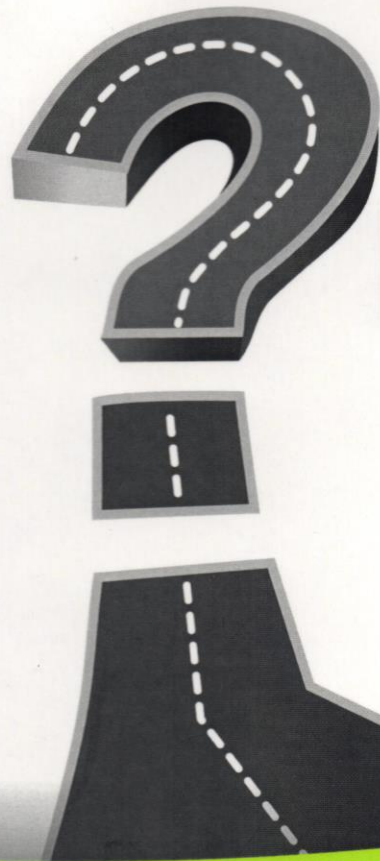


ZAINAL ABIDIN



RETHINKING
ISLAM
dan
IMAN

IAIN ANTASARI PRESS

DR. M. ZAINAL ABIDIN, M.AG

RETHINKING **ISLAM & IMAN**

STUDI PEMIKIRAN
MUHAMMAD SYAHRUR

KATA PENGANTAR PENULIS

Segala puja dan puji serta syukur terpanjatkan keharibaan ilahi Rabbi, shalawat serta salam terhatur kepada junjungan alam, Nabi Muhammad Saw., para sahabat serta semua pengikut beliau hingga *yaumul qiyamah*.

Kekalahan Arab oleh Israel pada tahun 1967 ternyata melahirkan trend baru pemikiran Islam kontemporer yang banyak melakukan kritik diri dan mempertanyakan mengapa kaum muslim yang mayoritas bisa kalah, apa yang salah dengan Islam serta seabrek pertanyaan lainnya. Imbasnya, muncullah semangat untuk memikirkan kembali (*rethinking*) tradisi (*turâts*) keislaman yang ada dan dianggap mapan.

Ilmu-ilmu keislaman yang pada masa dahulu barangkali kontekstual dan memiliki relevansi dengan kebutuhan umat, namun perubahan dan tantangan zaman yang berbeda menjadikan ilmu-ilmu tersebut kehilangan peran sentral. Fazlur Rahman melihat bahwa ilmu-ilmu keislaman yang berkembang saat ini sebagai disiplin ilmu, sangat sedikit menghasilkan pikiran-pikiran ataupun gagasan baru. Isinya lebih banyak berupa pengulangan-pengulangan atau komentar terhadap suatu karya.¹

Kurang atau tidak adanya relevansi khusus antara ilmu-ilmu keislaman dengan realitas yang berkembang masa kini telah menjadikan umat Islam kehilangan peran sentral dalam merespons tantangan modernitas. Hal inilah yang oleh Shabbir Akhtar disebut sebagai bukti utama dari kelumpuhan intelektual umat Islam.² Pandangan kritis terhadap realitas ilmu-ilmu keislaman ini selain oleh Fazlur Rahman dan Shabbir Akhtar di atas, juga dikemukakan oleh banyak pemikir muslim kontemporer seperti Hassan Hanafi,³ Arkoun,⁴ Muhammad Abid al-Jabiri,⁵ Muhammad Syahrur,⁶ Nashr Hamid Abu Zayd,⁷ dan Abdullahi Ahmed an-Na'im,⁸ dan lain sebagainya. Para

¹Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 37-38.

²Lihat Shabbir Akhtar, *Islam Agama Semua Zaman (Faith for All Seasons: Islam and Western Modernity)*, terj. Rusdi Djana (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), hlm. 7.

³Kritikan Hassan Hanafi banyak terkait dengan persoalan teologi. Menurutnya perlu reorientasi teologi Islam yang selama ini hanya berpusat pada persoalan ketuhanan (membela tuhan) menjadi persoalan kemanusiaan (membela manusia). Lihat Hassan Hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdid: Mauqifuna min al-Turâts al-Qadîm* (Beirut: al-Mu'assasah al-Jâmi'iyah li al-Dirâsah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1992); lihat juga idem, *Dirâsat Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981).

⁴Kritikan Mohammed Arkoun utamanya terletak pada adanya sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdîs al-afkâr al-dînî*) dalam wacana ilmu-ilmu keislaman yang menimbulkan kesan bahwa ilmu-ilmu keislaman seolah bebas dari kesalahan. Lihat Mohammed Arkoun, *al-Fîk'r al-Islâmî: Naqd wa Ijtihâd*, terj. Hasyim Shalih (London: Dâr al-Saqi, 1990); lihat idem, *al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah*, terj. Hasyim Shalih (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990); lihat idem, *Rethinking Islam Today* (Washington: Center for Contemporary Arab Studies, 1987).

⁵Al-Jabiri menyoroti persoalan pembangunan nalar Arab yang dipilah menjadi tiga kelompok besar, bayani, burhani, dan 'irfani. Menurutnya ilmu-ilmu keislaman lebih banyak dipengaruhi oleh nalar bayani. Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabî al-Islâmî: Dirâsat Tahlîliyah Naqdiyyah li Nuẓûm al-Ma'rifah fi Tsaqâfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1986); idem, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1990); idem, *al-'Aql al-Siyâsî al-'Arabî: Muḥaddidatuh wa Tajalliyatuh* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1991).

⁶Syahrur meniscayakan pembacaan ulang atas Alquran sehingga Islam yang relevan dengan segala ruang dan waktu (*shâlih li kulli zamân wa makân*) dapat terwujud. Pembacaan baru tersebut diterapkan dalam upaya merekonstruksi rukun Islam dan rukun iman yang sudah baku selama ini. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1990); idem, *al-Islâm wa al-Îmân Manẓûmatul Qiyam* (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1996).

⁷Abu Zayd mengusulkan hermeneutika baru dalam menangkap kembali secara kritis prinsip-prinsip pedoman dari Alquran, di luar rincian-rincian historis yang sesuai dengan keadaan pewahyuan tetapi bukan merupakan pesan hakiki Alquran. Dia berpendapat analisis historis diperlukan untuk pemahaman dan metodologi linguistik modern harus diterapkan dalam kerangka interpretasi. Lihat kembali Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nâs: Dirâsat fi 'Ulûm*

pemikir kontemporer tersebut berpandangan perlu ada rekonstruksi ilmu-ilmu keislaman agar ia memiliki relevansi dan kontekstual dengan tantangan modernitas dan kebutuhan umat.

Salah satu pemikir muslim kontemporer yang langsung masuk ke dalam 'jantung' ajaran Islam adalah Muhammad Syahrûr, yang pemikirannya diangkat dalam buku ini. Isu yang dibahasnya adalah persoalan Iman dan Islam, yang notabene merupakan pilar penting dari Islam. Alih-alih menerima warisan *turâts* sebagai sesuatu yang final, Syahrûr melakukan pembacaan ulang terhadap rukun Islam dan rukun iman yang bagi mayoritas muslim dipandang sebagai sesuatu yang final dan tidak menerima pembaruan lagi.

Memang tulisan ini bisa melahirkan kontroversial, dan kritikan terhadap gagasan Syahrûr juga tidak sedikit, termasuk yang mempertanyakan pengetahuan keagamaan yang dimilikinya, mengingat latarbelakang pendidikan dia adalah seorang *bandasah* (insinyur). Di luar kontroversi pemikirannya yang bisa dianggap liberal, pada dasarnya Syahrûr adalah seorang yang *qur'anic minded*. Orientasinya adalah Al Qur'an, dan inilah yang menjadi basis pemikirannya. Misi yang hendak diusung Syahrûr adalah semangat untuk kembali kepada teks suci (*return to the texts*).

Di luar kontroversi pemikirannya yang keluar dari pemahaman *mainstream* umat Islam, formulasi baru Islam dan Iman yang ditawarkan oleh Syahrûr pada tataran pemikiran, bisa dikatakan memiliki signifikansi yang cukup menjanjikan. Nilai penting pemikiran Syahrûr tentang Islam dan Iman ini, misalnya berlaku pada masyarakat yang multikultural dan multireligius. Pandangan bahwa Islam adalah sesuatu yang universal, dan bisa dimiliki oleh siapa saja dan dari agama apapun juga, akan memberikan sebuah pemahaman teologi yang lebih toleran dan inklusif. Lebih lanjut, gagasan dia dengan melibatkan amal saleh sebagai bagian dari pilar Islam, bisa semakin menambah 'greget' bahwa Islam sejatinya adalah agama amal, agama praktek, dan bukan agama yang bersifat teoritis semata. Nabi Muhammad dengan ajaran Islam dan imannya merupakan rasul terakhir yang memiliki universalitas ajaran, berlaku untuk semua manusia pada semua dimensi waktu dan ruang (*shâlihun likulli zamânin wa makânin*).

Akhirnya, dapat diterbitkannya karya ini tidak dapat dilepaskan dari bantuan berbagai pihak. Karenanya, di sini peneliti menghaturkan ucapan terima kasih kepada pihak-pihak yang terlibat secara langsung atau pun tidak langsung dalam penerbitan buku ini. Mereka itu antara lain: Prof. Dr. H. Akh. Fauzi Aseri, M. A., selaku Rektor IAIN Antasari Banjarmasin, Prof. Dr. Abdullah Karim, M.Ag., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari, Dr. H. Ridhahani Fizi, M. Pd. selaku Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) IAIN Antasari, Dr. H. Ahdi Makmur, M.A. selaku kepala pusat penelitian dan penerbitan pada LP2M IAIN Antasari beserta segenap jajarannya di pusat penelitian dan penerbitan.

Demikian kata pengantar ini diakhiri dengan pengharapan bahwa karya ini akan memperluas wacana keberagamaan kita dan memberikan perspektif lain terhadap konsep Islam dan Iman, akhir kalam semoga ini dapat bermanfaat bagi segenap pembaca. *Wassalam*

al-Qur'ân (Kâhirah: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1990); idem, *Naqd al-Khitâb al-Dîmî* (Kâhirah: Sina li al-Nashr, 1993).

⁸An-Naim menuntut perlunya dekonstruksi terhadap syariah serta menawarkan pembacaan baru terhadap ayat-ayat Alquran agar pesan hakiki Alquran dapat diperoleh. Lihat Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

DAFTAR ISI

BAB 1 PENDAHULUAN > 1

- A. Latar Belakang > 1
- B. Survei Pustaka > 3
- C. Konstruksi Teoritik > 4
- D. Metode dan Pendekatan > 6
- E. Kontribusi Keilmuan > 7

**BAB II SKETSA BIOGRAFI, METODOLOGI, DAN
KECENDERUNGAN PEMIKIRAN
MUHAMMAD SYAHRÛR > 9**

- A. Syahrûr dan Konstelasi Intelektual Arab Kontemporer > 9
- B. Biografi Intelektual dan Karya-karya Syahrûr > 15
- C. Metodologi Pemikiran Syahrûr dan Implikasinya > 22
- D. Kecenderungan-Kecenderungan Pemikiran Syahrûr > 26
 1. Wahyu > 26
 2. Al Qur'an > 29
 3. Teori Batas > 32

BAB III MUHAMMAD SYAHRÛR DAN REFORMULASI ISLAM > 37

- Pandangan Sekitar Rukun Islam > 37
- Deskripsi Islam dalam *Tanzîl al-Hakîm* > 40
- Reformulasi Islam *Ala Syahrûr* > 48

**BAB IV MUHAMMAD SYAHRÛR DAN REFORMULASI
IMAN > 57**

- A. Pandangan sekitar Rukun Iman > 57
- B. Paparan Iman dalam *Tanzîl al-Hakîm* > 62
- C. Reformulasi Iman *Ala Syahrûr* > 77

**BAB V SIGNIFIKANSI RUMUSAN ISLAM DAN IMAN
TERHADAP KEBERAGAMAAN UMAT > 79**

- A. Universalitas Islam dan Partikularitas Iman > 79
- B. Pluralisme Agama > 85
- C. Moralitas Publik > 88

BAB VI PENUTUP > 95

- A. Simpulan > 95
- B. Rekomendasi > 95

DAFTAR PUSTAKA > 97

BIODATA PENULIS

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Raibnya revolusi pemikiran Islam sejak berabad-abad yang silam telah mendorong generasi baru pemikir Islam modern untuk melakukan akumulasi (*al-dhammu*), artikulasi (*al-nuthqu*), apresiasi (*al-bayân*), dan kritik (*al-naqd*) diri. Semangat untuk melakukan pembaruan kembali (*rethinking*) Islam ini semakin menguat pasca kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, yang kemudian menjadi titik yang menentukan dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern.

