menjadi pencerahan bagi kita agar dapat secara lebih rasional dan objektif menilai gagasan sekularisasi dan liberalisasi Islam tersebut.

Wallahu a'lam bish-shawab.

Billahit-taufiq wal-hidayah.

PENGANTAR

**Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud,
M.A.**

Dua golongan saudara yang sempurna badan dan penglihatannya memperhatikan sejarah serta perkembangan manusia dan masyarakat yang sepenuhnya buta dan yang bermata satu menguasai sebagian besar dunia mereka, termasuk dunia mereka. Kumpulan buta mutlak dan bermata satu, yang umumnya kaya raya, mempunyai keterampilan teknologi serta prasarana komunikasi dan pendidikan yang luar biasa hebat.

Dua golongan saudara ini berdebat secara intens apakah faktor yang menyebabkan mereka dan golongan mereka yang sempurna ini umumnya miskin dan terbelakang dalam pelbagai aspek kehidupan, bahkan selama beberapa kurun banyak ditindas oleh golongan yang buta dan separuh buta? Golongan pertama mengatakan bahwa mereka lemah karena tidak menggunakan segala anugerah Ilahi seperti yang pernah dilakukan oleh generasi mahaguru dan orang-orang tua mereka terdahulu yang telah menguasai sebagian besar dunia dan telah membantu membuka mata dunia mengenal perkara-perkara penting keagamaan dan kemasyarakatan sehingga ramai yang buta mutlak menjadi separuh buta.

Golongan kedua juga merumuskan bahwa golongan buta dan separuh buta menjadi kuat karena mereka telah berani membebaskan diri dari melihat dengan dua mata. Malah kumpulan ini menganggap keadaan bermata dua merupakan suatu beban

yang membuat mereka terlalu jelas melihat dan karenanya menjadi terlalu berhati-hati dalam semua perkara. Sikap ini merugikan dan melambatkan tindakan untuk maju dan bersaing, terutama dalam dunia yang dikuasai oleh golongan buta dan separuh buta. Zaman baru ini memerlukan keberanian baru yang luar biasa! "*If we cannot beat them, then join them!*" kata mereka.

Dalam sejarahnya, kumpulan buta atau yang separuh buta, membunuh ibu-bapak mereka dan semua mahaguru mereka yang memang telah menipu dan memperbodoh mereka akan hakikat kerohanian, kehidupan, dan kejadian. Mereka sadar akan hal ini setelah dewasa. Sikap dan perbuatan mereka itu adalah hasil dari hubungan mereka dengan sebagian orang yang bermata dua yang arif akan tragedi dan sejarah berlakunya manusia buta dan bermata satu dari mahaguru-mahaguru yang berakhlak mulia sejak awal sejarah manusia hingga masa kini.

Karena terpaksa *survive*, golongan buta ini menghasilkan peralatan-peralatan canggih untuk mengatasi kelemahan fisik mereka. Mereka mencipta tongkat-tongkat sakti dan melatih hewan-hewan seperti anjing untuk mengendalikan perjalanan mereka. Mereka menyalahkan Tuhan karena melahirkan mereka sedemikian rupa. Mereka juga membenci ibu-bapak dan mahaguru mereka karena konon menipu mereka tentang kebaikan dunia yang buta itu.

Mereka menciptakan cara penulisan baru untuk menyebarkan ilmu pengetahuan yang dikenal sebagai cara braille. Nilai dan cara beradab dan bermasyarakat dunia, mereka ubah mengikuti skema nilai dan ilmu serta kebolehan mereka untuk mengekalkan dominasi mereka ke atas dunia. Mereka juga pandai menipu dan memperalatkan orang-orang yang lemah dari kalangan masyarakat bermata dua, masyarakat buta mutlak, dan yang bermata satu berjaya menaklukkan dan memecah belah kesatuan masyarakat bermata dua. Sebagian mahaguru yang bermata dua dan sakti pernah menasihati bahwa manusia cenderung meniru sikap serta dasar pemerintah dan pemimpinnya, terutama yang lemah dan keliru walaupun bermata dua.

Kini, sejak beberapa abad kebelakangan, pandangan hidup

dan pengalaman keagamaan masyarakat yang buta dan bermata satu telah diglobalisasikan karena mereka saja konon lebih dewasa daripada masyarakat lainnya yang konon jauh tertinggal di belakang, yang masih merangkak melepas alam anak-anak. Jika masing-masing masyarakat dan individu insani lain mau dewasa dan maju, mereka secara individu dan kolektif harus berani *liberate* (membebaskan) diri dari segala ikatan yang membelenggu selama ini serta harus patuh menuruti setiap tahap pengalaman golongan yang buta dan separuh buta.

Seorang pahlawan dari golongan ini, dari Russia, pernah menulis pengalaman pribadinya yang terasa pernah tertipu oleh orang-orang tua yang mengajarkannya berdoa kepada tuhan mereka setiap kali sebelum makan. Suatu ketika, saat ia masih remaja, ia pergi berburu bersama saudaranya. Menjelang waktu makan ia berdoa. Saudaranya yang merasa telah dewasa bertanya, "Kau masih melakukan itu?"

Dampak golongan berpengaruh dalam suatu masyarakat atas pandangan alam dan amal perbuatan manusia di dalam masyarakat itu amat kuat walaupun sikap itu jelas bertentangan dengan pandangan akal sehat dan betapa pun besar penderitaan lahir dan batin yang terhasil dari sikap dan perbuatan yang berpengaruh itu.

Ada sebagian masyarakat insani yang membudayakan bahwa wanita yang cantik dan menarik itu ialah mereka yang diikat dan dikerdilkan kedua belah kakinya (*feet binding*). Wanita yang berkaki biasa dianggap bodoh dan tidak berperadaban. Ada sebagian masyarakat lain yang menganggap bahwa wanita yang cantik dan menawan adalah yang kurus, semakin kurus semakin menawan. Akibatnya pelbagai penyakit timbul, seperti *anorexia nervosa* dan obsesi menjaga berat badan yang bertentangan dengan kesehatan. Wanita yang tidak kurus dianggap tidak menawan. Ada juga yang menganggap lelaki yang berani dan gagah adalah mereka yang memiliki bekas goresan di pipi dan bagian-bagian tubuhnya atau yang menajamkan gigi.

Beberapa cendekiawan buta secara terpisah, mengkaji seekor gajah lalu menerbitkan penyelidikan ke seluruh institusi pen-

didikan tinggi dunia termasuk di dunia masyarakat bermata dua dan yang buta satu. Kajiannya ilmiah yang disertai catatan kaki yang panjang dalam pelbagai bahasa. Satu kajian yang dilangsungkan selama beberapa tahun dengan menyentuh, memeluk, menghirup, dan menjilat ekor si gajah itu merumuskan bahwa seekor gajah sebenarnya bukan yang dikatakan oleh cendekiawan bermata dua selama ini. Gajah sebenarnya seperti seuntai tali yang berambut panjang di hidungnya, bergerak dengan sendirinya, baunya busuk karena berdekatan dengan buntut.

Kelompok yang lain pula setelah mengkaji kaki gajah merumuskan bahwa gajah itu sesungguhnya seperti tiang rumah atau batang pohon yang agak besar. Kelompok lagi menafikannya dengan merumuskan bahwa gajah seperti sebuah dinding berbulu. Ada pula yang mengkaji belalai gajah dan menetapkan secara empiris dan saintifik bahwa gajah sesungguhnya seperti satu selang air yang bergerak-gerak.

Setiap kali penemuan-penemuan baru ini diterbitkan, perusahaan-perusahaan penerbitan dalam masyarakat bermata dua cepat-cepat menerjemahkannya, dosen-dosen di universitas sibuk menyebarkan ajaran baru yang berani dan radikal ini. Para pengkaji buta itu diundang untuk memberi kuliah di hadapan ratusan mahasiswa bermata dua yang selalu melihat gajah di sekitar lingkungan mereka.

Segala sikap dan perbuatan masyarakat yang buta dan bermata satu diusahakan untuk ditiru oleh seluruh masyarakat lain, termasuk yang bermata dua dengan dua cara. *Pertama*, dengan cara mengadopsi secara mudah karena ternyata popular; *kedua* yang sedikit rumit adalah dengan mencari justifikasi dari sumber-sumber agama, budaya, serta tradisi masyarakat. *Hujjah* yang sering digunakan pun ialah *hujjah* apologetis. Kita harus menerima perkara ini karena terdapat dalam ajaran agama, budaya, dan tradisi kita dalam bentuk yang agak primitif.

Golongan yang bermata dua, tanpa cacat penglihatan, kini menggunakan tongkat untuk berjalan dan banyak juga yang menggunakan anjing terlatih. Banyak orang yang bermata terang tidak lagi mau membaca dengan penglihatan, malah disebut se-

bagai cara kolot dan cara mereka yang belum matang dan dewasa, yang tidak mau maju dengan mempelajari kaidah baru. Lalu mereka, dengan bangga menepikan semua sumber bacaan tradisional tertulis dan mempelajari cara braille. Mereka dengan mudah menggunakan contoh Nabi Muhammad saw. dengan mengatakan bahwa Nabi Agung pun tidak membaca tulisan! Bibit-bibit tidak membaca tulisan berhuruf memang terdapat dalam ajaran agama kita dari dahulu....!

Apabila bahan-bahan ilmiah dalam tulisan braille ini tidak mencukupi, mereka seperti orang-orang buta yang separuh buta yang mereka kagumi itu. Mereka meminta orang-orang lain membacakan untuk mereka....

Beberapa individu dari kumpulan bermata dua yang begitu rendah rasa jati dirinya dan gila akan pengakuan golongan buta dan sanggup membuktikan pengorbanan paling tinggi. Dengan bantuan sistem perobatan terancang dan dari pendanaan bantuan golongan buta dan separuh buta, mereka mencungkil sendiri kedua biji mata mereka. Sebagian yang lain dan kurang berani, hanya sanggup mencungkil sebiji matanya saja. Mereka ada yang bertongkat dan ada pula yang menggunakan perbuatan anjing. Justru karena mereka masih berada dalam alam gelap dan separuh gelap, mereka kerap terjatuh dan tersasar, tidak seterampil guru-guru mereka yang memang telah sehati dengan kegelapan dan separuh gelap.

Seluruh golongan masyarakat buta dan separuh buta memuji keberanian mereka ini. "Inilah pahlawan-pahlawan sesungguhnya yang harus dicontoh, diberikan ruang, dan segala bantuan! Kita akan masuk ke lubang biawak mencari kebijaksanaan baru, ayo... cepat jangan ketinggalan!" Orang-orang ini telah lama dikisahkan oleh salah seorang mahaguru bermata dua yang tajam penglihatannya, sedang si buta, dengan lilin sebatang mencari mentari di siang hari....

Bila Anda membaca buku yang ditulis oleh Saudara Adnin Armas ini dan buku-buku lain yang mengandung beberapa persamaan, hendaknya Anda tidak melupakan kisah di atas. Kumpulan dialog di dalamnya memang tidak terlalu mendalam,

tetapi cukup menarik dan berguna untuk menggambarkan iklim pemikiran dan keadaan psikologi sebagian masyarakat terpelajar dari umat kita.

Jika kita berumur panjang, kita akan melihat bagaimanakah bentuk akhir ilmiah dan akhlak yang akan dilanggar oleh setiap penulis yang menyertai dialog dalam buku ini dan tokoh-tokoh lain yang berkaitan. Nasib umat di negara ini akan banyak ditentukan oleh pandangan hidup dan perilaku mana yang akan lebih berpengaruh pada masa yang akan datang.

Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud, M.A.

S1 Ilmu Pengetahuan Alam

S2 Kurikulum dan Pengajaran (Universiti Illinois Utara, AS)

Ph.D Pemikiran Islam (University of Chicago).

Mantan Wakil Direktur Institut Antarabangsa Pemikiran
dan Tamadun Islam (ISTAC), Universiti Islam Antarabangsa
Kuala Lumpur, Malaysia

PENGANTAR PENULIS

Dialog saya dengan beberapa aktivis jaringan Islam Liberal di *mailing list* (milis) Islam Liberal saya lakukan sekitar dua tahun yang lalu, yaitu pada tahun 2001. Menurut saya, materi-materi yang didialogkan oleh kalangan Islam Liberal sangat serius dan mendasar karena menyentuh dasar-dasar pemikiran Islam. Oleh karena itu, selama kurun waktu yang cukup panjang, saya sibuk merespons pelbagai lontaran pemikiran kalangan ini yang beberapa di antaranya telah saya kenal secara personal. *Alhamdulillah*, materi-materi dialog tersebut masih tersimpan dengan baik.

Pada awalnya, saya tidak berniat untuk menerbitkan materi dialog yang ada dalam milis tersebut dan hanya menjadikannya sebagai bahan bacaan sendiri. Namun, tampaknya gagasan-gagasan yang didialogkan dalam milis itu terus menjadi wacana yang berkembang di tengah masyarakat, misalnya masalah sekularisasi, autentisitas Al-Qur`an, hermeneutika, dan sebagainya. Menurut saya, semua itu telah memasuki hal-hal yang sangat sensitif dan menyentuh akar-akar ajaran Islam, seperti dekonstruksi Al-Qur`an dan tafsirnya.

Memang wacana-wacana seputar masalah ini telah dikembangkan sebelumnya oleh kalangan orientalis Barat dan misionaris Kristen yang ternyata semakin banyak diadopsi dalam rangka melakukan proses sekularisasi dan liberalisasi Islam.

Beberapa rekan saya di INSIST (*International Institute for The Study of Islamic Thought and Civilization*) kemudian menyarankan agar materi dialog ini diterbitkan, mengingat banyak materi dialog dan argumentasi saya dalam milis itu yang belum diekspos melalui buku atau media massa di Indonesia. Akhirnya, dengan pelbagai pertimbangan, saya setuju untuk menerbitkan materi dialog dengan kalangan Islam Liberal ini, terutama setelah diterbitkannya buku *Wajah Liberal Islam di Indonesia* oleh Kajian Utan Kayu (2002).

Selain memaparkan pelbagai makalah dan wawancara mengenai pemikiran yang pernah dimuat dalam situs Islam Liberal, buku ini juga memuat materi-materi dialog mengenai agenda masa depan Islam Liberal, teologi untuk negara modern, Islam dan keharusan sekularisasi, serta Islam kaffah.

Oleh karena itu, saya pikir ada baiknya bila dialog ini saya terbitkan agar pelbagai pandangan dan argumentasi yang muncul dapat dipahami secara lebih jelas.

Saya memang aktif memberikan pandangan yang berbeda dengan pandangan yang dikemukakan oleh aktivis Islam Liberal dalam dialog-dialog yang ada. Jika materi dialog dalam buku ini disimak dengan baik, terlihat banyak ketidakjelasan dan kekeliruan dalam pendapat-pendapat yang disampaikan oleh para aktivis jaringan Islam Liberal. Beberapa di antaranya bersifat spekulatif dan eksperimental. Namun, hal itu telah disebarkan secara luas melalui media massa, bahkan jika disimak, makna "liberal" itu sendiri tidaklah jelas. Batasan makna "liberal" tidak dieksplorasi secara mendalam, padahal konsep "batas" dapat merumuskan kriteria, distingsi, dan kategorisasi liberal.

Akibat kaburnya batasan itu adalah timbulnya ide "tak terbatas." Hasilnya, paham liberal cenderung dibangun di atas paham relativisme, skeptisisme, dan agnotisisme. Gagasan liberalisasi Islam tanpa konsep yang jelas dapat berujung pada gagasan Islam liar yang menggunakan jargon kebebasan.

Oleh karena tidak adanya konsep batasan tersebut, maka konsep Islam Liberal itu menjadi kriteria yang longgar dan kabur. Ketidakjelasan definisi atau deskripsi makna liberal terungkap

secara implisit dalam pemikiran Charles Kurzman. Kurzman membagi lima makna liberal, yaitu *pertama*, para penulis dalam bunga rampai ini tidak menganggap diri mereka sebagai kaum liberal; *kedua*, para penulis mungkin tidak mendukung seluruh aspek ideologi liberal, sekalipun mereka menganut beberapa di antaranya; *ketiga*, bahwa istilah "liberal" mengandung konotasi negatif bagi sebagian dunia Islam karena makna itu diasosiasikan dengan dominasi asing, kapitalisme tanpa batas, kemunafikan yang mendewakan kebenaran, serta permusuhan kepada Islam; *keempat*, konsep "Islam Liberal" harus dilihat sebagai sebuah alat bantu analisis, bukan kategori yang mutlak; *kelima*, saya tidak membuat klaim apa pun mengenai "kebenaran" interpretasi liberal terhadap Islam. Saya tidak memiliki kualifikasi untuk terlibat dalam perdebatan-perdebatan yang demikian. Saya ingin mendeskripsikannya saja.¹

Kurzman menggambarkan konsep Islam Liberal dengan sesuka hatinya. Karena tidak adanya batasan yang jelas, Kurzman memasukkan nama-nama Yusuf al-Qaradhawi dan M. Natsir sebagai pemikir Islam liberal. Padahal jelas bahwa karya-karya Yusuf al-Qaradhawi dan M. Natsir tidak sesuai untuk disandingkan dengan gagasan Islam liberal yang sumber pemikirannya adalah akal yang skeptis.

Strategi Kurzman dalam memaknai Islam liberal dapat disejajarkan dengan strategi Michel Foucault ketika memahami makna hewan. Foucault, yang meninggal karena penyakit AIDS, mengutip sebuah ensiklopedia Cina tertentu yang mengklasifikasikan binatang sebagai berikut, (1) yang dimiliki kaisar; (2) yang dimumikan; (3) yang jinak; (4) babi-babi yang menyusui; (5) yang merayu betina; (6) yang menakutkan; (7) anjing-anjing yang sesat; (8) yang termasuk dalam klasifikasi sekarang; (9) yang gila; (10), yang tidak dapat dihitung; (11) yang dilukiskan dengan sikat rambut unta yang cantik; (12) yang telah mematahkan teko

¹ Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book*, Diterjemahkan sebagai Wacana Islam Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. Xiii.

air; dan (13) yang kelihatan seperti lalat dari kejauhan.²

Deskripsi Foucault mengenai makna hewan mencerminkan relativitas. Sama halnya dengan deskripsi Kurzman mengenai "liberal" dalam menggambarkan makna Islam Liberal. Implikasi dari ini semua adalah adanya kekaburan makna. Kebenaran akan menjadi kesesatan dan sebaliknya. Keyakinan akan menjadi keraguan dan sebaliknya. Yang *haq* akan jadi *batil*, yang *batil* jadi *haq*. Yang yakin dijadikan keraguan dan yang ragu dijadikan keyakinan. Inilah hakikat dari strategi *postmodernism*.

Strategi Kurzman dalam kata pengantarnya menunjukkan bahwa Kurzman menafikan wujud kebenaran yang tunggal dan tidak ada lagi otoritas kebenaran. Kurzman menyifatkan secara relatif sebagaimana relatifnya penafsiran terhadap wahyu. Jadi, pandangan hidup Islam yang telah disepakati mayoritas umat Islam harus dilacak dan selanjutnya digero-goti. Pandangan hidup Islam yang sangat mendasar seperti konsep Tuhan, Al Qur'an, kenabian, manusia, ilmu, dan agama, diposisikan sebagai objek yang rancu dan membingungkan. Semua konsep manusia mengenai pandangan hidup Islam dianggap semata-mata penafsiran yang dianggap resmi. Suara-suara lain yang tidak resmi adalah sama benarnya dengan suara yang dianggap resmi. Semuanya sama-sama benar sekaligus sama-sama salah.

Jika dicermati, pada dasarnya pandangan hidup memang serba relatif, meskipun hal ini juga tidak konsisten, karena ucapan pun relatif, bersumber dari akal yang skeptis tentang hakikat kebenaran. Hal ini tampak jelas ketika ada beberapa aktivis Islam Liberal yang berusaha mempropagandakan sekularisasi, mengugut eksistensi syariat, mendekonstruksi Mushaf Utsmani, menyamakan kebenaran agama dalam level esoteris, serta melakukan upaya penafsiran "evolutif" sejalan dengan dinamika zaman, tanpa melihat mana soal yang prinsip dan mana yang *furu'*. Ide-ide seperti ini tidak memiliki dasar yang kokoh dalam tradisi pemikiran Islam. Cara-cara seperti ini adalah ide baru

² Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: A Division of Random House, Inc. 1994), hlm. xv.

yang kemudian dicari justifikasinya oleh kalangan pemikir modern yang memang sudah terhegemoni oleh pemikiran Barat.

Pelbagai pandangan kalangan aktivis Islam liberal menunjukkan pengaruh pemikiran orientalis yang begitu kuat kepada mereka dan dalam beberapa hal juga sejalan dengan pemikiran yang dikembangkan oleh kalangan misionaris Kristen ketika memberi keraguan akan kebenaran Islam.

Wacana pemikiran spekulatif seperti yang banyak diungkap dalam milis ini selanjutnya dipopulerkan melalui pelbagai media massa, yaitu situs internet, televisi, radio, surat kabar, majalah, dan sebagainya, ke tengah masyarakat muslim Indonesia. Wacana-wacana yang sebenarnya perlu didiskusikan dan dimatangkan terlebih dahulu di kalangan cendekiawan, seyogyanya tidak begitu saja disebarkan ke tengah masyarakat. Dengan pola penyebaran massif seperti itu, tidak bisa tidak, apa yang dilakukan oleh kalangan Islam Liberal sudah merupakan bagian dari "*ghazwul fikri*", untuk mempengaruhi pemikiran masyarakat muslim secara luas. Posisi Islam Liberal diuntungkan dengan adanya dukungan media massa dan pendanaan yang kuat, sehingga dengan leluasa menyebarkan pemahaman-pemahaman dekonstruktif atau spekulatif.

Oleh karena itu, dalam pandangan saya, kaum muslim tidak bisa tidak, wajib melakukan upaya untuk mengimbangi wacana-wacana seperti itu. Ketika seseorang telah menyatakan memeluk Islam, maka ia sekaligus menempatkan dirinya dalam batasan Islam berupa ketundukan kepada ajaran-ajaran Allah dan Rasul-Nya, Muhammad saw..

Islam sebagai agama yang sempurna, memiliki batasan-batasan. Namun, makna "batas" dalam hal ini bukan berarti kekurangan, tetapi justru kebijaksanaan. Dalam pandangan hidup Islam, manusia dengan keterbatasan mereka mampu mengenal kebenaran. Jadi, kebenaran adalah suatu yang mungkin terjadi pada seorang muslim. Islam menolak sikap skeptisisme dan agnostisme yang menganggap bahwa manusia tidak pernah sampai pada kebenaran. Dalam batas-batas yang dikaruniakan Allah, manusia mampu mengenal kebenaran. Karena itulah,

kalangan Islam Liberal juga merasa bahwa apa yang dilakukannya adalah kebenaran, namun menurut versinya sendiri.

Dialog memang hal yang baik. Apalagi dengan teknologi internet yang memudahkan adanya komunikasi lintas batas negara. Saya, secara pribadi, pernah berjumpa dengan sejumlah aktivis jaringan Islam Liberal yang nama mereka banyak disebut dalam dialog ini, seperti Ulil Abshar Abdalla, Hamid Basyaib, Taufiq Adnan Amal, juga Luthfi as-Syaukanie.

Dengan sekuat tenaga dan kemampuan, saya telah berusaha menjelaskan kepada mereka tentang pemikiran dan sikap saya terhadap gagasan-gagasan liberalisasi Islam. Penjelasan dan kritik itu telah saya sampaikan. Semoga hal itu dapat dipahami dengan baik dan ikhlas, terutama oleh teman-teman saya dari kalangan Islam Liberal walau mungkin kritik-kritik itu terasa pahit. Saya merasa, dengan pelbagai nikmat yang diberikan Allah swt. berupa nikmat akal, kesehatan, dan pendidikan, saya wajib melakukan aktivitas ini, yaitu *tawaanshaw bil haq* dan *tawaanshaw bis-shabr*. Nabi Muhammad saw. juga mewajibkan umat beliau untuk melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*. Dalam pandangan saya, penyebaran pemikiran yang salah ke tengah masyarakat adalah sebuah kemungkaran yang dapat membawa dampak serius terhadap keimanan kaum muslim. Hal-hal seperti ini tentu wajib diluruskan.

Dalam hati kecil saya terbersit, sayang sekali jika energi dan hidup di dunia yang sebentar ini digunakan untuk hal-hal yang mubazir, yaitu dengan membongkar kembali hal-hal yang telah dipastikan benar dan telah dibahas selama ratusan tahun oleh para pakar yang sangat kompeten di bidangnya. Apalagi, dengan sadar atau tanpa sadar, cara-cara dekonstruksi ini telah mengikuti arah yang dikembangkan oleh kalangan misionaris Kristen atau kalangan orientalis yang bermaksud jahat terhadap Islam.

Dalam hal ini saya tentu tidak bermaksud mengatakan bahwa Islam mengekang kebebasan untuk berpikir. Akan tetapi, dalam hidup yang singkat, waktu harus digunakan sebaik mungkin untuk ibadah kepada Allah swt. dengan menambah ilmu yang bermanfaat dan berbuat sekuat tenaga untuk kemas-

lahatan umat. Teman saya, Syamsuddin Arif, sering menggaungkan istilah yang singkat tetapi tepat, yaitu "*al-waqtu qashir, wal 'amal katsir*" (waktu itu singkat, tetapi pekerjaan banyak).

Akhirul kalam, saya akhiri pengantar buku ini. Saran dan kritik saya harapkan. Semoga buku ini memberikan manfaat. Amin.

Kuala Lumpur, 2003

ISI BUKU

PENGANTAR PENERBIT	v
PENGANTAR PROF. DR. WAN MOHD NOR WAN DAUD, M.A.	vii
PENGANTAR PENULIS	xiii
 BAB KE-1: DIALOG MENGENAI SEKULARISASI DAN SYARIAT ISLAM	 1
PENGANTAR	3
1. Menelusuri Gagasan Sekularisasi	3
2. Istilah Sekularisasi	8
3. Bebas Agama	12
4. Pro-Kontra Sekularisasi: Nurcholish Madjid dan al-Attas	14
5. Kesimpulan	22
 DIALOG DENGAN AKTIVIS JARINGAN ISLAM LIBERAL	 23
1. Adnin Armas: Teologi Negara Sekuler?	23
2. Adnin Armas: Teologi Negara Sekuler?	24
3. Adnin Armas: <i>Secularization</i>	24
4. Adnin Armas: <i>The Euro-Centric Roots of Islamic Secularization</i>	27

5. Adnin Armas: <i>The Euro-Centric Roots of Islamic Secularization</i>	30
6. Luthfi as-Syaukanie: Tidak Ada Syariat Islam! ..	32
7. Adnin Armas: Kerancuan Pemikiran	34
8. Luthfi as-Syaukanie: Kerancuan Pemikiran	36
9. Taufik Amal: (<i>Reply</i>) Kerancuan Pemikiran	37
10. Mun'im A. Sirry: (<i>Reply</i>) Kerancuan Pemikiran	38
11. Adnin Armas: Kerancuan Pemikiran	39
12. Hamid Basyaib: Kerancuan Pemikiran: Respon 1	43
13. Hamid Basyaib: Kerancuan Pemikiran: Respon 2	46
14. Hamid Basyaib: Kerancuan Pemikiran: Respon 3	48
15. Mun'im A. Sirry: (<i>Reply</i>) Kerancuan Pemikiran	49
16. Adnin Armas: Kerancuan Pemikiran: Respon 1, 2, dan 3	50
17. Anin Armas: Kerancuan Pemikiran	56

BAB KE-2 : DIALOG MENGENAI ORIENTALIS DAN AL-QUR`AN	59
---	----

PENGANTAR	61
1. Proyek Misi Kristen dan Orientalis	61
2. Arkoun dan Al-Qur`an	67

DIALOG DENGAN AKTIVIS JARINGAN ISLAM LIBERAL	73
1. A. K. Jailani: Sejarah Al-Qur`an	73
2. Adnin Armas: Nash Ayat-Ayat Al-Qur`an	76
3. Adnin Armas: Al-Qur`an <i>Beyond Deconstruction</i>	79
4. Moh. Yasir Alimi: (<i>Reply</i>) Al-Qur`an <i>Beyond Deconstruction</i>	82

5. Ahmad Baso: <i>(Reply) Al-Qur`an Under Deconstruction</i>	85
6. Adnin Armas: <i>Limit of Truth</i>	85
7. A. K. Jailani: <i>Sejarah Al-Qur`an</i>	89
8. Adnin Armas: <i>The Deconstruction of Salvation History</i>	91
9. Adnin Armas: <i>Al-Qur`an Under Deconstruction?</i>	95
10. Abdul Ghofur: <i>(Reply) Al-Qur`an Under Deconstruction?</i>	97
11. Adnin Armas: <i>Al-Qur`an Beyond Deconstruction</i>	98

BAB KE-3 : DIALOG MENGENAI EVOLUSI

AGAMA	103
-------------	-----

PENGANTAR	105
-----------------	-----

1. Evolusi dan Agama	105
2. Filsafat Waktu	110
3. Konsep Historisitas: Antara Arkoun dan al-Attas	112

DIALOG DENGAN AKTIVIS JARINGAN

ISLAM LIBERAL	117
---------------------	-----

1. Ulil Abshar-Abdalla: <i>(Reply) Masa Depan Hanya pada Islam Liberal!</i>	117
2. Adnin Armas: <i>Masa Depan Islam Liberal?</i>	125
3. Ulil Abshar-Abdalla: <i>(Reply) Masa Depan Islam Liberal?</i>	127
4. Adnin Armas: <i>Masa Depan Islam Liberal?</i>	131
5. Ulil Abshar-Abdalla: <i>(Reply) Masa Depan Islam Liberal?</i>	133
6. Adnin Armas: <i>Masa Depan Hanya pada Islam Liberal?</i>	139

7. Ulil Abshar-Abdalla: (<i>Reply</i>) Masa Depan Hanya pada Islam Liberal?	140
8. Adnin Armas: Masa Depan Hanya Ada Islam .. Liberal?	143
BIBLIOGRAFI	147
INDEKS	151
BIODATA	155

1

**DIALOG
MENGENAI
SEKULARISASI
DAN
SYARIAT
ISLAM**





PENGANTAR

1. MENELUSURI GAGASAN SEKULARISASI

Sekularisasi merupakan gagasan penting yang berasal dari kelompok Islam liberal. Jika kita mencermati tulisan-tulisan mereka, kita akan mengetahui bahwa gagasan ini terus-menerus diperjuangkan secara konsisten, bahkan seringkali dalam bentuk yang lebih radikal daripada yang pernah disampaikan oleh Nurcholish Madjid pada Januari 1970. Akan tetapi, di Indonesia, gagasan ini sudah telanjur identik dengan Nurcholish Madjid. Oleh karena itu, sebelum menelaah dialog antara penulis dan aktivis jaringan Islam Liberal, ada baiknya terlebih dahulu saya uraikan latar belakang dan sejarah gagasan sekularisasi, termasuk pemikiran Nurcholish Madjid. Uraian dalam pengantar dialog ini sengaja dipaparkan cukup panjang karena sekularisasi adalah salah satu gagasan sentral dari kelompok Islam Liberal.

Tidak diragukan lagi bahwa sekularisasi adalah gagasan yang berasal dari warisan sejarah perkembangan peradaban Barat. Hal ini dapat ditelusuri mulai abad pertengahan (*middle ages*) Barat ketika peradaban mereka ditandai dengan adanya dominasi gereja yang menghambat kemajuan penelitian ilmiah. Penyebabnya adalah Bible mengandung hal-hal yang kontradiktif dengan akal. Revolusi ilmiah (*scientific revolution*) yang dirintis Copernicus dengan teori heliosentrisnya dianggap bertentangan dengan ajaran Bible. Dalam Bible disebutkan bahwa matahari

dan bulan diciptakan setelah bumi. Fakta ini bertentangan dengan ide-ide mendasar tentang sistem solar.¹

Pertentangan antara akal dan Bible mulai mengkristal pada zaman modern. Orang Barat menyebut sejarah zaman pertengahan itu sebagai zaman kegelapan (*dark ages*). Saat itu, akal disubordinasikan di bawah Bible. Karena itulah, mereka menamakan sejarah peradaban Eropa pada abad XV dan XVI sebagai zaman kelahiran kembali (*renaissance*) karena saat itu akal terbebas dari Bible. Mereka kemudian juga menyebut abad XVII hingga abad XIX sebagai zaman Pencerahan Eropa (*european enlightenment*) yang sebenarnya adalah kelanjutan dari *renaissance*. Periode ini ditandai dengan semaraknya semangat rasionalisasi oleh Barat. Para filosof, teolog, sosiolog, psikolog, sejarawan, politikus, dan lain-lainnya menulis berbagai karya yang menitikberatkan aspek kemanusiaan, kebebasan, dan keadilan.

Karena arus modernisasi yang kuat dan tak dapat dibendung, maka para teolog Barat menafsirkan Bible dengan tafsiran baru. Oleh karena itu, maka mulai bergulirlah gagasan sekularisasi.² Penafsiran baru ini menolak penafsiran lama yang menyatakan adanya alam lain yang lebih hebat dan lebih agamis daripada alam ini. Penafsiran baru ini sekaligus membantah peran dan sikap gerejawan yang mengklaim bahwa gereja memiliki keistimewaan sosial, kekuatan, dan properti khusus.³ Penafsiran atau teologi baru inilah yang kemudian dirangkai menjadi teologi sekuler yang mengkritik posisi gereja dengan teologi lamanya yang dianggap ideal, lebih khusus lagi pada saat institusi gereja memiliki kekuasaan dan peran sentral pada abad pertengahan Eropa.

Kesimpulannya, gagasan sekularisasi muncul karena ketidakpercayaan doktrin dan dogma agama Kristen untuk ber-

¹ Maurice Bucaille, *The Bible The Quran and Science*, hlm. 34.

² S. M. N. al-Attas, *Islam and Secularism*, hlm. 20.

³ Harvey Cox, "Why Christianity Must Be Secularized", dalam *The Great Ideas Today 1967*, hlm. 9—10.

hadapan dengan peradaban Barat yang terbentuk dari beragam unsur. Hasilnya, para teolog Eropa dan Amerika seperti Ludwig Feurbach, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Paul van Buren, Thomas Altizer, Gabriel Vahanian, William Hamilton, Woolwich, Werner and Lotte Pelz, dan beberapa lainnya, menggagas revolusi teologi radikal. Cox menggelari mereka sebagai para "teolog kematian tuhan" (*death of god theologians*). Mereka menegaskan bahwa untuk menghadapi sekularisasi, ajaran kristiani harus disesuaikan dengan pandangan hidup sains modern.⁴

Ludwig Feurbach menegaskan bahwa prinsip filsafat bukanlah *substansi*-nya Spinoza, atau *ego*-nya Kant dan Fichte, bukan pula *identitas absolut*-nya Schelling, atau *akal absolut*-nya Hegel, dan bukan pula konsep wujud yang abstrak, melainkan realitas wujud yang benar, yaitu *manusia*. Oleh karena itu, manusia merupakan prinsip filsafat yang paling tinggi. Sekalipun agama atau teologi menyangkal, namun pada hakikatnya, agamalah yang menyembah manusia (*religion that worships man*). Agama sendiri yang menyatakan bahwa tuhan adalah manusia dan manusia adalah tuhan (*god is man, man is god*). Jadi, agama akan menafikan tuhan yang bukan manusia. Makna sebenarnya dari teologi adalah antropologi (*the true sense of theology is anthropology*). Agama adalah mimpi akal manusia (*religion is the dream of human mind*).⁵

Jadi, doktrin tentang tuhan harus diubah menjadi doktrin tentang manusia. Kebahagiaan yang abadi bermula dari transformasi kerajaan langit kepada republik bumi.⁶

Pemikiran Feurbach kemudian sangat mewarnai para sosiolog dan teolog seperti Karl Barth, Martin Buber, dan Karl Marx. Karl Barth, misalnya, menegaskan bahwa agama sebagai ketidakpercayaan (*religion as unbelief*). Gagasan ini kemudian dilanjutkan oleh muridnya, Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer mendesak para

⁴ *Ibid.*, hlm. 11—12

⁵ Ludwig Feurbach, *The Essence of Christianity*, penerjemah George Eliot, xiii-xix.

⁶ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, hlm. 267..

teolog Kristen agar menyampaikan risalah kristiani kepada manusia sekuler sekarang dengan ungkapan, "Kita sedang menuju ke suatu masa yang tiada agama sama sekali.... Bagaimana agar kita berbicara mengenai tuhan tanpa agama.... Bagaimana agar kita berbicara dengan gaya sekuler yang baru tentang tuhan?"

Bagi Bonhoeffer, seorang pastor Jerman yang dieksekusi oleh Nazi, agama harus dipisahkan dari kepercayaan (*faith*). Ia selanjutnya mengatakan dengan frase yang paradoks, "Sudah tiba saatnya bagi Kristen tanpa agama (*a religionsless christianity*)."

Seirama dengan Barth dan Bonhoeffer, Gabriel Vahanian, seorang teolog Neo-Calvinis juga mengatakan, "Sekuler adalah keharusan seorang Kristiani." Bagi Vahanian, kematian tuhan adalah peristiwa agama dan sekaligus budaya. Dalam masyarakat yang modern dan saintifis, peristiwa-peristiwa dalam Bible dianggap sebagai mitos, sudah lapuk, dan tidak terpakai lagi. Werner and Lotte Pelz juga mengumandangkan, "Tuhan tiada lagi (*god is no more*)."

Woolwich dengan nada yang sama juga mengeluarkan pendapat, "Tuhan tanpa tuhan (*god without god*)."

Dengan pendapat-pendapat seperti itu, tidak berarti para teolog tersebut menjadi ateis karena mereka masih memercayai wujud tuhan. Hanya saja, menurut mereka, pada zaman modern ini, tuhan sudah tidak berperan lagi dalam kehidupan masyarakat. Inilah yang terjadi di masyarakat Kristen Barat. Tuhan diposisikan di luar urusan kehidupan manusia. Tuhan tidak berhak campur tangan dalam kehidupan manusia. Manusia harus mengatur hidupnya sendiri dengan hukum-hukum yang mereka buat sendiri. *God is no more!*

Memang ada sebagian teolog konservatif, seperti E. L. Mascall yang setia berpegang teguh pada "tradisi" Kristen. Menurut Mascall, sains dan teknologi yang merebak dengan sangat gencar telah mempengaruhi kehidupan orang Kristen. Hal ini mengakibatkan munculnya gagasan sekularisasi sehingga dunia ini tidak lagi dipandang memiliki kaitan lagi dengan tuhan.⁷

⁷ E. L. Mascall, "Why Christianity Should Not Be Secularized" dalam *GIT*, hlm. 27.

Mascal menganggap pemikiran para teolog yang tersekulerkan adalah fatal karena menafikan peristiwa-peristiwa supernatural yang ada di dalam Bible. Mascal juga mengkritik pendapat Cox yang menyatakan bahwa ajaran Bible tentang penciptaan, sebagai langkah awal menuju sekularisasi yang sempurna.⁸ Namun, pendapat ini tidak memberi pengaruh terhadap kehidupan realitas masyarakat Kristen.

I Harvey Cox dengan teologi sekulernya ingin menjembatani dua kubu yang paradoks secara ekstrem, yakni teologi konservatif dan teologi radikal. Cox mengkritik pendapat para teolog kematian tuhan karena mereka keliru dengan dua faktor. *Pertama*, mereka telah menjadikan pandangan hidup saintifis modern sebagai parameter, padahal humanisme saintifis modern beraneka ragam. Selain itu, para saintis pun mengakui bahwa metodologi saintifis bersifat operasional dan berada dalam ruang lingkup yang terbatas. Oleh karena itu, metodologi saintifis tidak menawarkan pandangan hidup. *Kedua*, pendapat teolog radikal terhadap teologi Kristen tidak kritis dan ahistoris. Mereka menganggap isi doktrin Kristen tidak berubah, maka perlu dibuang.⁹

Namun Cox juga tidak konsisten. Cox sendiri memuji konsep teologi Bonhoeffer. Cox mengatakan, "Kita masih sangat jauh untuk melintasi Bonhoeffer (*we are very far from being beyond Bonhoeffer*)."¹⁰ Jadi, sebenarnya teologi sekuler dan teologi kematian tuhan adalah dua sisi dari koin yang sama. Pada tahap awal teologi sekuler tampak seolah-olah membela agama dan menempatkan agama pada posisi yang terhormat dan suci karena tidak campur tangan dalam urusan profan. Akan tetapi, konsep ini sebenarnya membunuh agama, seperti halnya konsepsi para teolog kematian tuhan.

Cox yang menerima kritikan hebat dari para teolog konservatif dengan gagasan sekularisasi kemudian berpendapat bahwa sekularisasi bukanlah ide baru. Ide ini telah digemakan sebelum-

⁸ *Ibid.*, hlm. 28—29.

⁹ Harvey Cox, *GIT*, hlm. 12.

¹⁰ Harvey Cox, "Beyond Bonhoeffer? The Future of Religionless Christianity" dalam *The Secular City Debate*, ed. Daniel Callahan, hlm. 208.

nya oleh Friedrich Gogarten. Jadi, Cox, Paul van Buren (*The Secular Meaning of of the Gospel*, London: 1963); R. Gregor Smith (*Secular Christianity*, London 1966) dan lain-lainnya menindaklanjuti gagasan teologi radikal yang telah digagas oleh para teolog sebelum mereka.

Harvey Cox menegaskan bahwa pemikirannya berbeda dengan para teolog kematian tuhan dan juga teolog seperti Mascal yang menganggap bahwa ajaran Kristen berada di luar waktu. Bagi Cox, ajaran Kristen perlu dipandang dari perspektif sejarah yang berkembang. Gereja berkembang dalam sejarah dan karenanya terkait dengan situasi dan kondisi tertentu. Gagasan ini telah dikembangkan pertama kalinya oleh John Henry Newman dan diikuti oleh Karl Adam, Hans Kung, Leslie Dewart, dan Bernard Lonergan.

Gagasan perlu dilakukannya doktrin progresif dan kritik sejarah memang bertentangan dengan para teolog konservatif. Gagasan doktrin progresif bukan hanya melihat masa lalu, namun masa sekarang juga adalah bagian dari doktrin yang akan terus berkembang. Ajaran yang ada dalam doktrin selalu berkembang karena nuansa makna dan bahasa selalu berubah. Inilah doktrin yang lebih benar.

2. ISTILAH SEKULARISASI

Harvey Cox pada tahun 1960-an telah menjelaskan secara rinci bahwa istilah Inggris *secular* berasal dari bahasa Latin *saeculum* yang berarti 'zaman sekarang (*this present age*).’ Ada satu kata lain dalam bahasa Latin yang juga menunjukkan makna dunia, yaitu *mundus* yang kemudian di-Inggriskan menjadi *mundane*. Kata *saeculum* lebih menunjukkan 'masa' dibandingkan *mundus* yang menunjukkan makna 'ruang.' Kata *saeculum* sepadan dengan kata *aeon* dalam bahasa Yunani kuno dan kata *mundus* sepadan dengan kata *cosmos* juga dalam bahasa Yunani kuno.

Menurut Harvey Cox, karena kata *dunia* di dalam bahasa Latin memiliki dua istilah yang berbeda, yaitu *mundus* dan *saeculum*, maka kata *dunia* dalam bahasa Latin menjadi suatu kata yang ambivalen. Ambivalensi kata itu, menurut Cox

sebenarnya mengungkapkan problem teologis yang dapat ditelusuri kembali dari perbedaan konsep antara Yunani dan Ibrani. Orang Yunani kuno memandang realitas sebagai suatu ruang, sementara dalam bahasa Ibrani, dunia menunjukkan suatu masa. Bagi orang Yunani, dunia adalah sebuah ruang, sebuah tempat. Segala peristiwa terjadi di dalam (*with in*) dunia, tetapi tiada satu pun yang penting terjadi kepada (*to*) dunia.

Sebaliknya, dalam bahasa Ibrani, esensi dunia adalah sejarah. Peristiwa yang terjadi secara berurutan, bermula dari penciptaan dan menuju kesempurnaan.¹¹ Yahudi menganggap bahwa dunia ini diciptakan oleh tuhan agar manusia mencintainya dan membawa kesempurnaan.¹² Jadi, jika orang Yunani kuno memandang realitas menurut ruang, maka orang Yahudi memandang realitas menurut masa. Ketegangan konsep antara keduanya kemudian berdampak terhadap teologi Kristen sejak awal pembentukannya.¹³

Cox menjelaskan bahwa pengaruh kepercayaan Ibrani terhadap dunia Hellenistik terjadi melalui perantara orang-orang Kristen awal, yaitu dengan cara menemporalisasikan (*temporalize*) realitas. Hasilnya, dunia menjadi sejarah, *cosmos* menjadi *aeon*, dan *mundus* menjadi *saeculum*. Jadi, kata *secular* sebenarnya adalah korban pertama dari ketidakinginan orang Yunani kuno untuk menerima historisitas Ibrani. Demikian kesimpulan Harvey Cox, seorang teolog dan sosiolog Harvard University.¹⁴

Jadi, karena pengaruh Ibrani itu, konsep sekuler menunjukkan *kondisi* (*condition*) dunia ini pada *zaman* ini (*this age*) atau

¹¹ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, hlm. 16. Selanjutnya diringkas *The Secular City*. Buku Cox ini mencetuskan *cause célèbre* agama di luar jangkauan pengarang dan penerbitnya sendiri. Buku ini merupakan *best seller* di Amerika dengan lebih 200 ribu naskah dalam masa kurang dari setahun. Buku ini juga adalah karya utama yang menarik perhatian masyarakat kepada isu sekularisasi. Menurut Dr. Marty, beberapa kalangan menjadikan buku ini sebagai buku panduan untuk bebas lepas dari sembarang dongeng mitos dan agama. Lihat Martin E. Marty, "Does Secular Theology Have a Future" dalam *GIT*.

¹² Harvey Cox, *GIT*, hlm. 9.

¹³ Harvey Cox, *The Secular City*, hlm. 16.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 16—17.

masa sekarang (now). Zaman ini atau masa sekarang berarti peristiwa-peristiwa di dunia ini. Hal ini juga bermakna peristiwa-peristiwa kontemporer. Penekanan makna yang ditentukan oleh *masa* atau *periode* tertentu dianggap sebagai proses sejarah (*historical process*). Jadi, inti dari makna *sekuler* adalah bahwa konteks dunia berubah terus-menerus. Akhirnya, berujung pada kesimpulan bahwa nilai-nilai kerohanian adalah relatif.

Cox kemudian meneliti perubahan makna yang terjadi pada kata *sekularisasi*. Menurut Cox, awal perubahan tersebut adalah karena pengaruh Hellenistik, makna kata *sekuler* telah merujuk pada sesuatu yang inferior. Sekuler sudah bermakna perubahan di "dunia ini" bertentangan dengan "dunia agama" yang kekal-abadi. Implikasinya, dunia agama yang kekal-abadi, yang tidak berubah adalah benar. Oleh karena itu, ia lebih hebat dari dunia "sekuler" yang berlalu (*passing*) dan bersifat sementara (*transient*).