Muhammad Syahrûr adalah satu dari sekian banyak intelektual Arab kontemporer, yang turut mewarnai dialektika pemikiran Arab kontemporer. Khususnya melalui karyanya yang berjudul *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Syahrûr melakukan pembacaan kembali terhadap teks suci dan berupaya memberikan alternatif terhadap “monopoli” pembacaan ulama klasik yang memiliki ruang dan waktu berbeda dengan masa kini.

Gugatan tersebut tidak serta-merta diarahkan pada ulama klasik yang karyanya menempati posisi yang berharga di masanya, melainkan kepada generasi selanjutnya yang memposisikan tradisi (*turâts*) pada wilayah yang tak bisa didebat (*ghairu qâbil lin-niqâsy*). Konsekuensinya, mereka sulit melepaskan diri dari jeratan masa lalunya dan mereka menduga bahwa produk pemikiran pendahulunya melampaui ruang dan waktu (*shâlihun li kulli zamânin wa makânin*).

Satu dari warisan pemikiran ulama klasik (*turâts*) yang dianggap sudah final dan tidak menerima pembaruan lagi adalah formulasi rukun Islam dan rukun Iman. Islam, terdiri dari lima dasar, yakni: (1) bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Utusan Allah; (2) mendirikan sholat; (3) mengeluarkan zakat; (4) puasa Ramadhan; dan (5) pergi haji ke Mekkah bagi yang mampu. Sedangkan Iman, dibangun atas enam rukun, yaitu: (1) iman kepada Allah; (2) iman kepada para malaikat; (3) iman kepada para rasul-Nya; (4) iman kepada kitab-kitab yang diturunkan kepada para rasul-Nya; (5) iman terhadap hari akhir; dan (6) iman terhadap qadha dan qadar (baik dan buruknya).

Bagi Syahrûr, rukun Islam dan rukun Iman yang diterima secara *taken for granted*, sebagaimana disebut di atas perlu dikaji ulang, karena pandangan rukun Islam akan membawa pada kesadaran, bahwa amal saleh telah dijauhkan darinya. Demikian juga pandangan tentang rukun Iman mengantarkan pada pemahaman, bahwa ihsan dilepaskan darinya. Menurut Syahrûr, dari kajian terhadap *Tanzîl al-Hakîm* dapat diketahui bahwa apa yang selama ini dirumuskan dan diyakini sebagai rukun Islam

dan rukun Iman sejatinya tidak bersesuaian dengan yang dijelaskan dalam *Tanzîl al-Hakîm*.¹

Formulasi Islam dan Iman yang dikemukakan oleh Syahrûr merupakan hasil pembacaan dia terhadap teks. Sikap dan posisi yang diambilnya merupakan pelengkap dan sekaligus penengah atas dua taksonomi arus utama kecenderungan pemikiran Arab kontemporer, yakni skripturalis-literalis dan sekularis modernis,² yaitu dengan cara kembali ke teks (*return to the texts*). Apa yang dimaksud dengan kembali ke teks menurut Syahrûr adalah upaya membaca kitab suci sesuai dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci.

Berangkat dari dasar pemikiran pada latar belakang masalah dan untuk lebih memfokuskan pembahasan, tulisan ini akan mengelaborasi dua permasalahan sebagai berikut: Bagaimanakah formulasi baru tentang Islam dan Iman hasil interpretasi Muhammad Syahrûr terhadap *Tanzîl al-Hakîm*? Bagaimanakah signifikansi rumusan Muhammad Syahrûr tentang Islam dan Iman?

¹Penyebutan istilah *Tanzîl al-Hakîm*, dan bukannya al-Qur'ân adalah untuk menghindari *misunderstanding*, karena Syahrûr punya pemaknaan tersendiri terhadap al-Qur'ân, sebagaimana dijelaskan pada bab berikutnya. Yang dimaksud dengan *Tanzîl al-Hakîm* menurut Syahrûr adalah teks asli dari wahyu Tuhan kepada Nabi. *Al-Tanzîl* adalah suatu keseluruhan yang bersifat ketuhanan, mencakup baik ramalan (*prophecy*) obyektif maupun pesan subyektif. Ia adalah teks ilahiyah, sedangkan yang lainnya adalah *turâts*. Semua interpretasi, termasuk *tafsîr* atau *ijtihad* (pemikiran sendiri) adalah upaya keras manusia dalam mengetahui dan merespon teks ilahiyah tersebut. Lihat pengantar penerbit buku Muhammad Syahrûr dalam bahasa Indonesia, 2002, *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok*, penerjemah M. Zaid Su'di (Yogyakarta: Penerbit Jendela), h. xix.

²Syahrûr memetakan pemikiran Arab kontemporer pada dua kelompok besar. Pertama, skripturalis-literalis. Kelompok ini secara ketat dan kaku berpegang pada warisan masa lalunya. Khazanah yang telah mereka warisi dari pendahulunya, diduga menyimpan kebenaran absolut. Oleh karenanya, menghadirkan masa lalu untuk menyelesaikan problem saat ini merupakan hal yang diidamkan. Kedua, kelompok yang menyerukan sekularisme dan modernitas. Kelompok ini secara *a priori* menolak warisan Islam. Pemimpin kelompok ini adalah kaum marxis, komunis, dan beberapa kelompok pengagum nasionalisme Arab. Dalam kenyataannya, kelompok ini gagal memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas bagi masyarakatnya, mengingat kata Syahrûr, persoalan Arab saat ini bukanlah sekularisme (atau modernitas) melainkan demokrasi. Dengan demokrasi diandaikan tercipta ruang publik (*public sphere*) yang bebas bagi munculnya bursa gagasan dan dengan demikian bisa menghargai pluralitas. Mengenai paparan ini, lihat Muhammad Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies" dalam www.19.org, untuk teks terjemahan dalam bahasa Indonesia, "Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim", lihat www.media.isnet.org.

Survei Pustaka

Kajian dan penelitian yang mengangkat atau membahas tentang pemikiran Muḥammad Syahrūr umumnya berkenaan dengan buku fenomenalnya *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāshirah*. Buku ini cukup mendapat perhatian yang luas dari publik Muslim di berbagai kawasan, baik di Timur Tengah maupun di Indonesia, baik yang sepakat (pro) maupun yang menentang (kontra) pemikiran Syahrūr dalam buku tersebut. Beberapa di antara tokoh yang membicarakan gagasan pemikiran Syahrūr dengan serius dan menuliskannya dalam bentuk buku, yaitu Salim al-Jābi (1991), “*al-Qirāʾah al-Muʾāshirah li al-Duktūr Muḥammad Syahrūr Mujarrad al-Tanjīm*”; Munīr Muḥammad Thāhir al-Syawwāf (1993), “*Tahāfut Qirāʾah Muʾāshirah*”; Khalīd ‘Abd al-Rahmān al-‘Akk (1994), “*al-Furqān wa al-Qurʾān*”; Māhir al-Munjid (tt), “*Al-Isykāliyyah al-Manhājiyyah fī al-Kitāb wa al-Qurʾān: Dirāsah Naqdiyyah*”; Yūsuf as-Saidāwī, tt, “*Naqd Lughawī Likitāb al-Kitāb wa al-Qurʾān*”; Wael B. Hallaq (1997), “*A History of Islamic Legal Theories*”; dan Halah al-Quri (tt), “*Qirāʾah fī al-Kitāb wa al-Qurʾān*.”

Di ranah intelektual muslim Indonesia, pemikiran Syahrūr cukup mendapatkan tempat yang terbukti dengan banyaknya kajian yang mengupas tentang pemikirannya dilihat dari berbagai perspektif. Misalnya Moh. Khusein (2003), yang menulis tentang “Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam (Analisis terhadap Teori Limit Muḥammad Syahrūr dalam *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāshirah*”); Hairul Hudaya (2002) yang membahas tentang “konsep Iʿjāz al-Qurʾān Perspektif Shahrūr: Studi Analisis atas *Al-Kitāb wa Al-Qurʾān Qirāʾah Muʾāshirah*”; Mashadin (2001) yang mengkaji “Rekonsepsi Muḥkām dan Mutasyabih: Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Shahrūr”; Siti Rohah (2001) yang mengulas tentang “Pemikiran Muhammad Shahrūr Tentang Ayat-Ayat Jender dalam *Al-Qurʾān*”; dan Ahmad Fawaid Syadzili (2001) yang mentelaah tentang “Dekonstruksi Studi Ilmu *al-Qurʾān: Telaah atas Ancangan Hermeneutika Kitab Suci Dr. Muhammad Shahrūr*. Selain itu ada lagi Achmad Syarqawi Ismail (2003) tentang “Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrūr.”

Tulisan tentang pemikiran Syahrūr dalam bentuk yang lebih ringkas misalnya telah dilakukan oleh Peter Clark (1996) “*The Shahrūr Phenomenon: A Liberal Islamic Voices from Syria*”; Dale F. Eickelman (1993) “*Islamic Liberalism Strikes Back*”; Sahiron Syamsuddin (1999), “*Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma-Sintagmatis: Studi atas Hermeneutika al-Qurʾān Kontemporer M. Syahrūr*”; *idem* (2000)

“Konsep Wahyu dalam Perspektif M. Shahrur”; *idem* (2002) “Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur’an”; M. Aunul Abied Syah dan Hakim Taufiq (2001) “Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur’an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrûr dalam Bacaan Kontemporer”; Muhammad In’am Esha (2001) “Konstruksi Metodologis Pemikiran Muhammad Shahrur”; Yusroh Wahhab, “Telaah Pemikiran Syahrûr dalam al Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’ashirah”; dan Sibawaihi (2002), “Pembacaan al-Qur’ân Muhammad Syahrûr.”

Dari semua paparan hasil kajian para tokoh tersebut di atas, dan sepanjang penelusuran pustaka yang dilakukan dan diketahui peneliti, dengan pengecualian paparan singkat yang dikemukakan oleh Sahirun Syamsuddin ketika berbicara tentang Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrûr dalam Penafsiran al-Qur’ân, sampai saat ini belum ada kajian yang secara spesifik membahas secara mendalam pemikiran Syahrûr tentang Islam dan Iman, yang merupakan manifestasi dari pembacaan Syahrûr atas teks al-Qur’an (*Tanzîl al-Hakîm*). Kekosongan bahasan tentang tema inilah antara lain yang membuat penulis tertarik untuk melakukan telaah secara khusus, di samping penulis juga melihat ada poin yang cukup signifikan dan menarik untuk ditelaah dari gagasan Syahrûr tentang formulasi Islam dan Iman.

Konstruksi Teoritik

Bagi para pemikir Arab kontemporer, kajian terhadap tradisi (*turâts*) seakan menjadi ‘prasyarat’ utama bagi mereka yang bergelut dalam wilayah pemikiran Islam kontemporer. Berbagai pandangan muncul tentang tradisi ini, dan sikap yang harus diambil terhadapnya. Misalnya, Muhammad ‘Abîd al-Jâbirî melihat tiga metodologi mendasar dalam mengkaji tradisi. *Pertama*, metode strukturalis, yaitu mengkaji tradisi berangkat dari teks-teks dalam kapisitasnya sebagai sistem dan sejauh mana perubahan-perubahan terjadi di dalamnya dalam rangka melihat sisi konsistensi dan inkonsistensi sebuah teks dalam mengungkapkan pemikiran. *Kedua*, analisis sejarah, yaitu menguji validitas metodologi struktural dan mengkaitkannya dengan latar belakang sejarah dan ruang lingkup budaya dan politik, sehingga dengan cara tersebut dapat mendorong kita untuk mengetahui apa saja yang mungkin diungkapkan sebuah teks, apa saja yang tidak dikatakan dan apa saja yang dikatakan namun didiemkannya. *Ketiga*, kritik ideologi, yaitu mengungkap fungsi

ideologis, termasuk fungsi sosial-politik dalam rangka memahami kontekstualitas teks tersebut.³

Sementara itu Muhammad Arkoun melihat aspek lain dari tradisi, yaitu al-Qur'ân sebagai sumber orisinalitas Islam. Tokoh ini sangat bersemangat melakukan kritik wacana al-Qur'ân yang belum dilakukan para intelektual sebelumnya, baik orientalis maupun kalangan Muslim. Ada tiga model pembacaan yang ditawarkan Arkoun. *Pertama*, bacaan sosio-antropologis. Bacaan ini mencoba memahami al-Qur'ân dalam kapasitasnya sebagai kumpulan ucapan dan ungkapan yang keluar dari lisan sebelum akhirnya dikodifikasi dalam sebuah Kitab yang sekarang dijadikan rujukan.⁴

Kedua, bacaan linguistik-semiotik, hermeneutik dan kesastraan, yaitu mencoba membedakan antara *meaning* (*al-ma'nâ*), *intention* (*al-maqshad*), dan *significance* (*al-dalâlah*).⁵ Dalam bacaan semiotik, Arkoun sebenarnya mengembangkan teori yang menjalar di Eropa antara tahun 1960-1980, yang diprakarsai Algirdas Julien Greimas.⁶

Ketiga, bacaan teologis, yaitu bacaan yang meniscayakan pembongkaran terhadap dogma-dogma eksklusif dan tafsir ortodoks. Hal ini sebagai *counter* terhadap pembacaan kalangan orientalis yang cenderung menukil ortodoksi Islam sunni ke dalam bahasa Eropa, sebab yang terjebak dalam pendekatan tersebut bukan hanya kalangan Islam, seperti al-Thâbari, al-Râzi, akan tetapi kalangan orientalis melakukan hal yang sama. Maka dari itu, pendekatan orientalis pun tidak bisa serta merta dijadikan rujukan dalam studi al-Qur'ân. Yang diimpikan Arkoun, yaitu bacaan liberalis yang meniscayakan lompatan dalam berbagai

³Secara ringkas, sebenarnya ada dua hal yang ditekankan al-Jâbirî dalam studi tradisi, obyektivitas dan rasionalitas. Obyektivitas, yaitu adanya pemisahan antara subyek pengkaji dan obyek kajian, yang ini berarti dekonstruksi. Sedangkan rasionalitas, yaitu adanya hubungan antara obyek dengan subyek yang mengindikasikan rekonstruksi. Secara esensial al-Jâbirî menghendaki pembacaan yang holistik (menyeluruh) terhadap tradisi sebelum melakukan rekonstruksi. Lihat Muhammad Abid al Jabiri, 2000, *Post-Tradisionalisme Islam*, penerjemah Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS), h. 18-23.

⁴Lihat Muhammad Arkoun, 1999, *al-Fîkr al-Ushûlî wa-Ishtilâhat al-Tashîl, Nahwa Târikhin Akbar li al-Fîkr al-Islâmî*, (London: Dâr al-Sâqî), h. 39-58.

⁵Muhammad Arkoun, 1999, *al-Fîkr al-Ushûlî*, h. 59-64.

⁶Dalam percaturan pemikiran Arab, pendekatan serupa juga dilakukan Nashr Hamîd Abû Zaid, yaitu ketika dia menjadikan al-Qur'ân sebagai teks linguistik. Dia mengimani analisa lingusitik sebagai pilihan tepat memahami konsep teks, dikarenakan terbentuk selama lebih dari 20 tahun. Lihat Nashr Hamîd Abû Zaid, 1996, *Maḥbûm al-Nash Dirâsah fî Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî), Cetakan III, h. 25.

perspektif sehingga menemukan esensi kemanusiaan, baik Muslim maupun non Muslim, sebagaimana yang pernah dilakukan Ibnu ‘Arabi, al-Ma’âri, dan al- Tauhîdi.⁷

Dalam menafsirkan sebuah sejarah, menurut Gadamer, intensi teleologis penafsir sangat mempengaruhi dalam pengambilan makna, yakni sejarah diberi makna proyektif untuk melihat masa depan dengan kerangka berpikir hari ini. Oleh karenanya, objektifitas historis menjadi kabur, yang ada adalah sebuah intensi ke depan berdasarkan asumsi-asumsi dan sistem yang diwariskan tradisi.⁸ Adapun kebenaran dalam filsafat hermeneutika, bagi Gadamer justru dicapai melalui keterlibatan dan dialog serta penggabungan visi (*the fusion of horizon*) secara kreatif dan intensif dengan obyek yang dikaji. Pendekatan seperti ini oleh Gadamer disebut *effective history*, karena baik sejarah sebagai obyek kajian, maupun subyek yang menafsirkan sama-sama berada dalam ‘perahu’ tradisi yang tengah berjalan.⁹ Oleh karenanya, suatu penafsiran tidak hanya bersifat reproduktif, melainkan juga produktif, yakni makna teks tidak harus makna bagi pengarangnya, melainkan makna bagi manusia yang hidup di zaman ini, maka menafsirkan adalah proses kreatif. Sejalan dengan pandangan ini, Syahrûr menyatakan bahwa ada pertautan segi tiga antara *turâts* (produk pemikiran masa lalu seperti teks), kekinian (*mu’âshirah*) dan otentisitas (*al-‘ashâlah*).¹⁰

Metode dan Pendekatan

Penelitian ini adalah penelitian budaya, yang melakukan telaah terhadap gagasan gagasan, ide-ide, konsep-konsep dari pemikiran seorang tokoh yang sifatnya kualitatif. Sumber data dalam penelitian ini dikategorikan dalam dua kelompok besar: *Pertama*, sumber data primer, yaitu berupa tulisan-tulisan Syahrûr dalam bentuk buku atau artikel. Di antara tulisan Syahrûr yang menjadi sumber data primer, yaitu: *al-Kitâb wal al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah* (1990); *Dirâsah Islâmiyyah Mu’âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama’* (1994); *al-Islâm wa al-Imân: Manẖûmah al-Qiyâm* (1996); dan *Masyru’ Mîtsaq al-Amal al-Islâmi* (1999). *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar’ah* (2000). Di samping itu masih ada lagi

⁷Muhammad Arkoun, 1999, *al-Fikr al-Ushûlî*, h. 64-77.

⁸Lihat Hans-Georg Gadamer, 1975, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press), h. 273.

⁹Hans-Georg Gadamer, 1975, *Truth and Method*, h. 269.

¹⁰Lihat Muhammad Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî), h. 32-33.

artikel-artikel lepas yang telah ditulis Syaḥrūr dalam berbagai buku, forum, dan kesempatan, antara lain: “The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies” (1997); “Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman” (1998). *Kedua*, sumber data sekunder, yaitu berupa tulisan-tulisan dan kajian tentang Syaḥrūr serta keterangan-keterangan, laporan-laporan, atau buku dan artikel yang relevan dengan tema penelitian yang sedang disusun.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif analitis, dengan menggunakan langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama*, pengumpulan data, yaitu kegiatan untuk menemukan dan menghimpun sumber-sumber informasi yang relevan dengan penelitian. *Kedua*, interpretasi data, yaitu tahap penyusunan fakta dalam kerangka logis dan harmonis, sehingga menjadi kesatuan yang utuh. Kegiatan penyusunan ini disebut juga dengan proses sintesis atau interpretasi. *Ketiga*, penulisan, yaitu tahap ketika hasil interpretasi ditulis secara sistematis, logis, harmonis dan konsisten, baik dari segi kata maupun alur pembahasan.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu sosio-kultural, historis kritis dan linguistik. Pendekatan sosio-kultural digunakan untuk menafsirkan konteks sosial budaya yang melingkupi dan melatarbelakangi sang tokoh dan gagasannya dalam konteks kehidupan beragama, politik, ekonomi, dan kebudayaan secara lebih luas. Pendekatan historis kritis digunakan untuk mengamati dan menelusuri proses terjadi dan terbentuknya gagasan dan pemikiran sang tokoh berdasarkan konteks sosio-kultural kehidupannya. Sedang pendekatan linguistik dilakukan untuk mengadakan telaah kebahasaan atas istilah atau terma tertentu. Adapun pendekatan-pendekatan yang diajukan dalam penelitian ini dimaksudkan untuk mengetahui: *Pertama*, latar belakang eksternal, yaitu keadaan zaman yang dilalui sang tokoh dalam konteks kehidupan beragama, sosial, ekonomi, politik dan arus pemikiran. *Kedua*, latar belakang internal, yaitu riwayat hidup tokoh, pendidikan, pengaruh yang diterimanya, relasi dengan pemikiran sezamannya dan atau sebelumnya, serta pengalaman-pengalaman yang membentuk pemikirannya. *Ketiga*, tahap dalam pemikirannya dan perkembangan minat pemikiran dan aksinya.

Kontribusi Keilmuan

Kajian ini dimaksudkan untuk mengetahui bangunan teori yang dipergunakan Muḥammad Syaḥrūr dalam merumuskan reformulasi Islam

dan Iman, dan melihat konsistensi Syahrûr dalam penerapan teorinya tersebut. Kajian ini juga bermaksud mengelaborasi signifikansi rumusan Muḥammad Syahrûr tentang Islam dan Iman terhadap kehidupan beragama dan bermasyarakat

Manfaat yang diharapkan dari kajian ini, yaitu: secara teoritis keilmuan, bisa memperkaya khazanah pemikiran teologis keislaman, khususnya pada formulasi Islam dan Iman yang lebih *applicable* pada tataran publik, dan memberikan sebuah ‘sudut pandang’ yang lain ketika al-Qurân didekati dan ditafsirkan secara tekstualitas dengan pendekatan linguistik ‘murni’. Sedangkan secara pragmatis, bisa menjadi semacam pemikiran alternatif dalam upaya mengatasi berbagai problema keberagamaan dan kemasyarakatan, khususnya yang berkenaan dengan konflik antar agama yang disebabkan oleh klaim-klaim teologis kebenaran (*truth claims*) sepihak yang berupaya menafikan eksistensi kelompok lain dan hanya mengakui eksistensi diri atau kelompoknya sendiri sebagai yang paling benar. Selain itu dalam kehidupan bermasyarakat, aplikasi Islam dan iman bisa merumuskan sebuah perspektif lain tentang moralitas publik.

BAB II

SKETSA BIOGRAFI, METODOLOGI, DAN KECENDERUNGAN PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRÛR

A. Syaḥrûr dan Konstelasi Intelektual Arab Kontemporer

Dalam diskursus pemikiran Arab¹ pasca kebangkitan (*‘ashr al-nahdhah*), biasanya selalu dibedakan antara terma modern dan terma kontemporer. Istilah modern dan kontemporer merujuk kepada dua era yang tidak mempunyai penggalan pasti. Kontemporer adalah kekinian atau kini, sementara modern adalah kini yang sudah lewat tapi masih mempunyai citra modern. Karena tidak ada sifat permanen dalam kekontemporeran, modern yang telah lewat dari kekinian biasanya tidak lagi disebut kontemporer.²

Istilah modern-kontemporer dalam hubungannya dengan pemikiran Arab, biasanya merujuk kepada pemikiran Arab modern sejak masa kebangkitan, diawali dengan invasi Napoleon Bonaparte ke Mesir tahun 1798, kemudian dalam berdirinya negeri-negeri independen dengan mengatasnamakan nasionalisme, dan sejak runtuhnya kekhalifahan Utsmaniyyah di Istanbul, sampai sekarang. Perbedaan yang jelas antara yang modern dengan yang kontemporer adalah bahwa yang pertama merujuk kepada era modernisasi secara umum, sedangkan kontemporer merujuk kepada era sekarang atau yang berlaku kini. Oleh karenanya kontemporer bisa dikatakan adalah kelanjutan dari modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri.