Makna kata *sekuler* semakin memiliki konotasi negatif ketika terjadi sintesis pada abad pertengahan antara Yunani kuno dan Ibrani (*Hebrew*). Sintesis itu ialah bahwa dunia ruang (*spatial world*) lebih tinggi dan lebih agamis, sedangkan dunia sejarah yang berubah lebih rendah atau dunia "sekuler." Hal ini sebenarnya pengaruh filsafat Hellenistik kepada ajaran Kristen, simpul Cox.

Padahal di sisi lain Bible telah menegaskan bahwa di bawah kekuasaan tuhan segala kehidupan tergambar dalam sejarah. Ajaran Bible menyatakan bahwa kosmos tersekulerkan. Akan tetapi, pernyataan ini telah kehilangan gaungnya. Kata *sekularisasi* yang pada awalnya memiliki makna yang sangat sempit dan khusus, kemudian perlahan-lahan meluas. Sekularisasi yang awalnya bermakna proses pindahnya tanggung jawab pendeta yang agamis menjadi seorang parokia, semakin meluas menjadi pemisahan kekuasaan antara Paus dan Kaisar. Sekularisasi bermakna pembagian antara institusi spiritual dan sekuler. Sekulerisasi bermakna pindahnya tanggung jawab tertentu dari gereja kepada kekuasaan politik.

Makna yang meluas ini terus berlanjut dalam periode *enlightenment* dan Revolusi Perancis. Bahkan sekarang pun makna

seperti ini tetap digunakan di negara-negara yang mewarisi budaya Katolik. Konsekuensinya, proses pindahannya sebuah sekolah atau sebuah rumah sakit dari gereja ke administrasi publik misalnya, juga disebut sekularisasi. Makna ini kemudian berubah akhir-akhir ini. Sekularisasi bermakna gambaran sebuah proses pada level budaya yang paralel dengan level politik. Sekularisasi berarti hilangnya determinasi agamis terhadap simbol-simbol integrasi budaya. Sekularisasi budaya adalah hal yang lazim dan tak dapat dihindari dari sekularisasi politik dan sosial.¹⁵

Jadi, menurut Cox, dunia ini tidak lebih rendah dari dunia agamis. Oleh karena itu, sekularisasi adalah proses penduniawian hal-hal yang memang bersifat duniawi. Penjelasan Cox ini identik dengan penjelasan Nurcholish tentang sekularisasi dan penduniawian. Menurut Nurcholish, konsep tentang dunia sebagai tempat hidup yang bernilai rendah dan hina bertentangan dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, umat Islam tidak boleh curiga kepada kehidupan duniawi ini, apalagi lari dari realitas kehidupan duniawi. Jadi, sekularisasi bermakna proses penduniawian.¹⁶

Setelah melacak perubahan makna yang terjadi pada kata *sekularisasi* secara etimologis, Cox kemudian membedakan antara *sekularisasi* dan *sekularisme*. Menurut Cox, sekularisasi mengimplikasikan proses sejarah, hampir pasti tak mungkin diputar kembali. Masyarakat perlu dibebaskan dari kontrol agama dan pandangan hidup metafisik yang tertutup (*closed metaphysical worldviews*). Jadi, intinya, sekularisasi adalah perkembangan yang membebaskan (*a liberating development*). Sebaliknya, sekularisme adalah nama sebuah ideologi. Sekularisme adalah sebuah pandangan hidup baru yang tertutup yang fungsinya sangat mirip dengan agama. Selain itu, lanjut Cox, sekularisasi itu berakar dari kepercayaan Bible. Pada taraf tertentu,

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 17.

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, hlm. 217—218, Selanjutnya diringkaskan *Keindonesiaan*.

sekularisasi adalah hasil autentik dari implikasi kepercayaan Bible terhadap sejarah Barat. Oleh karena itu, sekularisasi berbeda dengan sekularisme, yaitu idiologi (isme) yang tertutup. Bagi Cox, sekularisme membahayakan keterbukaan dan kebebasan yang dihasilkan oleh sekularisasi. Oleh karena itu, sekularisme harus diawasi, diperiksa, dan dicegah untuk menjadi idiologi negara.¹⁷

Harvey Cox berpendapat bahwa gagasan sekularisasi sangat didukung oleh ajaran-ajaran Bible.¹⁸ Cox menjustifikasi gagasan ini dengan mengutip pandangan Friedrich Gogarten, seorang teolog Jerman, yang mengatakan bahwa sekularisasi adalah konsekuensi sah dari implikasi keimanan Bible terhadap sejarah.¹⁹ Cox menambahkan bahwa terdapat tiga komponen penting dalam Bible yang menjadi kerangka asas sekularisasi, yaitu *disenchantment of nature* yang dikaitkan dengan penciptaan (*creation*), *desacralization of politics* dengan migrasi besar-besaran (*exodus*) kaum Yahudi dari Mesir, serta *deconsecration of values* dengan Perjanjian Sinai (*Sinai Covenant*).²⁰

3. BEBAS AGAMA

Dunia, menurut Cox, perlu dikosongkan dari nilai-nilai rohani dan agama. Dalam istilah Cox, hal ini disebut *disenchantment of nature*, berasal dari terjemahan *die Entzauberung der Welt* yang diambil dari gagasan Max Weber, seorang sosiolog Jerman.²¹ Sains akan berkembang dan maju jika dunia dikosongkan dari tradisi

¹⁷ Harvey Cox, *The Secular City*, hlm. 18.

¹⁸ *Ibid.*, 17. Harvey Cox secara mendalam membahas justifikasi dari Bible terhadap sekularisasi dalam karyanya ini.

¹⁹ *Ibid.*, 15. Karya Gogarten yang dirujuk Cox ialah *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als theologisches Problem* (*The Fate and Hope of Our Time: Secularization as a Theological Problem* (Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1958). Juga karya lain *Der Mensch Zwischen Gott und Welt* (Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1956).

²⁰ Harvey Cox, *The Secular City*, hlm. 19—32.

²¹ Frase *disenchantment of the world* digunakan oleh Freidrich Schiller dan dipetik oleh Weber dalam karyanya *Essays in Sociology* (New York: 1958) dan *Sociology of Religion* (Boston, 1964).

atau agama yang menyatakan adanya kekuatan supernatural yang menjaga dunia. Karena kekuatan gaib itulah, maka bagi tokoh-tokoh agama konservatif, dunia tidak boleh diperlakukan sewenang-wenang. Padahal, pembebasan dunia dari nilai-nilai gaib itu menjadi syarat penting bagi usaha-usaha urbanisasi dan modernisasi. Manusia harus mengeksploitasi alam seoptimal mungkin tanpa perlu dibatasi oleh pandangan hidup agama apa pun. Jika dunia ini dianggap sebagai manifestasi dari kuasa supernatural, maka sains tidak akan maju dan berkembang. Jadi, dengan cara apa pun, semua makna-makna rohani keagamaan ini mesti dihilangkan dari alam. Untuk itu, ajaran-ajaran agama dan tradisi harus disingkirkan. Jadi, alam *tabi'i* bukanlah suatu entitas suci (*divine entity*).²²

Konsep sekularisasi dalam politik diistilahkan dengan *desacralization of politics* yang bermakna bahwa politik tidaklah sakral. Jadi, unsur-unsur rohani dan agama harus disingkirkan dari politik. Oleh karena itu pula, peran ajaran agama kepada institusi politik harus disingkirkan. Hal ini menjadi syarat untuk melakukan perubahan politik dan sosial yang juga akan membenarkan munculnya proses sejarah. Segala macam kaitan antara kuasa politik dan agama dalam masyarakat apa pun tidak boleh berlaku karena dalam masyarakat sekuler, tidak seorang pun memerintah atas otoritas "kuasa suci." (Dari gagasan ini dapat dipahami jika kaum sekuler menolak mati-matian penerapan syariat Islam dalam kehidupan politik).

Seperti halnya sekularisasi dalam dunia dan politik, sekularisasi juga terjadi dalam kehidupan, yaitu dengan penyingkiran nilai-nilai agama (*deconsecration of values*) atau dekonsekrasi nilai-nilai. Mereka menyatakan bahwa kebenaran adalah relatif. Tidak ada nilai yang mutlak. Sistem nilai manusia sekuler harus dikosongkan dari nilai-nilai agama. Karena perspektif seseorang dipengaruhi oleh faktor sosial dan budaya, maka tidak ada seorang pun yang berhak memaksakan sistem nilainya kepada orang lain. Manusia sekuler percaya bahwa "wahyu langit" dapat

²² Harvey Cox, *The Secular City*, hlm. 21.

dipahami karena hal itu terjadi dalam sejarah yang dibentuk oleh kondisi sosial dan politik tertentu. Jadi, sebenarnya, semua sistem nilai terbentuk oleh sejarah yang mengikuti ruang dan waktu tertentu. Sekularisasi memberikan tanggung jawab kepada otoritas manusia untuk membina sistem nilai. Sekularisasi akan menjadikan sejarah dan masa depan cukup terbuka untuk perubahan dan kemajuan karena manusia akan bebas membuat perubahan serta proaktif dalam proses evolusi.

Dengan konsep ini, manusia sekuler dapat tidak mengakui kebenaran Islam yang mutlak. Mereka akan menolak konsep-konsep Islam yang tetap (*tsawabit*) karena semua hal dianggap relatif. Makna kebenaran bagi mereka adalah "segala yang berlaku di masyarakat" dan bukan yang dikonsepsikan dalam Al-Qur'an.

Gagasan sekularisasi yang dipopulerkan Cox mendapat sambutan hangat dari para pemikir Kristen Barat pada tahun 60-an. Robert N. Bellah, yang dipengaruhi gagasan Marxist, juga tidak terlepas dari pemikiran Cox. Karyanya, *Beyond Belief* memiliki banyak kesamaan dengan apa yang telah diungkapkan Cox.²³ Bellah juga melanjutkan gagasan sekularisasi dalam bidang politik dengan gagasan *civil religion*.²⁴ Konsep sekularisasi yang dianut Bellah juga merupakan kepanjangan gagasan sekularisasi yang dikembangkan Cox. Bellah mengutip pendapat Cox ketika mendiskusikan "Tradisi Islam dan Problem-Problem Modernisasi."²⁵

4. PRO-KONTRA SEKULARISASI: NURCHOLISH MADJID DAN AL-ATTAS

Menanggapi isu sekularisasi, para pemikir muslim terbagi menjadi dua golongan. Ada yang mendukung, seperti Nurcholish Madjid dan ada juga yang menolak seperti Naquib al-Attas.

²³ Robert N. Bellah, *Beyond Belief-Essays on Religion in a Post Traditionalist World*, selanjutnya diringkas *Beyond Belief*.

²⁴ Robert N. Bellah dan Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*.

²⁵ Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, hlm. 147.

Nurcholish Madjid pada tanggal 2 Januari 1970 meluncurkan gagasan sekularisasinya dalam diskusi yang diadakan oleh HMI, PII, GPI, dan Persami di Jln. Menteng Raya 58. Ketika itu, Nurcholish meluncurkan makalah berjudul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat." Gagasan itu kemudian diperkuat lagi dengan pidatonya di Taman Ismail Marzuki Jakarta pada tanggal 21 Oktober 1992 yang diberi judul "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia". Setelah itu, berjubellah para propaganda sekularisasi di Indonesia.

Gagasan sekularisasi Nurcholish Madjid menunjukkan bahwa gagasan tokoh pembaru di Indonesia itu ternyata mengadopsi pemikiran I Harvey Cox dan Robert N. Bellah yang mengelaborasi gagasannya dari konsepsi dan sejarah Kristen. Memang, gagasan Cox dan Bellah dimodifikasi oleh Nurcholish Madjid dan dicarikan justifikasinya dalam ajaran Islam. Namun sayangnya, Nurcholish mengabaikan perbedaan prinsip antara konsepsi dan sejarah Kristen dengan konsepsi dan sejarah Islam.

Menurut Nurcholish, pendekatan dari segi bahasa akan banyak menolong dalam menjelaskan makna suatu istilah. Mengenai etimologi *sekularisasi*, ia berpendapat,

"Kata-kata *sekuler* dan *sekularisasi* berasal dari bahasa Barat (Inggris, Belanda, dan lain-lain). Sedangkan asal kata-kata itu, sebenarnya dari bahasa Latin, yaitu *saeculum* yang artinya 'zaman sekarang ini.' Dan kata-kata *saeculum* sebenarnya adalah salah satu dari dua kata Latin yang berarti 'dunia.' Kata lainnya ialah *mundus*. Tetapi, jika *saeculum* adalah kata waktu, maka *mundus* adalah ruang."²⁶

Setelah mengungkap etimologi kata *sekuler*, Nurcholish berpendapat bahwa kata *dunia* adalah istilah yang paralel dalam bahasa Yunani kuno, Latin, dan bahasa Arab (Al-Qur'an). Nurcholish kemudian menjelaskan,

"Itulah sebabnya, dari segi bahasa *an sich* pemakaian istilah sekuler tidak mengandung keberatan apa pun. Maka, benar

²⁶ Nurcholish Madjid, *Keindonesiaan*, hlm. 216.

jika kita mengatakan bahwa manusia adalah makhluk duniawi, untuk menunjukkan bahwa ia hidup di alam dunia sekarang ini dan belum mati atau berpindah ke alam baka. Kemudian, kata *duniawi* itu diganti dengan kata *sekuler*, sehingga dikatakan, manusia adalah makhluk sekuler. Malahan, hal itu tidak saja benar secara istilah, melainkan juga secara kenyataan."²⁷

Jadi, secara etimologis, kata Nurcholish, tidak ada masalah menggunakan kata *sekuler* untuk Islam karena memang manusia adalah makhluk sekuler. Dia menjelaskan lagi,

"Dalam permulaan pemakaiannya, istilah sekuler memang lebih banyak menunjukkan pengertian tentang dunia, yang secara tersirat menggambarkan sifat-sifatnya yang rendah dan hina. Tetapi, lama-kelamaan pengertian yang tidak adil itu, dalam dunia pemikiran Barat, menjadi berkurang dan menghilang. Pengertian bahwa dunia ini adalah alam yang rendah dan hina merupakan tanggung jawab filsafat-filsafat hidup yang berlaku umum di dunia Barat waktu itu."²⁸

Nurcholish mengutip pendapat Harvey Cox ketika membedakan antara sekularisasi dan sekularisme.²⁹ Nurcholish menjelaskan hal ini dengan menyatakan bahwa perbedaan antara sekularisasi dan sekularisme akan semakin jelas jika dianalogikan dengan perbedaan antara istilah rasionalisasi dan rasionalisme. Seorang muslim harus bersikap rasional, tetapi tidak boleh menjadi pendukung rasionalisme. Rasionalitas adalah suatu metode untuk memperoleh pengertian dan penilaian yang tepat mengenai suatu masalah dan pemecahannya. Rasionalisasi adalah proses penggunaan metode itu. Analoginya, lanjut Nurcholish, sekularisasi tanpa sekularisme, yaitu proses penduniawian tanpa paham ke-

²⁷ *Ibid.*, hlm. 216—217.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* Bandingkan penjelasan Nurcholish dengan penjelasan Harvey Cox dalam *The Secular City*, hlm. 18. Kemungkinan besar Nurcholish mengadopsi gagasan Cox ketika berkunjung ke AS, Oktober 1968 karena ketika itu memang sedang heboh-hebohnya pemikiran Cox di AS.

duniawian, bukan saja mungkin, bahkan telah terjadi dan terus akan terjadi dalam sejarah. Sekularisasi tanpa sekularisme adalah sekularisasi terbatas dan dengan koreksi. Pembatasan dan koreksi itu diberikan oleh kepercayaan akan adanya hari kemudian dan prinsip ketuhanan. Sekularisasi adalah keharusan bagi setiap umat beragama, khususnya umat Islam.³⁰

Dalam menggulirkan gagasan sekularisasinya, Nurcholish mencari justifikasi dari ajaran-ajaran Islam. Ia, misalnya, menyatakan bahwa gagasan sekularisasi dapat dijustifikasi dari dua kalimat syahadat yang mengandung negasi dan afirmasi. Menurut tafsirannya, kalimat syahadat menunjukkan bahwa manusia bebas dari berbagai jenis kepercayaan kepada tuhan-tuhan yang selama ini dianut, kemudian mengukuhkan kepercayaan kepada Tuhan yang sebenarnya. Islam dengan ajaran tauhidnya yang tidak kenal kompromi itu, telah mengikis habis kepercayaan animisme. Hal ini bermakna bahwa dengan tauhid, terjadi proses sekularisasi besar-besaran pada diri seorang animis. Manusia ditunjuk sebagai khalifah Tuhan di bumi karena manusia memiliki intelektualitas, akal pikiran, atau rasio. Dengan rasio inilah manusia mengembangkan diri dan kehidupannya di dunia ini. Oleh karena itu, terdapat konsistensi antara sekularisasi dan rasionalisasi. Selanjutnya, terdapat pula konsistensi antara rasionalisasi dan desakralisasi.

Nurcholish melanjutkan argumentasinya dan menyatakan bahwa dalam Islam terdapat konsep hari "Dunia" dan hari "Agama." Hari "Agama" adalah masa ketika hukum-hukum yang mengatur hubungan antarmanusia tidak berlaku lagi dan yang berlaku adalah hubungan antara manusia dan Tuhan. Sebaliknya, pada hari "Dunia" yang sekarang kita jalani ini, belum berlaku hukum-hukum akhirat. Hukum yang mengatur perikehidupan ialah hukum-hukum kemasyarakatan manusia.

Nurcholish melanjutkan argumentasinya dan mengatakan bahwa kalimat *basmallah* (atas nama Tuhan) juga menunjukkan bahwa manusia adalah khalifah Tuhan di atas bumi. Selain itu,

³⁰ Nurcholish Madjid, *Keindonesiaan*, hlm. 219—220.

ar-Rahman menunjukkan sifat kasih Tuhan di dunia ini (menurut ukuran-ukuran duniawi) sedangkan *ar-Rahim* menunjukkan sifat kasih itu di akhirat (menurut norma-norma ukhrawi). Penghayatan nilai/spiritual keagamaan bukanlah hasil kegiatan yang serba rasionalistik. Demikian pula sebaliknya, masalah-masalah duniawi tidak dapat didekati dengan metode spiritualistik. Keduanya mempunyai bidang yang berbeda, meskipun antara iman dan ilmu ada pertalian yang erat.³¹

Sebelum Nurcholish menjustifikasi bahwa akar sekularisasi terdapat dalam ajaran Islam, Harvey Cox sebelumnya pun telah berpendapat bahwa akar sekularisasi terdapat dalam ajaran-ajaran Bible.³²

Berbeda dengan Nurcholish Madjid yang mengikuti pemikiran Cox dan mempromosikan sekularisasi, Syekh Muhammad Naquib al-Attas justru bersikap sebaliknya. Pada akhir tahun 60 dan 70-an, al-Attas sangat aktif membimbing gerakan para mahasiswa di beberapa universitas di Malaysia untuk memfokuskan perjuangan mereka kepada isu-isu fundamental yang sangat penting dalam pembangunan bangsa, misalnya masalah bahasa, budaya, sekularisasi, westernisasi, dan islamisasi.³³

Pada tahun 1973 al-Attas telah mengkritik gagasan sekularisasi ini.³⁴ Gagasan dalam buku ini dikembangkan menjadi beberapa karya monograf.³⁵ Khusus mengenai penolakan terhadap sekularisasi, al-Attas pada tahun 1978 telah menerbitkan *Islam and Secularism* yang telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa.

³¹ *Ibid.*, hlm. 222—233.

³² Harvey Cox, *The Secular City*, hlm. 17.

³³ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas, An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), hlm. 237. Selanjutnya diringkas *The Educational Philosophy*.

³⁴ Syekh Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), hlm. 196—209. Sekalipun *Risalah* ini baru diterbitkan pada tahun 2001, tetapi sebenarnya telah dibukukan pada sejak tahun 1973, selanjutnya diringkas *Risalah*.

³⁵ *Ibid.*, x.

Menurut al-Attas, klaim bahwa akar sekularisasi terdapat dalam kepercayaan Bible adalah keliru. Bagi al-Attas, akar sekularisasi bukan terdapat dalam Bible, melainkan terdapat dalam penafsiran orang Barat terhadap Bible.³⁶ Sekularisasi bukan dihasilkan oleh Bible, namun dihasilkan oleh konflik lama antara akal dan Bible dalam pandangan hidup orang Barat. Karena tidak kuatnya dogma dan ajaran Kristen dalam menghadapi Barat yang sekuler, maka Kristen menjadi ter-Barat-kan.

Al-Attas juga mengkritik makna yang terkandung dalam istilah *sekularisasi*. Bagi al-Attas, sekalipun Cox membedakan antara sekularisme dan sekularisasi, namun pada akhirnya sekularisasi ini juga akan menjadi sekularisasionalisme (*secularizationism*) Sekularisme dan sekularisasi memiliki persamaan, yaitu relativisme sejarah yang sekuler.³⁷

Menurut al-Attas, umat Islam tidak boleh ikut-ikutan menerapkan konsep pengosongan nilai-nilai rohani dari alam *tabi'i* (*disenchantment of nature*) karena konsep ini bertentangan dengan konsep pandangan hidup Islam tentang alam. Al-Qur'an menegaskan bahwa alam semesta adalah *ayat* (kata, kalimat, dan tanda simbol) manifestasi lahir ataupun batin dari Tuhan. Alam memiliki makna keteraturan dan harus dihormati karena memiliki hubungan simbolis dengan Tuhan. Manusia memang khalifah di atas muka bumi, namun hal itu bukan berarti manusia akan menganggap dirinya sebagai "partner Tuhan dalam penciptaan." Manusia harus berlaku adil kepada alam. Hubungan harmonis antara manusia dan alam harus terjalin. Justru karena alam bagaikan buku yang terbuka, maka alam dipelajari dan diketahui. Tujuannya adalah agar kita dapat menghargai dan mengakui besarnya kemurahan dan hikmah yang diberikan Tuhan, pencipta semesta alam.

³⁶ Al-Attas, *Islam*, hlm. 20.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 48. Sekalipun judul buku al-Attas adalah *Islam dan Sekularisme*, namun makna Sekularisme bukan sekadar idiologi sekuler seperti komunisme, sosialisme, dan bentuknya yang beragama, namun juga termasuk pandangan hidup sekuler yang diproyeksikan oleh sekularisasi yang intinya adalah relativisme sejarah yang sekuler. Inilah makna dari sekularisme.

Sekularisasi telah mengikis dan menghilangkan hubungan simbolis ini. Hasilnya, alam tidak perlu dihormati. Hubungan harmonis antara manusia dan alam telah diceraikan dan dihancurkan. Hasilnya, manusia akan terdorong untuk melakukan segala macam kezaliman, kemusnahan, dan kerusakan di atas muka bumi. Hasilnya, alam menjadi korban eksploitasi yang hanya berharga demi sekadar kajian saintifik dan penelitian ilmiah. Sekularisasi telah menjadikan manusia menuhankan dirinya untuk kemudian berlaku tidak adil terhadap alam.³⁸

Jadi, sekularisasi yang dekat dengan paham idiologi positivisme jelas bertentangan dengan pandangan hidup Islam. Sekalipun Islam juga mengosongkan nilai-nilai kepercayaan animisme, tahayul, dan khurafat dari alam, namun hal itu tidak berarti Islam sepenuhnya mengosongkan alam dari nilai-nilai rohani. Islam mengosongkan alam dari nilai-nilai animisme, tahayul, serta khurafat, dan mengisinya dengan nilai-nilai islami. Islam melihat apa yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan dan bintang, pergantian siang dan malam, langit diangkat, bumi dihamparkan, gunung ditegakkan, dan unta diciptakan adalah tanda-tanda kekuasaan Allah. Jadi yang terjadi dalam Islam adalah *the proper disenchantment of nature*,³⁹ bukan *the unjust disenchantment of nature* sebagaimana yang terjadi dalam gagasan sekularisasi.

Desakralisasi politik tidak dapat diterima karena bertentangan dengan Islam yang memandang agama sangat berperan dalam hal pemerintahan dan kepemimpinan. Dalam Islam, seperti yang diungkapkan al-Attas, kekuasaan politik didasarkan atas kuasa Ilahi (*divine authority*) dan kuasa suci Rasulullah saw. yang merefleksikan kuasa Tuhan. Kuasa yang sama juga terdapat pada mereka yang mencontoh dan mengikuti Sunnah Rasulullah saw.. Justru sebenarnya setiap muslim harus menolak klaim kuasa suci dari siapa pun kecuali penguasa yang meneladani Sunnah

³⁸ Al-Attas, *Islam*, hlm. 38—40.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 40—41.

Rasullullah saw. dan mematuhi undang-undang Tuhan. Jadi, sebenarnya seorang muslim hanya perlu taat kepada Allah, Rasulullah saw., dan pemimpin yang meneladani Sunnah Rasulullah saw..⁴⁰

Desakralisasi jelas menafikan peranan ulama yang berwibawa dalam sistem pemerintahan. Padahal Rasullullah saw. sendiri telah mencontohkan diri beliau sebagai pemimpin negara. Hal ini juga diikuti oleh pengganti beliau, para Khulafaur Rasyidin yang semuanya arif dalam hal agama. Menceraikan Islam dari politik akan menghalangi penyebaran pandangan hidup Islam dalam masyarakat. Akibatnya agama menjadi urusan pribadi bukan publik.

Al-Attas mengkritik relativisme sejarah yang menjadi urat nadi sekularisasi. Islam adalah agama yang mengatasi dan melintasi waktu karena sistem nilai yang dikandungnya adalah mutlak. Kebenaran nilai Islam bukan hanya untuk masa dahulu, namun juga masa sekarang dan akan datang. Nilai-nilai yang ada dalam Islam berlaku sepanjang masa. Jadi, Islam memiliki pandangan hidup mutlaknya sendiri, merangkum persoalan ketuhanan, kenabian, kebenaran, alam semesta, dan lain-lain. Islam memiliki penafsiran ontologis, kosmologis, dan psikologis sendiri. Islam menolak ide dekonsekrasi nilai karena dekonsekrasi bermaksud merelatifkan semua sistem akhlak.⁴¹

Senada dengan al-Attas, Yusuf al-Qaradhawi juga menolak sekularisasi karena akan menghalangi pelaksanaan syariat Islam.⁴² Jadi, sangat disayangkan, gagasan sekularisasi yang bersumber dari pengalaman pandangan hidup Barat kemudian diimpor serta disebarluaskan oleh pemikir muslim modern tanpa melakukan penyeleksian yang ketat terhadap sejarah dan landasan filosofis, teologis, serta sosiologis dari ide itu.

⁴⁰ Al-Attas, *Islam*, hlm. 32.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 30—32.

⁴² Perbandingan pemikiran al-Attas dan al-Qaradhawi telah dibahas oleh Ugi Suharto. Lihat Ugi Suharto, "Mengenai Islam dan Sekularisme", *Afkar, Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam*.

5. KESIMPULAN

Fakta-fakta yang telah terungkap menunjukkan bahwa gagasan sekularisasi Nurcholish Madjid banyak mengadopsi gagasan yang dikembangkan oleh Harvey Cox yang notabene berangkat dari konsep dan pengalaman sejarah agama Kristen. Banyak yang menyebutkan bahwa sekularisasi telah menjadi keharusan bagi dunia karena kuatnya dominasi Barat. Padahal seharusnya, ilmuwan muslim bersikap kritis saat mengadopsi gagasan-gagasan seperti ini karena konsep sekularisasi memang bertentangan dengan Islam.

Selain itu sejarah Islam juga tidak pernah mengalami pengalaman pahit dalam hal hubungan antara agama dan negara, atau pertentangan antara agama dan sains, seperti yang terjadi dalam sejarah Kristen. Oleh karena itu, tidak bijak jika konsep dan gagasan sekularisasi ini kemudian diadopsi dan diterapkan dalam masyarakat muslim yang memiliki pandangan hidup sendiri. Apa yang dilakukan oleh banyak aktivis Islam Liberal dengan mempromosikan gagasan sekularisasi sebenarnya tidak lebih dari upaya menjiplak eksperimen Kristen dan Barat yang sayangnya ada saja kemudian yang mencoba menjustifikasinya dengan mencari dasar pemahamannya dari ajaran Islam.

* * *

DIALOG DENGAN AKTIVIS JARINGAN ISLAM LIBERAL

1. ADNIN ARMAS: TEOLOGI NEGARA SEKULER?

Dear peserta Islam Liberal,

Menurut saya, terdapat permasalahan dalam istilah *teologi negara sekuler*. Sebenarnya hal ini bukan sekadar nama (sebagaimana diremehkan oleh Lutfi dkk.), tetapi juga mencerminkan suatu persoalan dalam rumusan. *Theos* dan *logos* berarti 'ilmu tentang tuhan' (zat, *af'aal*, dan sifat) yang tak berawal dan tak berakhir. Sebaliknya, sekuler berarti '*here and now*.' Jadi permasalahannya adalah bagaimana kita yang diperintahkan untuk mengimplementasikan nilai-nilai luhur, yang *ultimately* berorientasi keakhiratan (tak berakhir), terjebak ke dalam nilai-nilai kedi sini-kinian?

Saya kira permasalahan yang dimaksud oleh Saudara Denny lebih merupakan permasalahan sosiologis daripada filosofis. Bukan berarti saya menafikan hubungan di antara keduanya, tetapi saya menolak kesimpulan Anda karena tidak ada suatu keharusan sebab (*necessary cause*). Maksud saya, mundurnya Islam baik dalam negara Islam atau negara sekuler atau majunya Islam di negara Islam dan di negara sekuler bukan disebabkan oleh bentuk negara itu. Jika Anda berhenti di sini, berarti kajian yang dibuat bersifat sosiologis dan politis.

Jika kita ingin mencari akar masalah, saya kira hal ini bukan akar masalah. Bagi saya, akar permasalahannya adalah pemahaman

tentang Islam. Apa konsep kita tentang Islam? Apa konsep kita tentang tuhan? Dan permasalahan asas lainnya. Saya pikir, permasalahan filosofis ini memiliki akar yang jauh lebih dalam, sebelum ia mengambil kesimpulan bahwa negara sekuler lebih baik bagi Islam!

Untuk menyingkat, saya ingin mengajak ke permasalahan utama, yaitu apa konsep kita tentang Islam? Mari kita diskusikan hal ini (Islam) semaksimal mungkin sebelum kita bicara liberal, terikat, kiri, kanan, depan, dan belakang. (Adnin. Sun, 01 Apr 2001)

2. ADNIN ARMAS: TEOLOGI NEGARA SEKULER?

Untuk Denny dan saudara-saudara yang menyetujui gagasan tentang negara sekuler sebagai jawaban atas keberagaman agama karena posisinya yang "netral" dan mampu memberikan "*equal opportunity*" kepada keaneka ragaman agama, maka di sini saya ingin menolak argumentasi Denny tersebut. Apakah sikap netral yang dimiliki negara? Apakah netral itu *equivocal* dengan memberikan *equal opportunity* kepada masyarakat yang beragama dan antara yang tidak beragama? Apakah netral berarti "adil"? Suatu istilah yang saya pikir jauh lebih penting dari netral.

Saya melihat bahwa negara bukan *value-free* tetapi *value-laden*. Oleh karena itu, gagasan sekuler itu sendiri sudah tidak netral lagi karena muncul dari pandangan dunia yang juga sekuler dan karenanya gagasan ini sendiri tidak netral.

Selanjutnya, jika terjadi pertentangan yang sangat mendasar hingga tahap *irreconcilable differences* antara masyarakat yang beragama dan tidak beragama, bagaimana sikap netral itu diaplikasikan? Katakanlah misalnya hak untuk mati seperti bunuh diri, aborsi, dan euthanasia.

Singkatnya, saya menolak sekularisasi negara dan masyarakat karena tidak netral dan tidak adil bagi ajaran agama yang juga diyakini oleh banyak orang. (Adnin. Mon, 09 Apr 2001)

3. ADNIN ARMAS: SECULARIZATION

Peserta Islam Liberal,

Saya pikir perdebatan tentang negara sekuler adalah hasil

dari desakralisasi politik (*desacralization of politics*) yang merupakan satu dari dua megakomponen sekularisasi lainnya, yaitu pengosongan nilai-nilai spiritual dari alam (*disenchantment of nature*) dan dokonsekrasi nilai-nilai (*deconsecration of values*). Saya sepakat dengan Mas Imam yang menolak negara sekuler, walaupun dengan argumentasi yang berbeda. (Saya tidak tahu apakah argumentasi Mas Imam akan mengacu pada argumentasi yang dipropagandakan oleh kelompok *The Transcendent Unity of Religions?*).

Ketiga komponen tersebut, yaitu *disenchantment of nature*, *desacralization of politics*, dan *deconsecration of values*, saling berkaitan erat dan membentuk sekularisasi. Salah satu referensi saya tentang sekularisasi ketika menulis *e-mail* ini adalah buku karya Harvey Cox, *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1965) juga buku Daniel Callahan, *The Secular City Debate* (Penerbit yang sama, 1966).

Alasan saya memilih Harvey Cox (ahli teologi Kristen dari Harvard) ini adalah karena karyanya *The Secular City* terjual lebih dari seperempat juta naskah dalam waktu kurang dari setahun. Buku itu juga diterjemahkan ke dalam sebelas bahasa dunia. Selain itu, buku itu juga menimbulkan perdebatan yang sangat hangat, bahkan hingga Pope Paul VI pun membacanya. Ia juga melahirkan ulasan dukungan dan penolakan pada tahun 60-an yang juga mendorong sidang redaksi *Great Books of Western Civilization* menerbitkan satu jilid *The Great Ideas Today* pada tahun 1967 (Chicago: Macmillan Publishing Co, 1990) yang mendiskusikan sekularisasi pada bagian pertamanya.

Cak Nur juga mendefinisikan sekuler mengikut apa yang ditulis oleh Harvey Cox, sekalipun Cak Nur tidak menyebutkan referensinya, bahkan dalam bibliografi sekalipun (*Why?*). Cak Nur juga menyebutkan namanya beberapa kali ketika membahas isu ini dan menerima argumentasinya seperti pemisahan antara sekularisme dan sekularisasi. Bagi Cak Nur, sekularisme itu ialah paham yang tidak bertuhan.

Seorang sekuler yang konsekuen dan sempurna adalah se-

orang ateis. Dan seorang sekuler yang kurang konsekuen, akan mengalami kepribadian yang pecah (*split personality*). (Lihat Cak Nur: *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. ke-7, 1995, hlm. 179). Sekularisme itu kafir, ateis, dan sangat bertentangan dengan agama (hlm. 219). Cak Nur membela sekularisasi dan menganut sebagaimana ia akui sendiri konsep sekularisasi Bellah (hlm. 259). Cak Nur menyimpulkan bahwa tidak bijaksana untuk menggunakan istilah-istilah sekuler-sekularisme dan sekularisasi (hlm. 260).

Saya juga ingin mengajak untuk mendiskusikan dua komponen yang lain, yaitu pengosongan nilai-nilai spiritual dari alam dan dokonsekrasi nilai-nilai. Sebenarnya isu desakralisasi juga belum selesai sesuai dengan inti dari ajaran sekularisasi itu sendiri yang bersikap *open-ended*.

Dalam hal pengosongan nilai-nilai spiritual dari alam (*disenchantment of nature*), saya menolak hal itu karena alam adalah tanda-tanda (*signs*) kekuasaan dan kebesaran Tuhan yang diamanahkan kepada kita untuk selalu dilestarikan. Alam merupakan "Buku Agung" karena memberi tahu kita tentang Tuhan. Argumentasi S. H. Nasr dalam karyanya *Man and Nature* bagi saya cukup membuktikan bahwa pengosongan nilai-nilai spiritual membawa sederetan masalah bagi *western civilization*.

Mengenai dekonsekrasi nilai-nilai (*deconsecration of values*), saya pikir hal itu juga akan menggiring kita pada budaya relativis, skeptis, dan *postmodernistic*. Padahal hal ini sangat ditentang dalam kehidupan keberagamaan. Cox berpendapat, "*Secularization is a 'liberating development' and the end product of secularization is historical relativism.*" (hlm. 30-36).

Saya juga sepakat dengan guru saya al-Attas yang melihat sekularisasi sebenarnya adalah sekularisasianisme (*secularizationism*) yang juga satu paham yang selalu terbuka, sehingga kebenaran selalu *open-ended* yang merupakan ciri-ciri *euro-centrism*. Ide ini juga erat kaitannya dengan teori evolusi yang juga merupakan ciri-ciri *euro-centrism*.

Sebenarnya banyak juga kalangan pendeta yang menolak gagasan sekularisasi ini yang dapat kita baca dalam *The Secular*

City Debate. Pope John XIII berusaha keras menolak gagasan sekularisasi ini. E. L. Mascall juga berpendapat dalam karyanya *The Secularization of Christianity: Instead of Converting The World to Christianity They are Converting Christianity to The World*. Jadi, ringkasnya, adalah naif bagi kita, umat Islam, untuk mengikuti konsep sekularisasi lalu mencari justifikasi teologis dari fenomena sosial ini.

Saya setuju jika politik dipisahkan dari nilai-nilai biadab, bukan justru dipisahkan dari nilai-nilai agama. Politik tanpa agama tidak lebih baik dari gabungan agama dan politik. Memang banyak penyimpangan terjadi karena agama dipolitikkan, namun hal itu tidak mengharuskan kita berpendapat bahwa agama tidak baik bagi politik. Begitu juga dua megakomponen lainnya.

Selain itu, masalah pluralitas agama, isu urbanisasi, di mana sekularisasi muncul, juga bukan hanya terjadi pada masa sekarang (lihat istilah *euro-centrism* seperti *renaissance* dan *enlightenment*) yang menganggap masa sekarang lebih baik dari masa lalu. Saya pikir pada zaman Rasullullah saw. pluralitas agama dan keheterogenan masyarakat juga ada. Jadi masalah kemanusiaan, inklusivitas, toleransi, dst juga terjadi pada zaman dahulu, tetapi apakah benar konsep sekularisasi pada zaman itu telah dikembangkan? Saya pikir untuk mengatakan bahwa Rasullullah saw. sebagai seorang sekuler adalah tuduhan yang mengada-ada. Jadi yang diperlukan bukan sekularisasi, namun "mungkin" islamisasi? (Adnin. *Mon*, 23 Apr 2001)

4. ADNIN ARMAS: THE EURO-CENTRIC ROOTS OF ISLAMIC SECULARIZATION

Saya ingin menanggapi akar sekularisasi dalam Islam. Saya melihat akar yang dimaksud oleh saudara Taufik dan Lutfi dan yang sepakat dengan mereka lebih kepada "akar buatan" yang urat-uratnya tak kokoh dan lagi rapuh karena mulai tumbuh dari zaman bani Umayyah. Saya melihat akar itu akan kokoh jika mulai tumbuh dan berkembang dari Rasulullah saw. dan Khulafaur Rasyidin. Mereka adalah pemimpin negara yang nilai-nilai agama mereka sangat mewarnai pola kepemimpinan mereka. Apa bukan begitu?

Saudara Taufik pun mengimplikasikan Umar bin Abdul Azis tidak memisahkan antara agama dan politik. Bahkan mungkin karena tidak ada pemisahan ini, kepemimpinan Umar bin Abdul Azis sangat dihormati. Jadi, masalahnya tidak terfokus kepada kuantitas fakta saja karena adanya beragam fakta, namun juga kualitas fakta. Maksud saya, jika Umar bin Abdul Azis cukup ber-hasil karena menggabungkan agama dan politik, jauh lebih baik bagi kita untuk merumuskan dan mengembangkan pola-pola kepemimpinannya. Dan jika ia sangat *concern* kepada agama (saya pikir sebagian raja-raja yang lain juga tidak sampai dalam tahap sekuler), hal ini tidak berarti sekularisasi dapat dijadikan akar yang akan kita pelihara dengan gigih.

Saya juga heran, mengapa ketika Utsman r.a. "Dipertanyakan dengan kritis" tentang standardisasi Al-Qur'an, mengapa suasana zaman Dinasti Umayyah tidak juga dipertanyakan secara kritis? (Dan bahkan tafsiran terhadap gagasan sekularisasi yang dijadikan panutan?) Padahal, bagi saya, otoritas Utsman r.a. lebih baik daripada pengikutnya.

Jadi, apakah tidak lebih baik mengkaji suasana historis zaman Dinasti Umayyah secara kritis? Saya pikir, dalam pandangan seorang sekuler pun atau juga seorang demokrat, kepemimpinan bani Umayyah pun belum sekuler dan belum demokratis karena bentuk pemerintahan monarkis (yang sangat otoritatif).

Selain itu, saya juga ingin bertanya, apakah suasana zaman Umayyah benar-benar dapat ditafsirkan dengan berkembangnya sekularisasi dengan tiga komponennya? Setahu saya, justru dasar prinsip-prinsip hukum Islam terbentuk.

Dalam suasana saat itu, muncul kelompok-kelompok Islam yang pertama, yaitu Umayyah (sunni), syiah, dan khawarij. Justru kemunculan kelompok-kelompok politik ini sangat erat dengan konsep agama. Khawarij, misalnya, pernyataannya adalah *la hukma illa Allah*. Lebih lanjut, atas dasar pemahaman ini, mereka membuat kelompok politik, misalnya perdebatan tentang mukmin dan kafir yang terjadi saat itu. Jadi bagi semua pihak saat itu, agama dan politik masih tidak bubar (desekularisasi). Kemudian pada zaman Abbasiyah, banyak sekali muncul mazhab-

mazhab seperti Hanafiah, Malikiah, Shafiih, Hanbaliyah, bahkan doktrin-doktrin Mu'tazilah pun pernah dijadikan doktrin negara.

Jadi, jika gagasan sekularisasi ditafsirkan muncul pada zaman Umayyah, maka hal itu pun mengalami ketidaksesuaian yang sangat ketat. Saat itu, perlawanan Syiah kepada Umayyah dipimpin oleh imam-imam yang juga menghubungkan-kaitkan agama dan politik. Begitu juga sebagian penguasa Umayyah tidak memisahkan antara agama dan politik. (Pemisahan yang menjadi inti gagasan sekularisasi). Artinya, jika dikatakan pada zaman Umayyah berkembang sekularisasi, hal itu juga mengalami penolakan yang ketat, sebagaimana terjadi kemudian pada zaman Abbasiyah.

Bagi Lutfi, saya sangat meragukan bukti yang dikemukakan oleh Armstrong dan otoritatifnya terhadap masalah keimaman. Setahu saya, konsep "imam" dalam pengertian Syiah memiliki makna yang sangat khusus. Ada nilai lebih di dalamnya. Imam Ali, Imam Hasan, Imam Husein, Imam Zainal Abidin, Imam Muhammad Baqir, dan Imam Jafar jelas dianggap sebagai pemimpin yang sekaligus tidak diragukan pemahaman keagamaan-nya. Bahkan Imam Mahdi pun diharapkan akan datang untuk memberantas kezaliman. Sebaiknya saudara Lutfi juga menggunakan *primary sources* untuk mengembangkannya menjadi akar. (Saya juga sedang mencari *primary sources* itu). Kemudian dalam konteks sejarah pun, Syiah sangat menitikberatkan hubungan antara agama dan politik bahkan hingga sekarang. Gelar keulamaan ada pada pemimpin mereka.

Mengenai fakta-fakta sosial yang dijadikan alasan untuk memisahkan agama dan politik sebenarnya sudah diperdebatkan oleh Mas Imam Prasodjo dan Ade Armando. Jadi, jika ada *mullah* yang menganulir kemenangan kelompok sekuler. Hal yang sebaliknya juga terjadi seperti kasus FIS di Aljazair. Jadi, jika hanya fakta yang dijadikan *yard-stick*, maka fakta yang berlawanan juga dapat digunakan. Di sini perlunya kita melihat lebih dalam akarnya dalam dataran filosofis atau teologis.

Bagi Pak Trisno, banyak juga umat Islam, atas dasar ajaran agama, menolak konsep jihad *ala* pendukung Mr. Dur dan Mr.

Habib. Jadi, ketika orang menyalahgunakan agama, bukan berarti agama itu menjadi berkurang nilainya dan karenanya harus dipisahkan dari kemasyarakatan. Konsep yang disalahgunakan itu harus diperbaiki oleh orang-orang yang beragama juga. Jika ada pernyataan yang kontroversial "semua agama bisa sama," mengapa satu agama tidak bisa?

Politik tanpa agama adalah buta. Agama tanpa politik adalah lumpuh. Dengan kata lain, Islamkan politik bukan politikkan Islam.

Sorry moderator, jika terlalu panjang, saya masih ada satu pertanyaan lagi untuk Syafiatun atau orang-orang yang sepakat dengannya. Apa, bagaimana, dan mengapa semua agama dalam tingkat esoteris bisa jadi sama? Konsep agama Islam yang saya pahami dan yang saya tahu, banyak juga yang lainnya berpendapat bahwa agama Islam memiliki perbedaan, sekalipun pada tingkat esoteris. Tolong disebutkan "rujukan utama" agar diskusi kita lebih dalam dan terarah. (Adnin. *Sat*, 28 Apr 2001)

5. ADNIN ARMAS: THE EURO-CENTRIC ROOTS OF ISLAMIC SECULARIZATION

Untuk Pak Najib, saya tidak sepakat bahwa istilah '*ilmaniyah*, *equivocal* dengan sekularisasi, sekalipun istilah yang pertama banyak digunakan bahkan menjadi bahasa ibu. Alasan saya adalah karena istilah '*ilmaniyah* berasal dari kata '*alima-ya'lamu* yang mengonotasikan ilmu. Dalam Islam, konsep ilmu adalah satu kata kunci yang sangat penting. Terlalu banyak ayat dalam Al-Qur'an yang menyokong gagasan keilmuan dan hubungannya dengan keimanan serta keyakinan dan beberapa aspek fundamental lainnya. Jadi menyebarkan istilah '*ilmaniyah* dengan sekularisasi mengimplikasikan di dalam Islam, gagasan sekularisasi adalah proses alami, padahal Anda sendiri menolaknya.

Dalam Al-Qur'an, ilmu menunjukkan keyakinan, pengetahuan, dan keimanan yang terkadang melintasi ruang dan waktu, padahal konsep sekularisasi yang fondasi filsafatnya adalah relativitas dan skeptis, selalu mengikuti ruang dan waktu. Mungkin sedemikian kuatnya pengaruh sekularisasi (sebagai salah satu

ciri *Euro-centric world-view*) sehingga istilah bahasa Arab modern 'ilmaniyyah itu menjadi begitu terkenal dan kita ambil sepintas lalu. Saya pikir hal ini juga suatu kekurangan kita yang tidak terlalu kritis menghadapi hegemoni peradaban Barat.

Saya cenderung menggunakan istilah *sikulariyyah* atau *huna al-aaniyyah* sebagai kata yang ekuivalen. Kata *sikulariyyah* menunjukkan bahwa ide sekuler adalah istilah asing yang kemudian dibahasa-Arabkan. Dalam sejarah filsafat Islam, ketika istilah-istilah asing itu masuk, proses itu sering terjadi seperti istilah falsafah itu sendiri, *hayula* (bahasa Yunani kuno) dan *ustuqus*. Memang kemudian ada juga istilah hikmah, tapi Ibnu Rusyd sendiri yang menjadi komentator Aristoteles mengualifikasikannya dengan berbagai syarat. Atau istilah *huna al-aaniyyah* yang juga ekuivalen dengan *hic et nunc* yang berasal dari bahasa Latin yang artinya *here and now* (kedi sini-kinian) karena memang sekuler itu berasal dari kata *saeculum* yang tak terpisah dari *hic et nunc*.

Untuk Pak Trisno, maaf kalau terlalu ringkas komentarnya. Bagaimana *future* dapat menjadi *yard-stick* bagi *past* dan juga *present*? Padahal *future* dan *past* adalah *nonexistences for past* (*it does not exist any longer*) and *future* (*it does not exist yet*). Jadi bagaimana menjadikan sesuatu yang *nonexistence* menilai sesuatu yang sekarang terjadi (*something that exists*)? Jika kita dapat mengetahui *future*, saya pikir sejarah umat manusia akan sama sekali terbalik dan menjadi tidak menarik.

Kata-kata harapan, semoga, nanti, ramalan, antisipasi, dst jelas menunjukkan bahwa *future* masih *nonexistence*. Jadi, tidak bisa *future* itu dijadikan *yard stick*. Jadi, kalau *neither past, nor present, nor future, then what?* Saya pikir di sini letak batasan akal. Karenanya kita membutuhkan agama untuk membantu dalam memahami persoalan yang terjadi. Akan tetapi, pertanyaan selanjutnya adalah agama apa dan bagaimana? Sekalipun gagasan *The Transcendent Unity of Religions* berusaha menjawabnya, namun saya pikir permasalahan menjadi semakin rumit. (Saya ingin mendiskusikan gagasan ini, tapi masih menunggu rujukan utama yang dipakai oleh para peserta milis Islam Liberal

lainnya dengan niat agar diskusi ini lebih terarah dan lebih mendalam. (Adnin. *Sun*, 29 Apr 2001)

6. LUTHFI AS-SYAUKANIE: TIDAK ADA SYARIAT ISLAM!

Bung Bimo, hadits perempuan yang diriwayatkan Bukhari itu *dhaif* karena menurut beberapa kesaksian (*syawahid*), Abu Bakrah adalah salah seorang sahabat Nabi yang "bermasalah." Salah satu dosa besarnya yang berkaitan dengan penilaian hadits adalah ia pernah berbohong dengan melakukan kesaksian palsu pada awal-awal peradilan Islam. Beberapa kitab rijal al-hadits (*jarh wa ta'dil*) seperti karya Ibnu Hadjar yang terkenal, *Usdul Ghabah*, secara samar menyebutkan perangai Abu Bakrah, tapi buku-buku syawahid lainnya, seperti yang diteliti oleh Fatima Mernissi,⁴³ menunjukkan bahwa Abu Bakrah memang agak *chauvinist*. Hadits itu sendiri, asbabul wurudnya, baru diriwayatkan 25 tahun setelah Rasulullah saw. wafat atau tepatnya pada Perang Jamal (Perang Unta) antara pasukan Ali dan pasukan Aisyah.

Ketika para tabi'in meminta fatwa kepada Abu Bakrah mengenai sikapnya terhadap perang saudara itu, tiba-tiba ia mengutip hadits tersebut, yang tentu saja sangat menguntungkan Ali dan merugikan Aisyah. Tidak ada jalur lain periwayatan hadits tersebut, kecuali darinya. Dalam ilmu hadits, ini masuk dalam kategori hadits *gharib* (asing) yang oleh sebagian ahli hadits, paling tidak dianggap *suspected*.

Saya sendiri telah lama tidak percaya dengan kaidah suci *kullu shahabi udul* (semua sahabat jujur). Oleh karena itu, pijakan Bukhari untuk tetap mempertahankan hadits di atas sebagai hadits sahih, *doesn't make sense at all*. Mengenai hukum pidana Islam, saya setuju dengan Anda. Perkara itu memang harus dilihat

⁴³ Pendapat Mernissi tentang Abu Bakrah sebenarnya sangat perlu dikritisi dan diragukan kebenarannya. Misalnya, ia menyatakan bahwa Imam Ahmad Ibnu Hambal pun tidak menerima periwayatan haditsnya. (Lihat buku *Hal-hal yang Tak Terpikirkan* karya Syafiq Hasyim). Padahal, Imam Ahmad terbukti mencantumkan sejumlah hadits dari Abu Bakrah. Soal hadits larangan kepemimpinan wanita dicantumkan dalam *Musnad* Imam Ahmad pada hadits No 19.542, 19.603, 19.612, dan 19.556. Kasus dicambuknya

secara historis dan kontekstual. Saya pribadi menganggap bahwa konsep "syariat Islam" tidak ada. Itu adalah karangan orang-orang yang datang belakangan yang memiliki idealisasi yang berlebihan terhadap Islam (sama seperti "negara Islam," "ekonomi Islam," "bank Islam," "matematika Islam," etc).

Semua hukum yang diterapkan oleh sebuah masyarakat pada dasarnya adalah hukum positif. Termasuk hukum yang diberlakukan oleh Nabi. Kalaupun sumber konstitusinya berasal dari Al-Qur'an, hal itu karena Muhammad adalah seorang rasul dan beliau tidak memiliki sumber konstitusi yang lebih baik, yang *available* pada saat itu selain Al-Qur'an.

Pada banyak kasus, delik-delik perundangan yang diterapkan Muhammad dan kawan-kawannya, malah mengambil semangat hukum adat (*'urf*), termasuk dalam kasus rajam, potong anggota badan secara silang, pembakaran manusia (dalam kasus sodomi), dan denda (*diyat*, yang diambil dari kodifikasi Romawi dan Nabatean). Hanya sedikit yang beliau adopsi dari Al-Qur'an. Mengapa demikian? Karena Muhammad sedang berinteraksi dengan manusia, dengan orang-orang Yahudi, dan orang-orang tribal Madinah. Selama hukum merupakan refleksi dari dinamika sebuah masyarakat, maka apa yang dipraktikkan oleh Nabi (yang Anda sebut sebagai "*Sunnah fi'liyyah*") adalah keputusan manusiawi belaka. Tidak ada sesuatu yang istimewa yang harus dianggap sebagai sesuatu yang unik "islami." Apanya yang unik? Ibadah haji saja warisan jahiliah, zakat warisan Romawi yang direvisi, shalat warisan Dawud (dalam tradisi *Judaic*) yang dimodifikasi, dan dalam sistem ekonomi, Rasulullah menyetujui semua praktik ekonomi orang-orang Romawi yang saat itu mendominasi hampir semua urusan administrasi dan tata negara,

Abu Bakrah di zaman Umar ibnul Khaththab telah dijelaskan banyak ulama hadits. Hal itu terjadi justru karena kejujuran Abu Bakrah yang menolak mencabut kesaksiannya tentang kasus perzinahan Mughirah. Oleh karena itu, Imam Dzahaby menyatakan bahwa Abu Bakrah termasuk sahabat yang faqih dan pilihan. Imam Hasan al-Basri menyatakan, "Tidak ada yang masuk ke negeri Basrah yang lebih baik dari Abi Bakrah dan Imran bin Husain." (Lihat *Siyar A'lam al-Nubala'*, karya al-Dzhabay, Jld. III, hlm. 10).

kecuali riba (orang-orang Romawi atau siapa pun sesungguhnya akan berkeberatan jika riba yang dimaksud adalah transaksi merugikan orang lain).

Nabi juga masih menggunakan mata uang yang bergambar kepala Yustianus, melakukan transaksi dengan stempel model Romawi, dan lain-lain. Intinya adalah praktik hukum dan percobaan bermasyarakat (bahkan belum sampai pada tingkat "bernegara" dalam pengertiannya yang modern) yang dilakukan Rasulullah saw. dan kawan-kawan beliau merupakan upaya maksimal untuk membentuk dan menjalankan sebuah tatanan masyarakat dari tribalistik menuju masyarakat madani (karena itu nama tempat-nya disebut "madinah"). Sebagian besar usaha maksimal itu dilandasi oleh penafsiran-penafsiran dan pemahaman-pemahaman Rasulullah saw., bukan hanya terhadap wahyu (belum berbentuk Al-Qur'an) yang terus-menerus merasuki, namun juga terhadap realitas sosial yang dihadapinya. *Wallahu a'lam.*

(Luthfi.Thu, May 10, 2001)

7. ADNIN ARMAS: KERANCUAN PEMIKIRAN

Saya ingin mengomentari pemikiran Musa al-Arsyad, Najib, Taufik, dan Lutfi. Untuk Saudara Musa, di sini saya hanya memfokuskan satu komentar saja dari beberapa poin Anda, yaitu "Sekularisasi hanya masalah *how to* saja."

Saya tidak sepakat dengan pandangan yang cukup naif ini. Jelas bahwa ide sekularisasi memiliki akar filosofis atau teologis. Saya melihat tokoh-tokoh sekuler Barat sendiri mengakui hal itu. Katakanlah, *for the sake of argument*, konsep sekularisasi yang Anda maksudkan ingin di-Islamkan, hal ini pun tidak terlepas dari justifikasi teologis atau filosofis, sebagaimana yang akan dicari-cari justifikasinya oleh beberapa peserta Islam Liberal. Jadi, hal ini bukan hanya masalah *how to* yang mengimplikasikan penyederhanaan masalah yang hakikatnya tidak sederhana. Jadi, di dalam aspek aksiologis, terdapat gagasan ontologis dan epistemologis. Anda juga mengatakan, "Seribu doa kita sampaikan dan sejuta aji-aji kita kirimkan agar buah kelapa itu tidak jatuh ke bumi".

Saya pikir Anda juga menyalahartikan gagasan penolakan ide sekularisasi. Masalahnya, bukan hanya kita membaca basmallah, misalnya ketika akan memanjat pohon kelapa, tetapi melihat buah kelapa itu sendiri. (Dalam konteks makro, munculnya isu pencemaran lingkungan hidup). Saya bukan bermaksud mengeramatkan buah kelapa, tetapi nilai-nilai agamis tetap menjadi panduan kita dalam urusan sehari-hari. Kalau misalnya buah kelapa itu bukan punya kita, jelas tidak bisa diambil. Selain itu, ketika isu sekularisasi itu muncul, baik yang mendukung maupun yang menolak gagasan itu pun tidak melihat masalahnya menjadi sesederhana memetik buah kelapa. Jadi, ringkasnya, masalah duniawi selalu terkait erat dengan ukhrawi. Sekularisasi berusaha memisahkan ini. Padahal, setiap saat dan di setiap tempat, tanggung jawab ukhrawi itu selalu hadir.

Untuk saudara Taufik, Anda melihat tafsir Al-Qur'an itu relatif. Bagi saya, inilah pengaruh filsafat *hermeneutics*. Ada beberapa komentar yang muncul dari ide di atas.

Pertama, pandangan yang mengatakan bahwa relativitas tafsir Al-Qur'an akan mengakui kewujudan tafsir Al-Qur'an. Tanpa kewujudan tafsir Al-Qur'an, tidak mungkin ada relativitas Al-Qur'an. Jadi, relativitas tafsir terjadi karena wujud atau absolutnya tafsir lebih dahulu. Oleh karena itu, tidak semua tafsir Al-Qur'an itu menjadi relatif.

Kedua, jika tafsir Al-Qur'an relatif, tafsir yang sedemikian ini pun sudah menjadi absolut. Artinya postulasi "tafsir Al-Qur'an itu relatif" adalah tidak relatif (absolut).

Ketiga, relativitas tafsir Al-Qur'an tersebut muncul karena adanya tafsir-tafsir Al-Qur'an. Tanpa adanya tafsir-tafsir tersebut, sukar dirumuskan adanya relativitas tafsir. Oleh karena itu, seseorang yang menganggap tafsir Al-Qur'an sebagai sesuatu yang relatif akan menganggap mampunya tafsir, sekalipun dalam tahap yang amat minim sekali.

Jadi, relativitas tafsir Al-Qur'an tidak terjadi secara total. Ada juga tafsir yang masih absolut. Paling tidak, wujudnya tafsir (absolut), relativitasnya tafsir, (absolut) dan mampunya tafsir

(absolut). Kemudian, tafsir ini tidak terlepas dari Al-Qur'an. Tanpa Al-Qur'an yang absolut (*final, unaltered, Kalamullah*), maka tafsir itu sendiri tidak ada. Beragam penafsiran bukan berarti beragam pertentangan. Di sini, kita perlu sepakat untuk menentukan, dalam bahasa Anda sendiri, secara adil dan bertanggung jawab.

Untuk saudara Lutfi, Anda terlalu berani untuk menyimpulkan bahwa tidak ada Syariat Islam. Saya masih belum melihat kukuhnya argumentasi Anda. Tolong disebutkan referensi yang menyatakan syariat itu tidak ada agar kita dapat mendiskusikan referensi itu secara mendalam. Saya melihat Rasulullah saw. bukan hanya manusia biasa seperti kita. Saya juga berpendapat bahwa haji tidak dapat dikatakan warisan jahiliah, zakat warisan Romawi yang direvisi, shalat warisan Dawud yang dimodifikasi, dan sistem ekonomi Rasulullah saw. menyetujui semua sistem ekonomi Romawi, kecuali riba. Saya melihat kalaupun ada sedikit persamaan, hal itu tidak berarti tidak adanya nilai fundamental dan nilai yang mendasar. Memang Rasulullah saw. juga membawa risalah yang pernah disampaikan nabi-nabi sebelumnya, sehingga di sini muncul kemiripan, tetapi tidak sama sekali menafikan perbedaan yang sangat mendasar. Oleh karena itu, Islam (konsep syahadah dan syariatnya) adalah agama yang baru sama sekali! Bukan tiruan yang diubah-suaikan! Di sini, saya ingat usaha orientalis yang ingin menyosialisasikan ide seperti pengaruh Yahudi dan Kristen sedemikian besar sehingga Islam tidak bisa dianggap superioritas dari agama lain. (Adnin. *Thu, May 10, 2001*)

8. LUTHFI AS-SYAUKANIE: KERANCUAN PEMIKIRAN

Adnin yang baik,

Sayang sekali, referensi yang Anda tanyakan ada di kepala saya. Namun agar tidak penasaran, di Koleksi Fazlur Rahman, ada banyak coretan informal Rahman tentang historisitas syariat, khususnya beberapa bukunya yang menyangkut sejarah hukum Islam (misalnya, *Islam and Modernity* dan *Methodology of History*). Anda dapat mencarinya di sana, atau Anda perlu baca dengan kepala "dingin" buku A. A. A. Fyzee yang disebut saudara Rumadi,

"*Outline of Muhammadan Law*." Atau bisa juga baca buku-bukunya M. Watt, H. A. R. Gibb, an-Na'im, dan Nasr Abu Zeyd, khususnya yang menyangkut pembentukan hukum Islam.

"Ah, itu kan buku-bukunya orientalis!" mungkin Anda akan bilang begitu. Atau "Ah, itu kan cuma Fatima Mernisi," seperti kata kawan kita yang sangat percaya dengan Imam Bukhari itu (*bingo! ad hominem!*). Maaf, untuk sekarang ini saya lebih percaya dengan buku-buku semacam itu. Sudah bosan baca buku yang "biasa-biasa" saja. Tidak ada kemajuan. Sejak kecil juga sudah tahu kalau shalat jumat dua rakaat, shalat harus menghadap kiblat, Tuhan satu, nabi itu orang Arab, rukun Islam ada lima, berbohong masuk neraka, puasa wajib, mau shalat wudhu dulu, tayammum tidak boleh diganti dengan air kelapa, najis terbagi tiga, air juga terbagi tiga, menikah tidak boleh lebih dari empat, perempuan tidak boleh jadi imam, kalau buang angin batal, menyentuh perempuan juga batal, pahala meniduri isteri sama dengan membunuh tujuh ratus orang kafir, air wudhu yang tertinggal di jenggot akan membawa kita ke surga, karena itu peliharalah jenggot. Semua agama sesat, kecuali Islam. Semua orientalis jahat, maka jauhilah. Semua pemikiran baru berbahaya dan *bid'ah* enyahkanlah. Babi haram, riba juga haram, pemikiran Barat dapat mengganggu iman kita, pemikiran sekuler rancu, pemikiran Barat jelek, yang betul al-Ghazali bukan Denny, yang benar al-Bukhari bukan Mernissi, yang harus diikuti Syafi'i bukan Laroui.

Nah, jika Anda ingin mendiskusikan referensi itu di sini, saya persilahkan. Atau Anda punya referensi bagus yang dapat meyakinkan saya bahwa syariah Islam memang betul-betul ada dan unik? (Luthfi. Thursday, May 10, 2001)

9. TAUFIK AMAL: (REPLY) KERANCUAN PEMIKIRAN

Saudara Adnin,

Saya mungkin sepakat dengan Anda tentang tafsir absolut, jika yang Anda maksudkan adalah eksistensi tafsir itu sendiri sebagai upaya penerjemahan ajaran Al-Qur'an ke dalam realitas konkret. Tetapi bagi saya, substansi tafsir itu sendiri terkait dengan ruang dan waktu, jadi tidak absolut. Substansi tafsir akan mengikuti pergeseran ruang dan waktu manusia. Tentang Al-

Qur'an yang Anda pandang sebagai absolut, *final, unaltered, kalamullah*, silakan lihat kembali *posting-posting* yang lalu tentang masalah ini. Salam. (Taufik Adnan Amal. *Thu, May 10, 2001*)

10. MUN'IM A. SIRRY: (REPLY) KERANCUAN PEMIKIRAN

Saudara Adnin dan Lutfi yang baik,

Saya tak ingin terlibat dalam diskusi Anda mengenai referensi itu. Saya bermaksud menambah argumen saja. Saudara Adnin, kalau anda masih kurang puas, tak tahulah saya. Mungkin istilah saudara Lutfi, "Tidak ada syari'at Islam" itu mengagetkan. Akan tetapi, mudah-mudahan dari kekagetan itu kita terus mencoba melakukan apa yang oleh Taufik diistilahkan *rethinking* atas hal-hal yang semula dianggap telah mapan. Mungkin sederhananya, tidak ada itu hukum Islam. *Pertama*, Rasulullah saw. sendiri tidak pernah melakukan klasifikasi hukum seperti yang kita kenal, seperti wajib, haram dan seterusnya. Semua itu murni kreasi ulama-ulama zaman pertengahan. *Kedua*, pemahaman tentang hukum itu sendiri sebenarnya paradoks bila dikaitkan dengan Islam. Saya ambil contoh ayat yang mengandung arti 'anti hukum' yaitu "tidak ada paksaan dalam agama." Dengan hukum? Tujuan institusionalisasi regulasi masyarakat tidak lain adalah paksaan. Memaksa seseorang untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu. Jika hukum bersifat memaksa, Islam sebaliknya, yaitu tidak ada paksaan. Oleh karena itu, tidak ada itu hukum Islam. Hal ini yang diabaikan oleh ulama-ulama zaman pertengahan dan kaum konservatif. *Ketiga*, hukum Islam diawali dengan asumsi bahwa orang atau masyarakat harus dibatasi untuk melakukan tindakan yang islami. Persoalannya, siapa yang memiliki otoritas menentukan tindakan yang islami atau tidak islami? Kaum konservatif akan cenderung mengatakan bahwa pendapat ulamalah yang otoritatif.

Akan tetapi, semua ini sama sekali tidak memuaskan karena kaum muslim wajib beriman kepada Al-Qur'an, bukan kepada tradisi buatan manusia. Setiap pendapat, siapa pun empunya, tidak dapat disejajarkan dengan Al-Qur'an, kan? Pendapat bahwa di sana ada syariat Islam, hukum ciptaan Tuhan, itu yang

menjadi tuntutan *the so called*, "muslim fundamentalis" untuk mendirikan negara Islam yang diatur oleh hukum Islam. Nah, ujung-ujungnya.... (Mun'im A. Sirry. *Fri, May 11, 2001*)

11. ADNIN ARMAS: KERANCUAN PEMIKIRAN

Sebelumnya saya ucapkan terima kasih atas semua komentar yang diberikan. Saya ingin mengomentari kembali saudara Lutfi, Taufik, Mun'im, dan Rumadi.

Untuk Saudara Lutfi, saya menerima tawaran referensi Anda yang *underlying ideas* dalam referensi tersebut sudah masuk di dalam akal Anda. Saya bukan tidak dapat menduga referensi yang Anda tawarkan, bahkan saya pikir pemikiran Arkoun, Hasan Hanafi, Muhammad Abed Jabiri, Laroui, adalah referensi yang tersirat. Saya pikir dalam kerangka epistemologis, dari referensi yang disebutkan, dapat dikatakan bahwa aliran filsafat *hermeneutics* dan *postmodernistic* yang dianut sebagai metodologi untuk memahami Islam! (tinimbang menjadi konsumen dapat atau tidak kita menjadi produsen dengan membangun pendekatan tauhidik, misalnya).

Sebelum mendiskusikan Rahman, sekilas tentang M. Watt (*Islamic Philosophy and Theology*). Ketika M. Watt mendiskusikan "pengaruh luar" dalam istilah Anda sendiri, warisan, revisi, dan modifikasi. M. Watt mengatakan,

"The main explanation comes from understanding the import of the idea within the Islamic-religio political context. In so far as emphasis on sources is suggesting that Islam is nothing but a revision of Christian or Jewish Hellenistic ideas, THIS IS MISLEADING AND A BELITTling OF THE UNIQUENESS AND ORIGINALITY OF ISLAM (The Capital Letters are Mine, hlm. 30).

M. Watt juga menolak Golziher dan Schacht yang terlalu radikal (hlm. 20). Kedua-duanya berpendapat bahwa *The Prophetic Sunnah* adalah "revisi" dari Zaman Jahiliyah, Yahudi, Romawi dan Persia. Jadi, dari pandangan Watt sendiri mungkin bisa dikatakan bahwa teori Anda menjadi subjektivisme.

In passing, sebelum ke Rahman, maaf jika sekilas saya menyinggung kembali isu sekularisasi (yang akarnya ada dalam

Dinasti Umayyiah). Watt sendiri mengatakan,

"Exponent of the sociology of knowledge would hold that all theological and philosophical ideas have a political or social reference; and the standpoint of this survey is in accordance with such an outlook. The connection between theology and politics is particularly close and obvious in the middle east. The old testament is full of it."

Bahkan Watt juga merasa kesusahan untuk mendiskusikan bab 1 hingga bab 3 karena susahnya membedakan *what is politics and theology*. Bukan hanya itu, justru bagi Watt, *no theological element is discernible in the political conflicts within the Islamic state until just before the beginning of the Umayyad period*. Saudara Lutfi, jadi, justru desekularisasi politik bukan sekularisasi politik yang bermula dari bani Umayyiah (menurut Watt).

Mengenai Rahman, saya melihat bahwa Rahman pun tidak sampai seradikal Anda dalam menyangkal eksistensi syariat. Menurut pemahaman saya yang dilakukan Rahman adalah mengubah hukum sesuai dengan zaman dan tempat. Hal ini sangat berbeda dengan meniadakan adanya syariat! Jadi tetap saja puasa, shalat, dan zakat hukumnya wajib, sedangkan zina dan mencuri mempunyai hukuman. Ini semua bisa dimengerti karena eksistensi syariat sekalipun bisa terjadi dalam beragam bentuk. Mengenai metode *double movement*, saya pikir Rahman sendiri terjebak dalam subjektivisme sekalipun ia menganut *the school of objectivity* ala Emilio Betti.

Menurut saya, sejarah munculnya *hermeneutics* tidak terlepas dari para teolog Kristen ketika menafsirkan Bible. Jadi, yang menggunakan pendekatan *hermeneutics* sebenarnya telah mengadopsi pendekatan mereka kemudian mencari justifikasinya dalam Islam (sebagaimana juga sekularisasi). Saya pikir yang mengadopsi *hermeneutics* dan *postmodernistic* ini yang lebih tepat di sebut mewarisi, merevisi, dan memodifikasi gagasan *Euro-centric*. Padahal sangat jelas bahwa eksistensi Al-Qur'an itu adalah original dan autentik. (Rahman sendiri mengakui, begitu juga Syiah, mengapa Mushaf Utsmani diperdebatkan? Dan kalaupun diperdebatkan, sejauh mana fungsi dan tujuannya?).

Al-Qur'an berbeda dengan Bible yang teks aslinya tidak ada.

Oleh karena itu, para teolog Kristen harus menggunakan metode diakronis. Mereka mencari kontekstual yang menjadi syarat utama *hermeneutics*. Mereka juga mempelajari Bible dalam bahasa Yahudi, Suriah, dan kemudian bahasa lainnya, sehingga menjadi kompleks. Selain itu, saya juga melihat bahasa Arab yang digunakan dalam Al-Qur`an juga memiliki *semantic field* tersendiri karena adanya *the root system* yang mengatur penggunaan kata. Jadi, tidak menjadi keharusan bagi muslim ketika menafsirkan Al-Qur`an untuk mengetahui selain bahasa Arab.

Saya juga melihat tidak harus bagi muslim untuk selalu melihat Al-Qur`an sebagai respons kepada etnik Arab pada zaman Nabi. Hal ini karena Al-Qur`an dimaksudkan bukan hanya untuk etnik Arab yang terbelakang dibanding budaya Yunani, Persia, Romawi, Cina, dan India yang telah lebih berkembang. Jadi, saya pikir Al-Qur`an tidak hanya respons kepada etnik Arab saja seperti yang menjadi tesis Rahman. *Toh*, isu-isu kemanusiaan dan kemaksiatan dalam beragam bentuk juga terjadi di etnik lain pada saat itu, sekarang dan juga akan datang. Mungkin di sini Rahman pun menjadi subjektif, sekalipun mengatakan dirinya objektif. Dengan pendapat ini, bukan berarti saya menafikan konteks sama sekali, sebagaimana ketika ulama-ulama terdahulu, tidak selalu menyinggung konteks bukan berarti mereka menafikan konteks. Lutfi, untuk sementara ini dulu karena saya juga ingin mengomentari yang lain.

Untuk saudara Taufik, saya pikir sebagaimana juga Rahman, kontekstual menjadi syarat metodologi tafsir yang Anda sepakati (Apa ini juga tidak absolut?). Saya pikir titik tolak Rahman adalah konsep Al-Qur`an itu makhluk dan konsepnya tentang *prohcecy*. Hanya saja setahu saya, ketika isu makhluk atau kekalnya Al-Qur`an, Mu`tazilah pun menganggapnya bagian dari isu ketauhidan Tuhan atau juga keadilan Tuhan (*theodicy*), bukan syariah. Padahal Rahman menggunakannya untuk menjustifikasi kontekstualisasi, khususnya syariah. Jadi, saya melihat pemanfaatan makhluk Al-Qur`an yang dilakukan Rahman kepada Mu`tazilah itu sendiri telah memiliki tujuan yang berbeda. Di samping itu, *hermeneutics* juga *unequivocal* dengan tafsir dan

takwil. Maaf, saya juga belum sempat melihat *posting* terdahulu. Tapi saya pikir *enigma*, *aporia*, atau *labirin* dari isu ini perlu diperjelas karena di sanalah titik tolak Rahman.

Untuk Pak Mun'im, maaf komentar saya ringkas. *Pertama*, Rasulullah saw. memang tidak pernah membagi seperti itu. Namun hal itu tidak berarti tidak adanya klasifikasi hukum. Saya pikir ulama terdahulu pun adil dan bertanggung jawab, juga ketika membuat pengklasifikasian itu dan tidak kalah juga kualitasnya dengan mengklaim ulama sekarang. Masalahnya sekarang adalah apakah kita menolak jika wajib shalat itu ada? Haram zina itu ada? Dst. Atas alasan apa kita menolak wujud wajib-haram? Mungkin masalahnya apakah halal dan haram sekalipun dalam beberapa hal sudah jelas pembagiannya. Saya juga tidak sepakat dengan istilah "Ulama-ulama zaman pertengahan." Ini adalah pembagian pengalaman sejarah Barat yang diuniversalkan. Malah istilah zaman kegelapan (karena sintesis agama dan akal), zaman pencerahan (*enlightenment*) karena agama dijadikan urusan pribadi dan akal menjadi berhala. Begitu juga *renaissance* (lahir kembali) karena ketika zaman pertengahan itu sudah mati. Begitu juga modern dan *postmodern*. Saya pikir jelas pembagian sejarah ini berlaku untuk mereka bukan untuk muslim dan peradaban lain.

Kedua, saya tidak melihat ayat, "Tidak ada paksaan dalam agama," tersebut antihukum yang substansinya belum tentu paksaan karena penafsiran ayat ini merobohkan syariat Islam yang juga memiliki banyak legitimasi ayat-ayat yang lain. Saya juga tidak melihat sama sekali paradoks karena tidak adanya sama sekali aporia dalam ayat ini. Saya setuju jika kita tidak boleh memaksa umat beragama lain ke Islam, tapi saya tidak setuju kalau ayat ini ditafsirkan agar kita membuang syariat Islam. Saya juga melihat seolah-olah ulama-ulama dulu Saudara abaikan, padahal mereka telah menyumbang besar dalam terbentuknya peradaban Barat. Karya mereka diterjemahkan ke bahasa Latin dan lain sebagainya. Justru sekarang kita yang terabaikan dan kemudian menerjemahkan karya Barat ke bahasa muslim.

Ketiga, persoalannya bukan siapa yang menentukan suatu

perbuatan islami atau tidak. Akan tetapi, sebelumnya atas dasar apa (metodologi dan parameter) penilaian itu dibuat? Jika metodologi *hermeneutics* dan *postmodernistic* yang dipakai, kaum yang dituduh fundamentalis menolak.

Rumadi menulis, "Sumber kebenaran adalah teks, bukan yang lain. Menurut saya, problem besar terletak di sana. Oleh karena itu, yang harus dilakukan adalah mengampanyakan lari dari teks ke dunia makna." Untuk saudara Rumadi, saya melihat "yang lain" telah dijadikan sumber kebenaran teks. Inilah problem besarnya. (Adnin. Sun, May 13, 2001)

12. HAMID BASYAIB: KERANCUAN PEMIKIRAN: RESPON 1

Dear all,

Saya juga ingin *nimbrung* dalam debat Luthfi (dan Mun'im) vs Adnin, tapi secara acak saja. Meski saya belum sampai setegas Luthfi ("Tidak ada syariat Islam"), tapi argumennya betul-betul perlu direnungkan. Dalam satu hal saya sepakat bahwa tak perlu lah menganggap Islam seolah agama yang begitu unik sehingga seakan ia bukan ditujukan kepada manusia-manusia konkret di planet bumi. Pandangan tentang keunikan Islam memang lazim, meski cukup mengejutkan jika dianut pula oleh orang terdidik yang mengarah pada pengistimewaan, muara logisnya adalah *truth claim* dan potensi dampaknya adalah menegasikan agama lain, setidaknya menilai agama lain niscaya salah.

Penegasan keunikan ini kadang memunculkan kebodohan yang menyedihkan. Guru agama Islam saya, sampai di sekolah menengah, menegaskan bahwa Islam bukanlah sekadar agama, melainkan *din*. Sebagaimana Allah jauh lebih hebat daripada sekadar tuhan. Belakangan saya mengetahui bahwa agama dan Allah itu betul-betul sepenuhnya terjemahan Indonesia yang valid untuk kata Arab *din* dan Allah. Yahudi dan Kristen pun dalam bahasa Arab disebut *din*. Allah malah adalah nama dewa tertinggi orang Arab dan jelas telah disebut jauh sebelum Islam (bahkan nama ayah Nabi Muhammad saw. adalah Abdul Allah).

Saya merasa menjadi orang paling tolol di muka bumi dan sedemikian gampang dibohongi secara kasar begitu. Bahwa pada masa paling awal pertumbuhannya Islam berbeda, ini logis

belaka. Bukankah Islam hadir sebagai *counter* agama-agama yang telah ada? Kalau Islam sama saja, lalu di mana nilai lebihnya?

Dari segi teologis, paganisme relatif mudah dilawan dan para petingganya pun dengan cepat *keok*. Mereka menentang gigih Islam bukan terutama karena alasan agama, melainkan alasan sosial (status dan prestise) dan terutama ekonomi. Muhammad mengajak mereka bertauhid dan jika yang berkuasa hanya Allah, para pemuka pagan Mekah yang kaya-kaya itu harus merelakan sejumlah privilesnya dilucuti. Mereka harus menyerahkan sebagian harta sebagai konsekuensi dari prinsip tauhid karena dalam harta mereka ada hak orang miskin, dst. Jika konsekuensi tauhid hanya sebatas antisyirik, dalam arti tidak menyembah berhala atau hal-hal fisikal lainnya (sebagaimana diyakini oleh para mubalig), para taipan Mekah itu tentu tak keberatan.

Kristen dan Yahudi lebih kukuh untuk diimbangi karena *comphrehensiveness* teologi mereka (karena mereka dibekali oleh kitab suci masing-masing, berbeda dengan paganisme, yang "nekat" maju terus tanpa bekal teologis yang memadai).

Maka perbedaan-perbedaan simbolik pun perlu dipertegas. Namun untuk hal-hal pelik atau strategis, seperti soal kebiasaan kronis minum khamar dan penyejajaran perempuan-lelaki, adalah masalah strategi pemasaran ide yang mengharuskan penahanan (seperti pernah saya sebutkan). Begitulah, karena hari besar Yahudi adalah Sabtu, dan Kristen adalah Minggu, maka Islam mendeklarasikan hari besarnya Jumat (masak ikut-ikutan salah satu dari dua kompetitor yang sudah punya *brand* yang mapan itu). Tapi saya kira hal ini juga terkait dengan *self confidence* para penganut agama baru ini. Rupanya, ketika mereka telah memiliki cukup rasa percaya diri, mereka jadi lebih rileks.

Panggilan azan misalnya, semula ingin menggunakan terompet seperti "azannya" kaum Yahudi. Pilihan ini batal, semata-mata karena selera pribadi Rasulullah saw. yang tak suka mendengar pekik terompet yang tak nyaman di telinga. Lalu ada yang usul, bagaimana jika menggunakan lonceng saja, seperti umat Nasrani? *No problemo*. Banyak yang sepakat. Bukankah bunyi lonceng itu cukup *nyaring* untuk menandai waktu shalat bagi

seluruh penduduk kota Madinah yang amat kecil itu? Tapi konon Umar ibnul Khaththab tak setuju dan justru menyarankan Bilal berazan dari ketinggian. "Nih, si Bilal ini suaranya bagus, *lho*," kata Umar. "Coba, deh." Naiklah bekas budak itu dan melantunkan "bangnya" (di film *Messenger of God-Mustafa Akkad*, Bilal berazan dengan bertelanjang dada. Matahari magrib memantulkan cahayanya di dadanya yang legam mengkilat. Ia berazan dengan akting yang agak teaterikal. *Lho*, suaranya memang oke. Keras tapi merdu dan *convincing* sebagai ajakan. *Deal*. Semuanya dirundingkan dengan biasa saja. (Ingat, azan versi Syiah disisipi beberapa kata tambahan yang bernada politis dan hal itu sah belaka).

Jika menyangkut panggilan shalat saja mereka rileks, apalagi sekadar mata uang yang menurut Luthfi, "masih bergambar Kaisar Yustianus." *Eh*, sebutan uangnya sendiri dari Yunani, "Dinar" (dari dinarius) dan "Dirham" (drakhma). Rasulullah saw. dan kaum muslim (yang di masa itu tak pernah disebut "Islam" sebagai agama institusional oleh Rasulullah) sama sekali tak merasa perlu "mengislamkan" mata uang.

Penegasan keunikan itu saya pikir memiliki kaitan yang erat dengan persepsi kaum muslim kontemporer tentang kekalahan mereka di semua sektor oleh Barat. Lihatlah sektor ekonomi, militer, dan politik sudah tuntas didominasi Barat-Kristen. Di bidang sains pun Islam habis dilalap, seperti yang diratapi oleh Prof. Abdus Salam (ia menghadapinya dengan kerja keras, hingga menghasilkan hadiah Nobel pada 1979). Jika agama milik mereka pun tak ada istimewanya, lalu apa lagi yang tersisa? Maka disusunlah "strategi global" untuk menegaskan keistimewaan Islam *vis-a-vis* agama lain, terutama Kristen dan Yahudi (karena dengan agama Budha, Konghucu, Jain, dsb. Islam tak pernah berhadapan. Dengan Hindu umat muslim India memang berhadapan, tapi bukankah mereka juga terbelakang? Jamaluddin Afghani malah mengajak para tokoh Hindu India menggencarkan program Pan-Islamisme yang ia perluas menjadi Pan-Dunia Ketiga).

Teori-teori sosiologi berhamburan untuk menjelaskan feno-

mena ini. Ada semacam konsensus diam-diam untuk menonjol-nonjolkan keistimewaan Islam. Sebagian argumen keistimewaan itu cukup cerdas, namun kebanyakan mengada-ada, oleh karena itu "tidak bunyi" dan sering menggelikan. Saya yakin, jika umat Islam cukup kuat secara ekonomi, politik, dan militer, pendekatan-pendekatan apologetik seperti ini akan kehilangan urgensinya.

Posisi saya sendiri, silakan saja ciptakan upaya "pengislaman" di perbankan, keilmuan, pemerintahan (tapi bukan negara Islam!). Sistem-sistem dominan itu pun mengandung cacat yang tak sedikit, seperti banyak diungkap oleh para pendukungnya sendiri di negeri-negeri "asal" mereka. Tapi mohon jangan semua itu diberi sanksi agama (misalnya orang yang tidak mendukung bank Islam masuk neraka, orang yang tak setuju hukum rajam perlu dirajam juga). Semua itu harus dilihat sebagai ikhtiar dalam mencari alternatif bagi sistem-sistem yang dianggap tak adil, kurang memuaskan, dst.. Sebuah kompetisi kultural sama sekali tak membutuhkan sanksi hukum atau eskatologis. *To be continued....* (Mon, May 14, 2001)

13. HAMID BASYAIB: KERANCUAN PEMIKIRAN: RESPON 2

Penegasan tentang keistimewaan Nabi Muhammad juga terkait dengan *lack of confidence* itu. Salah satu obat mujarab untuk mengatasi *inferiority-complex* adalah dengan mengagung-agungkan sang Rasul. Saudara Adnin, misalnya, termasuk yang menelan obat yang dirasa mujarab ini ketika ia berkata, "Nabi Muhammad itu bukan manusia biasa seperti kita ini." Kalau begitu, manusia bukan biasa seperti apakah beliau? Apakah beliau berkualitas seluar biasa seperti diidealisasi oleh Ali Syariaty yang berteori panjang lebar tentang keistimewaan Muhammad untuk menopang keyakinan bahwa beliau memang telah disiapkan oleh Allah secara ajaib dan sistematis? Syariaty bahkan memberi "pertanggungjawaban teoretis" untuk cerita populer bahwa pada usia lima tahun Muhammad didatangi dua malaikat yang membelah dadanya dan mengeluarkan keburukan lalu menanamkan hati baru yang hebat. Bahwa Tuhan sengaja "membunuh" kedua orang tua beliau saat beliau masih kecil agar memiliki alasan untuk mengirimnya ke pedalaman, di mana ke-

bersihan gurun pasir menjadi ajang sosialisasi awal bagi bocah yang sedang dipersiapkan memikul misi suci yang dahsyat itu.

Ada banyak versi cerita semacam ini. Sebelum mendapat wahyu pun jika beliau berjalan selalu dipayungi awan agar tak kepanasan. Sejumlah pendeta Kristen yang menemui Muhammad mengakui kenabian beliau berdasarkan ayat kitab suci mereka, bahkan salah satu pendeta itu tak kurang adalah paman Khadijah sendiri, Waraqah bin Naufal. Semuanya dimaksud untuk melegitimasi kenabian Muhammad. Kelak, ketika legitimasi semacam ini dirasa sudah cukup, para legitimator itu satu per satu dibunuh oleh para penulis sejarah. Waraqah, misalnya, tak ada kisahnya lagi setelah fungsinya selesai. (Penulis Fuad Hashem menduga keras ia tokoh fiktif, karena berbeda dari kelaziman orang Arab yang "gila silsilah." Mr. Waraqah itu tak jelas asal-usulnya. Leluhurnya tak terlacak dan keturunannya pun bagai ditelan naga).

Seiring terbentuknya Islam sebagai komunitas, bahkan *society*, rasa percaya diri kaum muslim tak memerlukan lagi dongeng-dongeng legitimatoris seperti itu. Islam sudah menjadi realitas. Pengikutnya makin banyak, kinerjanya amat mengesankan, pertumbuhannya merupakan yang tercepat sepanjang sejarah, yang tak setuju silakan minggir, yang mau bersaudara *monggo*, tidak mau pun tidak apa-apa. *Emangnya kenapa? Kalau ada yang ganggu-ganggu, tentu ini lain lagi ceritanya. No fairy tales anymore, please. We are in the not less than real world. What we need most is think and work as rational and efficient as possible.* Akan tetapi, khazanah, warisan, apalagi ketika ia pernah menjadi wacana yang cukup efektif menjalankan suatu fungsi, selalu tersedia untuk dimanfaatkan ulang. Bisa dalam bentuk *recycled* yang dipercanggih, maupun bentuk asalnya yang apa adanya. Keperluan ini misalnya muncul saat umat muslim merasa kalah dan salah satu senjata utama guna mengatasi rasa kalah itu adalah dengan menyanjung-nyanjung Rasul pembawa risalah.

Akan tetapi, mereka yang berlindung di balik punggung warisan populer itu tak menyadari perangkat kontradiksi yang tak terpecahkan. Jika Muhammad memang diistimewakan

sedemikian rupa oleh Allah, bagaimana mungkin kita, yang hanya manusia biasa yang tak dibekali dengan keistimewaan ilahiah apa pun, sanggup meniru beliau? (Padahal manusia-manusia biasa seperti kita ini diminta-Nya untuk meniru sang penyempurna ahlak?). *To be continued.... (Mon, May 14, 2001)*

14. HAMID BASYAIB: KERANCUAN PEMIKIRAN: RESPON 3

Marilah kita mulai belajar untuk beragama secara dewasa. Muhammad itu manusia, tak lebih dan tak kurang, seperti diungkapkan puluhan kali oleh Qur'an. Kita tak perlu bersikap "*more Islam than the Prophet*." Saya pribadi semakin kagum setelah melihat beliau persis sebagai manusia biasa (lagi pula, begitu kita stempel sebagai "bukan manusia biasa", maka segala diskusi tentang beliau tak banyak gunanya). Riwayat hidup beliau, termasuk kelemahan-kelemahan beliau sebagai pemimpin masyarakat, sebagai suami, dsb., lebih dari cukup untuk mengilhami generasi-generasi berikutnya, tanpa diembel-embeli superioritas ilahiah.

Kehebatan beliau, yang dikaitkan dengan "keajaiban-keajaiban beliau," tidak produktif untuk direproduksi terus-menerus, bahkan bagi konsumsi anak-anak. Hingga usia 15 (akil balig), bolehlah anak-anak muslim ditanamkan cerita-cerita seputar ke-luhuran moral Nabi agama mereka (*but, please, no fairy tales!*). Pada usia dewasa, mereka harus terus didorong untuk berpikir. Jika tidak demikian, hingga tua mereka akan terus mencari teladan, pahlawan, dan panutan. Atau setidaknya proses independensi mereka menjadi amat lambat karena mereka harus disibukkan untuk membayar defisit-defisit intelektual hasil *cekokan* masa kecil (seperti yang dialami Luthfi.... Saya juga, Luth).

Hingga tua mereka akan tetap menjadi anak-anak yang tak pernah berani mengambil tanggung jawab penuh atas hidupnya, termasuk dalam pilihan keyakinan religiusnya. Mereka terus mencari panutan. Mereka tak pernah berusaha untuk menjadi sang panutan itu sendiri. Berhentilah mencari pahlawan. Dalam usia setua ini sudah waktunya kita sendiri yang harus menjadi pahlawan, setidaknya bagi diri sendiri. Sudah waktunya kita mengambil 100 % tanggung jawab, bukan membagi-baginya ke-

pada orang-orang lain (Nabi Muhammad saw., para ulama, dan kiai). Malah setelah dikalkulasi, jangan-jangan persentase kita sendiri minoritas. Meski *this childish way* adalah yang paling aman, tapi hal itu tak akan banyak manfaatnya untuk disumbangkan bagi pemerdayaan kebudayaan. Kebudayaan yang cerah tak pernah dibangun oleh jiwa-jiwa yang kerdil dan gentar. *Not to be continued....* (Hamid B. Tue, May 15, 2001)

15. MUN'IM A. SIRRY: (REPLY) KERANCUAN PEMIKIRAN

Saudara Adnin yang baik,

Beberapa argumen yang saya tulis dalam *posting* terdahulu, sederhananya dimaksudkan untuk melihat *the so called "Islamic law"* secara proporsional. Misalnya, apa benar Rasulullah saw. telah mengatur sedemikian rupa untuk dijadikan "model hukum"? Banyak cerita yang menyebutkan bahwa para sahabat yang mulia hanya meniru saja apa yang dilakukan Rasulullah saw., bila *kaifa*, tanpa mengetahui apakah perbuatan Rasulullah itu sebagai hukum atau tidak. Konon, Rasulullah dan para sahabat saat shalat tetap menggunakan sandal (*ni'al*). Tiba-tiba, sebelum masuk masjid, beliau melepas sandal. Para sahabat yang mengikuti beliau, juga ikut melepas sandal. Usai shalat, Rasulullah menoleh dan bertanya, "Mengapa kalian melepaskan sandal?" Jawab sahabat, "Engkau melepas sandal, maka kami pun melepaskan sandal." Saat itu Rasulullah menjelaskan, beliau melepaskan sandal karena diberitahu Jibril bahwa di sandal beliau ada kotoran. "Maka siapa yang hendak masuk mesjid, lihat dulu sandalnya. Kalau ada kotoran, bersihkan dulu," kata beliau.

Ini baru kasus kecil. Ternyata apa yang dilakukan Rasulullah tidak mesti sebagai "model hukum." Ini yang pertama. Yang kedua, menganggap suatu pendapat, sebutlah ulama yang mengandung "*legal consequence*", dapat berakibat penegasian terhadap aspek lain. Cara pandang demikian cenderung menyebabkan munculnya fanatisme, karena ini hukum lho, jangan macam-macam!

Saya teringat pernyataan seorang ulama besar al-Karkhi (di kalangan mazhab I Hanafi, Karkhi dianggap rasionalis dan penyulu-

sun buku ushul fiqih yang sekarang dikenal dengan Ushul al-Karkhi). Katanya, "Apabila ada ayat atau hadits yang bertentangan dengan pendapat Abu Hanifah, maka ayat dan hadits itu harus ditakwil."

Waw, hebat betul Abu Hanifah, ya.... Bukankah interpretasi Islam yang nonlegalis akan memberangus banyak sekali ayat-ayat yang secara eksplisit memiliki konsekuensi hukum? Interpretasi nonlegalis juga akan mengabaikan praktik-praktik Rasulullah sebagaimana disebutkan dalam literatur hadits? Pertanyaan pertama dijawab oleh Fazlur Rahman bahwa, *such individual verses can be overruled by whatever general principles we may find in the Qur'an*. Dalam kasus yang kita diskusikan ini, *we need only adopt nonlegalism as our general principles outlined in the compulsion verse*. Pertanyaan kedua dapat dijawab bahwa hal itu mengacu pada kebutuhan masyarakat zaman Muhammad dan karir kenabiannya. Kenyataan bahwa masyarakat zaman Rasulullah hidup di bawah suatu hukum agama, hal itu lebih disebabkan hukum seperti itu dibutuhkan pada zamannya. Masyarakat muslim yang baru tentu dapat mendefinisikan identitasnya sendiri yang berbeda dari *the pre-Islamic tribal*, kan (lihat: M. Shah-rur, *al-Kitab wal Qur'an*).