Kebanyakan para pemikir Arab menganggap waktu kontemporer (*mu’âshirah*) bermula dari kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, yang karena kekalahan itu, para pemikir Arab kemudian mencoba melakukan

¹Arab adalah nama yang diberikan kepada penduduk yang mendiami semenanjung Arab dan seringkali ditujukan kepada masyarakat yang memiliki kesamaan nenek moyang, bahasa, agama, dan budaya. Saat ini lebih dari 200 juta tinggal di 21 negara; mayoritas mereka tinggal di Saudi Arabia, Syria, Yaman, Yordania, Lebanon, Iraq, Mesir, dan Bangsa-bangsa Afrika Utara. Bahasa Arab adalah simbol utama budaya yang menyatukan masyarakat ini, tetapi agama Islam merupakan ikatan yang umum bagi mayoritas orang Arab. Bahasa dan agama ini disatukan oleh al-Qur’ân, kitab suci umat Islam. Lihat Microsoft Encarta Reference Library 2003 dengan *keyword* Arab.

²Senada dengan pernyataan ini, tokoh modernis Arab terkemuka, Qustantine Zurayq memiliki pandangan tersendiri dalam menilai keterkaitan antara modernitas dan kontemporer. Menurutnya, bahwa kontemporer terlahir dari modernitas (*al-‘ashriyah walladat al-hadâtsah*). Dengan bahasa lain yang lebih lugas, bahwa kontemporer merupakan ‘anak kandung’ dari modernitas. Lihat Qustantine Zurayq, “al-Nahj al-‘Ashri Muhtawah wa Huwiyatuh Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh,” dalam *al-Mustaqbal al-‘Arabi*, No. 69, Nopember 1984, h. 105.

kritik diri dan refleksi mendalam terhadap berbagai pemahaman dan keyakinan yang mereka anut serta cara pandang terhadap beberapa problema sosial budaya yang dihadapinya. Langkah pertama yang dilakukan oleh para intelektual Arab adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan (*tafsîr al-azmah*) tersebut. Di antara sebab yang paling signifikan adalah masalah cara pandang orang Arab kepada budaya sendiri dan kepada capaian modernitas. Karena itu, pertanyaan yang mereka ajukan adalah bagaimana seharusnya sikap bangsa Arab dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan tradisi.³

Secara umum, pemikiran Arab kontemporer tidak bisa dilepaskan dari berbagai pandangan sekitar tradisi dan modernitas,⁴ serta sikap dan posisi yang harus diambil terhadapnya. Tradisi atau *turâts* lazim dianggap sebagai kata kunci (*keyword*) dalam memasuki ranah diskursus pemikiran Arab kontemporer. Istilah ini merupakan produk asli wacana Arab kontemporer. Adapun modernitas atau *al-hadâtsah*, biasanya lebih ditujukan pada era modern yang dilewati bangsa Arab sejak dua abad yang lalu.

Berkenaan dengan pandangan-pandangan para pemikir Arab kontemporer terhadap tradisi dan modernitas serta sikap dan posisi yang mereka ambil, secara umum setidaknya ada tiga tipologi besar pemikiran yang mewarnai dinamika pemikiran Arab kontemporer.⁵

Pertama, tipologi transformatik. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab kontemporer yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Para pemikir Arab seperti Thayyîb Tayzîni, ‘Abdullâh Laroui, Mahdî ‘Amîl, Fuâd

³Lihat A. Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer,” dalam jurnal *Paramadina*, Vo. I, No. 1, Juli-Desember 1998, h. 60-62.

⁴Sejauh menyangkut tradisi dan modernitas, ada beberapa idiomatik atau istilah yang biasa dipergunakan para pemikir Arab kontemporer, yaitu: *al-turâts wa al-hadâtsah* (Mohammed ‘Abid al-Jâbirî); *al-turâts wa al-tajdîd* (Hassan Hanafi); *al-ashlah wa al-hadâtsah* (A.H. Jidah); *al-turâts wa al-mu’ashirah* (A.D. Umari); dan dalam bentuk yang tidak konsisten dipergunakan juga *al-qadîm wa al-jadîd* (Hassan Hanafi). Seluruh istilah yang disebut ini memiliki arti arti tradisi dan modernitas dengan seluas-luas makna. Akan tetapi istilah *turâts* tetap lebih populer digunakan, bahkan seolah menjadi kata kunci dalam memasuki wacana pemikiran Arab kontemporer.

⁵Lihat Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana, h. 63-65.

Zakâriyya, Zâkî Nadjîb Maḥmûd, ‘Adil Daher, dan Qunstantine Zurayq, memiliki kecenderungan sebagai representasi tipologi ini dalam karya-karya mereka.

Kedua, tipologi reformistik. Tipologi ini mewakili kelompok pemikir Arab yang menghendaki reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Pada kelompok ini ada dua kecenderungan lagi, yakni: (1). Para pemikir yang menggunakan pendekatan rekonstruktif, yaitu melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Kecenderungan ini misalnya bisa dilihat pada para pemikir seperti Ḥâsan Ḥanafî, Muḥammad Imârah, Muḥammad Aḥmad Khalafallâh, Ḥâsan Sa’ad, dan Muḥammad Nuwayhi; (2). Para pemikir yang memiliki kecenderungan penggunaan metode dekonstruktif. Para pemikir dekonstruktif umumnya dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida, dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini, yaitu Muḥammad Arkoun dan Muḥammad ‘Abid al-Jâbirî.

Pada prinsipnya kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang relatif sama, hanya saja dalam aplikasinya, metode penyampaian dan *treatment of the problem* mereka berbeda. Tradisi atau *turâts* bagi kelompok reformistik ini tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi, dan dipahami dengan standar modernitas.

Ketiga, tipologi ideal-totalistik. Ciri utama tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya, dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik, dan ekonomi. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemikir seperti Muḥammad Ghâzali, Sayyid Quthb, Anwar Jundî, Muḥammad Quthb, Sa’id Hawwâ, dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan politik Islam.

Ketiga tipologi yang dikemukakan di atas, serta tokoh-tokoh yang merupakan representasi dari masing-masing tipologi itu, tidaklah bisa dilihat secara kaku, hitam di atas putih, karena adakalanya seorang tokoh memiliki kecenderungan pada lebih dari satu tipologi. Namun,

secara umum konstelasi pemikiran Arab kontemporer, bisa dijelaskan dalam bentuk tipologi ini.

Muhammad Syahrûr adalah satu dari sekian tokoh intelektual Arab kontemporer, berkebangsaan Syria, yang sedikit banyak turut mewarnai dinamika pemikiran Arab kontemporer. Namun, cukup sulit untuk meletakkan posisi Syahrûr pada salah satu dari ketiga tipologi kecenderungan pemikiran Arab kontemporer yang telah dikemukakan di atas. Kesulitan ini, karena pemikiran Syahrûr memiliki nuansa kekhasan tersendiri.

Secara selintasan, Syahrûr nampaknya bisa dikategorikan pada posisi tipologi yang pertama, yaitu kelompok yang cenderung menolak *turâts*. Hal ini bisa dilihat dari pernyataan Syahrûr, bahwa dengan pengecualian *al-Tanzîl* (al-Qur'ân), maka semua teks dan literatur agama adalah tidak lain daripada sebuah warisan, yang mewakili pemahaman manusia mengenai wahyu Tuhan di dalam kondisi waktu dan tempat dari lahirnya pemahaman manusia tersebut. Kondisi waktu dan tempat ini juga bergantung kepada posisi dan cara dari pengetahuan ilmiah. Dan warisan tradisional menurut Syahrûr tidak bisa dipercaya untuk bisa memberikan sebuah pemahaman yang tepat mengenai pesan ketuhanan, setidaknya untuk sekarang ini. Oleh karenanya, umat Islam saat ini tidak perlu meminjam kacamata yang lain untuk melihat realitas sendiri atau untuk memecahkan permasalahan mereka sekarang. Tapi ini tidak berarti bahwa kaum Muslimin harus merasa 'malu' karena sejarah dan identitas mereka sendiri. Apa yang menjadi warisan para pendahulu adalah akar, sejarah dan identitas umat Islam.⁶

Meski demikian, apresiasi dia untuk melihat *al-Tanzîl* dalam perspektif pengetahuan ilmiah modern, menyiratkan bahwa Syahrûr pun cocok pada tipologi reformistik. Syahrûr memandang bahwa pada dasarnya al-Qur'ân (*al-Tanzîl*) dan alam semesta ini memiliki posisi yang sejajar. Menurutnya, jika Tuhan menciptakan alam semesta, maka kita harus melihatnya pula dalam kitab suci. Artinya, kitab suci ini adalah "kitab tertulis" yang diciptakan oleh Tuhan, dan alam semesta adalah "kitab terbuka" yang diciptakan oleh Tuhan juga. Jadi pesannya pun pasti sama, karena apabila kedua kitab itu dari Tuhan, maka Tuhan bisa dilihat pada keduanya. Menurut Syahrûr, manusia tidak bisa mengabaikan

⁶Lihat Muhammad Syahrûr, "Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim" penerjemah Mohamad Zaki Hussein, dalam www.media.isnet.org.

elektronik dalam kehidupan, meskipun tidak didapati konsep elektron dalam Qur'an, dan ini harus dijadikan sebagai bahan pertimbangan.⁷

Semangat untuk kembali pada *al-Tanzîl* sebagai sumber inspirasi terkuat dalam aktivitas keagamaan dan bermasyarakat, nampaknya bisa menempatkan Syahrûr pada kelompok ideal-totalistik. Pemikiran ideal totalistik ini bisa dilihat dari pandangan yang dikemukakan Syahrûr dalam melihat *al-Tanzîl* yang menurutnya, ditujukan untuk seluruh umat manusia, dan bukan hanya untuk bangsa Arab, dan memiliki kemampuan untuk cocok dengan kebudayaan manusia yang manapun, pada tingkatan apapun. *Al-Tanzîl* bagi Syahrûr adalah teks ketuhanan yang telah diberikan kepada Muhammad, dan semua Muslim menurutnya berkewajiban untuk memahami warisan ini dan melaksanakan perintahnya, seolah-olah Muhammad baru meninggal kemarin.⁸

Syahrûr sendiri memetakan kecenderungan pandangan para pemikir Arab kontemporer dalam melihat *turâts* pada dua kelompok utama, yaitu skripturalis-literalis dan sekularisme-modernisme. *Pertama*, kelompok skripturalis-literalis, yang menurut Syahrûr, sangat ketat dan kaku berpegang pada warisan masa lalunya. Khazanah yang telah mereka warisi dari para pendahulunya dianggap memiliki tingkat kebenaran yang 'absolut'. Oleh karenanya, menghadirkan masa lalu untuk menyelesaikan problem saat ini, merupakan sesuatu yang niscaya dan hal yang sangat didambakan.⁹

Kedua, kelompok yang menyerukan sekularisme dan modernitas, dan secara apriori menolak warisan Islam. Pemimpin kelompok ini adalah kaum Marxis, Komunis, dan beberapa kelompok pengagum Nasionalisme Arab. Dalam kenyataannya, kelompok ini gagal memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas bagi masyarakatnya, mengingat ungkap Syahrûr, persoalan Arab saat ini bukanlah sekularisme atau modernitas, melainkan demokrasi. Dengan demokrasi diandaikan tercipta ruang publik (*public sphere*) yang bebas bagi munculnya bursa gagasan dan dengan demikian menghargai pluralitas.¹⁰

Syahrûr, dalam upayanya menengahi dua kecenderungan di atas, menawarkan satu model lagi, sebagai kelompok ketiga, yaitu apa yang

⁷Lihat Muhammad Syahrûr, "Kita Tidak Memerlukan Hadis", wawancara dengan majalah *Ummat*, No. 4 Thn. IV, 3 Agustus 1998/9 Rabiul Akhir 1419 H.

⁸Lihat Muhammad Syahrûr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam www.19.org.

⁹Syahrûr, "The Divine Text, dalam www.19.org.

¹⁰Syahrûr, "The Divine Text, dalam www.19.org.

disebut sebagai upaya untuk kembali kepada *al-Tanzîl*, yaitu teks asli dari wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi. Kembali kepada *al-Tanzîl* menurut Syahrûr adalah upaya membaca kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks suci.¹¹

Berkenaan dengan kecenderungan pemikiran Arab kontemporer sekitar tradisi dan modernitas, Syahrûr juga mempunyai pandangan tersendiri tentang dua hal ini. Kaitannya dengan *turâts*, Syahrûr lebih memaknainya sebagai produk kesungguhan manusia terdahulu dalam realitas sejarahnya yang ditinggalkan untuk manusia kemudian (*kehalaf*). Sedangkan *al-mu'âshirah* merupakan interaksi manusia dengan produk pemikiran kontemporer yang juga dihasilkan manusia.¹² Dalam hal ini, umat Islam harus mampu mengadopsi perkembangan-perkembangan pengetahuan kontemporer, sehingga mereka tidak lagi terjebak dalam pengulangan-pengulangan kembali pengetahuan masa lalu.¹³

Syahrûr mengatakan bahwa interpretasi generasi awal Islam tidak mengikat generasi sekarang, karena memang interpretasi itu adalah produk manusia yang terikat ruang dan waktu. Adanya sakralisasi dalam tradisi pemikiran masa lalu sangatlah tidak relevan, dan ini merupakan satu kesalahan dalam memahami hakikat *turâts*, di samping adanya keengganan untuk berinteraksi dengan pemikiran kontemporer.

Berkenaan dengan *turâts*, menarik untuk dikemukakan, apakah fenomena al-Kitâb termasuk *turâts* atau bukan? Syahrûr melihat ini sebagai persoalan yang cukup dilematis. Seandainya dianggap sebagai *turâts*, maka berarti al-Kitâb merupakan karya Muhammad dan hanya bersifat partikular yang terikat dengan konteks Arab pada masa abad

¹¹Secara garis besar bisa dikatakan dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'ân, Syahrûr menggunakan pendekatan filsafat bahasa, dalam arti bahwa dia meneliti secara mendalam kata-kata kunci yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan setiap topik bahasan, baik melalui pendekatan sintagmatis maupun paradigmatis. Pendekatan sintagmatis memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata disekeliling terma tersebut. Adapun pendekatan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep terma tertentu tidak bisa dipahami secara komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut dihubungkan dengan terma-terma lain, baik yang antonim maupun yang berdekatan maknanya. Lihat Sahiran Syamsuddin, "Book Review-1," dalam *Al-Jami'ab*, No. 62/XII/1998, h. 220-221.

¹²Lihat Muhammad Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qir'âh Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'), h. 32.

¹³Lihat Muhammad In'am Esha, "Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Shahrur", dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 2, No. 4, 2001, h. 128.

ketujuh serta beberapa abad sesudahnya. Dengan demikian, bisa dipastikan tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi manusia modern pada abad ke-20. Padahal sebagaimana dinyatakan dan diyakini oleh kaum Muslimin, bahwa al-Kitâb adalah wahyu dari Allah yang bersifat universal dan akan senantiasa tetap relevan pada setiap perputaran waktu dan perubahan tempat (*shâlihun li kulli zamânin wa makânin*).¹⁴

Al-Kitâb dengan demikian, menurut Syahrûr bukan termasuk pada kategori *turâts*, dalam arti bahwa ia bukanlah hasil cipta rasa atau kejeniusan seorang manusia melainkan diwahyukan dari Allah. Oleh karenanya, ada beberapa karakteristik yang senantiasa melekat padanya, yaitu: (1). Terdapat dimensi kemutlakan di dalamnya, yakni dalam konteks isi, karena ia diturunkan oleh Zat yang Maha Mutlak; (2). Allah tidak punya kepentingan untuk mengetahui atau memberi petunjuk diri-Nya, sehingga al-Kitâb lebih pada sebagai petunjuk bagi manusia yang mengandung relativisme pemahaman manusia; dan (3). Al-Kitâb harus disampaikan melalui bahasa manusia, sebab pemikiran manusia terikat dengan bahasa, walaupun pada fase berikutnya ternyata mengandung karakter kemutlakan ilahi dalam konteks isi dan sekaligus relativitas manusia dalam pemahaman isinya.¹⁵

Berdasarkan teori ini, Syahrûr memahami bahwa al-Kitâb memiliki dimensi kemutlakan transenden dan sekaligus dimensi kenisbian profan. Dimensi kemutlakan transenden menjadikan al-Kitâb bersifat *shâlihun li kulli zamânin wa makânin* dan tidak berubah. Ia bersifat universal dan senantiasa dipelihara oleh Allah sebagaimana disebut pada Q.S. 15: 9 dan 21: 107. Sedangkan dialektika pemaknaan dan penafsiran manusia setiap kurun dan tempat tertentu terhadap al-Kitâb merupakan dimensi nisbi profannya.

B. Biografi Intelektual dan Karya-karya Syahrûr

Syria atau secara resmi disebut dengan Republik Arab Syria, merupakan sebuah negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Umumnya penduduk Syria adalah Sunni Muslim. Kelompok Muslim yang lain ada Ismaili, Syi'ah (Islam Syi'ah), dan Alawy (sebuah pecahan dari cabang Syi'ah). Sedangkan dari komunitas non muslim, kebanyakan Kristen, khususnya Yunani dan Ortodoks Armenia, minoritas religius lain ada Druze, yang merupakan sebuah agama yang dihubungkan dengan

¹⁴Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 35.

¹⁵Lihat kembali Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 36; lihat juga Muhammad In'am Esha, "Konstruksi Historis Metodologis, h. 129

Islam, di samping itu ada lagi sekitar 1000 orang dari komunitas Yahudi.¹⁶

Seperti umumnya yang dialami negara-negara Timur Tengah, Syria juga menghadapi problema modernitas (*al-hadâtsah*), khususnya benturan keagamaan dengan gerakan modernisasi Barat. Problem ini muncul di samping posisi Syria yang cukup strategis di kawasan Arab,¹⁷ juga karena ia pernah dijajah oleh Perancis, dan mendapat pengaruh dari gerakan modernisasi Turki,¹⁸ karena pernah menjadi bagian dari dinasti Utsmaniyyah.¹⁹

Kondisi-kondisi seperti ini, nampaknya kemudian berpengaruh dalam melahirkan tokoh-tokoh pembaharu semacam Jamâl al-Dîn al-Qâsimî (1866-1914) dan Thâhir al-Jazâ'irî (1852-1920) yang berusaha melakukan reformasi keagamaan di Syria.²⁰ Bisa dikemukakan bahwa al-Qâsimî selalu menganjurkan madzhab salaf dalam masalah agama. Ia membelanya, baik dalam studi-studinya maupun karya-karyanya. Apa yang disebutnya sebagai madzhab salaf tidak lain adalah melaksanakan al-Kitab dan as-Sunnah, tanpa menambah dan mengurangi sedikitpun. Dalam menghadapi *ikhtilâf*, ia menganjurkan sikap 'adil, moderat, dan mengikuti pandangan yang dibangun berdasarkan dalil, tanpa mencaci yang berbeda, tanpa membela secara membabi buta.²¹

¹⁶Lihat Microsoft Encarta Reference Library 2003 © 1993-2002 Microsoft Corporation, dengan kata kunci Syria.

¹⁷Sebagai ilustrasi nilai strategis Syria ini, secara singkat bisa dijelaskan bahwa di sebelah Utara Syria adalah Turki, kemudian di sebelah Timurnya ada Irak, di sebelah Selatan ada Yordania dan Israel, dan di sebelah Barat ada Lebanon dan laut Mediterania. Wilayah-wilayah ini merupakan kawasan yang bisa dikatakan sentral 'peradaban'. Peran Syria sendiri cukup signifikan dalam membela 'kepentingan' bangsa Arab. Ini misalnya terlihat ketika pada 21 Februari 1958, Syria pernah bergabung dengan Mesir membentuk suatu negara yang disebut Republik Persatuan Arab (UAR), dengan Gamal Abdul Nasser dari Mesir sebagai Presidennya, dan secara heroik 'berperang' atas nama bangsa Arab melawan Israel. Lihat Microsoft Encarta Reference Library 2003 © 1993-2002 Microsoft Corporation, dengan kata kunci Syria.

¹⁸Lihat Reinhard Schulza, 2000, *A Modern History of the Islamic World*, (London: I.B. Tauris), h. 58.

¹⁹Syria berada dalam wilayah kekuasaan Utsmaniyyah di Turki sekitar tahun 1517-1918, dan merdeka pada tahun 1944. Lihat David Commins, 'Syria', dalam John L. Esposito *et al* (eds.), 1995, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York & Oxford: Oxford University Press), vol. IV, h. 157.

²⁰Lihat David Commins, 1986, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914", dalam *International Journal of Middle East Studies*, 18, h. 409.

²¹Lihat Abdul Majid Abdussalam al Muhtasib, 1997, *Visi dan Paradigma Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, penerjemah Moh. Maghfur Wachid, (Bangil: Al Izzah), h. 35

Reformasi al-Qâsimî, yang merupakan bekas murid seorang tokoh pembaharu di Mesir, Muhammad ‘Abduh (1849-1905), berorientasi pada upaya pembentengan umat Islam dari kecenderungan pemerintahan yang sekuler dan penggugahan intelektual Islam dari ortodoksi. Untuk itu, umat Islam harus dapat meramu rasionalitas, kemajuan, dan modernitas dalam bingkai agama. Dalam hal ini, al Qâsimî mencanangkan untuk menemukan kembali makna Islam yang orisinal dalam al-Qur’ân dan al-Sunnah sembari menekankan pentingnya ijtihad.²² Gagasan al-Qâsimî ini kemudian dilanjutkan oleh Thâhir al-Jazâ’irî beserta teman-temannya, dengan penekanan pada upaya pemajuan di bidang pendidikan.²³

Reformasi di atas inilah kemudian memunculkan iklim intelektual di Syria, yang bisa dikatakan setingkat ‘lebih maju’ daripada negara-negara muslim Arab lainnya yang masih memberlakukan hukum positif secara kaku, dan membatasi dalam hal kebebasan berekspresi, khususnya yang keluar dari pemikiran ortodoks konvensional. Angin segar bagi tumbuhnya suatu imperium pemikiran di negara Syria lebih menjanjikan daripada di negara-negara Arab lainnya. Sehingga lantaran itu pulalah mengapa orang-orang yang berpikiran ‘liberal’ seperti Syahrûr dapat leluasa tinggal di Syria, meski pemikiran-pemikiran yang dimunculkannya bagi kebanyakan negara Muslim lainnya dianggap ‘sesat dan menyesatkan’.²⁴

Kondisi Syria yang relatif “lebih maju” dibandingkan kawasan Arab lainnya dalam beberapa tahun terakhir mengalami perkembangan yang memilukan. Sejak Maret 2011, ada tuntutan kuat untuk perubahan rezim kekuasaan yang sudah lama berkuasa, mulai dari Hafez al Assad tahun 1972, lalu digantikan anaknya Bashar Al Assad sejak tahun 2000

²²Lihat Commins, 1986, “Religious Reformers, h. 407.

²³Commins, 1986, “Religious Reformers, h. 410.

²⁴Syahrûr dalam hal ini lebih beruntung misalnya bila dibandingkan dengan Hassan Hanafi dan Nashr Hamîd Abû Zaid di Mesir, di mana keduanya harus merasakan pahit getirnya kehidupan berekspresi di negeri yang masih menganut hukum yang kaku. Hanafi terpaksa harus ‘tutup proyek’ Kiri Islamnya, sedangkan Abû Zaid, dianggap murtad dan dipaksa untuk cerai dengan isterinya. Lihat Hassan Hanafi, “Mâdza Ya’ni al-Yasâr al-Islâmî”, dalam Jurnal *al-Yasâr al-Islâmî*, Januari 1981; Nashr Hamîd Abû Zaid, 1995, *al-Tafkîr fi Zamân al-Takfîr*, (Kairo: Sina li al-Nasyr). Demikian pula bila dibandingkan dengan Fazlur Rahman di Pakistan, yang terpaksa harus ‘hengkang’ ke luar negeri, meski sebagaimana dinyatakan Hallaq, Syahrûr setingkat lebih ‘berani’ dari Rahman. Lihat Wael B. Hallaq, 1997, *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press), h. 231

hingga sekarang. Gerakan perubahan ini merupakan bagian dari Arab Spring yang mendambakan demokrasi di negara-negara Arab. Hanya kemudian gerakan ini berubah menjadi perang saudara yang menggunakan perbedaan ideologi sebagai basisnya. Selain itu keterlibatan pihak luar Syria semakin memperkeruh suasana di sana yang berakibat, Syria menjadi negara yang sarat dengan kekerasan dan pertumpahan darah.²⁵

Muhammad Syahrûr adalah seorang insinyur yang dilahirkan di Damaskus, Syria pada tanggal 11 April 1938.²⁶ Dia mengawali karir intelektualnya pada pendidikan dasar dan menengah di tanah kelahirannya, tepatnya di lembaga pendidikan Abdurrahman al-Kawâkibi, Damaskus. Pendidikan menengahnya dirampungkan pada tahun 1957, dan segera setelah menuntaskan pendidikan menengahnya, Syahrûr melanjutkan studinya ke Moskow, Uni Soviet (sekarang Rusia) untuk mempelajari teknik sipil (*bandasah madaniyah*) atas beasiswa pemerintah setempat.²⁷ Di negara inilah, Syahrûr mulai berkenalan dan kemudian mengagumi pemikiran Marxisme, sungguh pun ia tidak mendakwa sebagai penganut aliran tersebut. Namun demikian, sebagaimana dikemukakannya pada Peter Clark, ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel dan Alfred North Whitehead.²⁸ Gelar diploma dalam bidang teknik sipil tersebut, ia raih pada tahun 1964.