Saya memandang peran Rasulullah adalah sebagai *initiator of Islamic society*, bukan *model of Islamic society*. Dus, komunitas-komunitas muslim yang muncul belakangan seperti kita ini, tak harus meniru praktik-praktik hukum zaman beliau. Bagaimana dengan kegiatan-kegiatan ritual, shalat lima waktu misalnya? *It may still be viewed as appropriate personal models nonetheless, since it is act of individual piety rather than community law*. Bukankah masyarakat memerlukan hukum untuk kepastian dan stabilitas? Ya, benar, tapi tidak relevan. Hukum tidak harus memiliki basis dalam agama, kecuali jika memang dianggap ada manfaatnya. (Mun'im A. Sirry. Tue, May 15, 2001)

16. ADNIN ARMAS: KERANCUAN PEMIKIRAN: RESPONS 1,2, DAN 3

Assalamu alaikum, dear peserta Jamaah Islib.

Saya sekali lagi mengucapkan terima kasih atas semua ko-

mentar dan kritikan yang diberikan oleh saudara Hamid dan Pak Mun'im. Di sini saya ingin kembali mengomentari pendapat Saudara Hamid.

Saudara Hamid mengatakan,

"Tak perlulah menganggap Islam seolah agama yang begitu unik hingga seakan Islam bukan ditujukan bagi manusia-manusia konkret di planet bumi. Pandangan tentang keunikan Islam memang lazim, meski cukup mengejutkan jika dianut juga oleh orang terdidik yang mengarah pada pengistimewaan, muara logisnya adalah *truth claim*, dan potensi dampaknya adalah menegasikan agama lain, setidaknya menilai agama lain niscaya salah."

Respons saya, keunikan Islam menyebabkan agama itu menjadi penghalang bagi manusia-manusia konkret di bumi. S. H. Nasr yang melihat keunikan Islam dan menyebutnya bukan saja sebagai "omega" tapi juga "alfa" dari agama. Nasr sangat mengakui keunikan Islam dan bukan saja tidak menegasikan agama lain, tapi juga menganggapnya memiliki *equal truth claim*. Jadi, Saudara Hamid, tidak terdapat keharusan sebab antara keunikan Islam dengan penghalang bagi manusia konkret di bumi. Walaupun begitu, saya juga tidak sepakat dengan Nasr dan belum perlu dipaparkan sekarang. Namun *point* saya, bagi Nasr agama Islam itu unik dan mungkin keunikannya justru terletak kepada sikap bisa menerimanya agama lain.

Saudara Hamid juga menulis,

"Guru agama Islam saya, sampai di sekolah menengah, menegaskan bahwa Islam bukanlah sekadar agama, melainkan *din*. Sebagaimana Allah jauh lebih hebat daripada sekadar tuhan. Belakangan saya mengetahui bahwa agama dan Allah itu betul-betul sepenuhnya terjemahan Indonesia yang valid untuk kata Arab *din* dan Allah. Yahudi dan Kristen pun dalam bahasa Arab disebut *din*. Allah malah adalah nama dewa tertinggi orang Arab, dan jelas sudah disebut jauh sebelum Islam (bahkan nama ayah Nabi Muhammad adalah Abdul Allah). Saya merasa jadi orang paling tolol di muka bumi yang sedemikian gampang dibohongi secara kasar begitu.

Bahwa pada masa paling awal pertumbuhannya Islam berbeda, ini logis belaka. Bukankah Islam hadir sebagai *counter* terhadap agama-agama yang sudah ada? Kalau Islam sama saja, lalu di mana nilai lebihnya?"

Respon saya, sekalipun Kristen dan Yahudi pernah disebut "din" tapi mereka juga pernah disebut *millah*. Islam tidak pernah disebut *millah*. Jadi tetap ada perbedaan. Bahkan sekalipun Kristen dan Yahudi juga di sebut "din," tapi nama sama bukan berarti konsep sama. Ada pergeseran makna yang sangat fundamental dalam konsep tersebut. Bagaimana tidak fundamental, karena jika kita murtad, hukumnya kafir. Kemudian lagi saudara Hamid, setahu saya Islam tidak disebut dalam era sebelum Rasulullah sebagai agama, yang ada hanya muslimin. Yang pernah disebut adalah *hanif*, *dinun qayyim*, dan muslimin, tidak pernah Islam. Jadi, Islam hanya disebut sebagai nama agama yang di bawa Rasulullah. Dapat dideduksi sehingga Islam adalah "*proper name of religion*." Dan karenanya ayat seperti, "*Sesungguhnya di sisi Allah itu ialah Islam*" (bukan ketundukkan, sebagaimana yang dipropagandakan "sekte" *The Transcendent Unity of Religions*).

Begitu juga dengan kata *Allah*. Menurut Ibnu Arabi (Syekh al-Akbar), kata *Allah* juga merupakan *proper name* (*ghairu mush-taq*). (Su'ad al-Hakim, *al-Mu'jam al-Sufiyy al-Hikmah fi Hudud al-Kalimah*). Saya juga sepakat dengan Baidawi dengan tafsirnya ketika disebutkan sebaliknya. Jadi minimal ada dua pendapat bukan satu. Katakanlah, *for the sake of argument*, satu pendapat, itupun tidak berarti Baidawi menyatakan tidak ada gagasan yang sangat fundamental, justru sebaliknya. Karena sebelum dan setelah risalah, mengakui ilah atau "Allah," jahiliyah adalah menyesatkan. Jadi ada konsep yang sangat fundamental. (Apakah konsep yang fundamental ini juga disebut mewarisi, merevisi dan memodifikasi?)

Saudara Hamid juga menulis,

"Dari segi teologis, paganisme relatif mudah dilawan, dan para petingginya dengan cepat keok. Kemudian Anda juga mengatakan bahwa Kristen dan Yahudi lebih kokoh untuk

diimbangi, karena *comphrehensiveness* teologi mereka (karena mereka dibekali oleh kitab suci masing-masing, berbeda dengan paganisme, yang "nekat" maju terus tanpa bekal teologis yang memadai). Maka perbedaan-perbedaan simbolik pun perlu dipertegas."

Respon saya, pendapat Islam turun karena adanya kontekstualisasi jahiliah kurang lebih sama dengan *hermeneutics* ala Fazlur Rahman. Tapi saya punya komentar, bahwa seolah-olah kita yang "menentukan" kalam Allah untuk mengikut spesifik ruang dan spesifik waktu dan karenanya kalam Allah "ditentukan" oleh kita. Apakah Islam harus turun karena kehendak Allah dan kehendak Allah itu harus turun di zaman Jahiliah? Atau apakah Islam harus turun karena kehendak Allah sekalipun bukan di zaman Jahiliah?

Yang pertama seolah-olah kita "memaksa" atau menentukan Allah untuk menurunkan Islam di zaman Jahiliah. Yang kedua "terserah Allah." Saya memilih yang kedua. Masalahnya menjadi bukan hanya *theodicy*, tapi *anthropodicy*, dulu.

Saudara Hamid yang baik, Anda juga terkesan sarkastik kepada konsep islamisasi ketika mengatakan bahwa Rasulullah dan kaum muslim sama sekali tak merasa perlu "mengislamkan" mata uang.

Respon saya, saya pikir islamisasi bukanlah mengislamkan logam uang, tapi yang diislamkan adalah nilai yang terkait dengan uang itu sendiri. Uang palsu, uang haram, atau penghalalan segala cara untuk mendapat uang, itulah yang tidak sesuai dengan Islam. Saya melihat itulah yang menjadi konsep islamisasi. Saya akan lebih menghargai Anda jika sekiranya Anda mengkritik gagasan islamisasi seperti masalah *value-free* vs *value-laden* sebagaimana kritikan Rahman, dibandingkan mengenai uang logam.

Saudara Hamid juga menulis bahwa penegasan keunikan itu saya kira juga terkait erat dengan persepsi kaum muslim kontemporer tentang kekalahan mereka di semua sektor oleh Barat. Lihatlah sektor ekonomi, militer, dan politik sudah tuntas didominasi Barat-Kristen. Anda juga mengatakan,

"Saya yakin, jika umat Islam cukup kuat secara ekonomi, politik, dan militer, pendekatan-pendekatan apologetik begini bakal kehilangan urgensinya."

Respons saya, Saudara Hamid, saya juga tidak melihat keunikan Islam bukan hanya pendapat kaum muslim kontemporer. Ulama-ulama yang pemikirannya mewarnai Eropa juga berpendapat adanya keunikan Islam. Mereka juga tidak apologetik sebagaimana juga mungkin sebagian pemikir muslim kontemporer. Saya khawatir malah yang menolak keunikan Islam itulah yang apologetik dengan majunya peradaban Barat. Saya melihat penafsiran Abduh, misalnya, karena terpengaruh dengan hegemoni Barat, sehingga bersikap apologetik dalam menafsirkan burung ababil, jin, dan seterusnya.

Mengenai hegemoni Barat tidak berarti mereka memonopoli kebenaran. Bahkan hegemoni mereka tidak menjadikan mereka lebih manusiawi daripada kaum muslimin, bahkan mungkin sebaliknya. Kebenaran juga tidak diukur dengan majunya kehidupan materialistik. (Jangan disimpulkan saya menolak total materi). Hal ini mungkin sama dengan kisah Nabi Musa yang walaupun pernah dianggap hamba sahaya oleh Fir'aun yang saat itu memiliki hegemoni kekuasaan dan teknologi, namun Musa memiliki kebenaran dibanding Fir'aun yang kehidupan materialistiknya jauh lebih maju namun memiliki kebatilan. Begitu juga kisah Nabi Ibrahim. Jadi kebenaran itu tidak diukur dengan hegemoni kekuasaan.

Saudara Hamid dalam kerancuan pemikiran ke-2 mengatakan,

"Penegasan tentang keistimewaan Nabi Muhammad juga terkait dengan *lack of confidence* itu. Salah satu obat mujarab untuk mengatasi *inferiority-complex* adalah dengan mengagung-agungkan sang Rasul. Saudara Adnin, misalnya, termasuk yang menelan obat yang dirasa mujarab ini ketika ia berkata, "Nabi Muhammad itu bukan manusia biasa seperti kita ini."

Respon saya adalah pendapat *inferiority complex* lebih cenderung tuduhan. Ketika saya atau yang lain menyebutkan

Rasulullah saw. bukan hanya manusia biasa, jelas Rasulullah saw. seorang manusia tapi tidak "biasa." Ketika Rasulullah saw. menerima mukjizat, dipilih, dan diutus Allah untuk menerima wahyu Al-Qur`an, di pilih juga sebagai "omega" risalah kenabian. Hal ini jelas menunjukkan "tidak biasa" karena ini tidak berlaku untuk rasul-rasul sebelumnya, tidak berlaku untuk manusia dulu, sekarang, dan akan datang. Hanya Rasullullah saw. yang dipilih menjadi penutup kenabian. Saya juga tidak mengatakan bahwa Rasullullah saw. menjadi *'the son of God'* Peradaban Barat dalam nilai-nilai manusiawi, kebahagiaan, kedamaian, dan nilai-nilai luhur mulia lainnya, tidak lebih maju daripada kaum muslimin atau mungkin malah dalam masalah etika, Barat lebih bermasalah? Kasus bunuh diri, euthanasia, aborsi, zina, homoseksual, lesbian, atau majunya bisnis situs porno dalam internet, individualis, materialis, sangat mengerikan!

Anda juga mengatakan,

"Tapi mereka yang berlindung di balik punggung warisan populer itu tak menyadari perangkat kontradiksi yang tak terpecahkan, yaitu jika Muhammad memang diistimewakan sedemikian rupa oleh Allah, bagaimana mungkin kita, yang hanya manusia biasa yang tak dibekali dengan keistimewaan ilahiah apa pun, sanggup meniru beliau? (Padahal para manusia biasa seperti kita ini diminta oleh-Nya untuk meniru sang penyempurna ahlak?)."

Respon saya, saya melihat istilah Anda "perangkat kontradiksi yang tak terpecahkan" itu terlalu longgar. Jangankan "tak terpecahkan," disebutkan kontradiksi saja belum tentu. Meniru bukan berarti seluruh eksistensi kita akan sama total dengan Rasulullah saw.. Jangankan kita sebagai manusia untuk mencari "total kesamaan" dua buah kurma saja, kata al-Ghazali ketika mendiskusikan "kehendak Tuhan," yang sama beratnya, sama warnanya, sama jaraknya dari total penglihatan kita, tetap saja tidak sama total karena adanya dua "tempat" yang berbeda.

Jadi "total sama" itu tidak ada. Apakah jika kita diperintahkan agar mengikuti Rasulullah saw., berarti kita diperintahkan

total sama? Kita *dong* yang enak jadi para Rasul semua (Maaf, *just kidding*). Jelas, Allah tidak memaksudkan seperti itu.

Respons untuk kerancuan pemikiran ke-3. Dalam literatur tokoh-tokoh sufi terkenal, ada konsep Nur Muhammad yang jika disesuaikan dengan pendapat Anda mungkin menjadi cerita dongeng. Maaf kalau sedikit "mendongeng." Bukankah hari raya Idul Adha yang dirayakan umat Islam dari dulu, sekarang, dan akan datang adalah berdasarkan "mimpi" yang mungkin dianggap orang nonmuslim juga sebagai "dongeng." Begitu juga dongeng Nabi Yusuf dengan "saudara tidurnya." Bahkan konon nama Muhammad saw. yang setiap hari harus kita sebut dalam shalat juga merupakan hasil "dongeng" kakeknya? Bahkan mungkin bukan hanya itu, teori kosmologi geosentrik yang berlaku kurang lebih dua ribu tahun pun pernah menjadi "dongeng" peradaban Barat. Seratus tahun yang lalu dan masih ada "dongeng" Marxisme. Dan orang-orang posmo pun sangat suka dengan dongeng. (Adnin. *Wed May 16, 2001*)

17. ADNIN ARMAS: KERANCUAN PEMIKIRAN

Dear peserta Islib,

Terima kasih Pak Mun'im atas komentarnya dan saya ingin balik mengomentari. Saya setuju dengan Anda untuk melihat Anda menyebutnya *so called Islamic Law* secara proporsional. Namun penolakan Anda pada eksistensi *Islamic Law* itu justru tidak memberi *portion* kepada *Islamic law* dan karenanya tidak proporsional sama sekali. Saya juga ingin bertanya kembali apakah benar Rasulullah saw. tidak dapat digunakan sama sekali sebagai model hukum? Apakah benar para sahabat semuanya bila *kaifa*, hanya *niru aja*, tanpa mengetahui apakah perbuatan Rasulullah saw. itu dalam semua aspek sebagai hukum atau tidak? Apakah benar ratusan atau ribuan ulama kita dahulu, jika dalam pandangan saudara, sudah melakukan kesalahan bahkan fatal karena menganggap Rasulullah sebagai model hukum? Jelas di antara mereka ada yang salah dalam memandang hukuman syariat namun hal itu tidak sampai menegasikan adanya syariat Islam.

Apakah benar pendapat Fazlur Rahman, sehingga dapat

digunakan untuk menolak pendapat ulama-ulama dahulu? Apakah tidak baik juga jika kita mendiskusikan "kontekstualisasi" pemikiran Rahman. Misalnya pengaruh *hermeneutics* ala Emilio Betti, kontekstualisasi pemikiran Emilio Betti itu sendiri, atau metode *hermeneutic* itu sendiri, sebelum kita mewarisinya, merevisinya, dan memodifikasinya untuk tafsir Al-Qur'an? Jika shalat adalah urusan pribadi, tidak ada hubungannya dengan urusan sosial, apa benar hukum bunuh diri dan hukum zina itu juga urusan pribadi? Tapi, saudara Mun'im, bahkan negara-negara Barat sekalipun menganggap walaupun bunuh diri hanya melibatkan diri sendiri, hal itu dapat dianggap melawan hukum, karenanya di tolak dan "tidak dibolehkan" oleh *state*? Nah, hukum "bunuh diri" saja di Barat dapat memiliki *community law*, masak shalat yang perbuatannya jauh lebih mulia, lebih *clear and distinct*, hanya *an act of individual piety*? Tidak *fair* dong.

Selain itu, mengenai konteks, bukankah suasana kontekstualisasi zaman kita sekarang dalam globalisasi yang dikuasai Barat, sehingga mereka yang menentukan konteks sekuler dan kemudian kita mencari justifikasi konteks sekuler dalam Al-Qur'an dan hadits?

Jadi, kita yang mendapat pekerjaan rumah untuk menyelesaikan masalah yang diciptakan oleh Barat. Apakah masalah yang membelenggu kehidupan kaum muslimin karena adanya syariat? Saya khawatir, menolak adanya syariat justru semakin menambah permasalahan umat Islam yang memang sudah banyak. Saudara Mun'im yang baik, ada banyak contoh lain di literatur *ushul fiqh* yang mirip dengan yang Anda sebutkan. Namun, banyak *author* *ushul fiqh* menyebut Syafii, Syatibi, Ghazali, Razi, dan lainnya, tidak sampai menafikan syariat.

Mengenai kasus pakai sandal, saya punya pertanyaan susul-an. Apakah kejadian itu pertama kali terjadi? Apakah setelah itu, jika sandal Rasulullah tidak kotor, beliau selalu memakainya ketika masuk ke masjid dan begitu juga para sahabat? Apakah kotornya sandal Rasulullah itu menjadi satu-satunya sebab dan hanya karena sebab itu maka tidak dipakainya sandal masuk ke dalam masjid? Apakah tidak ada *the other* sebab? Kemudian sejak

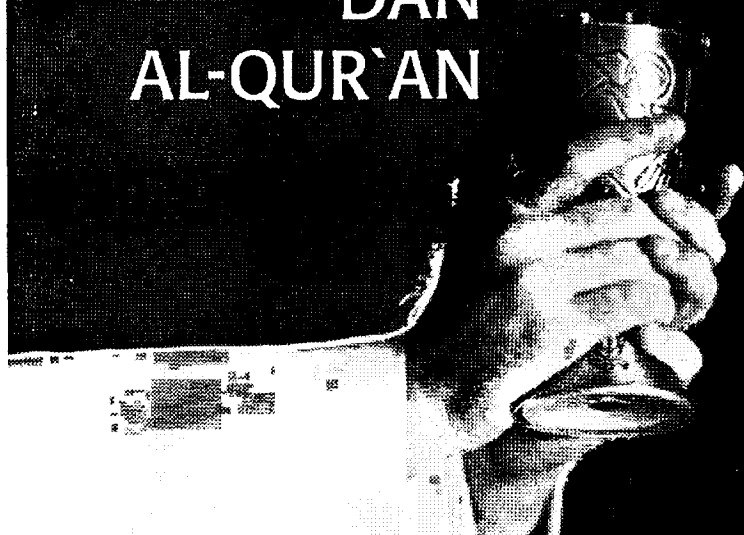
kan menjadi formalitas tidak dipakainya sandal ke dalam masjid? Dan kalaupun, *for the sake of argument*, Bapak bisa menunjukkan respons, apakah tidak terlalu gegabah dan berani menyimpulkan tidak adanya syariat?

Masyarakat jelas perlu hukum, tetapi apakah hukum sekuler jauh lebih baik dari syariat? Untuk kasus Indonesia, tampaknya hukum sekuler menimbulkan terlalu banyak permasalahan. Pencuri, perampok, pembunuh, pemerkosa, koruptor, yang buat hukum juga perlu di hukum, nyawa begitu murah harganya, (untuk Pak Hadimulyo, saya juga sangat kasihan dan sangat sedih, melihat apa yang berlaku) dan berkembang biak bagai jamur pada musim hujan. Jadi, siapa yang bermain-main dengan hukum? Kemudian, kalau begini, diskusi kita akan kembali ke *posting* sebelumnya, dalam konteks yang lebih luas, yaitu teologi negara sekuler. Salam. (Adnin. *Thu May 17, 2001*)

* * *

2

DIALOG MENGENAI ORIENTALIS DAN AL-QUR'AN



PENGANTAR

1. PROYEK MISI KRISTEN DAN ORIENTALIS

Ketika Nurcholish Madjid meluncurkan gagasan sekularisasi pada bulan Januari 1970, mungkin belum terlintas dalam pikiran kaum muslim di Indonesia bahwa sekularisasi dan liberalisasi Islam juga akan menyentuh hal-hal yang sangat mendasar, yaitu seputar autentisitas Al-Qur'an atau Mushaf Utsmani. Agenda untuk meragukan keabsahan atau autentisitas Al-Qur'an sebagai wahyu Allah memang telah lama digarap secara serius oleh kalangan orientalis dan misionaris Kristen. Hal itu misalnya dapat dilihat dalam buku *Islam: A Challenge to Faith* karya Samuel M. Zwemmer (Diterbitkan pertama kali pada tahun 1907. Pada tahun 1985 diterbitkan kembali oleh *Darf Publisher London*).

Di Indonesia sendiri, upaya untuk meragukan Al-Qur'an telah dilakukan oleh kalangan misionaris Kristen seperti Pendeta Suradi dari kelompok Nehemia. Dalam wawancara dengan majalah *Gatra* (edisi 20 Maret 2001), Suradi menyatakan bahwa Al-Qur'an bukanlah wahyu Allah swt.. Menurut Suradi, Al-Qur'an menyebutkan cirinya sebagai wahyu Allah. Surah an Nisaa' ayat 82 berbunyi,

"Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an. Kalau sekiranya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapatkan pertentangan yang banyak di dalamnya."

Ironisnya, upaya untuk meragukan autentisitas Al-Qur'an juga muncul di kalangan aktivis jaringan Islam Liberal, meskipun dalam kadar dan cara yang lebih halus dari apa yang dilakukan oleh Zwemmer, Suradi, dan lain-lain. Namun, dampak yang ditimbulkan sama saja, yaitu tidak meyakini Al-Qur'an sebagai wahyu Allah atau Kalamullah. Sangat memprihatinkan. Hal ini dapat disimak dalam dialog penulis dengan aktivis Jaringan Islam Liberal pada bagian berikutnya.

Sebutlah gagasan tentang Al-Qur'an edisi kritis oleh Islam Liberal yang sebenarnya tidak mengakar dalam tradisi pemikiran Islam. Bahkan dengan mudah dapat ditelusuri bahwa gagasan-gagasan seperti ini sebenarnya meneruskan jejak kalangan orientalis dan misionaris Kristen. Orientalis kontemporer seperti Andrew Rippin pun mengakui bahwa Abraham Geiger yang pertama kali menggunakan pendekatan baru, yaitu dengan menggunakan aspirasi modern dalam memahami Al-Qur'an. Geiger menulis karyanya dalam bahasa Latin, kemudian dipublikasikan pada tahun 1833 dalam bahasa Jerman dengan judul *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (*What Did Muhammad Borrow from Judaism?*). Karya Geiger ini ditulis untuk mengikuti kompetisi masuk ke Universitas Bonn tahun 1832.¹

Dalam karyanya, Geiger berpendapat bahwa kata-kata yang terdapat dalam Al-Qur'an seperti *Tabut*, *Taurat*, *Jannatu 'Adn*, *Jahannam*, *Ahbar*, *Darasa*, *Rabani*, *Sabt*, *Tughut*, *Furqan*, *Ma'un*, *Masani*, dan *Malakut* berasal dari bahasa Ibrani. Selain kata-kata di atas, Geiger kemudian berpendapat bahwa Al-Qur'an juga terpengaruh dengan agama Yahudi ketika mengemukakan hal-hal berikut, *pertama*, hal-hal yang menyangkut keimanan dan doktrin; *kedua*, peraturan-peraturan hukum dan moral; dan *ketiga* pandangan tentang kehidupan.

Bukan hanya itu, cerita-cerita yang ada di dalam Al-Qur'an juga tidak terlepas dari pengaruh agama Yahudi. Jadi, Al-Qur'an

¹ Andrew Rippin, *Introduction The Quran: Style and Contents*, ed. Andrew Rippin, xi.

jelas dipengaruhi oleh agama Yahudi, menurut Geiger, seorang pendiri dan pemimpin gerakan reformasi Yahudi di Jerman.

Geiger juga membahas ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang mengecam Yahudi. Namun menurut penafsiran Geiger, kecaman itu karena Muhammad saw. telah menyimpang dan salah mengerti doktrin-doktrin agama Yahudi.²

Pemikiran Geiger dikembangkan lagi oleh para orientalis lain. Theodor Noldeke menulis sebuah monograf dalam bahasa Latin tentang asal mula penyusunan Al-Qur'an pada tahun 1856. Ketika *Parisian Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* pada tahun 1857 menganjurkan kompetisi penulisan sejarah kritis tekstualitas Al-Qur'an (*A Critical History of The Text of The Quran*). Theodor Nöldeke menyerahkan tulisannya kepada penganjur kompetisi itu. Selain Nöldeke, dua sarjana lain, yaitu Aloys Sprenger dan Michel Amari juga menyertai kompetisi tersebut. Hasilnya, Nöldeke memenangi kompetisi dan karyanya yang telah direvisi kemudian diterbitkan di Göttingen pada tahun 1860 dengan judul *Geschichte des Qorans*.

Pada tahun 1898, penerbit buku tersebut mengusulkan edisi kedua. Karena Nöldeke sendiri tidak sanggup melakukannya, maka tugas ini dipercayakan kepada muridnya, Friedrich Schwally, yang kemudian mengedit dan merevisi buku tersebut menjadi dua edisi. Edisi pertama berisi asal mula Al-Qur'an (*The Origin of The Quran*) diselesaikan pada tahun 1909. Edisi kedua berisi penyusunan Al-Qur'an (*The Collection of The Quran*) yang diselesaikan pada tahun 1919. Setelah menyelesaikan manuskrip itu dan ketika sedang dicetak, Schwally meninggal dunia, yaitu pada bulan Februari 1919. Schwally juga telah merintis edisi ketiga tentang sejarah teks (*The History of The Text*). Paling tidak, ia sudah menulis kata pengantar untuk edisi ketiga itu.

Sepeninggal Schwally, proyek edisi ketiga itu dilanjutkan oleh Gotthelf Bergstässer di Königsberg. Dua bagian dari edisi ketiga ini (sekitar dua pertiga dari keseluruhan) telah diterbitkan

² Abraham Geiger, "What Did Muhammad Borrow from Judaism?" Editor oleh Ibnu Warraq di buku *The Origins of the Koran*, hlm. 165—226.

pada tahun 1926 dan 1929. Bagian ketiga tertunda karena munculnya banyak materi yang penting. Selanjutnya, Bergstässer tanpa diduga meninggal pada tahun 1933. Karyanya dilanjutkan oleh orientalis lain, yaitu Otto Pretzl yang menyempurnakannya pada tahun 1938.³ Jadi, karya *Geschichte des Qorans* adalah karya yang ditulis beramai-ramai oleh beberapa orang orientalis terkemuka Jerman dan dikerjakan selama 68 tahun sejak edisi pertama dan selama 40 tahun sejak diusulkannya edisi kedua. Hasilnya, hingga saat ini, karya itu menjadi karya standar dalam masalah sejarah kritis penyusunan Al-Qur'an bagi para orientalis.

Selain itu, Arthur Jeffrey bersama Bergstässer dan Pretzl juga berambisi membuat proyek Al-Qur'an edisi kritis. Mereka kemudian mengumpulkan berbagai varian tekstual yang bisa didapatkan dari berbagai sumber, seperti buku-buku tafsir, hadits, kamus, *qira'at*, dan manuskrip. Namun, Perang Dunia ke-2 yang menghancurkan Jerman dan membaginya menjadi dua negara telah membuyarkan proyek ambisius mereka. Sejumlah besar bahan yang telah mereka himpun musnah terkena bom tentara sekutu. Hingga Jeffrey dan Pretzl meninggal, proyek ambisius Al-Qur'an edisi kritis tidak pernah terlaksana.⁴

Puin, yang menyadari kegagalan mereka kemudian berpendapat bahwa sekalipun himpunan lengkap beragam varian Al-Qur'an dapat dicapai, namun hal itu tidak akan membuat terobosan baru dalam kajian Al-Qur'an. Walaupun begitu,

³ R. Bell & W. M. Watt, *Introduction to the Quran*, hlm. 175-76.

⁴ Puin menyebutkan informasi lebih lengkap mengenai proyek ambisius ini terdapat dalam berbagai sumber, seperti Arthur Jeffrey: *Materials for The History of The Text of the Quran* (Leiden: Brill, 1937, vii, hlm. 3—4 (Khususnya catatan kaki 6); Otto Pretzl dalam Theodor Nöldeke; *Geschichte des Qor'ans. Dritter Teil: Die Geschichte des Koran text*, bersama G. Bergstässer dan O. Pretzl. Leipzig 1938 (reproduksi Hildesheim; Olms 1981), hlm. 249—251 dan 274; Anton Spitaler: *Otto Pretzl, 20 April 1893-28 Oktober 1941. Ein Nachruf*, di ZDMG 96 (1942) hlm. 161—170; A. Fisher: "Grammatisch schwiege Schwur-und Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch" dalam: *Der Islam* 28 (1948), hlm. 5—6, cat. kaki 4; Arthur Jeffrey: *The Quran as Scripture*. New York 1952, hlm. 103. Lihat Gerd-R. Puin, "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a", dalam *The Quran as Text*, ed. Stefan Wild (Leiden; E. J. Brill, 1996), 107, selanjutnya diringkaskan Text.

himpunan ini akan mengungkapkan tahapan-tahapan ortografi Al-Qur'an dan tulisan Arab.⁵

Dalam rangka itu, Puin kemudian mengklaim bahwa ia telah menemukan mushaf lama di Yaman yang konon mengandung *qiraah* yang lebih awal dari *qiraah tujuh* yang terkandung dalam Mushaf Utsmani, walaupun mushaf itu tidak lengkap dan sangat berbeda dengan Mushaf Utsmani. Manuskrip Sana'a itu mengandung *qiraah* yang lebih tua dari *qiraah tujuh* atau *qiraah sepuluh* karena *qiraah* yang ada dalam manuskrip itu mengandung *qiraah* yang lebih banyak dari *qiraah tujuh*, *sepuluh*, atau *empat belas*.⁶

Pendapat Puin tidak memiliki landasan yang kukuh. Banyaknya *qiraah* yang terdapat dalam manuskrip itu tidak semestinya benar, karena *qiraah* tersebut sudah keluar dari *qiraah empat belas* yang memuatkan bacaan *ahad*. Jadi, *qiraah* yang banyak itu hanyalah *qiraah* yang *syadh* (ganjil, menyimpang) ataupun *maudhu'* (palsu). Jadi, *qiraah* yang ada dalam manuskrip itu adalah lemah (*dhaif*). Al-Qur'an bermula dari bacaan (*qiraah*) yang diperdengarkan, baru kemudian diikuti dengan tulisan (*rasm*). Prinsip yang telah disepakati para ulama Islam sepanjang masa adalah tulisan mengikuti periwayatan (*ar-rasm tabi li ar-riwayah*). Inilah syarat utama agar sah dan diterimanya sesuatu *qiraah*, yaitu harus sesuai dengan *riwayah*.⁷ Para mufassir, muhaddits, fuqaha, ushuli, dan mutakallim, yang berwibawa dalam Islam, semuanya menyepakati bahwa riwayat adalah syarat utama yang menentukan kebenaran sebuah *qiraah*.

Bagaimana pun, para orientalis itu terus menggugat kesepakatan para ulama Islam sepanjang masa. Mereka melacak pemikiran pinggiran untuk menggerogoti *ijma'* yang telah resmi. Ibnu Miqsam yang tidak menjadikan autentisitas isnad sering dijadikan bempur untuk menyalahkan autentisitas Mushaf

⁵ Gerd-R. Puin, *Text*, 107.

⁶ *Ibid.*, hlm. 109.

⁷ Ugi Suharto, "Upaya Meruntuhkan Mushaf Utsmani dari Dahulu Hingga Kini", *Majalah al-Hikmah* 21 (2002), hlm. 25-26.

Utsmani. Padahal, para ulama yang sezaman dengan Ibnu Miqsam telah menolak pendapat Ibnu Miqsam. Oleh karena itu, Ibnu Miqsam dilarang untuk menyebarkan pemikirannya dan pada akhirnya disebutkan bahwa Ibnu Miqsam bertobat kemudian mengikuti kesepakatan para ulama.⁸

Para orientalis juga sering menggunakan Ibnu Shanabudh untuk menjustifikasi bahwa bacaan yang berbeda dengan Mushaf Utsmani diperbolehkan. Bagaimana pun, para ulama yang sezaman dengan Ibnu Shanabudh telah menolak tegas bacaan Ibnu Shanabudh. Para ulama bertemu di Baghdad pada tahun 323 H. Diketahui oleh Ibnu Mujahid yang didukung oleh Ibnu Muqlah, wazir Abbasiah. Saat itu, Ibnu Shanabudh dihukum dan dilarang melanjutkan bacaannya. Jadi, setiap bacaan yang tidak sesuai dengan ortografi Mushaf Utsmani ditolak oleh para ulama karena tidak memiliki landasan yang kuat (*syadz*), sekalipun isnadnya autentik dan bahasanya bagus.⁹

Diisukan juga bahwa Abu Bakar al-Baqillani tidak menyetujui *rasm* Utsmani.¹⁰ Justru yang terjadi sebaliknya. Ibnu al-Baqillani berpendapat bahwa seseorang mungkin akan salah menafsirkan perbedaan para *qurra*, seolah-olah mereka bebas memilih cara baca apa saja yang mereka inginkan. Bagi al-Baqillani, pendapat seperti ini tidak ada dasarnya. Cara membaca dapat diterima jika hanya ditransmisikan dengan sanad yang autentik, hal ini adalah *ijma'* ulama, sebagaimana praktik para salafi. Para *qurra* tidak boleh membaca Al-Qur'an tanpa memenuhi kesepakatan syarat-syarat riwayat.¹¹ Anehnya, terkadang al-Baqillani diisukan menolak Mushaf Utsmani. Tentu saja hal ini sangat tidak tepat.

Selain mereka, masih ada lagi beberapa nama yang diisukan menolak Mushaf Utsmani, seperti Izz ad-Din Abd Salam, Ahmad

⁸ Ahmad Ali al-Imam, *Variant Readings of the Quran: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins*, 123, selanjutnya diringkas *Readings*.

⁹ *Ibid.*, 124.

¹⁰ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 284-88, seterusnya diringkas *Rekonstruksi*.

¹¹ Ahmad Ali al-Imam, *Readings*, hlm. 143.

Hasan al-Jayyat, dan Abd Aziz Fahmi.¹² Namun, jelas pendapat seperti ini bertentangan dengan kesepakatan para ulama Islam sepanjang zaman. Yang dilakukan para orientalis dan pengikutnya, biasanya adalah membesar-besarkan pemikiran sempalan dan pinggiran yang tidak memiliki pijakan yang kuat lalu menganggap seolah-olah hal itu merupakan arus utama pemikiran Islam. Padahal hal itu adalah pemikiran *nyeleneli* dan tidak dapat dijadikan dasar untuk menggantikan pikiran yang sudah dominan dikalangan para ulama dan kaum muslimin.

2. ARKOUN DAN AL-QUR`AN

Namun, usaha orientalis yang terus-menerus menyerang kitab suci Al-Qur`an akhirnya berhasil menjebol pemikiran sejumlah pemikir dari kalangan muslim. Salah satunya adalah Mohammed Arkoun. Cendekiawan yang namanya sangat populer di kalangan kaum liberal Islam ini membela pemikiran marginal dan menggugat pemikiran dominan. Ia berpendapat bahwa sejarah Al-Qur`an hingga bisa menjadi "kitab suci" dan "otentik" perlu dilacak kembali. Untuk tujuannya itu, Arkoun kemudian menawarkan dekonstruksi sebagai sebuah strategi terbaik karena strategi ini akan membongkar dan menggerogoti sumber-sumber muslim tradisional yang menyucikan "kitab suci." Ia mengklaim bahwa strateginya merupakan sebuah *ijtihad*. Jadi, Arkoun dengan strategi yang diakuinya sebagai sebuah strategi baru, mengkritik sebagian orientalis modern yang terjebak dengan pendekatan filologis dan historisisme juga para pemikir muslim ortodoks yang hanya terbatas dengan kajian klasik dan tidak menggunakan ilmu-ilmu humaniora.

Bagaimanapun, para orientalis sangat memberi kontribusi bagi kemajuan perkembangan pemikiran dan studi keislaman sebagaimana pemikir muslim ortodoks mempertahankan tradisi serta mitos. Bagi Arkoun, pengaruh ideologis perlu dilepaskan dalam memahami historisitas keberadaan umat manusia. Metodologi multidisiplin dari ilmu sejarah, sosiologi, antropologi,

¹² Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi*, hlm. 285.

psikologis, bahasa, dan semiotik harus digunakan untuk mempelajari sejarah dan budaya Islam. Jika strategi ini digunakan, umat Islam bukan saja akan memahami masa lalu dan keadaan mereka saat ini untuk kesuksesan mereka di masa yang akan datang, namun juga akan memberi kontribusi bagi ilmu pengetahuan modern.¹³

Konsep historisitas, menurut Arkoun, memiliki makna bahwa semua hasil semiotik manusia dalam proses kemunculan sosial dan budayanya terkena perubahan sejarah.¹⁴ Jadi, konsepsi dan aksi manusia berada dalam ruang dan masa. Hasilnya adalah realitas semata-mata sebagai konstruksi akal manusia yang bereaksi pada waktu dan tempat yang khusus.

Historisitas menunjukkan bahwa fondasi utama akal manusia berakar dalam bahasa, sejarah sosial, dan lingkungan yang khusus. Untuk mengatasi yang khusus, diperlukan strategi yang pluralistik. Strategi ini akan membongkar *framework* dualisme tentang pengetahuan, seperti akal melawan imajinasi, sejarah melawan mitos, benar melawan salah, baik melawan buruk, dan akal melawan wahyu.¹⁵

Dengan menggunakan strategi dekonstruksi dan historisitas yang keduanya merupakan fungsi dari angan-angan sosial (*the function of social imaginaire*), maka menurut Arkoun, gambaran bahwa kodifikasi Al-Qur'an menjadi Mushaf Utsmani dianggap *Close Official Corpus* adalah angan-angan sosial tradisional dan modernis. Hal ini sangat disayangkan Arkoun karena kaum muslimin tetap mengabaikan usaha para orientalis yang sudah dan sedang mengkaji sejarah Al-Qur'an yang dikodifikasikan dalam kondisi politis yang bergelora.

Arkoun menyayangkan umat Islam yang tetap mengabaikan kritik-kritik filsafat tentang teks suci, seperti yang telah diguna-

¹³ Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, hlm. 80, selanjutnya diringkas sebagai *Trends*.

¹⁴ Mohammad Arkoun, "Rethinking Islam Today" dalam *Mapping Islamic Studies*, ed. Azim Nanji, hlm. 231, seterusnya diringkas *Islam*.

¹⁵ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, penj. Robert D. Lee, hlm. 35—36, seterusnya diringkas sebagai *Rethinking*.

kan kepada Perjanjian Lama dan Baru, sekalipun tanpa menghancurkan konsekuensi ide wahyu. Karya-karya para orientalis Jerman dipinggirkan, walaupun sebenarnya penelitian mereka dapat mengukuhkan fondasi ilmiah dari sejarah mushaf dan wahyu itu sendiri.

Masih menurut Arkoun, penolakan kepada pendekatan ilmiah tersebut disebabkan oleh tekanan politis dan psikologis. Politis karena mekanisme demokratis masih belum berlaku dan psikologis karena kegagalan pandangan Mu'tazilah mengenai kemakhlukan Al-Qur'an dalam waktu. Sebagai akibatnya, kaum muslimin menganggap bahwa semua halaman yang ada di dalam mushaf adalah Kalamullah. Al-Qur'an yang ditulis dan yang dibaca adalah emanasi atau pancaran langsung dari *Lauh Mahfuzh*.¹⁶ Bagi Arkoun, Mushaf Utsmani sebenarnya hanyalah hasil sosial dan budaya masyarakat yang kemudian dijadikan *unthinkable* dan makin menjadi *unthinkable* karena kekuatan dan pemaksaan penguasa resmi.¹⁷

Arkoun kemudian bukan saja mengkritik Al-Qur'an yang dipahami sebagai *Close Official Corpus*, tetapi juga menyalahkan metodologi para ulama dan fuqaha yang mengontrol kebenaran wahyu dengan menggunakan analisis *grammar* dan yang berhubungan dengan bahasa. Mereka salah karena mengasumsikan bahwa bahasa adalah refleksi dunia, dan fondasi Al-Qur'an adalah seperangkat fakta-fakta.

Sebaliknya, bagi Arkoun, Islam dan Al-Qur'an adalah fenomena yang berkembang dalam sejarah untuk membentuk pemahaman kata-kata, di samping usaha-usaha para ulama untuk menangkap makna Kitabullah. Mereka disalahkan Arkoun karena mempercayai bahwa pengetahuan mereka tentang bahasa memberikan akses kepada teks, padahal mereka

¹⁶ Mohammed Arkoun, *Rethinking*, hlm. 37.

¹⁷ Mohammad Arkoun, *Islam*, hlm. 237. Masih ada dua contoh lain bagi Arkoun, yang *unthinkable* dari studi pemikiran Islam, *pertama*, konsep *sunnah* dan hukum yang disistematisasi oleh Imam Syafii; *kedua*, Al-Qur'an bukan makhluk seperti yang dilakukan oleh khalifah al-Qadir pada abad kelima dan menyatakannya sebagai kepercayaan ortodoks. Lihat *Islam*, hlm. 238—239.

mengabaikan kebenaran yang lebih mendalam, yaitu tentang historisitas bahasa itu sendiri.¹⁸

Jadi, bagi Arkoun, dengan mengecualikan Mu'tazilah, konsep tentang Al-Qur'an beserta metodologinya terbentuk berdasarkan angan-angan sosial tradisional dan modernis. Fondasi-fondasi sistem kognitif berangsur-angsur berkembang menanggapi kondisi ekonomi, sosial, dan politik abad-abad pertama Islam. Keberlangsungan sistem kognisi ini bukan karena keabsahan epistemologis atau tambahan ontologis yang tak dapat dibandingkan, seperti yang dipercayai oleh akal agama (*religious reasoning*) yang dipaksa oleh orde ideologis, namun karena kesinambungan kondisi sosio, ekonomi, dan politik yang mengatur perjalanan pemikiran di masyarakat Islam-Arab.¹⁹

Arkoun juga berpendapat bahwa *unthinkable* dapat berubah menjadi *thinkable*. Jika pemikiran liberal (*free thinking*) direalisasikan. Menurutnya, proyek pemikiran liberal ini merupakan tanggapan kepada dua kebutuhan makro, yaitu *pertama*, untuk pertama kalinya, kaum muslimin perlu memikirkan permasalahan mereka yang telah dibuat *unthinkable* oleh kejayaan pemikiran skolastik ortodoks; dan *kedua*, pemikiran kontemporer secara umum perlu membuka lapangan dan horizon pengetahuan baru, melalui pendekatan sistematis lintas budaya terhadap masalah-masalah fundamental dari eksistensi manusia. Masalah-masalah ini muncul dan dijawab dalam cara mereka mengikuti agama-agama tradisional.²⁰

Jadi, ada dua tujuan strategi dekonstruksi Arkoun, yaitu *pertama*, pengayaan sejarah pemikiran dengan menitikberatkan kognisi yang berisiko, aliran pemikiran yang beragam secara intelektual dan ideologis; *kedua*, mendinamisasikan pemikiran Islam kontemporer dengan mengambil perhatian pada permasalahan-permasalahan yang ditekan, tabu, dan ditetapkan batasannya. Horizon yang telah berhenti untuk dilihat dan dilarang untuk

¹⁸ Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, hlm. 161.

¹⁹ Issa J. Boullata, *Trends*, hlm. 81.

²⁰ Mohammed Arkoun, *Islam*, hlm. 237.

dilihat, dengan mengatasnamakannya sebagai sebuah kebenaran.²¹

Pemikiran para orientalis yang telah mendapat justifikasi dari beberapa pemikir dari kalangan muslim seperti Arkoun telah diungkapkan oleh beberapa individu yang mengikuti dialog dalam milis Islam Liberal sebagaimana dapat dilihat pada bagian berikutnya. Tentu saja, pemikiran Arkoun yang mendapat banyak pengikut ini perlu dikritisi dengan serius karena membawa dampak yang sangat besar terhadap kedudukan kitab suci Al-Qur'an.

Proyek Arkoun terbukti sangat dipengaruhi oleh pengalaman sejarah Kristen Barat. Ia misalnya, menyatakan bahwa jika kaum muslim ingin keluar dari stagnasi intelektual, maka mereka harus mengikuti masyarakat Barat yang telah membuat perubahan signifikan sejak abad ke-16. Pemikiran Barat telah membuat revolusi besar dengan memberikan peranan besar terhadap *reason*, bahkan berani menempatkannya di atas Kitab Suci. Sebaliknya, kata Arkoun, *Islamic reason* gagal membuat proses revolusi seperti itu dan masih berada di bawah kontrol abad pertengahan Islam. Karena itulah, Arkoun menyayangkan sarjana muslim yang tidak mau mengikuti jejak kaum Kristen tersebut. Kata Arkoun,

*"It is unfortunate that philosophical critique of sacred texts--which has been applied to the Hebrew Bible and to the New Testament without thereby engendering negative consequences for the notion of revelation--continues to be rejected by Muslim scholarly opinion."*²²

Untuk memperkaya wawasan seputar masalah ini, silakan disimak dialog dengan kalangan aktivis Jaringan Islam Liberal berikut ini.

* * *

²¹ Issa J. Boullata, *Trends*, hlm. 82.

²² Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, hlm. 35.

DIALOG DENGAN AKTIVIS JARINGAN ISLAM LIBERAL

1. A. K. JAILANI: SEJARAH AL-QUR'AN

Salam

Berkenaan dengan diskusi tentang "Nash ayat-ayat Al-Qur'an" yang juga menyinggung secara langsung sejarah kodifikasi Al-Qu`ran, khususnya tentang spekulasi adanya ayat-ayat yang hilang dalam Mushaf Utsmani, saya pikir kita perlu secara khusus membicarakan sejarah "penyusunan" Al-Qur'an. Jika kita jujur pada sejarah, suka atau tidak suka, kontroversi juga telah meliputi sejarah penyusunan Al-Qur'an. Walaupun (sebagaimana diungkapkan oleh Taufik Adnan Amal) berbagai keberatan tentang autentisitas Mushaf Utsmani sebagai rekaman keseluruhan wahyu yang diterima Rasulullah saw., kurang memiliki landasan yang kuat sehingga tidak pernah menimbulkan riak yang berarti. Secara kritis bukan berarti *take it for granted* Mushaf Utsmani (Al-Qur'an yang ada dan berlaku sampai saat ini) tidak memiliki "cacat" dan steril dari kemungkinan campur tangan manusia.

Pertama-tama, dalam kaitan ini saya ingin menggunakan pendekatan yang digunakan oleh Mohamed Arkoun yang sangat dipengaruhi oleh konsep "Arkeologi Pemikiran" Foucault.