Setelah meraih gelar diploma, pada tahun 1964, Syahrûr kembali ke Syria untuk mengabdikan dirinya sebagai dosen pada Fakultas Teknik di Universitas Damaskus. Pada tahun itu pula, Syahrûr kembali melanjutkan studi ke Irlandia, tepatnya di University College, Dublin

²⁵Lihat Dina Y. Sulaeman, 2013, *Prahara Suriah: Membongkar Persekongkolan Multinasional* (Bandung: Pustaka Iman), h. 15.

²⁶Beberapa pengkaji Syahrûr ada yang secara keliru dalam menuliskan bulan kelahiran Syahrûr pada Maret dan bukannya April. Ini misalnya bisa dilihat pada Mashadin, "Rekonsepsi Muhkam dan Mutasyabbih: Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrûr," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, h. 36; Siti Rohah, "Pemikiran Muhammad Syahrûr tentang Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'ân," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, h. 18; M. Aunul Abied Syah dan Hakim Taufik, "Tafsir Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'ân: Tinjauan Terhadap Pemikiran Muhammad Syahrûr dalam Bacaan Kontemporer," dalam M. Aunul Abied Shah *et al* (ed.), 2001, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan), h. 237; Ahmad Fawaid Sjadzili, "M. Shahrur: Figur Fenomenal dari Syria," dalam www.islib.com.

²⁷Lihat Syahrûr, 1990, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân*, h. 823.

²⁸Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 7, No. 3, 1996, h. 337.

dalam bidang yang sama. Pada tahun 1967, Syahrûr berhak untuk melakukan penelitian pada Imperial College, London. Pada bulan Juni tahun itu, terjadilah perang antara Inggris dan Syria yang mengakibatkan renggangnya hubungan diplomatik antara dua negara tersebut, namun hal tersebut tidak menghambatnya untuk segera menyelesaikan studinya. Terbukti ia segera berangkat kembali ke Dublin untuk menyelesaikan program master dan doktoralnya di bidang mekanika pertanian (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*). Gelar doktornya diperoleh pada tahun 1972. Selanjutnya Syahrûr secara resmi menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang.²⁹

Di samping posisinya sebagai dosen, sebenarnya Syahrûr juga menjadi konsultan teknik. Pada tahun 1982-1983, ia dikirim pihak universitas untuk menjadi staf ahli pada al-Saud Consult, Saudi Arabia. Selain itu, bersama beberapa rekannya di Fakultas, Syahrûr membuka biro konsultan teknik (*an engineering consultancy/dâr al-istisyârat al-handasiyah*) di Damaskus.

Meski disiplin utama keilmuannya pada bidang teknik, namun itu tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin yang lain semisal filsafat. Ini terjadi, terutama setelah pertemuannya dengan Ja'far Dek al-Bâb, rekan sealmamater di Syria dan teman seprofesi di Universitas Damaskus. Kontaknya itu, telah memberi arti yang cukup berarti dalam pemikirannya, yang kemudian tertuang dalam karya monumentalnya, yaitu *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'âh Mu'âshirah*.

Sebagaimana diakuinya, buku tersebut disusun selama kurang lebih dua puluh tahun, tepatnya mulai tahun 1970-1990. Dalam pengantar buku tersebut, Syahrûr menjelaskan proses penyusunan buku tersebut, sekaligus sejauh mana pengaruh rekannya Ja'far Dek al-Bâb dalam perumusan metodologi yang ia tawarkan dalam buku tersebut. Menurutnya ada tiga tahapan yang dilaluinya dalam penyusunan karyanya tersebut, yakni:

Tahap pertama: 1970-1980. Masa ini diawali ketika ia berada di Universitas Dublin. Masa ini merupakan masa pengkajian (*murâja'ât*) serta peletakan dasar awal metodologi pemahaman *al-Dzîkr*, *al-Kitâb*, *al-Risâlah* dan *al-Nubunnah* dan sejumlah kata kunci lainnya.³⁰

²⁹Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 823; lihat juga Charles Kurzman (ed.), 1989, *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York-Oxford: Oxford University Press), h. 139.

³⁰Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 46.

Tahap kedua: 1980-1986. Masa ini merupakan masa yang penting dalam pembentukan “kesadaran linguistik”nya dalam pembacaan kitab suci. Pada masa ini ia berjumpa dengan teman se almamaternya, Ja’far Dek al-Bâb, yang menekuni ilmu linguistik di Universitas Moskow. Melalui Dek al-Bâb itulah, Syahrûr banyak diperkenalkan dengan pemikiran linguis Arab semisal al-Farra’, Abû Ali al-Fârisi, Ibn Jinnî, serta al-Jurjânî. Melalui tokoh-tokoh tersebut, Syahrûr memperoleh tesis tentang tidak adanya sinonimitas (*‘adamu al-tarâduf*) dalam bahasa. Sejak tahun 1984, Syahrûr mulai menulis pikiran-pikiran penting yang diambil dari ayat-ayat yang tertuang dalam kitab suci. Melalui diskusi bersama Dek al-Bâb, Syahrûr berhasil mengumpulkan hasil pikirannya yang masih terpisah-pisah.³¹

Tahap ketiga: 1986-1990. Syahrûr mulai mengumpulkan hasil pemikirannya yang masih berserakan. Hingga tahun 1987, Syahrûr telah berhasil merampungkan bagian pertama yang berisi gagasan-gagasan dasarnya. Segera setelah itu, bersama Dek al-Bâb, Syahrûr menyusun “hukum dialektika umum” (*qawânîn al-jadal al-‘âm*) yang dibahas di bagian kedua buku tersebut.³²

Pada tahun 1990, cetakan pertama buku ini diterbitkan. Buku tersebut, untuk pertama kali diterbitkan oleh al-Ahali Publishing House, Damaskus dan mengalami sukses luar biasa dan dinilai sebagai salah satu buku terlaris (*bestseller*) di Timur Tengah. Terbukti, buku tersebut mengalami cetak ulang dari kurang lebih 20.000 eksemplar buku yang telah terjual hanya untuk kawasan Syria saja. Bahkan, versi bajakan dan foto copy banyak beredar di banyak negara semisal Lebanon, Yordania, Mesir, Jazirah Arab.³³

Pada tahun 1994, al-Ahali Publishing House kembali menerbitkan karya kedua Syahrûr, yaitu “*Dirâsât al-Islâmiyât al-Mu’âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama’*.” Buku ini secara spesifik menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan warga negara (*civil*) maupun negara (*state*). Secara konsisten, Syahrûr menguraikan tema-tema

³¹Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, h. 47.

³²Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur’ân*, h. 48.

³³Peter Clark, “The Shahrur Phenomenon, h. 337; lihat juga Dale F. Eickelman, “Islamic Liberalism Strikes Back,” dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 27, 1 Desember 1993, h. 163.

tersebut dengan senantiasa terikat pada tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya.³⁴

Pada tahun 1996, Syahrûr mengeluarkan karyanya dengan tajuk “*al-Islâm wa al-Imân: Manzûmah al-Qiyâm*,” dengan penerbit yang sama. Buku ini mencoba mendekonstruksi konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar (*arkân*) Islam dan Iman. Tentunya, kajian-kajiannya diarahkan pada penelaahan terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa ‘setia’ pada rumusan teoritis yang ia bangun.³⁵

Selain itu pada tahun 2000, dengan penerbit yang tetap sama, Syahrûr melahirkan lagi karyanya yang berjudul “*Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar’ah*.” Sesuai dengan judul buku ini, secara spesifik Syahrûr mengangkat tema-tema yang berhubungan dengan perempuan, yaitu wasiat dan harta warisan, poligami, mas kawin, dan busana perempuan.³⁶

Selain karyanya yang berbentuk buku, Syahrûr juga banyak menulis artikel yang lebih pendek di beberapa majalah dan jurnal, seperti “Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women,” dalam *Kuwaiti Newspaper*, yang kemudian diterbitkan dalam buku *Liberal Islam: a Sourcebook* (1998); kemudian “The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies,” dalam *Muslim Politic Report*, “*Mitsâq al-‘Amal al-Islâmî*” (1999) yang juga diterbitkan oleh al-Ahali Publishing House. Dalam edisi Bahasa Inggris, buku tersebut diterjemah oleh Dale F. Eickelman dan Ismail S. Abu Shehadeh dengan judul “*Proposal For an Islamic Covenant*” (2000). Selain itu, ia juga sering mempresentasikan pokok-pokok pikirannya tentang al-Qur’ân kaitannya dengan masalah-masalah sosial dan politik, seperti hak-hak wanita, pluralisme dalam banyak konferensi internasional.³⁷

Beragam tanggapan, baik yang setuju maupun yang menentang terhadap pemikiran Syahrûr dalam buku-buku yang ditulisnya. Mereka yang tidak setuju dengan pemikirannya tidak segan-segan memberikan julukan yang berlebihan seperti musuh Islam (*an enemy of Islam*) atau Agen

³⁴Lihat Muhammad Syahrûr, 1994, *Dirâsât al-Islâmiyyât al-Mu’âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama’*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

³⁵Lihat Muhammad Syahrûr, 1996, *al-Islâm wa al-Imân: Manzûmah al-Qiyâm*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

³⁶Lihat Muhammad Syahrûr, 2000, *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar’ah*, (Damaskus: Al-Ahâly Lithibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî).

³⁷Lihat Sahirun Syamsuddin, “Konsep Wahyu Al-Qur’ân Dalam Perspektif M. Syahrûr,” dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’ân dan Hadîs* Vol. 1, No. 1 Juli 2000, h. 48.

Barat dan Zionis (*a Western and Zionist Agent*).³⁸ Sebaliknya mereka yang setuju dengan pemikiran atau semangat reformasi yang dibangunnya, memberikan penghargaan dan nilai yang positif terhadap karyanya. Sultan Qaboos di Oman misalnya membagikan karya Syahrûr tersebut kepada menteri-menterinya dan merekomendasikan untuk dibaca.³⁹

C. Metodologi Pemikiran Syahrûr dan Implikasinya

Konstruksi metodologi yang ditawarkan Syahrûr dalam membaca al-Kitâb (al-Qur'ân) adalah metode ilmiah (*scientific method*).⁴⁰ Untuk mengetahui secara lebih mendalam tentang metodologi yang digunakan Syahrûr dalam pembacaan terhadap al-Kitâb, kiranya penting memperhatikan terlebih dahulu basis-basis metodologis (*al-manhaj*) yang dirumuskan, sebagaimana telah dikemukakannya pada bagian pendahuluan dari karya monumentalnya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, yakni:

1. Bahwa permasalahan pokok dalam filsafat adalah persoalan relasi antara kesadaran akal (*al-na'î*) dan eksistensi materi (*al-wujûd al-mâdî*). Menurut Syahrûr, sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang berada di luar diri manusia. Ini berarti pengetahuan yang sebenarnya bukanlah semata-mata bentuk pikiran, akan tetapi sesuatu yang terdapat padanannya di dalam realitas empiris. Bertolak dari asumsi ini, Syahrûr menolak aliran idealisme yang mengklaim bahwa pengetahuan manusia tidak lebih dari sekedar pengulangan-pengulangan pikiran-pikiran yang ada dalam dunia ide. Keyakinan ini didasarkan pada Q.S. an-Nahl: 78, yang menjelaskan bahwa Allah telah mengeluarkan manusia dari perut ibunya dalam keadaan tidak tahu, kemudian Dia berikan kepadanya pendengaran, penglihatan, dan akal.
2. Berpijak dari pandangan bahwa pengetahuan manusia berasal dari luar dirinya, Syahrûr menawarkan filsafat Islam modern yang dilandasi atas pengetahuan yang bertolak dari hal-hal yang konkrit yang dapat dicapai oleh indera manusia, terutama pendengaran dan penglihatan untuk mencapai pengetahuan teoritis yang benar. Syahrûr menyatakan penolakan terhadap pengetahuan yang

³⁸Lihat Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon, h. 337.

³⁹Lihat Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism, h. 49.

⁴⁰Lihat Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrofiq (ed), 2002, *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar Ruzz), h. 127.

didasarkan atas ilham ilahi (*al-ma'rifah al-isyrâqiyyah al-ilâhiyyah*), yang hanya dimiliki oleh *abl kasyf* atau *abl Allâh*.

3. Bahwa manusia dengan kemampuan akal nya mampu menyingkap seluruh misteri alam, hanya saja hal itu membutuhkan tahapan-tahapan tertentu, karena keseluruhan alam bersifat empirik-materialis termasuk yang selama ini dianggap sebagai ruang hampa. Kehampaan atau kekosongan tidak lain merupakan salah satu bentuk dari materi itu sendiri.
4. Pemikiran manusia pada awalnya merupakan pemikiran yang terbatas pada apa yang dapat ditangkap oleh pendengaran dan penglihatan saja, kemudian meningkat hingga mencapai pemikiran murni yang bersifat umum. Oleh karena itu, alam nyata merupakan permulaan bagi alam materi yang dapat dikenal oleh indera manusia. Pengetahuan manusia akan terus bertambah hingga mencapai hal-hal yang hanya dapat ditangkap oleh akal. Menurut Syahrûr, alam nyata dan alam metafisik sama-sama merupakan materi. Perkembangan ilmu pengetahuan hingga saat ini baru mencapai hal-hal yang konkrit di alam nyata, dan akan terus berkembang hingga mencapai hal-hal yang berada dalam wilayah metafisik. Hanya saja sampai saat ini hal itu belum terwujud.
5. Tidak ada pertentangan antara Qur'an dan filsafat yang merupakan induk ilmu pengetahuan. Karenanya, dalam kerangka ini proses penta'wilan al-Qur'ân lebih tepat dilakukan oleh orang-orang yang menguasai ilmu pengetahuan (*al-râsikhûna fil 'ilm*), sebab kemampuan mereka dalam mengajukan argumentasi dan data-data ilmiah.
6. Bahwa alam diciptakan dari materi, bukan dari ketiadaan. Hanya saja sifat materi tersebut berbeda dengan yang nampak sekarang, dan nantinya akan diganti dengan materi yang berbeda pula, yakni alam lain yang dikenal sebagai alam akherat.⁴¹

Berangkat dari dasar-dasar metodologis yang dibangunnya di atas, Syahrûr kemudian menawarkan satu model pembacaan yang menurutnya baru terhadap al-Kitâb, yaitu suatu pembacaan yang dilandasi prinsip-prinsip metodologis sebagai berikut:

1. Kajian menyeluruh dan mendalam terhadap bahasa Arab (*al-lisân al-'arabî*) dengan berlandaskan kepada metode linguistik Abû Alî al-Fârîsi yang tercermin dalam pandangan dua tokohnya, yaitu Ibn Jinnî

⁴¹Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 42-43.

dan Abd al-Qâhir al-Jurjânî, di samping menyandarkan kepada syair-syair jahili.

2. Memperhatikan temuan-temuan baru dalam wacana linguistik kontemporer yang pada prinsipnya menolak adanya sinonimitas dalam bahasa, tetapi tidak sebaliknya. Artinya, dalam perkembangannya, satu kata bisa saja hilang atau bahkan membawa makna baru. Syahrûr melihat kecenderungan ini tampak dengan jelas dalam bahasa Arab. Selanjutnya, Syahrûr menganggap *mu'jam Maqâyis al- Lughah* karya al-Fârîsi sebagai pilihan paling tepat untuk dijadikan rujukan, karena al-Fârîsi menolak adanya kata-kata bersinonim di dalam bahasa.
3. Dengan asumsi bahwa Islam itu relevan pada setiap waktu dan tempat (*shâlihun li kulli zamânin wa makânin*), maka generasi penerus harus memperlakukan kitab suci sebagai totalitas wahyu yang baru saja diturunkan dan dengan asumsi bahwa seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat. Sikap seperti ini akan menjadikan pemahaman umat Islam terhadap al-Kitâb selalu kontekstual dan relevan dalam segala situasi dan kondisi apapun. Sejalan dengan sikap ini, umat Islam harus melakukan 'desakralisasi' terhadap semua produk tafsir yang telah dihasilkan oleh ulama terdahulu, karena pada hakikatnya yang sakral hanyalah teks kitab suci itu sendiri.
4. Allah tidak punya kepentingan untuk mendapatkan petunjuk dan mengenal diri-Nya sendiri, maka itu al-Kitâb adalah wahyu Allah yang hanya diperuntukkan bagi umat manusia, yang sudah pasti bisa dipahami oleh manusia sesuai kemampuan akalanya. Selama al-Kitâb menggunakan bahasa sebagai media pengungkap, maka tidak terdapat satu ayat pun yang tidak bisa dipahami oleh manusia. Karena antara bahasa dan pikiran tidak terjadi keterputusan.
5. Allah, dalam firman-Nya, sangat mengagungkan peran akal manusia, sehingga bisa dipastikan tidak ada pertentangan antara wahyu dan akal, juga tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas.
6. Penghormatan terhadap akal manusia harus lebih diutamakan dari pada penghormatan terhadap perasaannya. Dengan kata lain, ijtihad-ijtihad Syahrûr lebih berorientasi pada ketajaman nalar ketimbang sensitivitas perasaan orang.⁴²

Dari paparan di atas bisa dimengerti bahwa latar pendidikan dalam bidang sains yang dimiliki Syahrûr ternyata memiliki pengaruh

⁴²Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 44-45.

kuat, yang membuatnya senantiasa mengedepankan sifat-sifat empiris, rasional, dan ilmiah. Secara sederhana bisa dijelaskan bahwa metode yang digunakan Syahrûr adalah analisis kebahasaan (*linguistic analysis*) yang mencakup kata dalam sebuah teks dan struktur bahasa, yang disebutnya metode historis ilmiah studi bahasa (*al-manhaj al-târikhy al-ilmy fi al-dirâsah al-lughawiyah*). Bahwa makna kata dicari dengan menganalisis kaitan atau relasi suatu kata dengan kata lain yang berdekatan atau berlawanan. Kata tidak mempunyai sinonim (*murâdjîf*). Setiap kata memiliki kekhususan makna, bahkan bisa memiliki lebih dari satu makna. Penentuan makna yang tepat sangat bergantung pada konteks logis kata tersebut dalam suatu kalimat (*shiyâgh al-kalâm*). Dengan kata lain, makna kata senantiasa dipengaruhi oleh hubungan secara linear dengan kata-kata yang ada di sekelilingnya.⁴³

Dengan bahasa yang sedikit berbeda, bisa dikatakan bahwa Syahrûr dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'ân menggunakan pendekatan filsafat bahasa, dalam arti bahwa dia meneliti secara mendalam kata-kata kunci yang terdapat pada setiap topik bahasan, baik melalui pendekatan paradigmatis dan sintagmatis.⁴⁴ Pendekatan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep terma tertentu tidak bisa dipahami secara komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut dihubungkan dengan konsep terma-terma lain, baik yang antonim (berlawanan) maupun yang berdekatan maknanya.⁴⁵ Sedangkan pendekatan sintagmatis, yaitu memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata disekeliling terma tersebut.⁴⁶

⁴³Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 196.

⁴⁴Lihat Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrûr dalam Penafsiran al-Qur'ân", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed), 2002, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana), h. 138.

⁴⁵Lihat Grant R. Orsborne, 1991, *The Hermeneutical Spiral*, (Illinois: Intervarsity Press), h. 84-87. Bandingkan dengan penjelasan pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa paradigmatis, yaitu hubungan unsur-unsur bahasa di tingkat tertentu dengan unsur-unsur lain di luar tingkat itu yang dapat dipertukarkan. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1994, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka), h. 729.

⁴⁶Lihat Orsborne, *loc.cit.*, h. 90; Lihat juga Syamsudin, "Book Review Al Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah", dalam jurnal *Al Jami'ah*, No. 62/XII/1998, h. 220-221. Bandingkan dengan Kamus Besar Bahasa Indonesia, bahwa yang dimaksud dengan sintagmatis adalah hubungan linear antara unsur-unsur bahasa di tataran tertentu. Lihat

Pendekatan kebahasaan yang dilakukannya ini tercermin jelas pada seluruh bagian pembahasannya. Di antara pokok pemikiran yang berkenaan dengan pendekatannya, yaitu usahanya untuk meluruskan persepsi umum tentang keistimewaan bahasa Arab dengan mendasarkan pada metode bahasa Abû Alî al-Fârisi yang ditampilkan oleh ibn Jinnî dan Abd al-Qâhir al-Jurjâni. Berdasarkan kajiannya terhadap metode bahasa (*al-manhaj al-lughawi*) dari ketiga tokoh ini, Syahrûr menemukan adanya kekeliruan persepsi umum yang menyatakan bahwa keistimewaan bahasa Arab terletak pada kekayaan padanan kata (sinonim, *tarâduf*). Yang benar, menurut Syahrûr, justru sebaliknya, yakni satu kata dalam bahasa ini memiliki kekayaan makna.

D. Kecenderungan-kecenderungan Pemikiran Syahrûr

Pada dasarnya, pemikiran Syahrûr yang digali berdasarkan penelitiannya yang intensif dan mendalam terhadap al-Kitâb memiliki varian yang cukup banyak. Namun setidaknya ada tiga tema utama dari pemikiran dia yang patut untuk dikemukakan, yang kemudian menjadi kekhasan tersendiri dari pikiran-pikiran dia. Ketiga tema itu, yakni pandangan dia sekitar wahyu, al-Qurân, dan teori batas. Pembahasan ketiga hal tersebut, dimaksudkan di samping memperkaya bahasan tentang formulasi Islam dan Iman Syahrûr, juga untuk memberikan pandangan yang lebih komprehensif dan utuh berkaitan dengan arah dan kecenderungan-kecenderungan pemikirannya.

1. Wahyu

Pembahasan wahyu menempati urutan pertama, karena ia merupakan sumber pengetahuan ilahi yang diperoleh manusia. Syahrûr menempatkan wahyu sebagai salah satu dari tiga macam pengetahuan manusia. Wahyu berasal dari kata *wahiya* yang mengandung arti memberikan pengetahuan kepada seseorang secara rahasia. Wahyu juga berarti sebuah isyarat, sehingga segala sesuatu yang disampaikan kepada orang lain dengan cara apa pun serta bisa dipahami termasuk kategori wahyu. Dengan demikian, wahyu adalah penyampaian segenap pengetahuan kepada orang lain secara rahasia melalui cara-cara

kembali Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *loc.cit.*, h. 946.

tertentu.⁴⁷ Menurut Syahrûr, proses penyampaian wahyu oleh Tuhan kepada penerimanya bisa melalui enam cara, yakni sebagai berikut:

- (1) Wahyu disampaikan melalui program fisiologis (*al-barmajah al-'udhwiyyah*) dan program fungsionalis (*al-barmajah al-wazhfiyyah*). Yang pertama khusus kepada makhluk hidup misalnya pada Q.S. 16: 68 yang mengungkapkan lebah yang diberikan wahyu untuk membuat sarang-sarangnya digunung-gunung dan pepohonan. Adapun yang kedua, berkenaan dengan fenomena alam misalnya pada Q.S. 99: 4-5 yang menerangkan bahwa bumi mendapat wahyu dari Tuhan untuk menceritakan kejadian-kejadian di muka bumi.⁴⁸
2. Wahyu yang diterima melalui personifikasi (*tharîq al-tasykîs*) berupa suara dan rupa. Wahyu ini disebut juga *al-wahy al-fuâdî*, yang pernah dialami Nabi Ibrâhîm (Q.S. 11: 69) dan Nabi Luth (Q.S. 11: 77).⁴⁹ Berkenaan dengan Nabi Muhammad, dalam hal ini, Jibrîl menjelma dalam bentuk manusia dan mengajarkan wahyu Allah kepadanya. Proses ini dirasa Nabi lebih ringan dan mudah, karena terdapat keserasian bentuk antara penyampaian dan penerimaan wahyu,⁵⁰ di samping juga karena alat penerima pengetahuan yang digunakan adalah panca indera (mata dan telinga).⁵¹
3. Wahyu yang diterima melalui bentuk getaran atau bisikan hati nurani (*thâriq tawârud al-khawâthir*) atau semacam ilham yang diperoleh manusia ketika berada pada suatu kondisi yang rumit dalam berbagai bidang kehidupan seperti wahyu yang dialami oleh ibu Nabi Mûsa (Q.S. 28: 7) dan Isaac Newton dalam bidang penemuan teori sains.⁵² Bagi Syahrûr model wahyu semacam ini masih terus berlangsung dan senantiasa menghampiri manusia tertentu.⁵³

⁴⁷Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 375. Lihat juga Achmad Syarqawi Ismail, 2003, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrûr*, (Yogyakarta: elSAQ Press), h. 74.