"Arkeologi Pemikiran" (*Archeology of Episteme*) adalah suatu pendekatan yang menganalisis bagaimana proses suatu pengetahuan atau pemikiran atau pandangan pada masa lalu, menjadi

dominan dan *legitimate* pada masanya. Sebuah "wacana" (proses penentuan atau analisis mana yang dianggap penting atau tidak penting, benar atau tidak benar, valid atau tidak valid, dsb) sangat ditentukan oleh *the structure of power/knowledge*. Dengan kata lain *output* suatu wacana sangat dipengaruhi oleh kriteria-kriteria (yang ditentukan oleh pihak yang memiliki "*power*") yang menentukan pemikiran mana yang tidak benar, *excluded* dan *disqualified*.

Oleh karena itu, Foucault berpandangan bahwa sejarah, (tentunya termasuk sejarah penyusunan Al-Qur'an) tidak lebih merupakan sebuah pertarungan antara *legitimate and excluded histories*. Menurut sejarah versi mayoritas, pada masa Rasulullah hidup, Al-Qur'an belum tersusun dalam suatu sistematika dan terkodifikasi. Ayat-ayat Al-Qur'an tersebar dalam tulisan-tulisan di pelepah kurma atau kulit binatang serta dihafalkan oleh banyak sahabat. Mungkin banyak pihak yang tidak menyepakati hal ini karena beranggapan bahwa sebelum meninggal, Rasulullah telah menyusun Al-Qur'an dengan lengkap dan diterima oleh Imam Ali r.a.. (Mushaf Imam Ali r.a.). Akan tetapi, untuk sementara saya belum membahas eksistensi Mushaf Imam Ali r.a..

Kemudian setelah Rasulullah saw. meninggal, Khalifah Utsmani (menindaklanjuti upaya Abu Bakar dan Umar) menganggap perlu untuk menyusun dan mengodifikasikan Al-Qur'an. Khalifah Utsmani sebagai pemegang otoritas secara resmi menetapkan sebuah tim (semacam pansus barangkali) untuk melakukan pengumpulan seluruh ayat-ayat Al-Qur'an, melakukan evaluasi, menuliskan kembali, serta menyusunnya dalam sebuah sistematika tertentu.

Pekerjaan itu cukup panjang, pelik, dan rumit. Tentunya sangat mustahil kerja tim itu terbebas dari perbedaan pandangan dan perdebatan untuk menentukan ayat-ayat mana yang benar dan "asli". Logisnya, tim itu bekerja melalui proses diskursus yang pasti ada "pandangan" yang harus "disisihkan" atau *excluded* karena dianggap tidak atau kurang valid oleh anggota tim, namun kemudian dianggap valid sehingga keberadaannya

dalam Mushaf Utsmani masih terpertahankan. Setelah melalui proses yang cukup panjang itu, akhirnya tim itu dapat menyepakati sebuah kodifikasi Al-Qur'an.

Setelah itu, kodikasi tersebut (Mushaf Utsmani) dilegitimasi (berarti melalui suatu proses politik) oleh Khalifah Utsmani sebagai versi Al-Qur'an resmi yang harus dianggap benar dan suci. Manuskrip yang tertulis di pelepah kurma yang telah dievaluasi kemudian dimusnahkan, apalagi manuskrip lain yang dianggap tidak valid. Akhirnya, Al-Qur'an versi inilah yang sebagian besar diakui kebenarannya oleh umat Islam di dunia hingga saat ini.

If it is the case, bagaimana umat Islam saat ini yakin bahwa Al-Qur'an itu "murni" dan steril dari tangan manusia? Bukankah "kesucian" serta "validitas" Mushaf Utsmani (Al-Qur'an yang digunakan muslim hingga sekarang) ditentukan oleh sebuah "keputusan politik" yang tentunya lahir dari sebuah "proses politik" pula...?

Di lain sisi ada pihak-pihak tertentu yang menolak "legitimasi" terhadap Mushaf Utsmani itu. Benar kata Taufik Amal bahwa tampaknya "perlawanan" terhadap Mushaf Utsmani tidak memiliki landasan pijak yang kuat karena hanya dipijakkan pada prasangka dogmatis atau etis. Menurut saya, perlawanan terhadap Mushaf Utsmani itu tak lebih merupakan refleksi pertentangan sosial-politik ketika era Khalifah Utsmani sedang hangat-hangatnya...!

Walaupun keberadaan Mushaf Ali masih kontroversial, saya sengaja menyinggunginya semata-mata untuk memperkaya argumentasi. Sebagaimana diketahui bahwa kalangan Syiah sangat menentang kekuasaan Khalifah Utsmani dan menganggapnya sebagai Khalifah yang tidak *legitimate*. Begitu juga halnya dengan legitimasi Mushaf Utsmani, mereka memiliki cukup alasan untuk mengatakan bahwa manusrip yang dikumpulkan oleh Imam Ali telah diabaikan (*excluded and may be disqualified*). Maka cukup logis pula jika banyak di antara mereka yang menolak legitimasi terhadap Mushaf Utsmani. Akibatnya, mereka cenderung melegitimasi Mushaf Ali r.a. tersebut karena Imam Ali r.a. dianggap sebagai pemimpin yang *legitimate* pula.

Dari perspektif historis, kita seharusnya juga mengkritisi bagaimana proses pandangan ini menjadi yang dianggap "benar" atau "*legitimate*" di kalangan Syiah....? Seorang ilmuwan sejarah dapat saja mengaitkannya pula dengan "*conflict of power*" antara kalangan Syiah dan pendukung Abu Bakar, Umar, dan Ustmani pada saat itu. Di sini, isu benar atau tidaknya keberadaan Mushaf Ali ini sama sekali tidak penting, yang lebih signifikan adalah jelas bahwa dalam sejarah terdapat pemikiran yang mengatakan keberadaannya Mushaf Ali yang pada hakikatnya merupakan gugatan terhadap legitimasi Mushaf Ustmani.

Dari perspektif arkeologi pengetahuan, hal ini sudah cukup untuk membuktikan bahwa dalam sejarah Al-Qur'an terdapat sebuah "konflik" dua pandangan (*power*) yang satu sama lain memperlmasalahkan legitimasinya. Walaupun kini mayoritas muslim menerima Mushaf Utsmani sebagai versi Al-Qur'an yang resmi, tapi yang jelas ada mushaf lain yang "tersingkirkan" yaitu Mushaf Ali...! Oleh karena itu, adalah beralasan apabila ada kalangan nonmuslim yang menyerang kita dengan menegaskan bahwa Al-Qur'an pun tidak lepas dari sebuah campur tangan manusia (keputusan politik).

Proses diterimanya Al-Qur'an versi Mushaf Utsmani atau Ali tidak terlepas dari struktur "*power*" saat itu sendiri. Mereka pun beranggapan bahwa "kesucian" dan "kemurnian" Al-Qur'an hanya timbul dari sebuah "keimanan" yang dogmatis, bukan didasarkan pada kajian historis yang kritis dan rasional. Terlepas dari benar atau tidaknya analisis itu, kita dapat berharap dengan melakukan pendekatan seperti itu, kita mampu mengupas sebuah pandangan yang selama ini bersifat dogmatis. Saya percaya banyak *ahli* Islam Liberal lainnya yang dapat memberikan komentar mengenai hal ini. Wassalam (A. K. Jailani. *Mon*, May 21, 2001)

2. ADNIN ARMAS: NASH AYAT-AYAT AL-QUR'AN

Dear peserta Islam Liberal,

Apakah hasil atau tujuan maksimal yang dapat diperoleh dengan mendeonstruksi kodifikasi Mushaf Utsmani? Apakah hasil tersebut jauh lebih baik bagi umat Islam dan karenanya

umat Islam akan lebih maju sejak keadaan zaman Utsmani hingga saat ini? Apakah dengan menolak Mushaf Utsmani, berarti kita lebih adil dan lebih bertanggung jawab kepada Islam karena ada "*rethinking Islam?*" Tidakkah menolak standardisasi Mushaf Utsmani mengimplikasikan tidak satu pun di antara penafsir muslim di atas bumi ini yang dapat menafsirkan Al-Qur'an secara lengkap karena ketidaklengkapan tafsir mereka?

Tidakkah hal ini juga mengimplikasi bahwa tafsir mereka sia-sia? Tidakkah hal ini juga menunjukkan bahwa umat Islam yang ada pada zaman dulu, sekarang, dan yang akan datang (mungkin miliaran jumlahnya) bodoh tak terkira dan hanya menghabiskan waktu untuk membaca buku yang nomor dua atau mungkin yang paling laris di bumi ini? Tidakkah ketidaklengkapan Al-Qur'an ala Mushaf Utsmani mengimplikasikan bahwa seluruh sistem pemikiran filsafat, teologi, hukum, etika, dst. yang telah dibangun oleh pemikir muslim hanyalah *rhapsody fables* belaka?

Saya pikir hal inilah yang didambakan oleh orientalis seperti Theodore Noldeke, Arthur Jeffrey, Andrew Rippin, John Wansbrough, E. Gibbon, T. Carlyle, dan banyak lagi yang lainnya. E. Gibbon misalnya, mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah "*incoherent rhapsody of fables.*" T. Carlyle juga mengatakan "*Insupportable stupidity.*" Terus terang saya heran dengan *hidden agenda* mereka. Dulu Al-Qur'an pernah dilarang untuk dibaca dan disebarluaskan di Eropa. Al-Qur'an pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa Latin sekitar tahun 1411 oleh Peter. Al-Qur'an dalam bahasa Arab tidak pernah diterbitkan hingga tahun 1530 dan kemudian Al-Qur'an diperintahkan agar dibakar oleh Pope (Paus). Terjemahan Latinnya juga dilarang ketika "*Spanish Inquisition*" hingga tahun 1790! Begitu juga dengan kejadian di Switzerland.

Jadi, jika pandangan orientalis di atas diikuti, maka Pope, pemimpin dan masyarakat Kristen saat itu, juga bodoh tak terkira karena membakar dan melarang "*incoherent rhapsody of fables.*" Atau jangan-jangan merekalah (orientalis) yang merasa ada *tragedy* dengan kitab mereka karena mereka sendiri mengakui ada-

nya bagian yang *apocryphal* atau diragukan keasliannya dan ingin juga bagian *apocryphal* itu ada dalam Al-Qur'an kita!

Selain dari pertanyaan-pertanyaan di atas dan terlepas dari penafsiran *apocryphal* ini, saya juga ingin menyebutkan apakah hadits-hadits yang disebutkan itu dan hadits-hadits yang lain cukup untuk menjadi keraguan originalitas Mushaf Utsmani?

Mayoritas ulama dahulu menyetujui *naskh al hukm wa baqa at-tilawah*, namun mereka kemudian berbeda pendapat ketika *naskh al-hukm wa at-tilawah*. Saya sepakat dengan al-Ghazali bahwa hadits tidak dapat menjadikan ragu Al-Qur'an, apalagi dalam kasus Aisyah yang menurut al-Ghamari sanadnya lemah. Mengenai Ibnu Mas'ud, saya melihat Arthur Jeffery atau yang terpengaruh dengan pemikirannya, terlalu membesar-besarkan ketidaksediaan Ibnu Mas'ud menyerahkan naskahnya kepada Utsmani. Menurut Ibnu Abu Dawud, akhirnya Ibnu Mas'ud memikirkannya kembali dan menyerahkannya kepada Utsmani. Bahkan, kemudian Ibnu Mas'ud tidak ingin tinggal di Kufah lagi dan ingin tinggal di Madinah beberapa bulan sebelum ia meninggal.

Saya juga tidak sepakat dengan ide bahwa Ibnu Mas'ud *di-cuekin* dalam tim perumus Mushaf Utsmani. Hal itu terjadi karena saat itu, Utsmani dalam keadaan *urgent* di Madinah untuk membentuk tim perumus dan saat itu Ibnu Mas'ud tinggal di Kufah. Oleh karena itu, saya tidak berpikir negatif sama sekali kepada Utsmani dan sahabat-sahabat yang lain ketika Ibnu Mas'ud tidak dimasukkan sebagai tim perumus. Akan tetapi, jika kejadian ini ditafsirkan macam-macam, wajar saja bila pikiran negatif mereka muncul (apalagi jika *jarh wa ta'dil* yang dijadikan sebagai standar). Kemudian kata-kata *mushaf* sendiri juga berarti 'kitab'. Hal ini juga berarti kata-kata *mushaf* sendiri juga sudah ada ketika Rasulullah masih hidup dan bukan sesuatu yang baru sama sekali.

Dalam Al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 2 juga telah disebutkan wujud kitab yang jangan kita ragukan, sesuai juga dengan wasiat Rasulullah saw. sebelum wafat. Kemudian Mushaf Utsmani juga berasal dari Mushaf Abu Bakar, kemudian Umar,

kemudian Hafsah, kemudian Utsmani yang diverifikasi berkali-kali oleh tim perumus yang sangat dibantu oleh para sahabat yang lain. Jadi, originalitas Mushaf Utsmani adalah bukan sesuatu yang baru, oleh karena itu tidak perlu diragukan. (Adnin. *Mon, May 21, 2001*)

3. ADNIN ARMAS: AL-QUR`AN BEYOND DECONSTRUCTION

Dear peserta Islam Liberal,

Saya benar-benar membantah pendapat A. K. Jaelani yang menggunakan diagnosis Foucault (seorang homoseks yang juga menerima kebenaran homoseksualisme dan lesbianisme serta bentuk-bentuk penyiksaan fisik sebelum hubungan seks antarpasangan. Ia juga orang yang mau menerima pendapat orang gila!) untuk mendekonstruksi Al-Qur`an. Saya sendiri heran dengan Anda bagaimana "gilanya" Foucault dan "gilanya" diagnosis yang digunakannya untuk mendekonstruksi Al-Qur`an.

Terlepas dari kepribadian Foucault yang "gila", saya melihat paling tidak ada empat kesan yang muncul dari strategi Foucault yang Anda idolakan. *Pertama*, Foucauldian akan menolak kesahihan Al-Qur`an (karena tidak ada yang absolut). *Kedua*, Foucauldian juga akan menolak kesahihan Al-Qur`an versi Syiah (tidak ada yang absolut). *Ketiga*, Foucauldian juga akan menolak jika Al-Qur`an itu bisa sahih (tidak ada yang absolut). *Keempat*, saya pikir, seandainya Foucault hidup kembali, ia sendiri akan menolak strateginya dan menolak strategi Anda (*kidding!*).

Jika kemudian argumentasi Anda diperpanjang hingga sampai pada eksistensi Rasulullah saw., tidakkah juga Anda akan mengatakan bahwa Rasulullah mendapat legitimasi karena *excluded history* (ajaran Kristen dan ajaran Yahudi). Jadi, Rasulullah saw. perlu didekonstruksi dan karenanya ajaran Kristen dan Yahudi pun perlu dikonstruksi. Akan tetapi, apakah benar Rasulullah saw. dapat dipahami seperti diagnosis Foucault? Kemudian jika argumentasi itu diperpanjang lagi kepada Allah swt., maka Tuhan juga perlu didekonstruksi dan manusia pun begitu. (Apakah benar zat Tuhan tidak terlepas dari *archaeology of episteme?*).

Dalam diagnosis Foucault, bukan Tuhan yang menciptakan

manusia, tetapi manusialah yang menciptakan Tuhan. Merujuk kembali Nietzsche, Foucault juga sepakat bahwa *god is dead*. Saya pikir Foucault atau *postmodernist* lainnya kurang tepat memahami Nietzsche yang mereka anggap sebagai guru karena yang dilakukan Nietzsche adalah mematikan tuhan dan menggantikannya dengan konsep "superman"--bagi orang-orang *posmo*, hal yang berlaku adalah mematikan tuhan dan juga mematikan manusia. Tidak ada yang absolut, sementara konsep superman adalah absolut bagi Nietzsche (namun kesalahpahaman *post-modernists* kepada gurunya, bukan masalah kita di sini).

Terlepas dari penafsiran saya kepada Foucault, saya pikir jauh lebih baik jika kita mendiskusikan apa dan bagaimana diagnosis Foucault itu sendiri, sebelum "menuduh" Al-Qur'an harus diragukan kesahihannya dan karena itu harus diganti (atau tidak perlu diganti?). Saya melihat strategi Foucault adalah strategi yang tidak jelas, *indecidable*. Bukankah strategi dekonstruksi itu paradoks? Dekonstruksi itu juga memiliki batasan. Foucault tidak bisa mendekonstruksi semuanya. Hal ini karena seseorang yang mendekonstruksi tidak akan ragu bahwa sebenarnya ia yang melakukan dekonstruksi. Ia yakin dengan dekonstruksinya (yang tidak didekonstruksi). Dengan tidak didekonstruksinya dekonstruksi, maka dekonstruksi itu ada.

Jadi, Foucault sendiri tidak mendekonstruksikan dekonstruksinya. Oleh karena itu, tidak semuanya dapat didekonstruksi. Kemudian juga dekonstruksi itu sendiri diungkapkan melalui bahasa. Sekalipun Foucault menolak kemampuan bahasa, ia sendiri masih menggunakan keterbatasan bahasa. Sekalipun ia mendekonstruksi bahasa, ia sendiri masih menggunakan bahasa yang didekonstruksinya sendiri. Jadi dekonstruksi itu paradoks. Jadi, *archaeology of episteme* itu sendiri paradoks karena terminologi itu sendiri tidak memiliki *real meanings*.

Foucault memiliki masalah untuk mengatakan apa yang ia maksudkan tanpa bermaksud dengan apa yang ia katakan. Paradoks lagi! Jika argumentasinya diperpanjang, semuanya adalah paradoks bagi Foucault. Akan tetapi, bukankah semua paradoks itu sudah tidak menjadi paradoks lagi? Foucault tidak

bisa lepas dari labirin dan aporia ini.

Saya pikir sangat tidak bijaksana menggunakan pendekatan paradoks ini untuk menolak kesahihan Al-Qur'an. Selain dari masalah teoretis ringkas di atas, saya juga ingin mengomentari sedikit lagi tentang penafsiran Anda mengenai sejarah penyusunan Al-Qur'an. Saya melihat Anda "tidak percaya" kepada para sahabat Rasulullah saw.. Saya pikir, tim perumus dan dibantu dengan banyak lagi para sahabat Rasulullah yang lain, bertanggung jawab untuk menyusun Al-Qur'an. Mereka juga sangat sadar dengan apa yang mereka lakukan, yaitu menyusun Kalamullah. Secara psikologis, tanggung jawab mereka sangat besar, oleh karena itu, kehati-hatian mereka juga sangat besar. Mereka menyadari bahwa dalam Al-Qur'an banyak ayat yang menyatakan bahwa orang-orang Kristen dan Yahudi telah mengubah dan menyembunyikan kitab Taurat dan Injil, dan saya pikir mereka juga tidak mau dikutuk Tuhan karena mengulangi kembali kesalahan-kesalahan Yahudi dan Kristen.

Ketika terjadi perang antara Muawiyah dan Ali, kelompok Muawiyah mengangkat Al-Qur'an dan kelompok Ali tidak melanjutkan peperangan karena Al-Qur'an itu dianggap sah. Saat itu, Syiah juga mengakui Al-Qur'an. Sekarang pun banyak juga Syiah yang mengakui Mushaf Utsmani. Sebenarnya, masih banyak lagi bukti-bukti lain yang dapat dijadikan pegangan untuk mengatakan bahwa Al-Qur'an memang autentik. Hanya saja, saya pikir masalahnya mungkin telah bergeser kepada "konsep *trust*." Pergeseran masalah ini terjadi karena akan selalu ada asumsi atau argumentasi untuk menolak keaslian Al-Qur'an. Sebagaimana juga Tuhan, selalu ada saja argumentasi untuk menolak eksistensi-Nya. Sebagaimana yang selalu dimunculkan oleh orientalis yang terkadang intelektual muslim juga mempercayainya, sebagaimana Anda juga mempercayai Foucault.

Ibnu Warraq karena pengaruh pemikiran mereka, akhirnya keluar dari Islam kemudian menulis *Why I am not A Muslim?* Jadi, masalahnya adalah mau tidak kita beriman (mempercayai) bahwa Al-Qur'an Mushaf Utsmani itu suci? Terserah Anda. (Adnin. *Wed, May 23, 2001*)

4. MOH. YASIR ALIMI: (REPLY) AL-QUR'AN BEYOND DECONSTRUCTION

Dear Mas Jaelani dan Mas Adnin yang baik,

Perdebatan tentang eksperimentasi *the archeology of knowledge* dan Foucault dalam wacana agama memang menarik. Saya teringat pada proses penciptaan Adam dalam kosmologi Islam. Adam memiliki kelebihan dibanding malaikat karena Adam dapat "menyebut nama-nama". Berdasarkan cerita itu saya mengambil kesimpulan bahwa bahasa atau tepatnya tanda bahasa (*signifying practices*) yang menjadi esensi menyebutkan nama-nama merupakan persoalan penting dalam wacana agama. Oleh karena itu, tidak salah kiranya bila kita mengeksperimentasikan *poststrukturalism*, di mana Foucault adalah salah satu pemikir garis depan di dalamnya, bersama Derrida yang menjadikan bahasa sebagai agenda utama dalam wacana agama.

Pertama, eksperimentasi Saudara Jaelani yang menggunakan *the archeology of knowledge* untuk menganalisis sejarah mushaf merupakan langkah maju dua langkah. Selangkah pertama adalah karena eksperimentasi ini melampaui pendekatan-pendekatan ulumul Qur'an dan ushul fiqh dalam tafsir agama. Dikatakan maju karena bila terus tidak mau keluar dari logika ulumul Qur'an dan ushul fiqh, proyek *rethinking Islam* tidak akan dimungkinkan. Selangkah kedua adalah karena penerapan *discourse* dan arkeologi pengetahuan melampaui pendekatan kritik ideologi dan *cultural materialism*--praktik estetik yang melihat bagaimana wacana agama adalah "*ideologically invested*"--yang sudah banyak dipraktikkan dalam studi agama.

Kedua, paragraf Saudara Jaelani menulis bahwa "Arkeologi Pemikiran" (*Archeology of Episteme*) adalah suatu pendekatan yang menganalisis bagaimana proses suatu pengetahuan, pemikiran, atau pandangan pada masa lalu menjadi dominan dan *legitimate* pada masanya. Sebuah "wacana" (proses penentuan atau analisis tentang mana yang dianggap penting atau tidak penting, benar atau tidak benar, valid atau tidak valid dsb.) sangat ditentukan oleh *The structure of power/knowledge* merupakan

ringkasan yang sangat bagus dari *discourse theory* Foucault yang sebenarnya sangat kompleks. Namun hal ini, dalam kerangka Foucauldian menjadi bermasalah ketika Mas Jaelani memberikan tambahan, "Dengan kata lain *output* suatu 'wacana' sangat dipengaruhi oleh kriteria-kriteria (yang ditentukan oleh pihak yang memiliki 'power') yang menentukan pemikiran mana yang tidak benar, 'excluded' dan 'disqualified.' Oleh karenanya, Foucault berpandangan bahwa sejarah (tentunya termasuk sejarah penyusunan Al-Qur'an) tidak lebih merupakan sebuah pertarungan antara 'legitimate and excluded histories.'"

Masalahnya terletak pada kata pihak yang memiliki "power". Bukankah Foucault sering mengatakan bahwa baik dalam *The Archeology of Knowledge*, *The Order of Things*, dan *The History of Sexuality* yang ia pertanyakan bukanlah *who owns the power*, melainkan adalah *how the power is exercised*. Akibatnya, Saudara Jaelani lebih banyak berkonsentrasi pada *the disputing groups*, Syiah versus Sunni, daripada kriteria-kriteria yang menentukan kesahihan wacana agama. Mari kita lihat contoh-contoh kriteria-kriteria yang menentukan kesahihan wacana agama itu.

Ketiga, di antara sikap pemikiran Foucault, sesuatu yang kita anggap sebagai "kebenaran", "the norm", dan "the logos" sebenarnya hanyalah produk wacana, produk *power knowledge relations* yang menentukan kriteria-kriteria kesahihan dalam wacana agama. Apa yang ditulis oleh Saudara Adnin telah memberi contoh yang baik. "Wacana agama menjadi sah bila dibangun dalam kerangka 'heterosexual empire', ditulis orang yang heteroseksual atau tidak menggunakan teori yang pernah dikembangkan oleh seorang homoseksual." Hal ini banyak diyakini oleh feminis sekalipun.

Betapa hebatnya, hanya karena orientasi seksual, atau hal-hal lain seperti agama, suku, jenis kelamin, dan pandangan politik, seorang ditolak kesaksiannya, atau seseorang tidak masuk surga? Di sini pula saya teringat kata bijak dari Ali r.a., "Undhur ma qaala wala tandhur man qaala." Terjemahan kasarnya kira-kira, "Jangan lihat siapa yang ngomong. Lihat apa yang diomongkan. Bermutu atau tidak?"

Selain itu juga bahwa wacana agama menjadi sah bila didekati dengan ushul fiqih maupun ulumul Qur'an, bukan dengan eksplorasi ilmu sosial kontemporer seperti halnya arkeologi pengetahuan Foucault. Dalam makalah Saudara Taufik A.A., kriteria kesahihan itu dapat dilihat dalam sikap pemikirannya yang menyatakan,

"Bahwa sesuatu tidak dapat dianggap sebagai pemikiran Islam bila tidak memiliki akar yang kuat dalam Al-Qur'an."

Betapa nalar *qiyas* yang mendasarkan dirinya pada *al-ashlu*, origin, mempengaruhi proyek *rethinking* Mas Taufik A.A.. Menambatkan diri pada suatu origin atau dalam bahasa Derrida, *anchorage* ini, merupakan proyek utama strukturalisme, yaitu konsep bahasa yang menyatakan bahwa tiap *signifier* merujuk pada satu *signified*.

Apa yang ditegaskan oleh Saudara Taufik merupakan potret dari pemikiran keagamaan kita yang dominan. Wacana agama menjadi sah bila masih dalam rumah strukturalisme. Contoh logika *qiyas* dan *anchorage* lainnya dalam sejarah pembukuan mushaf adalah digunakannya *lahjah* Quraish sebagai bahasa resmi mushaf, seperti yang pernah diungkapkan secara panjang lebar oleh Saudara Jadul dahulu. Contoh yang lebih mudah yang diberikan Saudara Adnin adalah wacana agama menjadi sah bila didekati dengan ushul fiqih maupun ulumul Qur'an. Terakhir, dari perdebatan Saudara Adnin dan Jaelani ini pula saya mengambil kesimpulan, "Siapa bilang wacana agama totaliter hanya dalam hal gender?" Totalitarianisme wacana agama juga kita temukan lebih parah dalam hal seksualitas. Oleh karena itulah, upaya untuk melakukan transformasi pemikiran keagamaan secara keseluruhan harus menjadikan aspek seksualitas ini sebagai salah satu agenda utama.

Hal yang diperlukan hanya perdebatan tentang seksualitas yang terbatas dan terus-menerus melingkar dalam rumah "*heteronormativity*". Mengapa *hifdhu an-nafsi* dalam *maqashid Syari'ah* hanya diartikan sebagai perlindungan terhadap *marital rights* dan tidak meliputi perlindungan terhadap orientasi seksual? Well, dalam proyek *rethinking* Islam, *the time has come to think about sex*.

Untuk saudara Adnin, banyak yang ingin saya tanggap. Tapi saya mau minum kopi dan menikmati matahari yang jarang bersinar ini. *Regards.* (Yasir. *Wed, May 23, 2001*)

5. AHMAD BASO: (REPLY) AL-QUR'AN UNDER DECONSTRUCTION

Untuk Adnin Armas,

Mengenai kesucian Mushaf Utsmani yang Anda kemukakan, jika Anda membaca kumpulan naskah para sahabat yang dikumpulkan oleh Abu Sulaiman al-Sijistani (abad 9 M) dalam buku *al-Mashahif*, akan menunjukkan bahwa Mushaf Utsmani adalah konstruk Quraisy terhadap Al-Qur'an dengan mengabaikan sumber-sumber mushaf lainnya. Misalnya, Mushaf Abdullah ibnu Mas'ud yang sempat diabaikan oleh Utsman, menyebutkan bacaan "*Inna al-dina indallahi al-hanafiyah*", bukan "*al-Islam*". Versi ini disingkirkan oleh Utsman dalam mushafnya karena Ibnu Mas'ud tidak merepresentasikan kekuasaan Quraisy. Abdullah ibnu Mas'ud berasal dari kalangan suku marjinal Hudzail. Dan yang perlu diketahui, kekuasaan Utsman adalah representasi dari kekuasaan hegemoni Quraisy yang memonopoli segenap produk-produk *cultural* dan keagamaan dalam sejarah Islam awal.

Kita ingat misalnya satu hadits yang disabdakan oleh Rasulullah saw., "*al-Aimmah min Quraisy.*" Mengenai hal ini baca pula buku Khalil Abdul Karim, *Quraisy min al-Qabilah ila al-Daulah al-Markaziyah* (akan diterbitkan oleh LKiS Yogya) yang menyebutkan sumber-sumber klasik tentang hegemoni Quraisy itu. Maka, pertanyaannya kemudian adalah mana yang mewakili Kalamullah, Mushaf Utsmani atau Mushaf Abdullah ibnu Mas'ud? (Ahmad Baso. *Fri, May 25, 2001*)

6. ADNIN ARMAS: LIMIT OF TRUTH

Dear peserta Islam Liberal,

Sebelum saya melanjutkan perdebatan mengenai *Al-Qur'an Beyond Deconstruction*, saya juga berpendapat (bukan hanya kering sebagaimana Saudara Bimo katakan, bahkan terkadang telah sampai pada *loss of adab*). Maaf kalau kata-kata tersebut

terkesan sangat kasar, tapi menuduh Al-Qur'an tidak original, saya pikir lebih kasar. Sekarang saya akan melanjutkan respons kepada Saudara Yasir, sekalipun tanggapan Anda masih *potential*. Sebelumnya, terima kasih.

Saya setuju dengan Anda tentang bahasa sebagai satu wacana penting dalam diskursus keagamaan. Saya pikir banyak penafsir kita terdahulu menganggap hal yang sama. Al-Razi misalnya, dalam tafsir *at-Tafsir al-Kabir* juga telah menggunakannya. Bukan, hanya kata dan kalimat yang ditafsirkan, bahkan huruf pun tidak lepas dari penafsiran. Untuk huruf *alif*, *lam*, *mim* misalnya, ia juga mendiskusikannya (sebanyak sembilan lembar). Bahkan titik di bawah huruf *ba* dalam kata *basmalah* juga ada yang menafsirkan. Akan tetapi, masalahnya, apakah bahasa yang penting itu kemudian diisi dengan pemahaman tidak bermakna ala *poststrukturalism*?

Menurut saya, diajarkannya Adam mengenai "nama-nama" itu memiliki tujuan yang bermakna. Dengan nama-nama itu Adam dapat memformulasikannya hingga bermakna. Jadi, bukan tidak memiliki realitas makna sebagaimana diagnosis Derrida dan Foucault. Selain hal ini, juga di dalam Al-Qur'an disebutkan adanya ayat-ayat mutasyabihat dan juga ayat-ayat muhkamat. Sekalipun Asy'ariah dan Mu'tazilah berbeda untuk menentukan mana ayat-ayat yang mutasyabihat dan muhkamat, namun mereka mengakui ada yang muhkamat dan tidak semuanya mutasyabihat. Akan tetapi Foucauldian dan Derridean 'kan tidak, muhkamat itu mutasyabihat, mutasyabihat itu muhkamat. Tidak ada yang hanya muhkamat dan tidak ada yang hanya mutasyabihat.

Kemudian Al-Qur'an juga berkali-kali mengingatkan bahwa tidak sama antara yang batil dan yang hak, tidak sama antara yang berilmu dan yang tidak, tidak sama antara yang beriman dan yang kafir, dst. Posmo *kan* tidak, batil itu hak, hak itu batil, orang waras dikatakan tidak waras, dan sebaliknya. Jadi, eksperimentasi *poststrukturalist* kepada Islam tidak tepat sama sekali. Satu hal yang saya pahami juga, Derridean dan Foucauldian tidak mengambil posisi sama sekali. Tidak menolak juga tidak

menerima (tapi, bukankah posisi untuk tidak berposisi). Jadi, posisi tidak berposisi berarti berposisi. Kemudian bukankah ketika posisi itu dimaksudkan, makna tersebut dimaksudkan sebagai berposisi bukan tidak berposisi, karena ada kata untuk tidak berposisi, yaitu tidak berposisi, bukan posisi.

Jadi, saya lihat Derrida atau Foucault tidak terlepas sekali lagi dari labirin dan aporia ini, atau mau didekonstruksi lagi, sehingga labirin dan aporia ini menjadi tidak labirin dan tidak aporia? Sehingga labirin itu tidak labirin dan aporia itu tidak aporia? Jadi labirin tidak berbeda dengan tidak labirin dan aporia tidak berbeda dengan tidak aporia?

Namun kemudian saya kembali mengomentari, bukankah aporia tidak aporiannya aporia berarti aporia? Atau tidak labirinnya labirin berarti labirin? Derrida misalnya "menawarkan" *"'Differance' is neither word nor concept (assemblage). A 'trace' is not a trace of anything. A 'supplement' is neither an increase, nor an addition."* Di sini tampak bahwa Derrida ataupun Foucault *have the problem of saying what they mean without meaning what they say.*

Paradoks 'kan? Atau Anda kemudian mengatakan tidak paradoks? Jadi, paradoks itu tidak paradoks. Tapi kemudian saya akan katakan tidak paradoksnya paradoks berarti paradoks. dst... *ad infinitum*. Derrida dan Foucault juga sangat menyadari paradoks ini. Oleh karena itu, Derrida mengatakan tulisannya sebagai strategi sekalipun tanpa tujuan (lagi-lagi paradoks, bukankah tanpa tujuan, berarti tujuan?). Mungkin Derridean akan mengatakan saya yang naif tentang Derrida karena ia sendiri telah menyebutkan permasalahan kontradiksi ini dalam karyanya. Namun, kemudian saya juga akan berpendapat bahwa paradoks ini menunjukkan Derrida sendiri tidak bisa lari dari keterbatasannya untuk menghindari paradoks. Jadi, *self-defeating*.

Mengenai perkataan Ali r.a. saya pikir hal ini juga perlu pembatasan. Bukan berarti pernyataan itu tidak bersyarat sama sekali, tapi perlu diletakkan pada tempat dan masanya. Memang penting untuk melihat "apa", tapi juga terkadang penting untuk melihat "siapa." Konsep *jarli wa ta'dil* itu kan juga untuk mencari "siapa" yang berbicara. Abu Lahab dan Fir'aun pun dikutuk

dan disebutkan untuk melihat "siapa" dan "apa". Dalam politik apa-lagi. Tetap saja "siapa" itu penting. Seandainya Ali r.a. hidup kembali, saya pikir ia pun tidak setuju jika seorang kafir, seorang homoseksual, seorang yang bisa menerima pendapat orang gila, seorang yang bahkan bukan sekadar menerima, tapi bahkan mengembangkan pemikiran gurunya yang memang gila (Nietszche), seorang yang nilai-nilai moralitasnya rendah, dipakai pendapatnya untuk menerima budaya homoseksualitas dan lesbian.

Mengenai homoseksualitas, saya memiliki analogi. Pada zaman Yunani kuno, ada mitologi, beberapa individu dibunuh untuk dikorbankan kepada theos-theos. Di Eskimo, membunuh pun pernah dianggap sesuai dengan adat sebagaimana juga pernah terjadi di belantara negara-negara Afrika. Praktik bunuh diri pun sampai sekarang masih semarak di beberapa negara dengan cukup membimbangkan. Bahkan, ada sekte yang mengajarkan untuk membunuh diri. Di Jepang dan di Afrika, bahkan pernah juga terjadi di Amerika. Kasus-kasus seperti ini pun terjadi. Komentar saya, seorang demokrat pun menolak jika praktik ini terus berlangsung sekalipun hal itu tidak merugikan diri orang demokrat tersebut. Artinya, ada keterbatasan demokrasi karena ada nilai yang lebih mulia dari demokrasi itu sendiri.

Sekitar tahun 1988, beberapa negara bagian di Amerika seperti Texas, Florida, dan beberapa negara Eropa melarang film *The Last Temptation of the Christ*. Buku novelnya juga dilarang, penulisnya di-excommunicated, dst. Jadi, ada juga nilai yang dijaga karena dianggap mulia di atas demokrasi. Apakah Amerika dan Eropa mau melupakan "bagian dari sejarah mereka?" Sekarang jika Islam melarang dan membatasi perilaku-perilaku tersebut, apakah nilai-nilai mulia tidak perlu dijaga dan dikorbankan untuk demokrasi?

Mengakhiri ringkasan sandiwara dekonstruksi, saya berpendapat, cukup bagi kita, sebagai manusia biasa, puas dengan kelemahan dan kelebihan yang kita miliki. Cukup bagi kita misalnya, mengetahui sebagian jawaban dari pertanyaan-pertanyaan, cukup bagi kita memahami sesuatu sekalipun tanpa

memahami secara total dan sempurna, hal-hal ini terkadang sering kita lakukan ketika berbuat sesuatu dengan segera. (Ada *limit of truth*). Selain ini, Derridean dan Foucauldian juga mungkin mengabaikan kenyamanan aktivitas sehari-hari (*everyday securities*). Dan yang terakhir, saya pikir Anda pun tidak betul-betul Derridean dalam mengatur kehidupan sehari-hari Anda. Atau Anda betul-betul Derridean. Kalau begitu, terserah Anda. (Adnin. Fri, May 25, 2001)

7. A. K. JAILANI: SEJARAH AL-QUR'AN

Salam,

Terima kasih banyak Saudara Adnin Armas atas tanggapan kritis Anda terhadap *posting* saya tentang sejarah Al-Qur'an. Selain itu, saya mohon maaf jika *posting* saya dianggap "kasar" atau "*loss of adab*" karena terkesan menuduh Al-Qur'an tidak original. Sesungguhnya, maksud *posting* saya itu bukan semata-mata "menuduh" bahwa Al-Qur'an tidak autentik, melainkan hanya berusaha menerangkan bahwa adalah beralasan bila ada kalangan nonmuslim (khususnya para orientalis) yang menyerang kita dengan menegaskan bahwa Al-Qur'an pun tidak lepas dari sebuah campur tangan manusia (keputusan politik).

Di sini kita harus mampu menelaah lebih jauh secara kritis kesimpulan bahwa proses diterimanya Al-Qur'an versi yang ada saat ini sebagai satu-satunya "*legitimate version*" tidak terlepas dari "*exercise of power*" dalam sejarah Islam. Oleh karena itu, pada akhir *posting* saya terdahulu ditegaskan bahwa kita akan "kesulitan" membantah pandangan mereka yang beranggapan bahwa "kesucian" dan "kemurnian" Al-Qur'an hanya timbul dari sebuah "keimanan" yang dogmatis serta tidak didasarkan pada kajian historis yang kritis dan rasional.

Mengenai kritik Saudara Adnin terhadap Foucault dan Derrida, sampai derajat tertentu saya dapat menyepakatinya. Memang pemikiran mereka sarat dengan "kelemahan." Akan tetapi, menurut saya membicarakan "kritik" terhadap pemikiran mereka bukanlah maksud dari diskusi kita kali ini, meskipun pendekatan saya dalam memandang sejarah Al-Qur'an meminjam pemikiran-pemikirannya. Bersikap apriori terhadap

pemikiran Foucault hanya lantaran orientasi seksualnya menurut saya juga kurang bijak. Walaupun ia seorang homoseksual dan menerima *abnormality* atau *madness*, tapi dengan "memanfaatkan" pemikirannya kita dapat mengajukan pertanyaan serta persoalan yang harus kita terangkan dalam menguraikan sejarah Al-Qur'an.

Kita secara kritis dapat mempersoalkan konstruksi historis Al-Qur'an yang terdiri dari berbagai narasi yang kadang-kadang saling bertentangan tersebut. Bagaimana narasi yang satu menjadi lebih dominan dibanding yang lain? Bagaimana pandangan kodifikasi Al-Qur'an versi Mushaf Utsmani menjadi "*dominant narration*" dalam sejarah Islam? Bagaimana "*discourse*" berlangsung dalam "tim" yang dibentuk oleh Khalifah Utsman, melakukan kodifikasi Al-Qur'an? Bagaimana kita dapat meyakini bahwa proses penetapan ayat-ayat Mushaf Utsmani yang dilakukan melalui kesaksian mutawatir merupakan suatu "*discourse*" yang steril dari unsur "*power*" sehingga kita dapat menjamin kepastian ayat-ayat tersebut sebagai ayat-ayat Allah?

Bagaimana narasi keputusan politik Khalifah Utsman menetapkan suatu "Mushaf resmi dan tidak mengakui mushaf yang lain dapat terjadi? Bagaimana narasi yang mengatakan ada ayat yang hilang dapat dikatakan *illegitimate*? Bagaimana narasi tentang Mushaf Ali atau mushaf-mushaf yang lain kurang "terdengar" pada sebagian muslim tapi sangat "*nyaring*" di kelompok muslim lainnya?

Berkaitan dengan informasi dari Ahmad Baso tentang kumpulan naskah para sahabat yang dikumpulkan oleh Abu Sulaiman as-Sijistani (abad 9 M) dalam buku *al-Masahif*, bagaimana kita menerangkan mengapa pandangan yang mengatakan bahwa Mushaf Utsmani adalah konstruksi Quraisy terhadap Al-Qur'an dengan mengabaikan sumber-sumber mushaf lainnya dapat terjadi? Bagaimana kepercayaan adanya *tahrif* (alternatif Al-Qur'an yang tak persis sama dengan yang kita miliki sekarang, baik di kalangan Syiah maupun Sunni) dianggap tidak *acceptable*?

Sesungguhnya masih banyak pertanyaan "bagaimana" lagi

yang dapat kita ajukan di sini. Tapi, terus terang pertanyaan-pertanyaan itu terus "mengganggu" kepala saya karena memang saya tidak mampu menjawabnya. Mencukupkan jawaban-jawaban klasik mengenai kesucian dan keaslian Al-Qur'an dan tidak mempedulikan pertanyaan-pertanyaan kritis di atas karena dianggap telah melampaui *limit of truth* tentunya agak sulit bagi saya! Haruskah kita menutup mata dari pertanyaan di atas demi kenyamanan hidup dan aktivitas sehari-hari? Tapi yang jelas, semua pertanyaan itu tetap tidak mempengaruhi "keimanan" saya bahwa Al-Qur'an adalah original dan autentik. Insya Allah! (A. K. Jailani. *Sat*, May 26, 2001)

8. ADNIN ARMAS: THE DECONSTRUCTION OF SALVATION HISTORY

Salam kembali, Saudara Jailani.

Sebelumnya saya sangat minta maaf karena terlambat membalas pendapat Anda karena saya sangat sibuk dengan masalah-masalah domestik yang masih ada. Jadi, maaf terlambat "membayar utang tanggapan".

Saudara Jailani, pertanyaan "bagaimana", juga perlu limit, jika tidak, hasilnya adalah skeptis. Kalau diperpanjang misalnya, bagaimana Tuhan ada? Bagaimana Tuhan mencipta manusia? Bagaimana... dst.... Russell dan banyak lagi kelompok *atheist existentialist, postmodernists*, dan yang lainnya, akhirnya karena pertanyaan-pertanyaan mereka menjadi agnostik. Apalagi pertanyaan "bagaimana" diaplikasikan kepada malaikat, jin, kerasulan, hari kiamat, dst.... Hasilnya saya pikir juga akan skeptis dan karenanya agnostik. Jadi, perlu limit. Saya juga teringat dengan kisah Nabi Musa dalam surah al-Baqarah ketika bani Israel diperintahkan untuk menyembelih sapi betina. Kemudian mereka bertanya, "Sapi betina yang bagaimana?" Kemudian dijawab, "Tidak tua dan tidak muda, pertengahan antara itu." Mereka kemudian diperintahkan untuk melakukan. Ditanya lagi, "Bagaimana warnanya?" "Yang kuning, enak dipandang." Ditanya lagi, "Bagaimana hakikat sapi betina itu?" Dijawab lagi, "Belum pernah dipakai untuk membajak tanah dan tidak pula untuk mengairi tanaman, tidak cacat, dan tidak ada belangnya."

Hampir saja mereka tidak mampu melaksanakan perintah-Nya. Begitu juga, saya teringat kisah Nabi Musa dan Nabi Khidir. Nabi Musa bertanya bagaimana Nabi Khidir membocorkan perahu, membunuh seorang anak, dan membetulkan dinding rumah. Karena Nabi Musa terus bertanya mengapa, maka mereka berpisah. Begitu juga kisah Nabi Ibrahim yang mencari Tuhan, Maryam yang melahirkan Nabi Isa, kasus mukjizat-mukjizat lainnya, dan Nabi Musa yang ingin melihat wajah Tuhan, yang akhirnya malah pingsan.

Yahudi ortodoks misalnya, mempunyai pandangan bahwa karena tidak mungkin Maryam melahirkan Nabi Isa tanpa seorang suami, maka mereka menuduhnya sebagai pelacur! Hal-hal ini dalam pandangan saya menunjukkan limit *archaeology of episteme* dan jika tidak adanya limit, maka hasilnya skeptis dan agnostik. Bukan akal, kata al-Ghazali dan ulama-ulama kita terdahulu, yang menjadi sumber ilmu, melainkan wahyu. Namun jika wahyu pun didekonstruksi kemudian dianggap sebagai *salvation history*, sebagaimana yang ingin ditunjukkan oleh Wansbrough, maka hasilnya adalah "kerancuan pemikiran."

Anda kemudian juga mengakui keimanan sucinya Al-Qur'an. Mengapa bukan keimanan ini yang Anda anggap sebagai rasa *secure*? Atau Anda tidak merasa *secure*? Tapi Anda mengatakan semua pertanyaan orientalis tidak mempengaruhi keimanan Anda. Berarti Anda merasa *secure* aman-iman.

Kembali ke masalah "bagaimana" Al-Qur'an itu asli. Sebagian orientalis juga tidak membatasi pertanyaan "bagaimana" itu kepada Mushaf Utsmani. Leone Caetani misalnya mengatakan,

"That even while Muhammad lived, or at least immediately after his death, there were in circulation verses either apocryphal or erroneously attributed to the Prophet."

Pendapat yang mirip juga dapat kita temukan misalnya dalam karya Abraham Geiger, *What did Muhammad Borrow from Judaism*, W. St. Clair Tisdall, *The sources of Islam*, C. C. Torrey, *The Jewish foundation of Islam*, dan karya John Wansbrough, *"Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation"*.

Jadi, "bagaimana legitimasi Mushaf Utsmani" adalah kelanjutan dari permasalahan "bagaimana" legitimasi Al-Qur'an dapat suci sekalipun pada zaman Rasulullah saw.. Sebenarnya, kajian mereka terhadap Al-Qur'an pun termasuk baru. Theodor Noldeke, kawan Snouck Hogenrode, misalnya dianggap sebagai perintis kajian orientalis kepada Al-Qur'an. Bahkan, mereka pun menyadari sulitnya mengubah "penerimaan umat Islam terhadap sucinya Al-Qur'an."

Kemudian Anda mengatakan, "Bersikap apriori terhadap pemikiran Foucault hanya lantaran orientasi seksualnya menurut saya kurang bijak." Saya tidak apriori hanya karena orientasi seksualnya. Dalam *posting* terdahulu saya juga membantah dengan berargumentasi, kalau untuk Al-Qur'an, pendekatan yang digunakan adalah "melacak" kesuciannya, apa juga salah kalau juga melacak sejarah mental Foucault? Bahkan Foucault pun ketika melacak "sejarah mental" menggunakan psikoanalisis Freud. Jadi ketika saya menyebutkan Foucault seorang homoseks, saya juga ingin melacak sejarah mental Foucault hingga dia memformulasikan *Archaeology of Episteme*. Di samping itu juga, konsep *jarh wa ta'dil* juga perlu digunakan tidak sebatas kepada ilmu hadits saja. Jadi, jangan dipandang hanya homoseksnya Foucault, namun "bagaimana" ia menjadi homoseks? "Bagaimana" dengan sikapnya yang homoseks juga membela homoseksualisme? "Bagaimana" mental sejarah Foucault terbentuk sehingga muncul ide-ide "gila"? Pertanyaan bagaimana ini juga dapat diteruskan.

Kemudian Anda juga menyebutkan tuduhan orientalis bahwa "kesucian" dan "kemurnian" Al-Qur'an timbul dari sebuah keimanan yang dogmatis dan tidak didasarkan pada kajian historis yang kritis dan rasional. Katakanlah, *for the sake of argument*, orientalis Kristen dan Yahudi itu "jujur" dengan sikap mereka dan tidak punya tujuan, kecuali mencari "kebenaran." Kalau begitu, kita perlu melihat argumentasi mereka secara detail. Argumentasi mereka pun masih banyak memiliki kelemahan. Rahman misalnya, dalam *Major Themes of the Qur'an*, ketika mengkritik Wansbrough, juga menggunakan perkataan

Wansbrough sendiri—*The kind of analysis undertaken will in no small measure determine the results!*

Arthur Jeffrey misalnya, dalam *Materials for The History of The Text of The Koran* juga terlalu membesar-besarkan sikap Abdullah ibnu Mas'ud yang menolak memberikan mushafnya kepada utusan Sayyidina Utsman r.a. dan kemudian banyak mengutip Ibnu Abu Dawud al-Sijistani. Namun, mengapa ia tidak menyebutkan juga pendapat Ibnu Abu Dawud al-Sijistani yang akhirnya Abdullah ibnu Mas'ud memberikan mushafnya kepada Utsman r.a.? Mengapa ia juga tidak menyebutkan bahwa Abdullah ibnu Mas'ud meninggal di Madinah dan bagaimana ia di Madinah? Bagaimana Ibnu Masud tidak kembali lagi ke Kufah? Mengapa ia hanya memfokuskan pada penolakan awal Abdullah ibnu Mas'ud dan tidak membahas "penyerahan" Mushaf Ibnu Mas'ud serta ketika ia tinggal di Madinah dan tidak kembali lagi ke Kufah. Jika ia tidak tahu fakta ini, sungguh naif dan berarti ia sendiri tidak kritis. Atau mungkin ia tahu, kemudian tidak menyebutkan? *Wallahu`alam.*

Selain itu, sikap anti mereka dengan dogmatis tidak seharusnya sama dengan sikap kita terhadap dogmatis itu sendiri. Saya pikir, dogma itu justru menunjukkan *haqq al-yaqin*, bukan hanya *ilm al-yaqin* dan *ain al-yaqin*. Jadi, kebenarannya malah tidak dapat dicapai dengan hanya sikap rasional karena dogma itu malah suprarasional bukan irasional.

Saudara Jailani, saya juga tidak mengatakan bahwa saya telah menanggapi semua pertanyaan Anda. Mereka pun masih mengakui kelemahan pendapat mereka dan masih mencari-cari bukti untuk menunjukkan ketidaksucian Al-Qur`an. Kajian mendetail kepada kajian individu-individu orientalis, saya pikir juga akan menunjukkan tidak kritisnya pemikiran mereka. Saya mengusulkan kepada Anda dan peserta lain yang termasuk jamaah Islam Liberal, tentunya yang sepakat, untuk menyatukan tenaga dan pikiran untuk menolak tuduhan-tuduhan mereka. Kita dapat berbagi tugas untuk melakukan itu.

Untuk Mas Ahmad Baso, saya akan tanggapinya lain kali, insya Allah. (Adnin. Tue, Jun 5, 2001)

9. ADNIN ARMAS: AL-QUR'AN UNDER DECONSTRUCTION?

Saya ingin menanggapi Ahmad Baso. Saya masih tidak mengerti dengan maksud Anda ketika mengatakan bukan *inna al-dina 'inda Allah al-Islam* tapi *al-hanafiyyah*. Apakah Anda ragu atau menolak atau agnostik akan sahnya ayat *inna ad-dina inda Allah al-Islam*? Atau Anda yakin juga sebagaimana Saudara Jailani, hanya saja *al-hanafiyyah* ini "mengganggu" pikiran Anda? Atau Anda ingin membuat *shock therapy*? Atau apa?

Selain masih tidak jelasnya maksud Anda, saya ingin kembali ke diskusi kita. Anda mengatakan bahwa Abdullah ibnu Mas'ud dalam buku *al-Masahif* karya Ibnu Abu Dawud as-Sijistani, mengatakan, "*Inna ad-dina 'inda Allah al-hanafiyyah*." Padahal dalam buku *al-Masahif* sama sekali tidak terdapat pernyataan itu. Abdullah ibnu Mas'ud mengatakan *inna al-Dina inda Allahi al-Islam*. (Lihat buku *al-Masahif* hlm. 59, editor Arthur Jeffrey, penerbit Leiden E. J. Brill, 1937). Jadi, Anda telah melakukan kesalahan yang sangat fatal (karena berubahnya ayat-ayat Al-Qur'an kemudian mengatakan bahwa Abdullah ibnu Mas'ud berpendapat sedemikian). Atau Anda memiliki karya buku *Masahif* lain? Karena tidak adanya pendapat Abdullah ibnu Mas'ud secara langsung dan eksplisit dalam buku *Masahif*, maka saya menduga Anda menggunakan pendapat orang lain (*secondary sources*), sekalipun terkesan Anda membaca karya asli buku *Masahif*, karena Anda bukan hanya menyebutkan nama buku itu dan juga tidak menyebutkan *secondary sources*, tapi juga mengatakan kepada saya, "Mungkin jika Anda membaca...."

Jadi, bagaimana Anda dapat mengatakan bahwa Abdullah ibnu Mas'ud mengatakan *inna ad-dina 'inda Allah al-hanafiyyah*? Dari mana rujukannya? Jika benar, Anda menggunakan *secondary sources*, hal ini bukan hanya tidak menunjukkan kekritisian Anda ketika membahas isu yang sangat-sangat mendasar ini (mengubah ayat-ayat Al-Qur'an), namun juga menuduh Abdullah ibnu Mas'ud mengatakan *inna ad-dina 'inda Allah al-hanafiyyah*!

Saya menduga mungkin Anda menggunakan buku tafsir atau juga referensi Arthur Jeffrey, *Materials for the History of the Text Al-Qur'an*, hlm. 32. Di situ memang A. Jeffrey (yang memiliki

pengaruh yang sangat besar dalam kajian orientalis kepada Al-Qur'an) menyebutkan bahwa *al-hanafiyyah* bukan *al-Islam* dalam pandangan Abdullah ibnu Mas'ud dengan mengutip as-Sijistani. Namun membaca karya as-Sijistani sebagai *primary source*, saya sama sekali tidak menemukan *al-hanafiyyah*. Jadi, Jeffrey secara tidak jujur dan tanpa rujukan ke buku *al-Masahif* mengatakan bahwa Abdullah ibnu Mas'ud menggunakan *al-hanafiyyah*. Jeffrey juga gegabah, ketika menyebutkan bahwa Ubay bin Ka'ab berpendapat, "*See also Ubai's reading here*" dalam konteks *al-hanafiyyah*. (hlm. 32). Namun dalam Mushaf Ubay sendiri tetap saja disebutkan bahwa *al-Islam* bukan *al-hanafiyyah*! (lihat hlm. 124). "Bagaimana" fatalnya akibat hal ini karena Anda mengatakan sesuatu yang tidak disebutkan baik oleh Abdullah ibnu Mas'ud ataupun Ibnu Abi Dawud as-Sijistani sendiri, padahal kedua-duanya mengatakan *inna ad-dina 'inda Allah al-Islam*.

Selain itu, mengapa Anda juga hanya memilih Mushaf Abdullah ibnu Mas'ud dan menyinggalkan mushaf-mushaf yang lain? Apa kelebihan yang dimiliki Mushaf Abdullah ibnu Mas'ud dibandingkan mushaf-mushaf yang lain dan Mushaf Utsman? Anda tampaknya juga mengabaikan pendapat Arthur Jeffrey sendiri bahwa karya as-Sijistani ini memiliki keraguan untuk mewakili Mushaf Abdullah ibnu Masud. Jeffrey sendiri mengatakan,

"There can be little doubt, however, that when he speaks of the mushaf of so and so he really means a written Codex (hlm. 13).

Di samping itu juga, Jeffrey pun mengakui adanya permasalahan isnad dalam buku *al-Masahif* (lihat hlm. 15).

Selain itu, dalam Mushaf Abdullah ibnu Mas'ud, surah al-Faatihah tidak ada, padahal surah al-Faatihah selalu dibaca ketika shalat dan karenanya jika surah ini dimasukkan ke dalam Mushaf Utsmani, logikanya akan menimbulkan pertentangan yang hebat dari Abdullah ibnu Mas'ud dan pengikutnya. Tapi, kenyataan sejarah kan tidak? Karena surah al-Faatihah tidak menjadi bantahan. Atau, apakah Anda akan menganggap memang surah itu tidak ada karena tidak ada dalam Mushaf Abdullah ibnu Mas'ud?

Selain itu, bagaimana Anda juga dapat mengesahkan Arthur

Jeffrey mengedit manuskrip tanpa sedikit pun melakukan kesalahan dari Perpustakaan Zahiriyah di Damaskus? Sedikit tambahan lagi, bahwa as-Sijistani sendiri ketika membahas Mushaf Ubay bin Ka'ab mengatakan,

"La naraa an naqra Al-Qur'an illa li Mushaf Utsman alladzi ijtama'a 'alaihi ashab an-Nabiy Sallahu 'Alaihi wa sallam fa in qarraa insan bikhilafih fi as-Salat amartuhu bil-'iaadah." (hlm. 54).

Karena alasan-alasan di atas, Mushaf Abdullah ibnu Mas'ud tidak dapat dianggap sama, apalagi lebih baik dari Mushaf Utsmani. Oleh karena itu juga, pertanyaan Anda, "Mana yang mewakili Kalamullah Mushaf Utsman atau Mushaf Abdullah ibnu Mas'ud?" juga tidak tepat.

Untuk Mas Jailani, bagaimana orientalis seperti ini yang Anda sebut kritis dengan memutarbalikkan fakta? Sebagai informasi tambahan, orientalis lain seperti John Burton dalam bukunya, *The Collection of the Qur'an* menolak pendapat Noldeke dan lainnya, kemudian menyimpulkan di akhir karyanya,

"What we have today in our hands is the Mushaf Muhammad" (hlm 240)

salam (Adnin. Tue, Jun 19, 2001)

10. ABDUL GHOFUR: (REPLY) AL-QUR'AN UNDER DECONSTRUCTION?

Saudara Adnin,

Saya menduga Ahmad Baso mengutipnya buku *Quraisy* karya Khalil Abdul Karim pada hlm. 231 (mungkin Baso bisa mengklarifikasi). Khalil mengutip langsung dari mashahif As-sijistani, catatan pinggir hlm. 70. Cetakan Darul Kutub al-'Ilmiyah, Bairut Libanon th.1405/1985. Mungkin Anda dapat mengecek ulang kebenaran kutipan ini.

Mengenai bacaan Ibnu Mas'ud dan Ubay tersebut saya pernah membacanya dalam diktat (Ulumul Qur'an) di Universitas al-Azhar. Bisa juga Anda baca tafsir at-Thabari dan Ibnu Hayyan (Ali Imran:19). Bahkan bacaan *al-hanifiyah* (bukan *al-hanafiyah*) tidak saja dalam Ali Imran, ia juga ada dalam surah

al-Bayyinah riwayat Ubay (Lihat al-Itqan jilid II hlm. 67). Jadi saya kira, kutipan tersebut tidak sekadar omong kosong. Anda barangkali kurang teliti. Hanya di sini saya perlu memberi catatan-catatan sebagai pertimbangan analisis. *Pertama*, qira'ah-qira'ah masyhurah, yang lazim diikuti sekarang, sanadnya juga muttashil ke Ibnu Mas'ud dan Ubay. Hal ini menimbulkan ambiguitas wacana, masing-masing bacaan "al-Islam" dan "al-hanifiyah" diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud dan Ubay. Secara klise dapat dikatakan, riwayat "al-Islam" mutawatir dan riwayat "al-hanifiyyah" syadz, hanya melalui "jalan" al-A'masy--Ibnu Mas'ud sementara 'Ubay hanya melalui Syu'bah.

Namun menurut saya, justru di sinilah cerdiknya kelompok Quraisy (Utsman r.a.). Dengan disatukannya bacaan Al-Qur'an dalam huruf Quraisy, maka mesin marjinalisasi huruf-huruf lainnya berputar dengan hebat. Tapi anehnya, kelompok ini setengah-setengah dalam memegang konsekuensi-konsekuensinya. Bacaan, "*asy-syaikhu wasy-syaikhotu...*" yang masuk dalam kategori ahad (bukan mutawatir) dimasukkan dalam Al-Qur'an yang kemudian dinasakh. Padahal sejak awal mestinya tidak dibenarkan memasukkannya dalam Al-Qur'an.

Jadi, membicarakannya dalam teori nasikh-mansukh adalah perbuatan sia-sia. Mungkin pertimbangan sungkan saja memasukkannya ke dalam Al-Qur'an karena secara kebetulan yang meriwayatkannya adalah Umar r.a..

Kedua, tipe riwayat yang digunakan harus diperhatikan dengan baik karena pada kasus mashahif, ada dua tipe riwayat yang masing-masing mempunyai konsekuensinya. Pertama tipe verbalistik dan kedua tipe observatif dengan melihat secara langsung mushaf-mushaf yang ada. Demikian ini, sebagaimana pernah saya katakan sebelumnya, karena mushaf-mushaf itu adalah catatan-catatan pribadi yang tidak jelas metode dan fungsinya. (Ghofur. *Sun*, Jun 24, 2001)

11. ADNIN ARMAS: AL-QUR'AN BEYOND DECONSTRUCTION

Saudara Ghafur, Jailani, Ahmad Baso, serta jamaah Islam Liberal,

Secara singkat saya ingin kembali mengomentari *posting* saudara Ghofur. Sebelumnya, terima kasih atas komentar Anda. Saya melihat Anda melebarkan konteks perdebatan. Yang saya ingat, perdebatan saya dan saudara Ahmad Baso paling tidak memiliki dua hal yang spesifik. *Pertama*, apakah benar dalam buku *Masahif* (bukan buku tafsir) Abdullah Ibnu Mas'ud mengatakan *al-hanifiyyah* dalam Ali-Imran:19 (bukan ayat lain)? *Kedua*, apa benar *al-hanifiyyah* lebih benar berbanding *al-Islam* dalam Ali-Imran 19?

Setelah saya periksa, tidak terdapat sama sekali perkataan *al-hanifiyyah* dalam buku *al-Masahif* yang diedit oleh Arthur Jeffrey. Jadi, di mana *al-hanifiyyah* dalam Ali-Imran: 19 di buku *al-Masahif*? Anda kemudian menduga Ahmad Baso mengutip pendapat itu dalam buku *al-Masahif* terbitan Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut-Libanon, 1985, merujuk kembali kepada *secondary source* (Khalil Abdul Karim, Quraishy min al-Qabilah ila al-Daulah al-Markaziyyah, Kairo: sina linnasyr, 1993, hlm. 120). Namun, tetap saja di dalam edisi Beirut-Libanon itu, saya sama sekali tidak menemukannya, kecuali di dalam *footnote*. Mengapa Khalil mengutip *footnote* bukan main teks? Bukankah hal itu adalah satu permasalahan? Dari mana *footnote* itu di dalam buku *al-Masahif*? Siapa yang memberi *footnote* itu? (Jeffrey?)

Jadi, Kholil mengutip *footnote* bukan *main text*. Jadi, Kholil sendiri tidak jujur karena mengutip *footnote* (*secondary source*), bukan lagi buku *al-Masahif*. Jadi, dari mana Ahmad Baso, Kholil, dan Jeffrey mendapatkan perubahan ayat Al-Qur'an dari *al-Islam* menjadi *al-hanifiyyah* dalam Ali-Imran: 19, bagi Ibnu Mas'ud dalam buku *al-Masahif* al-Sijistani? Hal ini juga berarti, jika dugaan Anda benar bahwa Ahmad Baso mengutip Kholil, maka semuanya menggunakan *secondary sources*, bukan lagi buku *Masahif*. Artinya, Ahmad Baso dari Kholil, dari Jeffrey, dan Abu Hayyan dari mana?

Dalam *posting* saya sebelumnya, saya juga menyebutkan mungkin buku tafsir yang dijadikan sebagai rujukan. Jadi, Ahmad Baso mengutip Kholil yang mengutip Jeffrey yang mengutip buku tafsir Abu Hayyan karena di dalam *footnote* itu

disebutkan Abu Hayyan. Tetapi mengapa mengatakan al-hanifiyyah itu ada di dalam buku *al-Masahif* padahal ada di dalam *al-Bahir al-Muhit*, karya Abu Hayyan? Apakah supaya mengesankan pendapat mereka agar lebih kuat karena terlalu banyak buku tafsir yang lain menerima al-Islam? Sekiranya fakta ini yang terjadi, bukankah mereka yang barangkali bukan saja tidak hati-hati tapi juga mengesankan adanya ketidakjujuran?

Saudara Ghofur, memang Abu Hayyan dalam *al-Bahir al-Muhit* mengatakan bahwa Abdullah ibnu Mas'ud membaca *al-hanifiyyah*. Saya tidak menyebutkan Abu Hayyan karena konteks perdebatan adalah as-Sijistani. Jadi saya menolak pendapat Ahmad Baso, Jeffrey, dan Kholil yang mengatakan di dalam buku *al-Masahif*, bukan sama sekali menafikan kemungkinan Abdullah Ibnu Mas'ud mengatakan *al-hanifiyyah*. Terdapat perbedaan yang sangat besar di situ, sehingga kurang tepat jika Anda mengatakannya sebagai "omong kosong."

Sekarang, katakanlah *for the sake of argument*, Anda memperlebar referensi *secondary source*, (untuk Saudara Jailani dan yang lainnya yang mengadopsi metode parasitologi (dekonstruksi), *secondary sources* ini sudah bukan "Archae" lagi karenanya tidak sekritis yang mula-mula dilakukan), Bagaimana Anda bisa memverifikasi pendapat al-Tabari dan Abu Hayyan? Sekali lagi, katakanlah *for the sake of argument*, benar Abdullah ibnu Dawud mengatakan *al-hanifiyyah*, jadi, masalah utamanya adalah apa benar kata ini dapat menggantikan al-Islam? Anda sendiri secara eksplisit menganggapnya *syadz* dan al-Islam mutawatir. Berarti Anda menerima kebenaran al-Islam dan karenanya sama sekali tidak ada persoalan bagi kita. Apa bukan begitu?

Kemudian lagi, saya menyebut Ubayy masih dalam konteks Ali Imran: 19, bukan al-Bayyinah. Jadi, Anda kembali lagi memperlebar diskusi dan juga memperlebar *secondary source*. Pertanyaan saya adalah "bagaimana" Anda kembali lagi memverifikasi pernyataannya as-Suyuti di dalam al-Bayyinah dengan mengutip Ubay? Sekali lagi, katakanlah *for the sake of argument*, saya menerima pendapat Anda. Tetapi, apakah Anda menerima perubahan al-Islam menjadi *al-hanifiyyah* itu? Saya pikir Anda

juga menolak. Jadi, tetap saja yang benar al-Islam bukan al-hanifiyyah.

Saudara Ghofur, saya pikir analogi Anda dengan *al-Syaiku wa syaikhotu...* adalah *al-Qiyas ma al-fariq batil*. Hal ini karena kontroversi pernyataan ini untuk dimasukkan sebagai Al-Qur'an. Zaid bin Tsabit, Bukhari, dan lebih eksplisit, al-Asqalani, tidak menerima perkataan itu menjadi ayat Al-Qur'an. Selain itu, *mansukh tilawah duna al-hukm* juga banyak yang menolak. Anda juga tidak tepat ketika mengatakan,

"Mungkin pertimbangan sungkan saja memasukkannya ke dalam Al-Qur'an karena secara kebetulan yang meriwayatkannya adalah Umar r.a.."

Apakah benar hanya karena sungkan kepada Umar r.a. maka dimasukkan ke dalam Al-Qur'an? Bukankah pernyataan Anda itu menunjukkan karena pertimbangan sungkan kepada Umar r.a. yang meriwayatkan, maka dijadikan kalam Allah? Saya pikir Umar r.a. juga akan marah mendengar hanya karena sungkan (*kidding!*). Selain itu, yang meriwayatkannya bukan hanya Umar r.a. di samping terdapat juga hadits dari Umar yang bertentangan dengan perkataan itu.

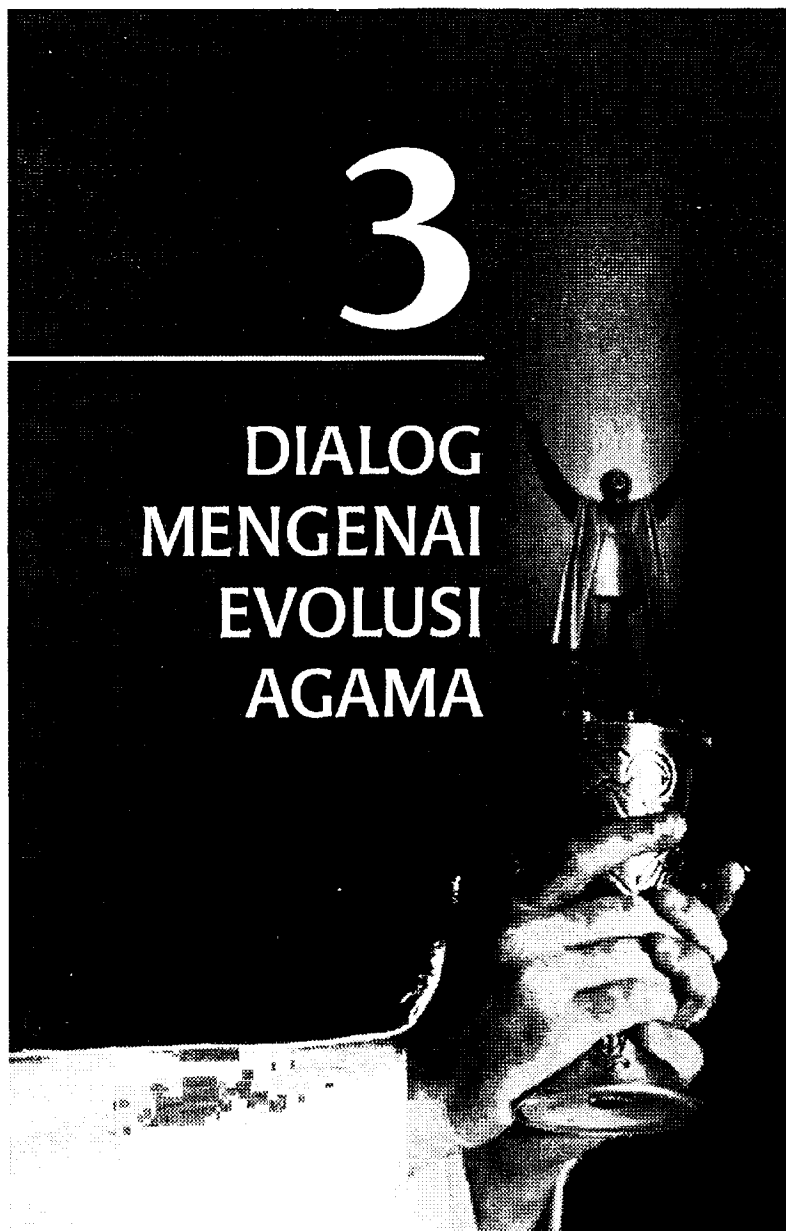
Terakhir, untuk Ahmad Baso, bukan hanya Abdullah ibnu Mas'ud yang bukan Quraisy, ketua tim perumus kodifikasi Al-Qur'an, Zaid bin Tsabit juga bukan Quraisy. Jadi ini juga satu indikator Quraisy dan non-Quraisy tidak selamanya bisa diparalelkan dengan pertentangan Quraisy dan non-Quraisy (maksud saya antara *power* Quraisy dan *disqualified* atau *excluded* non-Quraisy, ada landasan teologis berbanding dengan alasan nafsu. kekuasaan)

Salam (Adnin. Fri, Jun 29, 2001)

* * *

3

DIALOG MENGENAI EVOLUSI AGAMA



PENGANTAR

1. EVOLUSI DAN AGAMA

Dalam tulisannya di *Harian Kompas* tanggal 18 November 2002, koordinator jaringan Islam Liberal, Ulil Abshar Abdalla, menulis,

“Saya meletakkan Islam pertama-tama sebagai sebuah ‘organisme’ yang hidup. Sebuah agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia.”

Ia juga menulis,

“Oleh karena itu, umat Islam sebaiknya tidak mandek dengan melihat contoh di Madinah saja sebab kehidupan manusia terus bergerak menuju perbaikan dan penyempurnaan. Bagi saya, wahyu tidak berhenti pada zaman Nabi. Wahyu terus bekerja dan turun kepada manusia. Wahyu verbal memang telah selesai dalam Al-Qur’an, tetapi wahyu nonverbal dalam bentuk ijtihad akal manusia terus berlangsung. Temuan-temuan besar dalam sejarah manusia sebagai bagian dari usaha menuju perbaikan mutu kehidupan adalah wahyu Tuhan pula karena temuan-temuan itu dilahirkan oleh akal manusia yang merupakan anugerah Tuhan.”

Kalimat-kalimat Ulil Abshar itu adalah sepenggal dari gagasannya tentang apa yang disebutnya sebagai *graduality* dan

“wahyu progresif” yang banyak disebutnya dalam dialog berikut ini. Jika ditelusuri akar filosofisnya, gagasan Ulil memiliki akar filsafat tentang “evolusi masyarakat” dan kaitannya dengan perkembangan agama-agama. Oleh karena itu, sebelum mengikuti dialog berikut ini, ada baiknya dipaparkan gagasan mengenai evolusi yang dikaitkan dengan agama.

Para sosiolog Barat, seperti Auguste Comte, Emile Durkheim, Herbert Spencer, Max Weber, Talcott Parsons, dan Robert N. Bellah telah meneliti secara mendalam kaitan antara agama dan masyarakat. Teori spekulatif mereka tentang agama dan masyarakat dianggap sebagai fakta universal. Hasilnya, agama Islam pun tidak terlepas dari gagasan evolusi. Islam dipahami sebagai agama yang mengalami perubahan, perkembangan, pertumbuhan, dan kemajuan. Islam juga dipahami sebagai sebuah agama yang berevolusi dan beradaptasi dengan lingkungan sosial tertentu. Pendekatan sosiologis seperti ini mengakibatkan pandangan hidup Islam yang sebenarnya bersifat permanen dan transenden dianggap sebagai pandangan ahistoris. Semua ajaran dan nilai Islam diklaim tidak terlepas dari perubahan sosial. Ringkasnya, Islam mengalami proses evolusi.

Gagasan evolusi sukar untuk dipisahkan dari pemikiran Charles Robert Darwin. Darwin pada bulan November 1859 telah menerbitkan karyanya *The Origin of Species*. Sekalipun karya ini ditulis dalam waktu setahun lebih sedikit, namun karya ini adalah hasil pengamatan selama kurang lebih 22 tahun. Hasilnya, teori evolusi Darwin sangat mewarnai pemikiran Barat modern. Berbagai disiplin ilmu seperti biologi, antropologi, geologi, psikologi, filsafat, sosiologi, agama, bahasa, sejarah dan astronomi, misalnya, tidak terlepas dari pengaruh pemikiran evolusi Darwin.

Gagasan evolusi dalam pemikiran Darwin bermula ketika Darwin mengikuti ekspedisi di atas sebuah kapal laut H. M. S. Beagle yang berangkat dari England pada tahun 1832. Selama lima tahun Darwin berkeliling berbagai tempat dan dia sangat kagum dengan kehidupan berbagai spesies, khususnya burung-

burung kutilang (*finches*) yang ia lihat di sekitar Pulau Galapagos, Amerika Selatan. Ia berpikir bahwa adaptasi dengan habitat telah menyebabkan paruh burung (*beak*) bervariasi. Dengan ide ini, Darwin beranggapan bahwa asal mula kehidupan dan spesies terbentang dalam konsep "adaptasi kepada lingkungan" (*adaptation to the environment*). Menurut Darwin, Tuhan tidak menciptakan kehidupan spesies yang berbeda, namun mereka semua berasal dari satu nenek moyang yang sama dan menjadi berbeda antara satu dan yang lain karena kondisi-kondisi alam (*natural conditions*).

Menurut Darwin, semua individu berasal dari spesies yang sama dan semua spesies berasal dari genus yang sama atau bahkan kelompok yang lebih tinggi adalah keturunan dari nenek moyang yang sama. Oleh karena itu, betapa pun terpencilnya lokasi dan jarak individu-individu itu, mereka mesti berasal dari perjalanan generasi-generasi sebelumnya yang telah berjalan dari satu tempat ke tempat lain. Jadi karena periode yang sangat panjang, migrasi besar-besaran dengan beragam cara telah terjadi.¹

Menurut Darwin, sebenarnya bentuk makhluk hidup dan tumbuh-tumbuhan yang sekarang ada, tidak diciptakan secara terpisah. Mereka telah berkembang dari bentuk-bentuk sebelumnya dengan transformasi yang lambat.

Dalam pandangan Darwin, setiap individu beradaptasi dengan habitat mereka dengan cara mentransfer kualitas-kualitas terbaik mereka kepada generasi-generasi berikutnya. Kualitas-kualitas yang menguntungkan ini berakumulasi dalam waktu. Hasil transformasi individu itu ialah spesies yang sangat berbeda dengan nenek moyang mereka. Darwin berpendapat bahwa manusia adalah hasil yang sangat berkembang dari mekanisme ini. Proses ini disebut evolusi dengan seleksi alam. Darwin berpikir bahwa dengan teori ini, ia telah menemukan asal mula spesies (*origin of species*).

Teori evolusi Darwin yang menggunakan pendekatan biologis telah mempengaruhi para sosiolog Barat yang lain. Teori

¹ Charles Darwin, *The Origin of Species*, hlm. 437.

positivisme yang diformulasikan oleh Auguste Comte misalnya, tidak terlepas dari pengaruh evolusi Darwin. Comte menyamakan kajian tentang kemasyarakatan dengan kajian tentang alam. Jadi, ilmu-ilmu eksakta, khususnya biologi, adalah dasar dari teori sosial. Kajian sosial yang meneliti hukum-hukum sosial dapat dianalogikan dengan hukum-hukum alam.²

Di bawah pengaruh teori evolusi Darwin juga, Herbert Spencer memperluas paham evolusi Darwin dari biologi ke sosial. Ada beberapa elemen mendasar dalam sistem pemikiran Spencer. *Pertama*, gagasan struktur, fungsi, sistem, dan keseimbangan dalam tradisi sosiologis berasal dari analogi Spencer tentang organik. *Kedua*, konsep perubahan secara evolusi pada dasarnya adalah proses diferensiasi. *Ketiga*, tipologi masyarakat adalah militansi dan industrialisme, masyarakat sederhana, kompleks, dan masyarakat yang kompleks ganda. *Keempat*, adanya mekanisme adaptasi kepada lingkungan. *Kelima*, asumsi moral dalam pemikiran Spencer adalah politik liberal dan etika utilitarian. *Keenam*, metodologi individualisme, positivisme, penolakan kepada sejarah, konsep tentang alam, dan sains. Keseluruhan elemen ini membentuk suatu kesatuan yang koheren dalam sistem pemikiran Spencer.³

Spencer berpendapat bahwa agama bermula dari mimpi manusia tentang adanya spirit di dunia lain. Mimpi ini akhirnya dikodifikasikan menjadi kepercayaan kepada kekuatan nenek moyang. Jadi, dalam pandangan Spencer, agama-agama awal berkisar tentang penyembahan kepada nenek moyang. Penyembahan seperti ini menguatkan dasar struktural dari masyarakat tradisional dan pada saat yang sama penyembahan seperti ini juga menguatkan munculnya pemimpin politis dari kelompok keluarga. Munculnya "tuhan-tuhan" bagi Spencer adalah perluasan dari penyembahan kepada nenek moyang yang berkuasa.⁴

² Herbert Marcuse, *Reason and Revolution Hegel and the Rise of Social Theory*, hlm. 343.

³ Herbert Spencer, *On Social Evolution*, ed. J. D. Y. Peel, x-xi.

⁴ Jonathan H. Turner, *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*, jil. 1, hlm. 136—138.

Selain Auguste Comte dan Spencer, pendekatan evolusi terhadap agama juga telah dilakukan oleh Emile Durkheim dan Max Weber.⁵

Pemaparan ringkas di atas menunjukkan bahwa konsep evolusi, perubahan, dan perkembangan adalah konsep yang sangat mendasar dalam paradigma Barat. Bahkan agama pun tidak terlepas dari evolusi, perubahan, dan perkembangan. Barat memandang bahwa agama dipahami sebagai hasil kebudayaan. Agama, walaupun diturunkan dari langit, harus beradaptasi dengan peristiwa-peristiwa sejarah. Agama mengikut "kehendak zaman." Agama berevolusi, bergraduasi, dan berubah mengikut perubahan kebudayaan para penganutnya. Mengutip Arkoun, Islam adalah ruang agama dan sosial historis.⁶

Dengan latar belakang seperti ini dapat dipahami dari mana sumber gagasan mengenai "graduality" atau "wahyu progresif." Atau setidaknya kita bisa mendapatkan inspirasi. Para ilmuwan sosial biasanya secara gegabah menyamakan "progresivitas" dengan "kemajuan dan kebaikan" dan sekaligus penyempurnaan. Mereka biasanya tidak membedakan antara kemajuan di bidang sarana kehidupan dengan "hakikat manusia dan hubungan sosialnya."

Dalam bidang ekonomi misalnya, hubungan antarmanusia pada intinya sama, antara zaman Nabi Muhammad saw. dan hubungan ekonomi abad ke-21. Yang berbeda adalah sarana dan prasarana, teknik, dan teknologi yang dipakai. Oleh karena itu, ajaran dan sistem ekonomi Islam yang dijalankan pada masa Nabi Muhammad saw. tetap relevan dengan zaman modern sekarang. Dalam bidang sosial ini, juga tidak ada jaminan, sistem yang dibentuk manusia pada masa sesudahnya lebih baik daripada masa sebelumnya.

Indonesia pernah mengalami waktu liberal, kemudian terpimpin, kemudian otoritarian Orde Baru, lalu waktu reformasi,

⁵ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditional World*, hlm. 20.

⁶ Mohamed Arkoun, *Rethinking Islam*, di *Wacana Islam Liberal*, ed. Charles Kuzman, pen. Bahrul Ulum & Heri Junaedi, hlm. 336.

dan seterusnya. Apakah sistem demokrasi ala Amerika lebih maju daripada sistem kerajaan ala Inggris? Oleh karena itu, kemajuan satu peradaban di bidang teknologi tidaklah perlu menjadi tolok ukur baik atau benar satu peradaban. Progresivitas di bidang sosial ini berbeda dengan bidang sains-teknologi. Dalam bidang pembuatan pesawat terbang misalnya, jenis pesawat yang ditemukan pada masa belakangan biasanya lebih maju dari sebelumnya karena dapat memanfaatkan teknologi yang telah ada sebelumnya.

2. FILSAFAT WAKTU

Sebenarnya konsep evolusi, perubahan, perkembangan, kemajuan, dan pertumbuhan didasarkan kepada waktu. Konsep waktu telah diungkap sejak zaman Yunani kuno. Para pendahulu Aristotle, seperti Phytagoras dan Heraclitus, menganggap waktu sebagai gerak melingkar yang sempurna seperti lingkaran planet. Parmenides menganggap waktu sangat terkait dengan konsep "ada" (*being*).

Berbeda dengan para pendahulunya, Aristotle yang mengamati waktu secara empiris, mendefinisikannya sebagai "*a number of change in respect of before and after*."⁷ Bagi Aristotle, waktu sangat terkait dengan perubahan. Waktu muncul dalam pikiran manusia karena pengalaman manusia terjadi di dalam suatu ruang. Jadi, bagi Aristotle, waktu, perubahan, dan ruang adalah hal yang sangat penting dalam filsafat alam (*natural philosophy*).

Definisi Aristotle tentang waktu ini dikritik keras oleh Newton. Bagi Newton, waktu (*time*) dan ruang (*space*) tidak harus terkait dengan perubahan. Waktu dan ruang adalah sifat-sifat Tuhan (*sensorium Dei*).⁸ Walaupun begitu, Tuhan bukan durasi atau ruang (*God is not duration or space*).⁹ Waktu dan ruang adalah

⁷ Aristotle, *Physics*, pen. Robin Waterfield, hlm. 108.

⁸ G. Windred, "The History of Mathematical Time", *Isis* 19 (1933), hlm. 142.

⁹ Sir Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, penj. Andrew Motte & Florian Cajori, hlm. 369.

dasar dari filsafat alam Newton.¹⁰ Senada dengan hal ini, Alexandre Koyre menyebutkan,

"Newton's Physics, or it would be better to say, Newton's natural philosophy, stands or falls with the concepts of absolute time and absolute space".¹¹

Immanuel Kant selanjutnya menghubungkan secara mendalam gagasan tentang waktu dan ruang dengan epistemologi. Bagi Kant, ruang dan waktu adalah sumber pengetahuan. Bagi Kant, pengetahuan sintetik apriori (*a priori synthetic knowledge*) yang menjadi landasan seluruh filsafat Kant, berasal dari waktu dan ruang.¹²

Gagasan mengenai pentingnya waktu, telah menginspirasi Husserl, pendiri filsafat fenomenologi, yang menyatakan bahwa waktu adalah landasan dasar dari filsafat fenomenologi, seperti terungkap dalam karyanya *Vorlesungen zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Phenomenology of The Consciousness of Internal time)*.¹³

Menurut Husserl, esensi waktu adalah kesadaran (*consciousness*) dan esensi kesadaran adalah waktu. Keduanya saling terkait rapat. Tanpa memahami waktu, pemahaman atas kesadaran tidak dapat dimengerti dan begitu pun sebaliknya. Dengan adanya kesatuan antara kedua konsep itulah, maka kita dapat memahaminya secara terpisah.¹⁴

¹⁰ Antonio Moreno, O. P., *Time and Relativity: Some Philosophical Reconsiderations*, *The Thomist* 45 (1981), hlm. 62.

¹¹ A. Rupert Hall, *Henry More and The Scientific Revolution*, hlm. 219.

¹² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, penj. Norman Kemp Smith, hlm. 80.

¹³ Karya ini diedit oleh Martin Heidegger dan diterbitkan di *Jahrbuch fur Philosophie und Phanomenologische Forshung* 9 (1928): VIII-X, 367-498. Karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh J. S. Churchill dengan judul *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (Bloomington: Indiana University Press, 1964). Pada tahun 1990, J. B. Brough juga menerjemahkan karya ini ke dalam bahasa Inggris dengan judul *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (The Netherlands: Dordrecht, Kluwer, 1990).

¹⁴ Krzysztof Michalski, *Logic and Time- an essay on Husserl's Theory of Meaning*, hlm.115.

Pada awal abad XX, Einstein memformulasikan gagasan tentang relativitas waktu. Einstein menganggap bahwa waktu tidak dapat dipisahkan dari ruang. Benda-benda berada dalam ruang-waktu. Einstein membuktikan relativitas waktu melalui ditemukannya kecepatan cahaya. Karena hakikat waktu itu adalah relatif, Einstein memformulasikan gagasan tentang *time dilation* (*the apparent slowing down of time for an object moving at relativistic speeds*).¹⁵

Konsep relativitas dalam pemikiran Einstein menyatakan bahwa ruang dan waktu adalah kuantitas-kuantitas dinamis yang mempengaruhi dan dipengaruhi oleh peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalam ruang dan waktu.¹⁶ Menurut Einstein, semua ukuran ruang dan waktu tergantung pada relativitas gerak. Panjang sebuah pesawat roket yang diluncurkan dan jarum jam yang ada dalamnya akan berbeda ketika kapal yang sama bergerak dengan kecepatan yang tinggi.¹⁷

Konsep waktu juga tidak terlepas dari pemikiran Derrida yang strategi dekonstruksinya dipakai oleh Arkoun sebagai epistemologi baru dalam studi kajian pemikiran dan peradaban. Waktu dalam pemikiran Derrida sangat mewarnai istilah *trace* and *différance*.¹⁸

3. KONSEP HISTORISITAS: ANTARA ARKOUN DAN AL-ATTAS

Arkoun mendesak agar pemikiran Islam yang berani, bebas, dan produktif pada saat ini dapat dimunculkan. Arkoun menyalahkan Revitalisme Islam yang telah memonopoli wacana Islam, ilmuwan-ilmuan sosial, lebih-lebih lagi, tidak memperhatikan "Islam yang diam" (*silent Islam*). Oleh karena itu, Arkoun mendesak digunakannya strategi dekonstruksi sebagai suatu bentuk epistemologi baru untuk studi perbandingan budaya-budaya. Jika strategi ini dapat diaplikasikan, maka konfrontasi antara dua sikap dogmatis--klaim-klaim teologis orang-orang

¹⁵ Paul G. Hewitt, *Conceptual Physics*, hlm. 650-654.

¹⁶ Stephen Hawking, *Black Holes and Baby Universes and Other Essays*, hlm. 66.

¹⁷ Paul G. Hewitt, *Conceptual Physics*, 642.

¹⁸ David Wood, *The Deconstruction of Time*, 271.

mukmin dan postulat-postulat ideologis dari rasionalisme positivis dapat dipecahkan.

Arkoun berpendapat bahwa strategi dekonstruksi hanya dimungkinkan dengan menggunakan pendekatan epistemologi kritis modern. Nalar harus dibebaskan dari ontologi, transendentalisme, dan substansialisme yang telah membuatnya terperjara, khususnya melalui berbagai teologi yang dielaborasi dengan logika dan metafisika Yunani.¹⁹

Berbeda dengan Arkoun, Naquib al-Attas menolak penerapan konsep perkembangan, perubahan, dan evolusi terhadap Islam, sebagaimana yang dilakukan oleh para tokoh muslim modernis. Menurut al-Attas, konsep evolusi dalam agama mengimplikasikan bahwa pada awal mulanya, agama belum jelas dan belum terbentuk. Jadi, agama harus menempuh semacam evolusi ke arah kesempurnaan konsep evolusi, juga akan mengimplikasikan bahwa "pencarian" tidak akan pernah selesai dan "menjadi" tetapi tidak juga jadi. Hasilnya, proses ganti-mengganti terus-menerus akan terjadi.²⁰

Islam adalah agama yang sudah sempurna ketika Islam menjadi sebuah agama.²¹ Oleh karena itu, konsep evolusi, perkembangan, pembangunan, dan pertumbuhan, sebagaimana yang terjadi dalam pengalaman kebudayaan Barat tidaklah tepat untuk diadopsi dalam agama Islam. Hakikat agama Islam tidak menempuh dan menampung perubahan akibat perkembangan dan pembangunan dalam kebudayaan. Sejak awal, Islam telah lengkap dan sempurna, serta tidak memerlukan ubah-ganti. Perkembangan, pembangunan, dan kemajuan yang ditempuh seorang muslim adalah evolusi rohaniah dan bukan evolusi jasmaniah.²²

Hal ini tidak berarti bahwa Islam menafikan konsep perubahan, perkembangan, dan pembangunan masyarakat. Hal

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 336-337.

²⁰ Syekh Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, hlm. 84-87, selanjutnya diringkas *Risalah*.

²¹ Al-Qur'an: al-Maidah: 3.

²² Syekh Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah*, 88.

ini juga tidak bermakna bahwa kaum muslimin tidak boleh berubah untuk membangun cara hidup mereka. Namun, *sikap* serta *pandangan hidup* dan *amalan*, serta *tujuan hidup*, *kepercayaan*, serta *anutan* tidak pula harus berubah, berkembang dan membangun. Perubahan, perkembangan, dan pembangunan harus merujuk kepada diri rohani. Dalam paham Islam, perubahan, perkembangan, dan pembangunan merujuk pada pemulihan ajaran murni agama. Pembangunan justru dapat dimaknai sebagai mengembalikan kekeliruan, kesesatan, dan kezaliman individu dan masyarakat ke jalan yang lurus dan benar.

Jadi, bagi kaum muslimin, makna pembangunan sebenarnya adalah usaha menuju ke arah dasar Islam yang murni. Inilah makna pembangunan yang akan menuju kepada kemajuan. Kemajuan bukanlah ke-'menjadi'-an, tetapi ke-'jadi'-an. Kemajuan bukanlah usaha menuju ke arah sesuatu yang senantiasa menjadi karena makna "tujuan" itu ialah merujuk kepada sesuatu tujuan yang sifat-sifatnya *sudah* jelas, *sudah* jadi, dan dari itu maka tujuan kemajuan tetap tidak berubah.

Jadi, seandainya tujuannya masih samar-samar, masih ke-'menjadi'-an, maka hal ini bukanlah kemajuan. "Maju" membayangkan *arah tertentu* yang dituju dan *matlamat terakhir* yang dicapai.²³

Jadi, dalam pandangan al-ʿAttas, hakikat kemajuan adalah ke-'jadi'-an, baik alam jasmani dan alam lahir maupun alam rohani dan alam batin. Makna evolusi, perubahan, progresif, dan perkembangan yang mencakup alam yang fana adalah karena pemahaman itu pun akan senantiasa berubah dan tidak mencapai sifat jadi. Kemajuan juga bukan usaha jangka pendek, yaitu usaha yang berangsur-angsur seperti rancangan lima tahun negara dan sebagainya. Maksud kemajuan sebenarnya adalah usaha untuk mencapai tujuan yang tetap dan jelas dalam jangka waktu hidup seseorang. Sekalipun mungkin jangka waktu kemajuan seperti ini dapat diterapkan kepada masyarakat, namun pada dasarnya, paham kemajuan itu senantiasa ada pada diri

²³ *Ibid.*, hlm. 88—89.

individu dahulu dan bukan semata-mata diutamakan kepada masyarakat. Kemajuan masyarakat pun bergantung kepada kemajuan diri. Dalam kemajuan diri rohani, terdapat juga unsur dinamik. Diri yang berubah menuju ke arah kesucian rohani adalah diri yang membangun dan dinamik. Kesucian rohani ini akan teruji ketika menceburkan diri dalam menyelesaikan persoalan yang menimpa umat.²⁴

Dengan paparan latar belakang ini mudah-mudahan dapat dipahami bahwa gagasan untuk "mengecilkan" arti "Negara Madinah" dan prestasi yang telah dicapai oleh Nabi Muhammad saw., atas nama progresivitas merupakan pemikiran yang kabur dan terlalu silau dengan pemikiran sebagian ilmuwan Barat di bidang evolusi sosial. Percikan-percikan pemikiran itu dapat dilihat dalam dialog berikut yang meskipun membahas tema yang seolah-olah sederhana, tetapi banyak makna dan akar filosofis yang mendalam.

* * *

²⁴ *Ibid.*

DIALOG DENGAN AKTIVIS JARINGAN ISLAM LIBERAL

1. ULIL ABSHAR-ABDALLA: (REPLY) MASA DEPAN HANYA PADA ISLAM LIBERAL!

Ahlan wa sahlán wa marhaban bikum...

Kehadiran teman-teman dari Mesir dan Timur Tengah dalam kancan milis ini akan mempunyai pelbagai dampak positif. *Pertama*, akan memberikan *more credibility* dan *Islamic credentials* bagi kelompok ini. Jika kita diserang dari "luar", kita dapat bertahan dengan mengatakan bahwa kita *more Islamic than you all*. Kita dapat menyerang ke "luar" dengan menunjukkan bahwa *you're less versed in Islamic sciences*. *Kedua*, teman-teman dari al-Azhar dapat menjadi pengimbang bagi teman-teman yang sama sekali tidak jelas *juntrungan* ilmu Islamnya, seperti Tuan Hamid Basyaib, Tuan Denny J.A., Tuan Saiful Mujani, Tuan Yudi Latif, dan tuan-tuan lain yang meski *ghirah* liberalnya besar, tetapi kurang meyakinkan karena tak menguasai satu-dua ayat atau beberapa potong hadits. Harap tuan-tuan tidak tersinggung... *he... he... he....*

Saya semakin optimis bahwa Islam Liberal ini akan menjadi "mazhab" ke depan yang segera akan menggantikan Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali, Ja'fary, dan yang lain. Anggota "kita" memang terbatas, tetapi melihat pikiran-pikiran teman-teman dalam komunitas ini, saya menjadi yakin bahwa opsi Islam Liberal (lepas dari kontroversi sekitar istilah ini) adalah

opsi yang paling masuk akal. Marilah kita tinjau hal ini sedikit agak dalam, tapi juga jangan terlalu dalam....

Mengikuti cara Kurzman, tetapi dengan bentuk yang lain, saya melihat sekurang-kurangnya ada tiga "teologi" Islam sekarang ini.

Pertama, Islam gambar-gembor. Kelompok ini biasanya sangat vokal menyuarakan pentingnya penerapan hukum-hukum Islam dan memandang bahwa teks-teks keagamaan sudah selesai, sehingga tugas utama orang Islam hanya sekadar melaksanakannya saja. Islam ini tampaknya memang laris, terutama dalam situasi transisi politik seperti di negara kita. Di negara-negara muslim yang represif, Islam jenis ini kadang-kadang sulit muncul ke permukaan karena "gambar-gembor" di situ bisa saja mendadak berubah menjadi gerakan oposisi terhadap pemerintah. Hal inilah yang dulu terjadi di Indonesia. Kadang-kadang kelompok ini digunakan oleh pemerintah untuk mengarahkan perhatian masyarakat ke "luar" dan melupakan kebobrokan dalam negeri. Kelompok ini kadang cenderung *violent* dan menolak untuk diajak berbicara oleh kelompok-kelompok lain dalam Islam, apalagi luar Islam. Mereka suka "menghakimi" kelompok lain dalam Islam yang telah dianggap sesat. Kebenaran dipandang sebagai hanya mungkin berwajah tunggal, tidak bisa beragam. Sikap mereka dalam menafsiri teks-teks agama condong ke pandangan yang "hurufiah", artinya berpegang pada huruf semata. Mereka suka mengobral retorika anti-Barat yang sekaligus artinya anti-Kristen dan memandang agama-agama lain sebagai agama yang tak bisa lain, kecuali salah dan sesat. Kelompok ini secara politik *very much engaged*, terutama jika menyangkut segala hal yang berbau Islam. Secara visual, kelompok ini bisa diwakili oleh Ustad Ja'far Umar Thalib.

Kedua, adalah yang disebut sebagai *silent syari'ah* oleh Kurzman, tetapi saya maknai secara berbeda. Kelompok ini membentuk proporsi terbesar dari keseluruhan umat Islam, tetapi mereka berwatak apolitis, dalam pengertian tak begitu peduli dengan ancaman-ancaman yang datang dari kelompok "Islam gambar-gembor" asal kehidupan mereka selamat.

Pandangan kelompok ini kadang-kadang tidak tegas, tetapi yang jelas tidak ekstrem. Dalam beberapa atau bahkan banyak, hal kelompok ini condong pada konservatisme. Kelompok ini tak menyukai kekerasan, tetapi juga tak begitu "militan" melawan bentuk-bentuk represi yang datang dari luar. Sikap mereka terhadap agama cenderung dapat menerima, akomodatif, dalam pengertian dapat menerima penyesuaian-penyesuaian dengan kultur lokal. Beberapa di antara mereka malah ada yang mempersaudarakan antara Islam dan mistisisme lokal yang sama sekali "heterodoks". Beberapa atau bahkan banyak dari mereka adalah orang-orang yang sangat santri dan saleh, tetapi tak berselera untuk *mengoar-ngoarkan* Islam secara verbal seperti kelompok pertama. Secara visual kelompok ini dapat digambarkan melalui figur K.H. Ali Yafie, K.H. Sahal Mahfudz, K.H. A. Mustofa Bisri, atau bahkan Dr. Syafi'i Ma'arif.

Ketiga, adalah "Islam kepala dingin." Kelompok ini biasanya terdiri dari kaum terdidik dan karena itu sangat sedikit jumlahnya. Mereka tidak mempunyai cukup *ghirah* dan semangat untuk *berkoar*, tetapi mencoba memikirkan dalam-dalam pemaknaan kembali Islam dalam konteks yang sudah berubah. Karena mereka terdiri dari individu-individu yang berpikir bebas, maka tafsiran-tafsiran yang muncul dari kelompok ini juga sangat beragam bahkan saling bertentangan. Oleh karena itu, agak susah untuk mendefinisikan *content* Islam sebagaimana diinginkan oleh kelompok ini. Teks keagamaan dalam pandangan mereka dipandang sebagai sesuatu yang bersifat "prismatik", artinya dapat membiaskan beragam penjelasan, keterangan, dan penafsiran. Kelompok ini tak mau memandang kebenaran dalam penafsiran teks sebagai sesuatu yang mungkin digagahi satu kelompok, sekaligus menyingkirkan kelompok lain. Islam dalam pandangan mereka adalah sesuatu yang belum, atau malah tak pernah selesai. Doktrin *alyauma akmaltu lakum dinakum* (hari ini Aku sempurnakan bagimu agamaKu) dimaknai oleh mereka bukan sebagai kesempurnaan yang aktual, tetapi kesempurnaan yang potensial. Setiap agama, dalam pandangan kelompok ini adalah "sempurna" pada dirinya (*self-sufficient*), tetapi kesempurna-

an itu selalu bermakna potensial. Ada potensi-potensi kesempurnaan di dalamnya yang harus diaktualkan oleh para pemeluknya sendiri.

Kelompok ini tidak memandang Barat sebagai musuh, melainkan teman dialog yang justru akan mengembangkan Islam itu sendiri. Wahyu dipandang sebagai sesuatu yang tak pernah "selesai", tetapi progresif, bergerak terus. Rasulullah sebagai pribadi memang telah wafat, tetapi "Nabi" sebagai fungsi tetap berjalan dan berlaku sepanjang zaman. Setiap muslim adalah "Muhammad-Muhammad" kecil yang terus-menerus berjuang melawan setiap struktur jahiliah dalam pelbagai ragam dan bentuknya. Setiap muslim adalah "Muhammad" yang terus ragu dan resah karena tak ada suatu terminal akhir yang dapat menjamin bahwa suatu tahap tertentu dalam pemahaman Islam, dalam penafsiran teks-teks agama, adalah tahap yang sudah sampai di puncak dan dengan demikian telah selesai.

Dalam pandangan kelompok ini, Islam sebagaimana dipraktikkan pada zaman Rasulullah adalah *Islam among others*, satu dari sekian jenis Islam yang mungkin lahir di muka bumi, yaitu Islam yang partikular. Karenanya, Islam pada zaman Rasulullah tidak bisa (malah tak boleh) ditiru mentah-mentah karena jelas ada jenis Islam lain yang bisa "diimprovisasikan" dari Islam ala Rasulullah itu. Umat Islam pada setiap zaman dapat "menciptakan" jenis-jenis Islam yang sesuai dengan tantangan-tantangan yang dihadapinya. Secara visual, Islam ini bisa diwakili oleh Ustad Luthfi Asysyaukanie, Hamid Basyaib, atau teman dari LKiS, Jadul Maula, atau Taufik Adnan Amal yang (*proficiat!*) baru menerbitkan karya agungunya.

Saya memang sengaja menggunakan kategori-kategori yang agak aneh, seolah-olah menggunakan unsur "suara" sebagai kriteria "gambar-gembar", "diam", dan "kepala dingin." Taksonomi berdasarkan "suara" ini sengaja saya gunakan karena memang dalam kenyataannya, kelompok Islam yang berpandangan skripturalis gemar *mengoarkan* pandangan-pandangan-pandangan dengan suara keras dengan *gambar-gembar*. Saya kadang-kadang sampai pada suatu kesimpulan bahwa orang-orang yang

ketika berceramah selalu teriak-teriak, sudah dapat dipastikan bahwa ia adalah orang dari satu "jenis" Islam tertentu. Orang-orang yang ketika bicara soal Islam selalu tenang, sudah dapat dipastikan ia berasal dari "jenis" Islam yang lain lagi. Begitu seterusnya.

Islam gambar-gembor, menurut saya, tak mempunyai masa depan, kecuali pada masa peralihan seperti sekarang ini. Begitu sistem yang demokratis dimapkan. Kelompok-kelompok semacam ini pelan-pelan akan "tertampung" ke tengah, mendapat jatah "duit", lalu akan diam dengan sendirinya. Islam sebagaimana dipahami oleh kelompok ini adalah "Islam sementara" ketika keadaan belum normal. Islam diam juga tak bisa lagi dijadikan sandaran di masa depan. Kelemahan pokok Islam model ini adalah waktaknya yang apolitis, yaitu sikapnya yang kurang peduli kepada pelbagai bentuk ancaman yang datang dari Islam *gambar-gembor*, suatu ancaman yang dapat merusak tata pergaulan multikultural yang sedang dibina oleh pelbagai kelompok yang ada dalam masyarakat.

Kelemahan lainnya adalah bahwa kelompok ini seperti telah puas dengan keadaan Islam yang ada, di mana tradisi dan Islam sudah bisa bersanding dengan tenang tanpa saling ingkar satu sama lain. Sikap yang menganggap bahwa segalanya normal adalah kecenderungan yang menonjol pada Islam diam ini.

Islam yang mempunyai masa depan adalah "Islam kepala dingin" yakni Islam yang selalu mencari rumusan-rumusan baru yang dapat menjawab tantangan-tantangan yang berubah, tanpa terikat ketat dengan teks-teks keagamaan yang sudah lapuk. Islam jenis ini hendak menimba dari segala tradisi lalu menggodoknya menjadi suatu susunan baru yang sesuai dengan kebutuhan.

Saya ingin mengambil kota-kota utama dalam sejarah perkembangan Islam sebagai *landmark* untuk menandai jenis-jenis Islam yang telah saya sebutkan. Islam *gambar-gembor* adalah Islam periode Mekah. Islam diam adalah Islam periode Madinah. Islam kepala dingin adalah Islam periode Baghdad. Mungkin metafora ini kurang tepat. Islam periode Mekah misalnya, di-

maknai secara lain oleh Ustad Mahmud Muhammad Thaha dari Sudan. Islam periode Madinah juga mendapat pengertian yang khusus di tangan Cak Nur. Saya ingin memaknai ulang istilah-istilah itu. Islam periode Mekah adalah Islam di mana umatnya merasa diri sebagai minoritas yang dikepung oleh lingkungan yang serba jahiliah di sekitarnya. Karena merasa dikepung oleh pelbagai ancaman dari kanan-kiri, maka "berteriak" adalah salah satu cara untuk bertahan diri. Di sinilah dapat dipahami mengapa orang-orang Islam dalam jalur pemahaman ini selalu gemar berteriak keras.

Islam periode Madinah adalah Islam yang telah mengalami pelembagaan dan pemantapan sebagai suatu "komunitas beriman". Suara protes telah reda dan ancaman dari kiri-kanan dianggap relatif hilang, sehingga masyarakat dapat merasa aman. Islam diam seperti tercermin dalam *main stream* NU adalah Islam yang telah menganggap segala-galanya selesai karena tradisi dan Islam telah dapat bersanding dengan tenang dan aman.

Islam periode Baghdad menurut saya adalah Islam yang paling hidup dan menjanjikan. Islam ini menganggap dirinya tidak sebagai pihak yang senantiasa terkepung oleh musuh, sehingga tak perlu *gembur-gembur*, tetapi juga tak pernah merasa bahwa *everything is alright*, sehingga kegiatan pembacaan ulang atas Islam tak diperlukan lagi. Islam Baghdadlah yang menurut saya patut dihidupkan sekarang ini. Inilah Islam yang secara historis benar-benar pernah mengalami salah satu kondisi ke-modernan yang penting sekarang ini, yaitu kondisi multikulturalisme.

Pada periode Baghdad, Islam benar-benar menghadapi situasi yang multikultural, situasi keragaman dalam bentuknya yang ekstrem. Pada periode Baghdadlah kegiatan-kegiatan intelektual mencapai puncaknya dan Islam mampu menjadi "karpet" yang dapat menyangga segala jenis pemikiran yang tumbuh pada saat itu. Kekurangan yang ada pada periode Mekah dan Madinah adalah bahwa dalam dua zaman itu Islam (baca: orang-orang Islam) hadir dalam masyarakat yang kurang lebih seragam, atau majemuk tetapi secara terbatas. Kelompok-

kelompok Islam yang memandang dua periode itu sebagai suatu "contoh" yang hendak diteladani, bukan kebetulan, cenderung menghendaki suatu masyarakat yang sebisa mungkin tunggal, seragam, atau majemuk tetapi terkendali. Itulah Islam yang dipahami oleh kelompok Islam *gembar-gembor* atau Islam diam selama ini.

Islam diam memang dapat menolerir keragaman, tetapi keragaman itu, kalau bisa, ditundukkan dalam semangat dasar Islam. Dari sanalah muncul kehendak untuk islamisasi tradisi atau mentradisikan Islam. Setelah diislamkan atau ditradisikan, maka seolah-olah kemajemukan sudah dapat dijinakkan dan terciptalah suatu situasi yang seolah-olah "seragam". Islam Baghdad menerima kemajemukan itu seperti apa adanya dan "bekerja" di dalam kemajemukan itu untuk mencari kemungkinan-kemungkinan Islam baru yang lain.

Fatima Mernissi dalam bukunya yang baru, *Scherazade Goes West* (Syahrazad Bertandang ke Barat) mengambil figur Harun al-Rasyid sebagai lambang yang sempurna dari "manusia Islam" pada periode Baghdad itu. Dengan kata lain, Harun al-Rasyid adalah penubuhan yang kasat mata dari cita tentang "insan kamil" yang diimpikan oleh kaum sufi atau umumnya umat Islam. Menurut Mernissi, Harun menjadi begitu tenar dan dikagumi dalam dunia Islam karena ia mengawinkan dalam dirinya tiga kualitas sekaligus. Secara fisik, ia adalah pangeran yang tampan dengan postur tubuh yang Apollonian. Tetapi ia juga seorang yang alim dalam agama Islam, mencintai ilmu dan kebijaksanaan, serta menggemari buku-buku filsafat. Namun, lebih penting lagi, ia mempunyai apresiasi yang mendalam pada impuls-impuls artistik. Ia seorang peminum anggur yang hebat, mencintai (dan dicintai) gadis-gadis cantik dari pelbagai etnik, dan suka berdendang dengan iringan musik yang membuat "otak" terlena. Di kamar tidurnya, konon, terpampang lukisan perempuan Persia setengah bugil yang selalu menjadi pengantar tidurnya. Pendeknya, ia juga seorang pangeran dengan kecenderungan Dyonisian yang juga tak kalah hebat. Satu hal yang ditakjubi pada diri Harun adalah ia tahu kapan harus menjadi seorang

yang alim dan beribadah, kapan harus menikmati hidup yang "liar", dan kapan harus mendengarkan lantunan syair.²⁵

Ada satu hal yang menjadi kekurangan pada Islam Baghdad, yaitu pembelaan atas kaum lemah dan tertindas diletakkan karena Islam Baghdad adalah Islam imperial yang menyangga suatu "peradaban" universal dan melintasi pelbagai ragam etnik. Islam jenis ini juga melakukan "penindasan" atas sejumlah unsur-unsur yang dianggap melawan atau janggal. Bahkan untuk sebagian, tradisi lokal juga mengalami peminggiran. Misalnya tradisi lokal masyarakat Afrika, salah satunya adalah suku Berber yang menjadi nenek moyang Mohamed Arkoun.

Saya tidak dapat menjawab masalah ini dengan memuaskan. Islam Baghdad yang lebih menekankan aspek penciptaan peradaban yang bersifat "universal" memang kadang-kadang mengandung risiko menindas unsur-unsur lokal. Hal ini sama dengan dilema antara universalisme dan partikularisme dalam debat mengenai HAM sekarang ini. Dengan agak sedikit ceroboh, dapat dikatakan bahwa Islam yang menekankan aspek pembebasan juga harus mengandaikan adanya Islam yang mendorong terciptanya peradaban yang universal dan *vice versa* karena pembebasan bukanlah tujuan pada dirinya sendiri. Artinya, pembebasan tidak sekadar berarti "pembebasan dari", tetapi juga "pembebasan untuk."

Islam liberal memang secara mendasar berbeda dengan "Islam progresif" yang lebih menekankan aspek emansipasi dalam pengertian yang negatif (artinya: emansipasi "dari") dan agak melupakan aspek lain yang positif dari emansipasi (artinya: emansipasi "untuk"). Islam liberal layak menjadikan kota Baghdad sebagai "eksemplar" suatu kota yang multikultural,

²⁵ Cerita-cerita seputar "perempuan", "anggur" dan gambaran negatif lainnya seputar Khalifah Harun al-Rasyid banyak didasarkan pada khayalan dan dongeng untuk menjatuhkan kesalehan dan kebesarannya. Selama bertahun-tahun, Dr. Syauqi Abu Khalil melakukan riset yang serius tentang masalah ini dan menuliskannya dalam sebuah buku berjudul *Harun al-Rasyid, Amirul Khudafa*, diterbitkan Dar al-Fikri al-Mu'ashir, Beirut, 1996. Buku ini mengklarifikasi gambaran-gambaran negatif tentang Khalifah Harun al-Rasyid yang menyebar luas ke dunia Islam melalui cerita-cerita dongeng seperti *Arabian Night* dan lain-lain.

kota yang oleh Arkoun dipandang menyimpan benih-benih awal humanisme. Pembebasan yang diinginkan Islam jelas menghendaki terbentuknya suatu "oikumene" suatu masyarakat universal yang diikat oleh suatu "etik umum" ("*global ethics*" dalam bahasa Hans Kueng, "*pragmatic universals*" dalam bahasa Habermas, "kalimah sawa" dalam bahasa Qur`an), tetapi secara empiris menampung pelbagai ragam unsur.

Dengan kata lain, Islam Liberal perlu mempersaudarakan antara etik Ghazalian dan etik Ma'arrian. Etik Ghazalian maksudnya adalah etik yang menekankan terbentuknya standar-standar universal yang baku berdasarkan teks-teks keagamaan. Inilah dasar peradaban universal yang dibangun Islam. Etik ini dikembangkan oleh Imam Ghazali. Etik Ma'arrian adalah etik yang menyerupai etik Nietzsche, etik yang skeptis pada aturan-aturan agama, pada standar-standar universal yang menindas, dan menghalangi kebebasan individu yang autentik. Etik yang hendak melampaui kategori-kategori biner yang diciptakan secara acak (baik, buruk, muslim, kafir, dst.). Etik ini dikembangkan oleh penyair terkenal Abul 'Ala' al-Ma'arri yang menjadi idolanya Taha Husein, pemikir Mesir yang *bikin "ribut"* itu. (Wed, Oct 3, 2001)

2. ADNIN ARMAS: MASA DEPAN ISLAM LIBERAL?

Salam semua,

Saya ingin mengomentari pemikiran saudara Ulil dan maaf jika saat ini cukup ringkas. *Pertama*, masa depan hanya pada Islam liberal! Pernyataan ini bagi saya terlalu berani. Masa depan (*future*) *is something does not come into existence yet*. Bagaimana Anda yakin (dengan mengatakan "hanya") kepada sesuatu yang belum terjadi? "*La tadri nafsun ma dza taksibu ghadan*" dan "*wa la taqulanna lisyaiin inni fa'ilun dzalika ghadan*". *Kedua*, Anda mengklasifikasi tiga "teologi" Islam, yang bagi saya klasifikasi ini juga perlu diklarifikasi. Ringkas saja, di mana Anda akan mengklasifikasikan misalnya pengikut Asy'ariyyah, Mu'tazilah, Falasifah, Sufi, dan Syiah dalam klasifikasi ini? Jadi, sebelum Anda mendiskusikan lebih jauh tentang karakter masing-masing kelompok, mungkin pertanyaan lebih asas adalah apa asas yang

digunakan bagi karakter tersebut? Apa konsep "dasar" Anda? Apa persamaan dan perbedaan dasar antara beragam kelompok? Apakah karakter-karakter itu bagi Anda, merupakan dasar itu tersendiri? Atau sesuatu yang lain? Kalau "ya" atau "tidak" mengapa?

Ketiga, metafora Anda terhadap *palaogeography* (maaf, bila istilah saya ini *bid'ah* terminologis, maksud saya *palae* = *long time ago*) juga kurang tepat. Alasannya, bukankah Islam yang benar (yang selalu kita kehendaki) adalah gagasan periode Mekah dan Madinah? Dengan membagi kepada Mekah, kemudian Madinah, bukankah pembagian ini menunjukkan bukan Islam yang benar? Maksud saya, tidak tepat ketika disebutkan Islam *gambar-gembar* adalah periode Mekah. Tidak tepat juga untuk mengatakan Islam diam adalah Islam periode Madinah. Anda juga kurang benar ketika mengatakan Islam kepala dingin adalah Islam periode Baghdad. Banyak penjiwaan kepada Imam Ahmad dan pengikutnya justru dilakukan pada periode "kepala panas." Bahkan orientalis menganggap periode "kepala dingin" ini sebagai periode *inquisition* dalam Islam.

Saudara Ulil, saya juga menolak ketika Anda justru menganggap periode kepala dingin adalah periode yang terbaik. Sangat jelas bagi saya, justru periode yang terbaik dalam Islam adalah periode Rasulullah saw.. Mengutip Arkoun, benih-benih awal humanisme adalah di Baghdad? Yang benar saja, banyak orang yang akan sangat membantah dan tersinggung dengan pernyataan ini. Jelas Rasulullah saw. telah menabur benih atau telah sudah menuai benih itu. Selain itu, "ideologi humanisme" itu sendiri masih dianggap *perennial issue* dalam "cara pandang Barat" atau "*Becoming*" dalam perspektif Heraclitus.

Keempat, saya sepakat dengan Anda dengan diskusi batas. Kalau saya tidak salah, saya sangat menyadari masalah ini sehingga tulisan saya yang pertama sekali di milis ini adalah pertanyaan yang sama tentang batas (*definite*) Islam liberal itu sendiri. Namun beberapa kawan di milis ini "terkesan" mengenyampingkan batasan (definisi) ini dan bersikap pragmatis tinimbang filosofis. Saya tidak tahu, apakah pertanyaan penting

Anda ini juga akan disikapi sama atau berbeda? Maaf jika komentar saya saat ini kepada Anda cukup ringkas. Salam kenal. (Adnin. Fri, Oct 5, 2001)

3. ULIL ABSHAR-ABDALLA: (REPLY) MASA DEPAN ISLAM LIBERAL?

Mas Adnin dan yang lain-lain,

Terima kasih untuk tanggapan Anda, meskipun ringkas. Saya juga akan memberikan respon balik, dan maaf, kali ini saya tidak bisa menulis panjang karena sedang dikejar pekerjaan kantor. Pertama, saya tidak sedang melakukan "ramalan" dan Anda tidak tepat "meng-hujjah-i" saya dengan ayat-ayat yang melarang seorang muslim untuk meramal. Pernyataan saya bahwa masa depan hanya pada Islam liberal setara dengan, misalnya, pernyataan "masa depan ekonomi Indonesia berada di sektor kelautan." Pernyataan saya itu mengandung dua hal, pertama adalah harapan, kedua adalah pertimbangan akliah berdasarkan kenyataan-kenyataan yang ada, lalu mengikuti sekuens kenyataan itu, dan harapan bahwa berdasarkan sekuens tersebut keadaan di waktu mendatang akan mengikuti "skema" yang kita harapkan. Saya memandang, yang dilarang oleh Al-Qur'an bukanlah "meramal" pada umumnya, tetapi ramalan yang tidak berdasarkan fakta-fakta yang bisa dipertanggungjawabkan.

Kedua, mengapa saya begitu yakin bahwa Islam liberal adalah satu-satunya masa depan yang mungkin untuk Islam pada waktu mendatang. Keyakinan saya ini tentu didasarkan pada suatu cara pandang tertentu, didasarkan pada, *let's say*, "filsafat sejarah" tertentu. Saya menganut dua pandang sekaligus. Pertama, saya percaya pada "wahyu progresif." Kedua, saya percaya pada gerak sejarah yang maju, yang progresif, hingga mendekati cita kemanusiaan universal sebagaimana dikehendaki oleh Islam, sebagaimana terkandung dalam—meminjam istilah Hegel—"Roh Absolut". Tentu ada gerak mundur dalam sejarah. Tentu ada Perang Dunia, ada Bosnia, ada pemboman WTC, ada genocide, ada kelaparan di negeri-negeri Afrika, ada Ambon di ujung Timur Indonesia, dan lain-lain. Tetapi, gerak regresif dalam sejarah hanyalah "selaan" belaka, untuk kemudian kembali lagi

ke pola semula, yaitu gerak progresif.

"Wahyu progresif" ingin saya takrifkan dengan cara memperlakukannya dengan "wahyu regresif." "*Bidhiddiha tatamay-yazul asy-ya'*," kata orang Arab. Wahyu progresif adalah wahyu yang tidak dipandang berhenti hanya karena wafatnya Rasulullah. Meski Rasulullah telah tiada, "pewahyuan" tetap berjalan terus, yaitu melalui *ijtihad* manusia, melalui rasio, dan otak. Ilham tentang wahyu progresif ini saya peroleh dari salah satu prinsip dalam sejarah *tasyri'*, yaitu prinsip "*tadarruj*" atau gradualisme. Prinsip ini mengatakan bahwa Al-Qur'an turun ke bumi berdasarkan situasi kemanusiaan yang terus berkembang.

Kelemahan dalam sejarah *tasyri'* selama ini adalah pandangan bahwa gradualisme seolah-olah hanya berlaku pada waktu kehidupan Rasulullah saja. Setelah Al-Qur'an selesai, "Islam" sebagai suatu *gestalt*, sebagai suatu keseluruhan, telah tercapai, telah "terberikan" kepada Rasulullah, sehingga dengan demikian gradualisme itu berhenti. Kita tidak lagi berhak untuk meneruskan tahapan-tahapan "pewahyuan" yang pernah ada pada waktu kehidupan Rasulullah. Pandangan tentang wahyu progresif hendak meneruskan prinsip *tadarruj* yang telah pernah ada untuk mencakup seluruh tahapan-tahapan kesejarahan umat Islam. Islam belum selesai dan tak akan pernah selesai. Rasulullah hanya memulai dan meletakkan dasar-dasar dan batas-batas, tetapi jelas Islam tidak "usai" begitu Rasulullah wafat. Kesempurnaan Islam, dalam padangan wahyu progresif, adalah kesempurnaan potensial, bukan kesempurnaan aktual. Atau tepatnya, Islam aktual pada zaman Rasulullah adalah Islam yang pas untuk ukuran zaman itu, sehingga dapat dikatakan bahwa Islam untuk zaman itu adalah Islam yang benar-benar sempurna secara aktual, bukan saja secara potensial.

Pandangan wahyu regresif berpikiran sebaliknya. Menurut mereka wahyu telah berhenti pada saat Rasulullah wafat. Prinsip gradualisme telah selesai begitu wahyu verbum, wahyu dalam bentuk kata-kata, selesai diturunkan kepada Rasulullah. Masa Rasulullah dilihat sebagai masa ideal untuk segala zaman. Gerak sejarah terus dikembalikan ke masa lalu. Masa depan seperti

panah yang bengkok, tidak tegak lurus menghadap ke depan, tetapi masih terus menoleh ke belakang. Ibnu Rusyd, dalam pembukaan Bidayatul Mujtahid, pernah berujar yang kira-kira, "Saya sudah tidak menyimpan buku itu lagi, jadi hanya ingat dari hafalan saja." "*Innal waqa'ia ghairu mahdudah, wa inna nususu-ha mahdudah*," peristiwa tak terbatas perkembangannya, sementara teks-teks keagamaan hanya sedikit jumlahnya. Bagaimana mungkin yang tak terbatas mau "dicakup" oleh sesuatu yang terbatas. Poin yang mau disampaikan oleh Ibnu Rusyd adalah *ijtihad* atau *qiyas* tidak dapat dielakkan karena peristiwa terus berkembang.

Jika kita berhenti hanya pada teks-teks yang ada, sudah pasti peristiwa-peristiwa baru yang terus bermunculan itu akan tidak mempunyai "status hukum" dalam pandangan agama dan akan menjadi "daerah kosong". Agama, di mana-mana, selalu takut pada "kekosongan", *horror vacui*. Saya ingin meradikalkan kata-kata Ibnu Rusyd tersebut, wahyu verbum memang terbatas, tetapi wahyu yang berasal dari penalaran manusia terus berkembang. Wahyu progresif memandang wahyu verbum dan wahyu akal sebagai hal yang berkesinambungan, sebagai *continuum* yang saling melanjutkan.

Kembali pada pokok persoalan, mengapa saya begitu optimis dan yakin bahwa masa depan Islam hanya ada pada Islam liberal. Menurut saya, gerakan-gerakan Islam yang berlandaskan wahyu regresif, cepat atau lambat, akan mengalami jalan buntu. "Islam yang skriptural" hanya merupakan perkembangan sementara, satu tahap dalam perkembangan kesadaran umat Islam. Atau, jika ingin menggunakan bahasa filsafat, Islam skriptural yang bertopang pada prinsip wahyu regresif adalah salah satu tahap dalam perkembangan *Islamic self*, perkembangan "ego" umat Islam. Satu tahap dalam proses individuasi umat Islam. Cepat atau lambat, pendewasaan lebih lanjut akan terjadi dan tahap "skripturalisme" dalam berbagai bentuknya, akan segera terlampau.

Saya ingin kembali pada istilah Saudara Adnin *palaeogeografi* atau kota-kota lama. Mengapa Islam bermula di Mekah,

tumbuh di Madinah, dan mengalami "pemenuhan diri" di Baghdad? Mengapa tahap "pemenuhan diri" tidak terjadi di Madinah? Saya akan mengemukakan penjelasan yang boleh jadi berbau "otak-atik" dan "spekulatif." Kembali pada prinsip wahyu progresif dan sejarah progresif, menurut saya, peradaban Islam tak mungkin berkembang dalam bentuk seperti yang kita lihat dalam sejarah klasik Islam, seandainya ibukota Islam tetap di Madinah. Madinah adalah kota yang homogen dan dihuni oleh "ulama-ulama" skripturalis yang pasti sulit menyesuaikan diri dengan situasi baru seiring dengan semakin luasnya cakupan wilayah Islam.

Bukan suatu koinidensi sejarah bahwa Imam Malik, "imamu ahli al-atsar"--pemuka kaum tradisionalis--itu, tinggal di Madinah. Bukan suatu kebetulan pula jika Imam Hanafi, "imamu ahli al-ra'yi"--pemuka kaum rasionalis--itu, tinggal di Kufah, sebuah kota yang multikultural dengan dinamika sosial dan intelektual yang begitu hidup. Kota Madinah diwakili oleh figur sahabat Ibnu Umar yang hendak meneladani kehidupan Rasulullah hingga ke detil-detil yang paling kecil. Ibnu Umar r.a. pernah melakukan ibadah haji dengan menelusuri seluruh jejak-jejak yang dahulu pernah ditempuh Rasulullah semasa hidup beliau. Madinah adalah kota yang penuh sesak dengan ingatan ke waktu lampau, ke masa kehidupan Rasulullah. Madinah adalah kota "melankoli."

Jika ingin membandingkan dengan sejarah modern Eropa (Saya tak ingin dituduh sok "keeropa-eropaan", *wong* saya ini orang dusun!). Ibnu Umar serupa dengan Emile Zola atau Schopenhauer, figur-figur romantisme pada abad 19. Mereka meratapi hilangnya "Eropa" yang tenang dan damai karena dihan-curkan oleh industrialisasi. Ibnu Umar seolah-olah ingin menghidupkan "sejarah Nabi" secara harfiah, sejarah yang telah mulai dilupakan oleh perkembangan Islam yang begitu cepat di luar kawasan Arab. Akan tetapi Ibnu Umar hanya tepat di Madinah. Figur ini tidak tepat jika tinggal di Baghdad, kota "kosmopolit" yang penuh dengan potensi kemajuan ke segala arah.

Mekah dan Madinah jelas tidak mencukupi sebagai rujukan

sejarah kemajuan. Baghdadlah preseden historis yang mungkin ditengok. "Potensi" kesempurnaan wahyu Islam tergelar dengan begitu cemerlang dalam periode Baghdad itu.

Tentu, tidak seluruh sejarah Baghdad adalah sejarah yang gilang-gemilang. Ada inkuisisi di dalamnya, ada penyingkiran unsur-unsur Arab di sana (etnik Arab juga menyingkirkan yang lain-lain selama imperium Umawiyah di Damaskus). Ada pula invasi ke negeri-negeri lain yang menyerupai sebuah "imperialisme" dan lain-lain. Apakah ada suatu periode sejarah yang sepenuhnya ideal? Madinah pun mengandung sejumlah peristiwa yang tak ideal dilihat dari segi tertentu (ingat pengusiran orang-orang Yahudi Khaibar misalnya).

Saya harus berhenti di sini agar tidak kelihatan *ceriwis*. Sekali lagi, *thank's* untuk saudara Adnin atas tanggapan Anda. Tanggapan saya sebetulnya belum selesai. (Ulil. *Fri, Oct 5, 2001*)

4. ADNIN ARMAS: MASA DEPAN ISLAM LIBERAL?

Saudara Ulil,

Terima kasih kembali. Saya tidak pernah sama sekali melarang Anda untuk berharap. Saya mengusulkan kepada Anda agar jangan terlalu yakin kepada masa depan. (Masa depan hanya pada Islam Liberal!). Hal ini karena masa depan adalah misteri. Dalam tempat dan masa misteri, jangan terlalu yakin, kecuali jika hal itu memang perintah *syara'*. Jadi yang saya pertanyakan adalah bagaimana Anda begitu yakin akan berhasilnya masa depan hanya ada pada Islam liberal. Saya bukan melarang harapan, tapi jangan terlalu mengharapkan.

Bagaimana Anda yakin dengan peristiwa masa depan Islam liberal? Di mana peristiwa-peristiwa yang lain yang mungkin juga lebih baik? Siapa yang mengetahui peristiwa masa depan karena peristiwa itu belum terjadi? Berbagai kemungkinan ada karena berbagai peristiwa yang belum terjadi. Saudara Ulil, saya sangat bisa memahami harapan anda, namun saya usulkan agar harapan itu biasa-biasa saja, jangan terlalu optimis dan yakin 'ilm ul-yaqin, 'ain ul-yaqin apalagi haqq ul-yaqin dengan harapan itu. Masih banyak bukti-bukti akliyah lain untuk masalah yang sama. Sekali lagi, pernyataan bahwa masa depan hanya ada pada

Islam liberal adalah pernyataan retorik, bombastis, dan terlalu optimis.

Lebih lanjut, mari kita mendiskusikan bukti-bukti akhlah yang Anda kemukakan. Argumentasi Anda mengenai wahyu progresif yang antonimnya adalah wahyu regresif. Wahyu progresif diilhami paham gradualisme (evolusi) yang mempunyai akar dalam sejarah Tasyri, dst. Apakah semua sejarah tasyri berdasarkan paham gradualisme (evolusi)? Ringkasnya, mengapa Al-Qur'an tidak disusun secara kronologis (mengikuti sejarah waktu)? Bukankah *al-huruf al-muqatta'ah* dalam Al-Qur'an juga tidak mengikuti kondisi sosiologis masyarakat waktu itu? Selain itu, apa batasan gradualisme dan progresif itu? Apakah dasarnya sehingga harus melalui gradualisme, maka menjadi Islam sempurna? Bukankah dengan mengatakan hanya melalui paham gradualisme, maka secara akal implikasinya Tuhan dalam menurunkan wahyu juga terlibat proses gradualisme? Maksud saya, Tuhan diharuskan bergradualisme. Tapi siapa yang mengharuskan? Apakah pendapat gradualisme itu absolut atau sekadar perkiraan akal yang terotak-atik dan mencoba-coba? Mengapa gradualisme lebih sempurna daripada totalisme? Mengapa Tuhan diharuskan mengikuti evolusi sejarah manusia? Mengapa Tuhan harus "dimanusiakan?"

Kesempurnaan Islam, dalam pandangan wahyu progresif, adalah kesempurnaan potensial bukan kesempurnaan aktual. Apa konsep Anda tentang potensial dan aktual? Mengapa potensial lebih sempurna daripada aktual? Bukankah potensial justru diketahui ketika ada aktual dan sebaliknya bagaimana potensial menjadi sempurna ketika aktual tidak ada? Jika aktual berubah, bukankah potensial juga mengalami perubahan? Dengan globalisasi yang dikuasai peradaban Barat, apakah keadaan sekarang yang bertentangan dengan wahyu juga perlu disesuaikan-sesuaikan? Anda juga yang mengatakan, "Meradikal-kan kata-kata Ibnu Rusyd, wahyu yang berasal dari penalaran manusia terus berkembang, dst." Apakah penalaran kita juga bisa mendapat wahyu? Mengapa Anda menggunakan kata *wahyu*? Setahu saya wahyu hanya diturunkan kepada para Rasul.

Saya jelas tidak menolak *ijtihad* dan *qiyas*, tetapi bukankah keduanya itu bukan sumber hukum utama karena sumber hukum utama adalah nash. Proses-proses penalaran tetap harus selalu mengikut nash.

Anda juga mencoba berspekulasi, "Mengapa Islam berawal di Mekah, tumbuh di Madinah, dan memenuhi diri di Baghdad? Mengapa tahap pemenuhan diri tidak terjadi di Madinah? Bagi saya, pertanyaan Anda itu menunjukkan paham gradualisme. Saya balik bertanya, mungkinkah Tuhan menurunkan Islam di daerah lain? Jika Anda jawab mungkin, berarti Tuhan memiliki kehendak terserah Dia dan tidak harus di Mekah, di Madinah, apalagi pemenuhan diri di Baghdad. Ini adalah pendapat saya, terserah Tuhan. Tidak menjadi keharusan bagi Dia dan karenanya tidak harus melalui gradualisme. Jika Anda menjawab tidak mungkin, mengapa Tuhan harus menurunkan Islam di Mekah sampai ke Baghdad? Apa yang mengharuskan-Nya sehingga Dia diharuskan untuk mengharuskan Diri-Nya menurunkan Islam di Mekah dst.. Saya pikir hal ini bukanlah wahyu melainkan pendapat salah tentang suatu perkara.

Hal yang lebih membuat masalah lagi adalah konsep pemenuhan diri di Baghdad. Apa karakteristik dari pemenuhan diri itu? Apakah penerjemahan karya-karya Yunani yang spekulatif yang menandai aktivitas intelektual Baghdad juga dianggap sebagai pemenuhan diri Islam? Islam bagi saya bukan sekadar intelektual, apalagi konsep tentang intelektual lagi-lagi dalam pandangan Barat adalah *perennial issue*. Jadi, mengapa Baghdad lebih "dewasa" tinimbang zaman Rasulullah saw.? Apa karakteristik Anda? Apanya yang lebih dewasa? Oleh karena diskusi kita tentang Islam, apakah Islam justru lebih sempurna karena telah memenuhi diri di Baghdad daripada zaman Rasulullah saw.? Yang benar saja.... Salam. (Adnin. *Sat*, Oct 6, 2001)

5. ULIL ABSHAR-ABDALLA: (REPLY) MASA DEPAN ISLAM LIBERAL?

Saudara Adnin,

Saya tidak berkesempatan memberikan respons atas surat Anda poin per poin. Harusnya memang begitu, agar diskusi kita

dapat langsung menangani soal per soal hingga kurang lebih tuntas. Tetapi, jelas saya tak mempunyai waktu lebih untuk melakukan hal itu.

Memang bisa jadi saya tidak terlalu optimis dengan Islam liberal. Boleh jadi, memang akan ada kemungkinan lain yang lebih baik daripada Islam Liberal di masa yang akan datang. Perkembangan-perkembangan di masa mendatang mungkin tidak mengikuti secara lurus keinginan kita. Akan tetapi saya tetap percaya pada sejarah yang progresif, juga pada prinsip wahyu progresif. Bisa jadi sejarah kemanusiaan, termasuk sejarah keislaman, tidak dapat digambarkan sebagai "Perang Barata-yudha" di mana pada detik terakhir perang itu usai, seluruh kekuatan jahat dan kebatilan dapat dimusnahkan hingga ke akar-akarnya, lalu kekuatan kebaikan dan kebenaran (baca: Islam liberal) dapat memenangkan peperangan hingga tuntas.

Penggambaran dalam beberapa hadits Nabi seolah menyarankan bahwa pada akhir zaman nanti, suatu kekuatan kebenaran akan menang secara mutlak, sementara kebatilan akan musnah hingga ke serat-seratnya yang terakhir. Saya kurang percaya pada penggambaran sejarah semacam itu. Meski sejarah itu progresif, tetap saja ada aspek-aspek gelap dalam kehidupan sehari-hari, tetap saja ada segi-segi yang kurang atau tidak rasional sama sekali.

Oleh karena itu, dalam setiap fase kesejarahan Islam, tetap saja ada pelbagai bentuk Islam dan tak mungkin akan ada Islam tunggal yang menjadi kesepakatan seluruh umat. Akan tetap ada Islam liberal bersanding dengan Islam-Islam lain. Ketika saya mengatakan bahwa masa depan hanya ada pada Islam, itu tidak berarti bahwa ketika masa yang saya bicarakan itu benar-benar tiba, hanya akan ada satu jenis Islam, yaitu Islam liberal.

Apakah gradualisme begitu mutlak? Apakah prinsip *tadarruj* mengikat semua *tasyri'* dalam Islam? Apakah evolusi "mengikat" cara-cara Allah melakukan "intervensi" ke dalam sejarah manusia? Apakah tidak mungkin Allah berkarya dalam sejarah kemanusiaan dengan cara yang "totalitis"? Saya percaya, "Ya!" Para penulis sejarah *tasyri'* mengatakan bahwa prinsip *tadarruj*

ini hanya ada pada sejarah pewahyuan Islam (yang turun pada Rasulullah), bahkan lebih jauh lagi, mereka mengatakan bahwa prinsip *tadarruj* adalah "*min khasha'ish asy syari'ah al Muhammadiyyah*" salah satu keunikan syariat Nabi. Saya cenderung mengatakan bahwa tidak seluruhnya demikian. *Tadarruj* juga ada pada syariat-syariat sebelumnya. Jika diikuti gagasan tentang Tuhan dalam Perjanjian Lama, kita akan melihat suatu gerak progresif menuju pandangan tentang monoteisme yang lebih sempurna. Mula-mula gagasan tentang Tuhan dalam Perjanjian Lama tidak begitu jelas monoteistik, misalnya dalam cerita tentang Ishak (atau Jacob?) yang bergelut dengan tuhan Yahweh di pinggir sungai Yordan.

Perlahan-lahan gagasan monoteisme ini menjadi lebih terang, misalnya dalam kisah kejadian yang menggambarkan Tuhan sebagai zat yang transenden (tetapi juga *personalized*) yang menciptakan "dunia" dalam enam hari. Sebagai catatan, konon urutan dalam Perjanjian Lama yang kita kenal selama ini, tidak mencerminkan urutan yang sebenarnya. Urutan yang ada sekarang adalah kreasi dari para penulis Alkitab pada waktu Perjanjian Lama itu dikodifikasikan. Begitulah informasi yang saya peroleh dari seorang pastor teman saya. Dengan demikian, prinsip *tadarruj* adalah prinsip yang berlaku tidak hanya dalam syariat Islam. Saya cenderung tidak percaya bahwa Allah berkarya dalam sejarah manusia melalui semacam "kejutan" atau tindakan yang tanpa sebab-sebab rasional.

Penciptaan dunia dalam waktu sekejap dengan firman, "*Kun!*" misalnya, menurut saya berlawanan dengan prinsip *tadarruj* atau evolusi yang menguasai hampir seluruh proses-proses natural yang kita lihat sehari-hari.

Itulah sebabnya saya salut dengan buku sirah Nabi yang pernah ditulis oleh Husein Haikal, *Hayatu Muhammad*. Dalam buku itu, Haikal ingin menulis sejarah Nabi dengan pendekatan *tadarruj*, evolusi, dan rasional. Ia misalnya, menafsir ulang kisah pembedahan dada Rasulullah ketika masih kecil dengan pendekatan yang lebih masuk akal. Haikal ingin membalikkan cara lama dalam historiografi kehidupan Rasulullah--mengikuti

tradisi Ibnu Ishaq, diteruskan dengan Ibnu Hisyam--yang cenderung mistis dan hagiografis, maksudnya adalah memuja-muja Rasulullah.

Menurut saya, kekurangan penulisan sirah selama ini adalah masih kurangnya pendekatan yang menempatkan Rasulullah sebagai "Muhammad yang historis" karena hanya dengan cara begitu kita dapat melihat sejumlah keterbatasan yang dimiliki oleh beliau dan mendorong kita untuk memikirkan bagaimana caranya melampaui keterbatasan itu.

Dalam *Beyond Veil*, Mernissi telah berusaha memperlihatkan "pembacaan feminis" terhadap kehidupan Rasulullah dan menunjukkan "segi-segi manusiawi dan historis" beliau sebagai seorang lelaki yang tentu wajar bila memiliki impuls-impuls ke-lalakian. Dengan melihat segi-segi historis yang membatasi Rasulullah sebagai seorang pengemban risalah, kita dapat dengan baik memahami prinsip wahyu progresif.

Dengan keterbatasan-keterbatasan kesejarahan yang menghimpit Rasulullah, maka Islam yang pernah muncul di Madinah bukanlah Islam "terbaik" sepanjang zaman, melainkan Islam terbaik untuk zamannya. Tanpa bermaksud berkeren-keren, menurut saya sejarah "penubuhan Islam" pada masa Rasul kita baca dengan baik dalam kerangka teori "strukturasi" yang baru-baru ini diperkenalkan oleh sosiolog Inggris, Anthony Giddens. Dalam kerangka teori itu, kita dapat menggambarkan Rasulullah sebagai seorang "agen sejarah" yang "dipandu Tuhan" untuk bekerja dalam batasan-batasan struktur kesejarahan pada zamannya. Sebagai agen yang "bebas", Rasulullah tidak dapat dengan leluasa mem-*by pass* begitu saja struktur sosial dan politik yang ada pada zamannya. Islam yang lahir pada zaman Rasulullah adalah Islam yang muncul sebagai hasil terbaik dari proses "tawar menawar" antara Rasulullah dengan kondisi zamannya. Itulah sebabnya, dalam *posting* terdahulu saya mengatakan bahwa Islamnya Rasulullah adalah "Islam among others" satu di antara Islam yang mungkin ada karena sejarah terus bergerak, progresif, mendekati cita ideal yang dikehendaki oleh agen-agen sejarah yang ada pada suatu periode tertentu, maka Islam pun

harus terus bergerak mengikuti tahap-tahap itu.

Mengikuti sejarawan Eric Voegelin, kita tidak dapat menggambarkan adanya suatu "sejarah yang berhenti pada suatu titik." Voegelin menyebutnya sebagai *stop history project*. Voegelin mengemukakan hal itu sebagai kritik atas kaum Marxis yang membayangkan suatu sejarah ekonomi-politik yang berhenti pada saat tercapainya tahap "masyarakat tanpa kelas." Saya ingin menggunakan keterangan Voegelin itu untuk mengkritik para penganut paham wahyu regresif yang melihat sejarah Islam berhenti pada zaman Rasulullah karena zaman itu telah menyaksikan *exemplary Islam*, Islam terbaik yang pernah ada yang memandang bahwa gerak sejarah Islam harus terus ditarik ke belakang mencontoh teladan yang sudah ada itu. Saya tidak dapat setuju dengan hal ini karena dengan demikian sejarah Islam berarti sejarah yang mundur ke belakang, tidak progresif.

Meskipun saya menganggap Baghdad sebagai periode pemenuhan Islam, saya tidak beranggapan bahwa Baghdad adalah "terminal terakhir" sejarah Islam. Baghdad mempunyai limitnya sendiri dan tugas kita adalah melampaui batasan itu, menciptakan sejarah Islam kembali, menafsirkan teks Islam kembali, dan menemukan jenis-jenis Islam lain lagi yang sesuai dengan kemungkinan-kemungkinan yang dibukakan oleh tahap kesejarahan yang sedang kita tempuh.

Sebagai penutup, saya ingin membuat suatu tafsiran baru atas ayat Al-Qur'an, "*Maa kana Muhammadun abaa ahadin mir rijaalikum wa lakin rasulullahi wa khatiman nabiyyin*." Ayat ini dalam tafsir tradisional dipandang sebagai argumen bahwa Muhammad adalah nabi terakhir. Gagasan tentang Muhammad sebagai nabi terakhir dapat menyarankan seolah-olah wahyu Islam itu tidak progresif. Seolah-olah sejarah Islam itu tidak progresif karena semuanya dikembalikan kepada Rasulullah. Toh sudah tak ada lagi nabi setelah Muhammad. Hal ini hanya salah satu kemungkinan tafsir. Ayat itu sendiri, dalam *qiraat* standar yang ada, dapat dibaca dengan dua kemungkinan, "*wa khatiman nabiyyin*". *Khatim* di situ berarti penutup para nabi. Bisa juga dibaca, "*wa khataman nabiyyin*", kata *khatam* di situ berarti cincin. Saya memilih

pembacaan yang terakhir. Dengan demikian, Rasulullah ibarat jari di antara jari-jari yang ada, hanya saja "Jari" yang satu ini begitu istimewa karena mengenakan cincin kehormatan.

Apakah dengan demikian saya percaya bahwa sejarah kenabian tidak berakhir setelah wafatnya Rasulullah? Saya mengatakan, "Ya!" Itulah sebabnya saya mengatakan dalam *posting* yang lalu bahwa setiap individu Islam adalah "Muhammad-Muhammad kecil" yang menanggung beban sejarah profetis sebagaimana Muhammad dulu.

Dalam pandangan saya, kaum fundamentalis Islam tidak mengemban beban sejarah itu dengan baik karena kehendak mereka hanya diarahkan untuk membuat "replika" dari sejarah Muhammad dengan cara mengabaikan sejarah yang progresif. Alangkah mudahnya menunaikan beban sejarah itu jika kita hanya meniru saja "eksemplar" Rasulullah. Alangkah mudahnya jika kita hanya sekadar menjadi imitator saja. Hal yang sangat menarik adalah bahwa satu-satunya hadits yang terang-terang menyuruh umat Islam untuk sekadar mengimitasi tindakan Rasul adalah hadits mengenai shalat, "*Shallu kama ra-aitumuni ushalli*," shalatlah sebagaimana kalian melihat aku shalat.

Dalam bidang ritual, kita memang hanya meniru saja, meniru hingga ke detail-detailnya. Akan tetapi, dalam segi-segi kehidupan lain, Nabi sama sekali tidak pernah menganjurkan untuk meniru mentah-mentah. Tak ada hadis yang mengatakan, "Susunlah model kemasyarakatan sebagaimana model yang pernah aku laksanakan."

Panduan yang diberikan Rasulullah menjelang wafat hanya satu,

"Taraktu fikum amrain ma in tamassaktum bihima lan tadhillu abadan, kitabal Lahi wa sunnata rasulihi."

Aku tinggalkan untuk kalian dua hal, jika kalian berpegang padanya, kalian tak akan tersesat, yaitu Kitab Allah dan jalan rasul-Nya. Artinya, pegangan kita hanya teks yang jelas, merupakan ladang penafsiran yang beragam, meskipun tidak tanpa batas.

Wallahu a'lam bish-shawab.... (Ulil. Sat Oct 6, 2001)

6. ADNIN ARMAS: MASA DEPAN HANYA PADA ISLAM LIBERAL?

Terima kasih atas tanggapan semuanya. Pertama, saya ingin menanggapi kembali pendapat Saudara Ulil. Saya pikir, memang sebaiknya kita tidak terlalu optimis pada suatu harapan di masa datang karena terlalu banyak peristiwa berlawanan yang juga mungkin akan terjadi. Hal ini menggambarkan adanya rasa rendah hati bukan rendah diri. Kalaupun memang kita optimis, jangan terlalu, karena terlalu optimis terkadang menyebabkan kekecewaan mendalam akan suatu harapan.

Anda mengatakan bahwa sejarah dan wahyu bersifat progresif. Maaf, saya masih belum melihat wajibnya bukti akliah itu. Sejarah progresif? Ada beberapa teori tentang bentuk sejarah. Yang saya ingat misalnya, sejarah itu bukan hanya progresif tapi juga daur (*cycle*). Masing-masing teori memiliki kelebihan dan kekurangan. Jika seperti itu, mengapa hanya satu teori yang diambil dan mengabaikan teori yang lain? Apa yang wajib dari teori progresif itu dan kalau tidak diikuti, apakah berarti salah?

Mengenai gradualisme (teori evolusi?), saya masih belum menemui jawaban Anda mengapa gradualisme itu mutlak. Apa sebenarnya maksud Anda dengan gradualisme itu sendiri? Apakah gradualisme itu berarti gradualisme dalam waktu? Atau gradualisme seperti angka-angka? Atau gradualisme di dalam karakter? Atau gradualisme kausalitas? Atau gradualisme di dalam martabat? Atau gradualisme di luar waktu?

Kembali lagi ke pertanyaan teologis saya, mengapa Tuhan harus juga berevolusi? Mengapa harus? Mengapa Tuhan tidak memiliki kebebasan untuk tidak harus berevolusi? Bukti akliah mana yang memang mengharuskan kita untuk juga mengharuskan Tuhan bersama-sama bergradualisme? Bukankah hal ini juga berarti bahwa kebebasan kita mengikat Tuhan? Siapa sebenarnya yang bebas, Tuhan atau manusia? Jika gradualisme itu mutlak, mengapa Al-Qur`an tidak ikut kronologis? Apa relevansi antara *al-huruf al-Muqataah* dan perkembangan sosiologis? Apakah sosiologi masyarakat jahilia itu hanya berlaku kepada masyarakat dulu saja (*palaesociety*?) Apakah sekarang

selalu lebih baik dari dulu? Apakah hanya kriteria progresif yang dijadikan asas untuk mengukur suatu kebaikan dan kebenaran? Mengapa progresif? Apa arti dari progresif itu sendiri? Progresif dalam waktu? Dalam kausalitas? Dalam martabat? Dalam karakter? Dalam angka? Atau di luar waktu?

Jika dalam waktu, bagaimana dengan progresif yang lain? Bagaimana masa sekarang lebih baik daripada kemarin? Dan bagaimana kemarin lebih baik daripada kemarinnya lagi? Dan bagaimana kemarinnya lagi lebih baik daripada kemarin-kemarinnya lagi, dst? Bagaimana dengan implikasi teologis dari progresif di luar waktu? Ada atau tidak implikasinya?

Mengenai teori kenabian yang tidak berakhir dan yang mengatakan bahwa kita adalah Muhammad-Muhammad kecil, saya juga memiliki sederetan pertanyaan. Dapatkah Muhammad kecil menjadi Muhammad besar? Jika Muhammad kecil bersatu, dapatkah mereka mengalahkan Muhammad besar? Siapa yang menentukan Muhammad-Muhammad kecil itu? Apa kriteria untuk mendapatkan otoritas itu? Mengapa kata *Muhammad kecil* tidak Anda tukar saja dengan *ulama-ulama benar*, sekalian dengan konsep yang melandasinya? Maaf, sekian dulu. (Adnin, *Sun*, Oct 7, 2001)

7. ULIL ABSHAR-ABDALLA: (REPLY) MASA DEPAN HANYA PADA ISLAM LIBERAL?

Saudara Adnin,

Anda tidak *fair* memberondong saya dengan sekian banyak pertanyaan. Saya tahu, di balik pertanyaan-pertanyaan itu, Anda menyelipkan sebuah pandangan pribadi yang lebih baik jika Anda ungkapkan dalam bentuk "jumlah khabariyyah", dalam bentuk ulasan, tinimbang dalam bentuk "jumlah insya'iyah", yaitu dalam bentuk pertanyaan.

Akan tetapi okelah. Pertanyaan-pertanyaan Anda itu akan melecut saya agar lebih sungguh-sungguh lagi untuk menghitung ulang dengan pendapat-pendapat yang telah saya kemukakan. Ada banyak pandangan tentang gerak sejarah. Hal itu memang betul. Pandangan-pandangan yang dominan di dunia Timur condong melihat sejarah sebagai gerakan waktu

yang memutar seperti baling-baling yang bersifat siklis. Dalam *posting* terdahulu, saya telah merujuk kepada buku Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*. Pandangan sejarah ini tampaknya mulai tergusur oleh pandangan sejarah lain yang condong ke arah pandangan yang "kronologis", progresif, dan linier. Istilah *kronos* dipahami dalam lingkungan Kristen sebagai waktu yang bergerak menuju kepada pemenuhan kerajaan Allah di muka bumi. Sejarah yang bergerak progresif merupakan watak dari agama-agama wahyu dan menurut sebagian sosiolog modern merupakan cikal bakal sekularisme.

Waktu, dalam wawasan sejarah yang progresif ini, dipahami sebagai sesuatu yang bersifat "universal", linier, dan terus maju. Saya cenderung melihat bahwa Islam sebagai agama wahyu lebih dekat kepada konsep sejarah yang linier-progresif. Waktu dan tempat dipandang sebagai sesuatu yang bersifat universal, tanpa diikat oleh unsur-unsur yang sifatnya "atavistik". Itulah sebabnya, sejak awal, Islam mengandung impuls yang "anti-tanah air", antiwaktu yang siklis karena waktu yang siklis adalah waktu yang hanya bisa dimengerti oleh masyarakat yang bersangkutan. Konsep tentang waktu yang siklis tidak dapat menampung "sejarah wahyu" yang hendak "menaklukkan" seluruh manusia di muka bumi.

"Wahyu", dalam satu hal, menyerupai McDonald dan film-film Hollywood. Kedua-duanya mempunyai kehendak besar untuk melintasi batas-batas ruang dan waktu. Nasionalitas hendak ditaklukkan dan segala bentuk lokalitas ditantang. Konsep sejarah dan waktu dalam Islam, menurut saya, serupa dengan konsep waktu dan sejarah dalam kapitalisme, yaitu waktu sebagai "kronos" yang "tunggal", linier, bergerak ke depan, dan universal. Dari sanalah berasal adagium "*al-Islam shalihun likulli zamanin wa makan.*" Islam sesuai dengan segala tempat dan waktu. Apa bedanya ini dengan semboyan Coca Cola, "*Always Coca Cola.*"

Karena waktu, tempat, dan sejarah dalam wawasan agama-agama wahyu dilihat sebagai sesuatu yang bersifat linier dan progresif, maka, dalam pandangan saya, sangat tidak masuk akal

menganjurkan suatu gerakan "kembali kepada Qur'an dan Sunnah" dalam pengertian yang harfiah karena konsep "kembali" semacam itu hanya mungkin dalam wawasan sejarah yang siklis, yaitu sejarah yang memutar terus ke belakang. Tidak merupakan suatu kebetulan jika Islam sangat tidak menyukai gagasan tentang *tanasukh* atau reinkarnasi sebagai perwujudan dari gagasan sejarah siklis.

Dalam *posting* terdahulu, saya menekankan bahwa Islam yang pernah dipraktikkan pada zaman Rasulullah adalah "salah satu kemungkinan Islam." Islam sebagai hasil tawar-menawar antara Rasulullah dan konteks waktu yang ada. Dengan kata lain, Islam yang partikular. Akan tetapi, Islam sebagai gagasan universal tidak bisa berhenti pada Islam partikular yang pernah dipraktikkan pada zaman Rasulullah itu. Karena Islam yang partikular pada zaman Rasulullah itu hendak "diuniversalkan" secara harafiah, maka kita telah menganut konsep sejarah dan waktu yang siklis. Biasanya, dalam sejarah yang siklis diandaikan adanya suatu "Firdaus yang hilang" (*lost Paradise*) yang harus ditemukan di masa lampau dan harus diciptakan di zaman ini.

Dalam pandangan sejarah yang progresif, firdaus tak pernah hilang karena terus-menerus dapat diciptakan "sekarang dan di sini juga" (*hic et nunc*). Apakah dengan demikian saya telah bisa meyakinkan "wajibnya"—istilah Anda—konsep sejarah yang progresif? Saya tidak tahu.

Sekarang mengenai gradualisme. Anda mengajukan beberapa pertanyaan mengenai hal ini yang tidak seluruhnya dapat saya jawab. Ada satu hal penting berkaitan dengan gradualisme ini yang menarik untuk kita diskusikan, bertolak dari pertanyaan yang Anda ajukan. Apakah Tuhan terikat dengan evolusi? Mengapa harus? Siapa yang mengharuskan?

Pandangan tentang ketuhanan yang saya usulkan sebagai landasan etik Islam liberal adalah wawasan ketuhanan yang progresif, atau wawasan tentang "Tuhan sebagai proses" seperti secara tidak langsung dianut oleh Whitehead. Kritik saya pada teologi klasik Islam adalah bahwa seluruh usaha ditumpahkan untuk merasionalkan konsep tentang "Tuhan" sebagai zat yang

telah selesai. Untuk menjelaskan tentang "transendentalisme" mutlak Tuhan, saya memiliki pandangan seperti berikut.

Pertama, Tuhan pun mengalami proses dalam "memahami" diri-Nya sendiri sebagai "Kebenaran Murni" (*al Haqq al Mahdl*). Saya kira, hadits qudsi yang sering dirujuk para mistikus Islam, "*Aku adalah khazanah yang tersembunyi, dan Aku ingin hamba-hamba-Ku mengetahui-Ku*," dapat menjadi landasan wawasan ketuhanan sebagai proses ini. Teori emanasi dalam filsafat Plotinus yang diadopsi oleh al-Farabi dan Ibnu Sina saya kira menggambarkan suatu wawasan ketuhanan semacam ini. Gagasan tentang Tuhan sebagai "proses" mempunyai konsekuensi lanjut, yaitu bahwa gradualisme dan evolusi juga berlaku pada Tuhan. Konsekuensi lain adalah bahwa tidak mungkin kita membayangkan Tuhan sebagai zat yang betul-betul "*qiyamuhu binafsihi*" atau independen dan transenden sepenuhnya. Kesempurnaan Tuhan juga mengandaikan adanya makhluk ciptaan yang bisa mengetahui kesempurnaan-Nya.

Kedua, ketika berinteraksi dengan kehidupan materiil, Tuhan tak bisa lain kecuali mengikuti prinsip evolusi. Ini kaidah dasarnya karena kehidupan materiil mengandung "gaya berat" dan hukum inertia yang tidak bisa begitu saja di sampingkan. Jika hukum itu diabaikan dan Tuhan mau "intervensi" langsung ke dalam sejarah kemanusiaan dan dunia natural tanpa mengikuti hukum-hukum yang ada, maka yang terjadi adalah kekacauan. Apa beratnya menganggap bahwa Tuhan terikat dengan gradualisme dan evolusi. Menurut saya, justru konsep ketuhanan yang semacam itulah yang paling masuk akal sebagai agenda perubahan sosial yang sedang kita kerjakan. (Ulil. Sun, Oct 7, 2001)

8. ADNIN ARMAS: MASA DEPAN HANYA ADA ISLAM LIBERAL?

Salam untuk Saudara Ulil dan yang lain sekali lagi terima kasih atas tanggapan Anda. Saya juga tidak bermaksud hanya bertanya saja tanpa mau berkomentar, hanya saya perlu kelebihan penjelasan agar saya dapat berusaha lebih juga memahami Anda. Anda mengemukakan banyak perkara yang menimbulkan pertanyaan dan kemudian saya pertanyakan. Maaf, Saudara

Ulil, jika saya terkesan tidak *fair* dan jika Anda merasa keberatan dengan banyaknya pertanyaan itu.

Mari kita kembali ke diskusi kita mengenai gradualisme dan progresif yang saya anggap sementara ini sebagai "kunci" dari lemari pengetahuan Anda tentang Islam. Mengenai justifikasi teologis, di sini kita berbeda. Saya menolak al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan orang lain yang mengikut pendapat mereka. Bagi saya, mengikut al-Ghazali dan mayoritas mutakallimun dan fuqaha, alam ini diciptakan dari tiada (*creatio ex nihilo*). Oleh karena itu, saya menolak pendapat Anda, "Kesempurnaan Tuhan juga mengandaikan adanya makhluk ciptaan yang bisa mengetahui kesempurnaan-Nya". Pernyataan ini mengimplikasikan Tuhan tidak sempurna jika tidak ada makhluk. Hal ini juga berarti Tuhan tidak independen jika tidak ada makhluk. Tuhan tergantung kepada makhluk. Tanpa makhluk, Tuhan juga tidak ada. Jika Tuhan ada, maka makhluk pun harus ada. Keberadaan makhluk mengharuskan adanya Tuhan. Tuhan itu tidak bebas (*ghayr fa'il mukhtar*) karena Dia diharuskan untuk bergantung kepada makhluk. Implikasi-implikasi seperti ini yang saya bantah. Dia adalah *kullu ma khataru bi bali fa Allahu ghayr zalika*, kata imam al-Ghazali.

Atau mengutip juga, Shaykh al-akbar, Ibnu Arabi, Allah itu dalam tingkatan ahadiyyah bukan wahidiyyah, tiada seorang pun yang dapat mengetahui-Nya dalam tingkatan ahadiyyah. Jadi, hadits qudsi yang Anda kutip, bukan berarti makhluk-Nya akan mengetahui-Nya *all-out*.

Saya berpendapat, kita dapat mengetahui-Nya, tetapi pengetahuan kita kepada-Nya juga terbatas. Kita tidak dapat mengetahui-Nya secara sempurna. Hal-hal yang kita ketahui adalah sebagaimana yang Dia beri tahu kepada kita. Dan Dia mengatakan *laysa kamislihi syai*.

Saudara Ulil, saya juga agak berbeda pendapat dengan Anda ketika Anda menafsirkan al-Farabi dan Ibnu Sina. Anda mengatakan, "Gradualisme dan evolusi juga berlaku pada Tuhan". Bagi saya, baik al-Farabi dan Ibnu Sina tidak bermaksud

evolusi dalam diri Tuhan, sehingga mereka memformulasikan teori emanasi. Konsep *change* (dalam bahasa Anda gradual dan progresif) dalam Tuhan sangat dibantah mereka, karena membantah konsep gradual ini, maka alam ini kekal-abadi. Jadi, evolusi bukan dalam Diri Tuhan, tetapi alam di luar sana (emanasi).

Permasalahan utama adalah mengenai perbedaan konsep "kehendak" Tuhan disusul permasalahan waktu (al-zaman karena ada juga konsep al-Dahr, al-sarmad, al-'asr, al-waqt, al-azal, al-abad, al-yaum), kemudian masalah potensial dan aktual, dan tentang hakikat *matter*. Sekali lagi evolusi bukan dalam diri Tuhan tapi dalam diri makhluk bagi al-Farabi dan Ibnu Sina.

Saudara Ulil, Anda juga mengatakan, "Ketika berinteraksi dengan kehidupan materiil, Tuhan tak bisa lain, kecuali mengikuti prinsip evolusi. Ini kaidah dasarnya. Mas Ulil, lagi-lagi saya menolak pendapat "keterpasungan" Tuhan. Al-Ghazali dalam *Tahafut* tetap dapat membuktikan bahwa dunia ini tidak kacau sekalipun menerima pendapat *creatio ex nihillo* atau juga pendapat bahwa Tuhan adalah agen bebas (*fa il mukhttar*). Tidak ada keharusan (wajib) logika, bahwa dengan menerima konsep ini, maka alam ini kacau-balau. Selain itu, pendapat *creatio ex nihilo* ini disokong puluhan jutaan orang. Jika wajib, mengapa mereka tidak merasa wajib dengan pendapat seperti Anda?

Saudara Ulil, kembali lagi masalah *khronos* 'waktu' dalam sejarah progresif. Anda mengatakan, "Waktu adalah universal, linier, dan maju." Dan hal ini adalah pandangan modern, karena di Dunia Timur, waktu bagaikan baling-baling, dst. Jika kita hubungkan dengan Einstein, tokoh jenius dalam abad ini versi majalah *Time*, ia mengatakan waktu adalah sesuatu yang relatif, bukan universal. Waktu ditentukan oleh siapa yang mengukurnya. Terdapat perbedaan waktu dalam waktu yang sama, oleh karena itu waktu menjadi relatif. Banyak contoh dikemukakan yang menunjukkan waktu itu relatif, karenanya tidak universal. Kebetulan saya baru membaca sedikit, Hans Reichenbach (kawan sekaligus murid Einstein), *The Philosophy of Space and Time* (New York: Dover Publications, Inc. 1958) diterjemahkan

oleh istrinya sendiri dari bahasa Jerman. Pada buku itu, Reichenbach juga mengomentari Einstein dan memberikan justifikasi filsafat sains tentang relativitas waktu (bukan universal).

Jadi, justru yang berkembang di Barat *hic et nunc* adalah konsep waktu sebagai sesuatu yang relatif bukan absolut atau universal. Jika di Timur, waktu adalah seperti *cycle*, dan di Barat waktu itu adalah relatif, bukan universal, maka pendapat Anda tentang waktu adalah bukan pendapat dominan sekalipun di Barat, apalagi di Timur. Oleh karena itu, sekali lagi tidak ada kewajiban logika.

Derrida juga tidak berpendapat bahwa waktu bersifat universal, linear, dan maju. Baginya, sama sekali tidak ada konsep waktu. Ketika kita berbicara mengenai waktu (*metaphysics*) sama halnya ketika kita berbicara ikan di luar air. Kebetulan saya sudah baca buku David Wood, *The Deconstruction of Time* (New York: Humanities Press International, Inc., 1989).

Saudara Ulil, maksud saya secara ringkas adalah ada beberapa bacaan terhadap waktu baik di Barat atau di Timur. Kelompok Ashariyyah dan Muktazilah juga berbeda. Namun di samping perbedaan, mayoritas mereka (muktazilah dan ashariyyah) sepakat bahwa alam ini diciptakan dari *nothing* bukan evolusi. Ibn Rusyd dalam *Faslul-maqal*, mengemukakan proses evolusi dan memberikan justifikasi syariah, tapi tetap saja justifikasinya tentang evolusi makhluk bukan evolusi Tuhan. Baginya, Tuhan juga tidak mengalami proses *change*, gradual, dan evolusi karena kalau seperti itu, mengimplikasikan Tuhan tidak sempurna karena masih memerlukan "*the other*." Sekali lagi, maaf sementara ini saya akhiri, insya Allah saya sambung lagi. (Adnin. *Mon*, Oct 8, 2001)

* * *

BIBLIOGRAFI

- Al-Attas, M. N.. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- 2001. *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Imam, Ahmad Ali. 1998. *Variant Readings of the Quran: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins*. Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Amal, Taufik Adnan. 2001. *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*. Yogyakarta: FkBA.
- Aristotle. 1996. *Physics*. Penj. Robin Waterfield. New York: Oxford University Press.
- Arkoun, Mohamed. 1994. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Penj. Robert D. Lee. Colorado: Westview Press, Inc..
- , 1997. "Rethinking Islam Today" dalam *Mapping Islamic Studies*. Ed. Azim Nanji. New York.
- , 2001. "Rethinking Islam" dalam *Wacana Islam Liberal*. Ed. Charles Kuzman. Penj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina.
- Bell, R. dan W. M. Watt. 1991. *Introduction to The Quran*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Bellah, Robert N.. 1970. *Beyond Belief-Essays on Religion in a Post Traditionalist World*. California: University of California Press.
- Bellah, Robert N. dan Phillip E. Hammond. 1980. *Varieties of Civil*

- Religion*. San Fransisco: Harper & Row Publishers.
- Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Boullata, Issa J.. 1990. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: State University of New York Press.
- Brown, Raymond E.. 1994. *The Death of the Messiah from Gethsemane to the Grave: A Commentary on The Passion Narratives in The Four Gospels*, jil. I. London: Geoffrey Chapman.
- Bucaille, Maurice. 1923. *The Bible The Quran and Science*.
- Cox, Harvey. 1966. "Beyond Bonhoeffer? The Future of Religion-less Christianity" dalam *The Secular City Debate*. Ed. Daniel Callahan. New York: The Macmillan Company.
- , 1967. "Why Christianity Must Be Secularized" dalam *The Great Ideas Today 1967*. Encyclopedia Britannica Inc..
- , 1967. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: The Macmillan Company.
- Darwin, Charles. 1958. *The Origin of Species*. New York: New American Library.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. 1998. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas, An Exposition of The Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Elder, E. E.. "The Crucifixion in The Koran" dalam *The Moslem World* 13.
- Foucault, Michel. 1994. *The Order of Things*. New York: A Division of Random House, Inc..
- Feurbach, Ludwig. 1989. *The Essence of Christianity*. Penj. George Eliot. New York: Prometheus Books.
- Geiger, Abraham. 1998. "What Did Muhammad Borrow from Judaism", dalam *The Origins of the Koran*. Ed. Ibn Warraq. New York: Prometheus Books.
- Hall, A. Rupert. 1990. *Henry More and The Scientific Revolution*. Britain: Cambridge University Press.
- Hawking, Stephen. 1993. *Black Holes and Baby Universes and Other Essays*. Great Britain: Bantam Press.
- Hewitt, Paul G.. 1993. *Conceptual Physics*. New York: Harper Collins College Publisher.

- Kant, Immanuel. 1929. *Critique of Pure Reason*. Penj. Norman Kemp Smith. London: The Macmillan Press, Ltd..
- Kurzman, Charles. 2001. *Liberal Islam: A Source Book*. Penj. Bahrul Ulum & Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam Kemodernan dan Keindonesia-an*. Bandung: Mizan.
- Marcuse, Herbert. 1986. *Reason and Revolution-Hegel and the Rise of Social Theory*. London: Routledge & Keagan Paul plc.
- Marty, Martin E.. 1967. "Does Secular Theology Have a Future" dalam *The Great Ideas Today* 1967. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc..
- Mascal, E. L.. 1967. "Why Christianity Should Not Be Secularized" dalam *The Great Ideas Today*. Encyclopedia Britannica Inc..
- Michalski, Krzstof. 1997. *Logic and Time, An Essay on Husserl's Theory of Meaning*. The Netherlands: Dordrecht, Kluwer Academic Publisher.
- Moreno, Antonio. 1981. "Time and Relativity: Some Philosophical Reconsiderations" dalam *The Thomist* 45.
- Newton, Sir Isaac. 1952. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Penj. Andrew Motte dan Florian Cajori. Chicago: William Benton, Encyclopedia Britannica.
- Puin, Gerd. 1996. "Observations on Early Quran Manuscripts in San'a'" dalam *The Qur'an as Text*. Ed. Stefan Wild. Leiden: E. J. Brill.
- Rippin, Andrew. 2001. *Introduction The Qur'an: Style and Contents*, in *The Qur'an: Style and Contents*. Ed. Andrew Rippin. Hampshire: Ashgate Publishing Company.
- Spencer, Herbert. 1972. *On Social Evolution*. Ed. J. D. Y. Peel. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sugiharto, Ugi. 2001. "Upaya Meruntuhkan Mushaf Uthmani dari Dahulu sehingga Kini" dalam *Majalah al-Hikmah* 21. Kuala Lumpur: ISTAC.
- , 2002. "Mengenai Islam dan Sekularisme" dalam *Afkar*, Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam, Universitas Malaya, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam.
- Turner, Jonathan H.. 1985. *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*, jil. 1. London: Sage Publication, Inc..

Windred, G.. 1933. "*The History of Mathematical Time*" dalam *Isis* 19.

Wood, David. 1989. *The Deconstruction of Time*. New York: Humanities Press International, Inc..

* * *

INDEKS

- Abdalla, Ulil Absar, xviii, 105
 Abidin, Zainal, 29
 Adam, Karl, 8
 Agnotisisme, vi
 Al-Arsyad, Musa, 34
 Al-Attas, Naquib, 4, 14, 18, 19, 21
 Al-Bahr al-Muhit, 100
 Al-Baqillani, Ibnu, 66
 Al-hanifiyyah, 99
 Al-huruh al-muqataah, 139
 Al-Jayyat, Ahmad Hasan, 67
 Al-Karkhi, 49
 al-Masaahif, 96
 Al-Qaradhawi, Yusuf, xv, 21
 Altizer, Thomas, 5
 Amal, Taufiq Adnan, xviii
 Anchorage, 84
 Arabi, Ibnu, 52
 Arif, Syamsuddin, xix
 Aristoteles, 31, 110
 Arkoun, 39, 67, 68, 69
 As-Sijistani, Abu Sulaiman 90
 As-Syaukani, Luthfi, xviii
 Asy'ariyyah, 125
 At-Tafsir al-Kabir, 86
 Baghdad, 133
 Baqir, Muhammad, 29
 Barkah, Abu, 32
 Barth, Karl, 5, 6
 Baso, Ahmad, 95
 Basyaib, Hamid, xviii, 117
 Bellah, Robert N., 14, 15
 Bergstasser, Gotthelf, 63, 64
 Betti, Emilio, 40, 57
Beyond Belief, 14
Beyond Deconstruction, 79
Beyond Veil, 136
 Bonhoeffer, Dietrich, 5, 6, 7
 Buber, Martin, 5
 Bucaille, Maurice, 4

- Caetani, Leone, 92
Callahan, Daniel, 25
Copernicus, 3
Cox, Harvey, 4, 6, 8, 9, 10,
11, 12, 14, 15, 16, 18, 22,
25,
Creatio ex nihilo, 144
- Damaskus, 97
Dawud, Abu, 78
Deconsecration of values, 12,
13, 25
Derrida, 82
Desacralization of politics, 12,
13, 25
Dewart, Leslie, 8
Disenchantment of nature 12,
25
Dominant narration, 90
Durkheim, Emile, 109
- Einstein, 112
England, 106
Enlightment, 10, 27, 42
Eskimo, 88
Etik Ghazalian, 125
European enlightenment, 4
Excluded history, 79
- Fahmi, Abd Aziz, 67
Faslul maqal, 146
Feurbach, Ludwig, 5
Fichte, 5
Foucault, Michel, xv, xvi, 79
Fryzee, A.A., 36
- Geiger, Abraham, 62, 63
- Genocide, 127
Gibb, H.A.R., 37
Gogarten, Friedrich, 8, 12,
Golziher, 39,
GPI, 15
Graduality, 105
- Hadjar, Ibnu, 32
Hamilton, William, 5
Hanafi, Hasan, 39
Hanifah, Abu, 50
Hari Agama, 17
Hari Dunia, 18
Hashem, Fuad, 47
Hayatu Muhammad, 135
Hayyan, Abu, 100
Hegel, 5
Hellenistik, 8, 10,
Hermeneutika, xiii, 35, 39,
40, 41, 43, 53, 57
Heterosexual empire, 83
Hic et nunc, 31, 142
Hisyam, Ibnu, 136
HMI, 15
Hogrunye, Snouck, 93
Horror vacui, 129
Hudzail, 85
- Imam Husein, 29
Imam Jafar, 29
Islam and Modernity, 36
- J.A., Denny, 117
Jabiri, Muhammad Abel, 39
Jailani, A.K., 73
Jarh wa ta'dil, 87
Jeffrey, Arthur, 64

- John, Pope, 27
- Ka'ab, Ubay bin, 97
- Kaisar, 10
- Kant, 5
- Karim, Khalil Abdul, 85
- Koyre, Alexandre, 111
- Kronos, 141
- Kung, Hans, 8
- Kurzman, Charles, xv, xvi
- Lahjah, 84
- Landmark, 121
- Laroui, 39
- Liberalisasi, v
- Liberate*, ix
- Limit of truth*, 89
- LKis, 120
- Logos*, 23
- Loneragan, Bernard, 8
- Madinah, 133
- Madjid, Nurcholish, 3, 11,
14, 15, 16, 18, 22, 25, 61,
Major Themes of the Qur'an,
93
- Marcuse, Herbert, 5
- Marx, Karl, 5
- Mas'ud, Ibnu, 78
- Mascal, E.L., 6, 7, 27
- Methodology of History*, 36
- Miqsam, Ibnu, 65, 66
- Mu'tazilah, 29, 41, 69, 70,
125
- Mujani, Saiful, 117
- Mundus*, 15
- Muslim Fundamentalism, 39
- Natsir, M., xv
- Naufak, Naufal bin, 47
- Newman, John, Henry, 8
- Noldeke, Theodore, 64, 77
- Opocypthal*, 78
- Outline of Muhammadan Law*,
37
- Paus, 10
- Pelz, Lotte, 5, 6
- Perang Jamal, 32
- Perang Unta, 32
- Perjanjian Sinai, 12
- Perpustakaan Zahiriyah, 97
- Persami, 15
- Phthagoras, 110
- PII, 15
- Postmodernism*, vi
- Postmodernist, 80
- Poststrukturalism*, 82, 86
- Pretzl, Otto, 64
- Qiyamuhu binafsihi, 143
- Quraisy, 98
- Rahman, Fazlur, 36
- Relativisme, v
- Renaissance*, 4, 27, 42
- Rethinking Islam*, 77
- Revolusi Perancis, 10
- Rhapsody fables*, 77
- Rippin, Andrew, 62, 77
- Romawi, 34
- Rusyd, Ibnu, 31, 132
- Saeculum*, 15

- Salam, Abdus Prof., 45
 Salam, Izz ad-Din Abd., 66
 Scgacht, 39
 Schelling, 5
 Schwally, Friedrich, 63
 Sekularisasi, v, xiii, 3, 10
Sensorium dei, 110
 Shanabudh, Ibnu, 66
 Skeptisisme, vi
 Smith, R. Gregor, 8
 Spencer, 108
 Spinozia, 5
 Sprenger, Aloys, 63
 Suradi, 61, 62
Syadz, 100

Tadarruj, 135
 Tafsit at-Thabari, 97
 Tanasukh, 142
 Thaha, Mahmud Muhammad, 122
 Thalib, Ja'far Umar, 118
The archeology of knowledges, 82
The Collection of the Qur'an, 97
The Last Temptation of the Chirst, 88

The Order of Things, 83
The Origin of Species, 106
The Secular City, 25
Theos, 23
 Tsabit bin Zaid, 101

 Umawiyah, 131

 Vahanian, Gabriel, 5, 6, 8
 Van Buren, Paul, 5

 Wansbrough, John, 77
 Warner, 5
 Warraq, Ibnu, 81
 Watt, M., 37, 39,
 Weber, Max, 12, 109
Why I am not A Muslim, 81
 Woolwich, 5, 6
 WTC, 127

 Yunani, 113
 Yustianus, 34

 Zeyd, Nash Abu, 37
 Zola, Emile, 130
 Zwemmer, Samuel M., 61, 62



BIODATA

Adnin Armas, M.A. lahir di Medan, 2 September 1972. Ia menyelesaikan pendidikannya di Pondok Pesantren Modern Darussalam Gontor Ponorogo tahun 1992 dan melanjutkan ke International Islamic University Malaysia (IIUM), jurusan Filsafat pada tahun 1998.

Ia pernah menjadi *President International Students Society* di IIUM. Jenjang magister dilaluinya di International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) jurusan Pemikiran Islam (*Islamic Thought*) dengan tesis berjudul *Fakhruddin ar-Razi on Time* pada tahun 2003.

Sekarang ia aktif sebagai peneliti INSIST (*International Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization*).

* * *

SERI BUKU KARYA PENULIS DALAM NEGERI*

- 1 100 MASALAH HISAB DAN RUKYAT - *Dr. Ir. H.S. Farid Ruskunda, M.Sc., A.P.U.*
- 2 AL QURAN SUMBER SEGALA DISIPLIN ILMU - *Dr. Irsi Kencana Syafie*
- 3 ARMAGEDDON PEPERANGAN AKHIR ZAMAN: MENURUT AL-QUR'AN, HADITS, TAURAT, DAN INJIL - *Ir. Wsnu Sasongko, M.T*
- 4 BANG 'IMAD: PEMIKIRAN DAN GERAKAN DAKWAHNYA - *Jimmy Asshiddiqie*
- 5 BID'AH-BID'AH DI INDONESIA - *Drs. K.H. Badruddin Husbly*
- 6 BIOTEKNOLOGI DAN AL-QUR'AN - *H.M. Nurhullos Bakry, Fahmi Amriyati Sukri, M.T.A. Asyari*
- 7 BUKU PINTAR CALON HAJI - *Dr. Fakhri Amhar & Dr. Arum Harjanti*
- 8 DAKWAH AKTUAL - *Drs. K.H. Didin Hafiduddin, M.Sc.*
- 9 DAJAL DAN SIMBOL SETAN - *Drs. H. Toto Tasmara*
- 10 DIMENSI HUKUM ISLAM DALAM TATA HUKUM NEGARA - *Drs. Amrullah Ahmad S.F. dkk*
- 11 EKONOMI ISLAM SUATU KAJIAN KONTEMPORER - *Dr. H. Adhiwarman A. Karim, S.E., M.B.A., M.A.E.P.*
- 12 HAJI DAN UMROH: KEAGUNGAN DAN NILAI AMALIAHNYA - *Dr. H. Muslim Nasution*
- 13 HIKMAH DALAM HUMOR, KISAH DAN PEPATAH ... I-VI - *H.A. Aziz Salim Bayzarrah*
- 14 HUKUM, HAKIM DAN KEADILAN TUHAN - *Bismar Sitogar, S.H*
- 15 IBN KHALDUN DALAM PANDANGAN PENULIS BARAT DAN TIMUR - *Dr. Ahmad Syafiq Ma'arif*
- 16 LITIHAD POLITIK CENDIKIAWAN MUSLIM - *Dr. A.M. Saifuddin*
- 17 INDONESIA KITA: PEMIKIRAN BERWAWASAN IMAN-ISLAM - *Dr. H. Anwar Harjono, S.H*
- 18 ISLAM DAN KEADALATAN RAKYAT - *Dr. Jimmy Asshiddiqie, S.H*
- 19 ISLAM DAN POLITIK TEORI BELAH BAMBU MASA DEMOKRASI TERPIMPIN - *Dr. Ahmad Syafiq Ma'arif*
- 20 ISLAM KAFFAH TANTANGAN SOSIAL DAN APLIKASINYA DI INDONESIA - *Dr. Fuad Amgarni*
- 21 ISLAM LIBERAL: SEJARAH, KONSEPSI, PENYIMPANGAN DAN JAWABANNYA - *Adnan Husaini, M.A*
- 22 ISLAM SISTEM NILAI TERPADU - *Dr. Ir. Muhammad 'Imaduddin 'Abdulahim, M.Sc*
- 23 JIHAD OSAMA VERSUS AMERIKA - *Adnan Husaini, M.A*
- 24 KEBENINGAN HATI DAN PIKIRAN REFLEKSI TABAWUF KEHIDUPAN ORANG KANTORAN - *Budi Handriyanto*
- 25 KECERDASAN RUHANI (TRANSCENDENTAL INTELLIGENCE): MEMBENTUK KEPERIBADIAN YANG BERTANGGUNG JAWAB, PROFESIONAL, DAN BERAKHLAK - *Drs. H. Toto Tasmara*
- 26 KELENKAPAN TARIKH NABI MUHAMMAD SAW I - III (Hard Cover) - *K.H. Moenawar Chaid*
- 27 KELENKAPAN TARIKH NABI MUHAMMAD SAW I - VI - *K.H. Moenawar Chaid*
- 28 KEMBALI KE PANGKUAN ISLAM - *Tarjono: Abu M. Anas*
- 29 KHUTBAH JUMAT AKTUAL - *Drs. K.H. Effendi Zaibani*
- 30 KIPRAH POLITIK MUSLIMAH: KONSEP DAN IMPLEMENTASINYA - *Amrullah Shaffiyah, Harjono Soeripono*
- 31 LABIFIKASI KANDUNGAN AL QUR'AN - *Choruddin Hadidin, SP*
- 32 KULIAH TAUHID - *Dr. Ir. Muhammad 'Imaduddin 'Abdulahim, M.Sc*
- 33 KOMUNIKASI DAN BAHASA DAKWAH - *Djamil Abidin ASS*
- 34 KOREKSI TERHADAP AJARAN TASAWUF - *Drs. Abdul Qadir 'Izzulani*
- 35 MANAJEMEN MASJID, PETUNJUK PRAKTIS BAGI PARA PENGURUS - *Drs. Moh. E. 'Iyub*
- 36 MASJID-MASJID BERSEJARAH DI INDONESIA - *Drs. Abdul Baqir Zein*
- 37 MELAKSANAKAN QIYAMULLAIL - *H. A. Aziz Salim Bayzarrah*
- 38 MEMBUKA PINTU REZEKI - *Drs. A. F. Juclani*
- 39 MENUJU KETENANGAN BATIN - *Dr. H. Muslim Nasution*
- 40 MENUJU MUSLIM KAFFAH: MENGGALI POTENSI DIRI - *Drs. H. Toto Tasmara*
- 41 MENUNGGANG HARIMAU LAPAR - *Chichi Suburjo*
- 42 MENGENAL BANK SYARIAH - *Dr. M. Syafiq Antonis*
- 43 MENGGAGAS BISNIS ISLAM - *Muhammad 'Imad 'Usman, Muhammad Karebet Widjajakusuma*
- 44 MERAH BENING HATI DENGAN MANAJEMEN QOLBU - *K.H. Abdullh Ghannasyar*
- 45 M. NATSIR, DAKWAH DAN PEMIKIRANNYA - *Dr. Thohir Luth*
- 46 MUKJIZAT AL-QUR'AN & AS-SUNNAH TENTANG IPTEK Jilid 1 & 2 - *Dr. Maurice Bucaille, Ahmad Baquni, Abdul Madjid Z. dkk*
- 47 NAMA-NAMA ISLAM INDAH DAN MUDAH - *H.A. Aziz Salim Bayzarrah*
- 48 PENGARUH KRISTEN-ORIENTALIS TERHADAP ISLAM LIBERAL: DIALOG INTERAKTIF DENGAN AKTIVIS JARINGAN ISLAM LIBERAL - *Adnan Armas, M.A*
- 49 PENJELASAN AL-QUR'AN TENTANG KRISIS SOSIAL, EKONOMI DAN POLITIK - *Ali Zuhwani, Saifullah Mu'aimin*
- 50 PENYESATAN OPINI: SEBUAH REKAYASA MENGUBAH QITRA - *Adnan Husaini, M.A*
- 51 PERGURUAN TINGGI PESANTREN PENDIDIKAN ALTERNATIF MASA DEPAN - *Dr. dr. Wahjoeromo*
- 52 PIAGAM JAKARTA, SEBUAH KONSENSUS NASIONAL TENTANG DASAR NEGARA RI - *Dr. Endang Sugihudin, Anshar, M.A*
- 53 POLITIK INDONESIA (1998-2003) - *H. Hartono Mangono, S.H*
- 54 PUASA DAN KESEHATAN - *Dr. dr. Wahjoeromo*
- 55 REORIENTASI PENDIDIKAN ISLAM - *Prof. Dr. Yusuf Amir Faisul*
- 56 REFLEKSI AMIEN RAIS DARI PERSOALAN SEMUT SAMPAI GAJAH - *Dr. M. Amien Rais*
- 57 RUKYAH DENGAN TEKNOLOGI - *Pengantar Prof. Dr. Ing. B. J. Habibie*
- 58 SAATNYA UNTUK MENIKAH - *M. Fauzid Adhim*
- 59 SAAT ANAK KITA LAHIR - *M. Fauzid Adhim*
- 60 SAKIT MENGUATKAN IMAN - *K.H. Ali Syafie, Dr. M. Qura'isyi Shihab, dkk*
- 61 SAYA MEMILIH ISLAM 1 - 3 - *Drs. Abdul Baqir Zein*
- 62 SEHAT ITU NIKMAT - *Muhammad Husain 'Aydil*
- 63 SHALAT, HIKMAH, FALSAFAH DAN URGENSINYA - *H. A. Aziz Salim Bayzarrah*
- 64 SOLUSI ISLAM ATAS PROBLEMATIKA UMAT - *Abd. Samsu, Drs. H. H. Didin Hafiduddin, M.Sc. Dr. A. M. Saefuddin, dkk*
- 65 STATUS HUKUM AKAD NIKAH WANITA HAMIL DAN ANAKNYA - *Stemed 'Ismudillah*
- 66 TANJUNG PRIOK BERDARAH - *Presat: Studi dan Pengembangan Informasi (PSPH) Lantai: Bulan Bintang*
- 67 TEMPAT ANDA MENURUT QUR'AN - *H. A. Aziz Salim Bayzarrah*
- 68 TERTIB SHALAT DAN DO'A-DO'A DALAM AL QUR'AN - *Husein Badgeri*
- 69 TUNTUNAN PERNIKAHAN DAN PERKAWINAN - *H. A. Aziz Salim Bayzarrah*
- 70 UMAT ISLAM DALAM GLOBALISASI - *Prof. Dr. M. Sofy Lubis, S.H*
- 71 ZAKAT DALAM PEREKONOMIAN MODERN - *Drs. A. H. Didin Hafiduddin, M.Sc*

* Diantara 598 Judul Buku yang Tersedia