⁴⁸Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 375-376.

⁴⁹Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 376.

⁵⁰Lihat Mannâ' al-Qathân, tt, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (ttp: tnp), h. 39.

⁵¹Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 385.

⁵²Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 376.

⁵³Model wahyu jenis ini, nampaknya bisa dibandingkan dengan konsep intuisi dalam pemikiran seorang filosof Perancis, Henri Bergson. Intuisi bagi Bergson dimaknai sebagai "insting yang telah tersadarkan". Intuisi bertumpu pada pengalaman batin dan spiritual yang bersifat supra-indrawi dan supra-rasional. Intuisi bergerak ketika akal berhenti. Intuisi adalah semacam intelek yang lebih tinggi yang mampu memahami apa yang tidak mampu dipahami akal. Mengenai definisi intuisi Bergson, lihat Henri Bergson, 1944, *Creative Evolution*, terjemahan Arthur Mitchell, (New York:

4. Wahyu yang diterima melalui mimpi (*tharîq al-manâm*), sebagaimana dialami oleh Nabi Ibrâhîm untuk menyembelih anaknya (Q.S. 37: 101) dan Nabi Yûsuf yang mimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan sujud pada dirinya (Q.S. 12: 4). Dalam konteks ini, Syaḥrûr membedakan dua istilah yang sama-sama berarti mimpi, yaitu *al-hilm* dan *al-manâm*. *Al-hilm* adalah mimpi yang kacau, semrawut, yang terdiri dari berbagai cerita yang tidak saling berkaitan. Sedang *al-manâm* adalah mimpi yang memperlihatkan berbagai gambaran dan peristiwa yang memiliki makna dan berimplikasi pada emosi seseorang.⁵⁴
5. Wahyu yang disampaikan secara abstrak (*al-wahy al-mujarrad*). Dalam cara ini Jibrîl datang tanpa bisa ditangkap oleh panca indera, langsung menghujamkan wahyu al-Qur'ân kepada hati Nabi Muhammad. Wahyu semacam ini adalah wahyu yang terberat diterima Nabi Muhammad, bahkan seringkali beliau tidak sadarkan diri ketika menerimanya.⁵⁵ Sebagian riwayat menerangkan bahwa wahyu ini datang seperti deringan atau suara yang sangat keras.⁵⁶

The Modern Library), h. 194. Sedangkan pandangan bahwa Bergson bahwa intuisi adalah jenis yang lebih tinggi dari intelek, lihat Sir Mohammad Iqbal, 1994, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edisi v, (New Delhi: Kitab Bhavan), h. 3

⁵⁴Lihat Syaḥrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, *op.cit.*, h. 376-377. Dengan mengemukakan pengertian yang kurang lebih sama, Bint al-Syati' juga menganalisis ungkapan dalam al-Qur'ân yang menunjuk arti mimpi. Hanya saja kata yang dijadikan bahan kajiannya bukan *al-hilm* dan *al-manâm* sebagaimana halnya Syaḥrûr, melainkan *al-hilm* dan *al-ru'ya*. Analisis terhadap dua kata ini, nampaknya menunjukkan bahwa Bint al-Syati' berkeinginan menunjukkan bahwa tidak ada *tarâduf* dalam al-Qur'ân, karena masing-masing kata memiliki konotasi makna tersendiri. Lihat Syihabuddin Qalyubi, 1997, *Stilistika al-Qur'an*, (Jogjakarta: Titian Ilahi Press), h. 47-48.

⁵⁵Syaḥrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 376.

⁵⁶Proses pewahyuan seperti ini dirasa sangat berat oleh Muhammad, bahkan sebagian riwayat mengemukakan bahwa ketika beliau menerima wahyu model ini, keringat dinginnya bercucuran dan terkadang sampai pada kondisi tidak sadar. Fenomena oleh sementara orientalis seperti Richard Bell, dijadikan alasan bahwa Muhammad mengidap penyakit epilepsi. Syaḥrûr menolak tuduhan semacam ini dengan dua alasan: (1). Orang yang mengidap penyakit epilepsi, ketika tersadar ia seperti orang idiot, dan ia tidak dapat mengatakan dirinya mendapatkan pengetahuan saat ia mengalami epilepsi. Orang-orang Arab yang hidup bersama Nabi Muhammad, baik yang beriman maupun kafir, menyaksikan bahwa setelah tersadar dari menerima wahyu, justru membacakan kepada mereka ayat-ayat al Qur'an yang baru ia terima. (2) Secara pasti seseorang tidak mungkin memperoleh pengetahuan melalui dua cara sekaligus; melalui panca indera yang kemudian dianalisis dan diformat melalui potensi nalar; langsung masuk ke otak menjadi satu kesadaran dengan mengabaikan panca indra. Menurut Syaḥrûr, pengetahuan langsung yang mengabaikan panca indera tidak mungkin

6. Wahyu dalam bentuk suara (*al-wahy al-shawtî*). Hal ini pernah dialami oleh Nabi Mûsa ketika menerima sepuluh perintah Tuhan di gunung Sinai (Q.S. 4: 164).⁵⁷

Adapun berkenaan dengan proses turunnya wahyu, Syahrûr menjelaskannya dalam konsep *al-inzâl* dan *al-tanzîl*. *Al-inzâl* berarti merubah sesuatu yang tidak mungkin ditangkap oleh manusia (*ghayr mudrakah*) menjadi sesuatu yang dapat dicerna (*mudrakah*). *Inzâl* dalam konteks ini dipahami sebagai proses penampakkan al-kitâb ke *lawh al-mahfûz*, yakni ketika sebelumnya ia tersimpan dalam ilmu Allah. Kata *inzâl* juga bisa berkonotasi wahyu yang diturunkan sekaligus. Sedangkan *al-tanzîl* berarti pemindahan atau perubahan atau penurunan ke dalam bentuk materi (ujaran) melalui Jibril sebagai perantara.⁵⁸

2. Al-Qur'ân

Al-Qur'ân, pada umumnya dipahami sebagai “Kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, yang tertulis dalam mushaf dan disampaikan secara mutawatir, dan bacaannya bernilai ibadah.”⁵⁹ Al-

terjadi kecuali orang yang bersangkutan kehilangan kesadaran terlebih dahulu. Di sinilah wilayah operasi *al-wahy al-mujarrad*, yakni wahyu Allah sebagai suatu materi yang berada di luar hati Nabi kemudian masuk melalui “logika” atau cara kerja Jibrîl. Lihat kembali Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 384-385.

⁵⁷Secara umum, pandangan Syahrûr tentang wahyu, tidaklah terlalu kontroversial bila dibandingkan dengan pandangan-pandangan dalam masalah-masalah lain seperti teori huddud dan konsep pluralisme agama. Hanya, yang ingin dikemukakan Syahrûr, bahwa dia berupaya melakukan rasionalisasi terhadap mitos-mitos yang ada di sekitar wacana wahyu, di samping ‘membantah’ dengan sementara pandangan yang ‘miring’ dari intelektual Barat. Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 384.

⁵⁸Pada dasarnya penjelasan Syahrûr merupakan upaya memadukan dan sekaligus menunjukkan spesifikasi konsep Qur'ani tentang penurunan al-Qur'ân yang pada sebagian ayat diungkapkan dengan kata *al-tanzîl*. Syahrûr dalam hal ini setuju dengan riwayat dari Ibn Abbâs yang mengatakan bahwa al-Qur'ân diturunkan pada malam qadr di bulan Ramadhan ke langit dunia secara sekaligus, kemudian diturunkan kepada Nabi secara gradual. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, “Konsep Wahyu al-Qur'ân dalam Perspektif Syahrûr”, dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'ân dan Hadis Vol. 1, No. 1 Juli 2000, h. 52-53. Satu catatan dari al-Munjîd, bahwa tidak sebagaimana klaim Syahrûr bahwa konsep *inzâl* dan *tanzîl* adalah sesuatu yang baru, belum pernah dilakukan ulama sebelumnya. Beberapa ulama seperti al-Râghib al-Isfâhâni dan al-Zamakhshari juga telah melakukan hal yang kurang lebih sama dengan Syahrûr. Lebih lanjut, lihat Mâhir al-Munjîd, tt, “Al-Isykâliyat al-Manhajiyah fi al-Kitâb wa al-Qur'ân: Dirâsah Naqdiyyah,” dalam *‘Alam Fikr*, h. 209.

⁵⁹Lihat Shubhi al-Shalih, 1977, *Mabâits fi ‘Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm al-Malayin), h. 21; Muhammad Bakar Isma‘il, 1991, *Dirâsat fi ‘Ulûm al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Manar), h. 11.

Qur'ân juga dipahami memiliki beberapa nama yang sesuai dengan watak yang dibawanya. Misalnya, disebut al-Qur'ân lantaran ia adalah bacaan yang mulia; dinamakan *al-Furqân* karena fungsinya sebagai pembeda.⁶⁰ Terhadap formulasi-formulasi semacam ini, Syahrûr menawarkan suatu konsep yang sama sekali berbeda.

Pemikiran Syahrûr tentang al-Qur'ân secara jelas bisa dilacak dari karya monumentalnya, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Beberapa pikiran rekonstruktif terlahir dalam bukunya ini. Berangkat dari kupasan dia tentang beberapa pengertian, perbedaan, dan relasi istilah-istilah yang berhubungan dengan al-Qur'ân, seperti *al-Kitâb*, *Umm al-Kitâb*, *al-Dzîker*, *al-Sab' al-Matsâni*, *al-Nubumwah*, *al-Risâlah*, *al-Inzâl*, dan *al-Tanzîl*, Syahrûr kemudian membangun sebuah terobosan baru yang berbeda dengan pemikiran-pemikiran tentang konsep sejenis sebelumnya.

Di antara pemikiran rekonstruktif Syahrûr, bahwa dia membagi al-Qur'ân, atau dalam bahasa Syahrûr *al-Kitâb* ke dalam tiga macam kelompok ayat: (1) *al-kitâb al-muhkam* (*Umm al-Kitâb*); (2) *al-kitâb al-mutasyâbih* (al-Qur'ân dan *al-Sab' al-Matsâni*); dan (3) *al-kitâb lâ muhkam wa lâ mutasyâbih* (*Tafshîl al-Kitâb*).⁶¹

Pertama, ayat-ayat *muhkamât* yang disebut sebagai *Umm al-Kitâb*, yang memiliki relasi dengan konsep *al-Risâlah* (kerasulan). Termasuk dalam kategori ini adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum dan peribadatan (*al-hudûd wa al-'ibâdah*), hukum-hukum yang bersifat kondisional temporal (*al-abkâm al-marhalah wa al-zharfiyyah*), akhlak (*al-furqân al-'âm wa al-kebâsh*), dan ajaran-ajaran, baik yang bersifat menyeluruh maupun spesifik, namun tidak termasuk kategori penetapan hukum (*al-ta'limât al-'âmmah wa al-kebâshah wa laysat tasyrî'ât*).⁶²

Kedua, ayat-ayat *mutasyâbihat* yang terdiri dari al-Qur'ân dan *al-Sab' al-Matsâni*, dan hanya memiliki relasi dengan konsep *al-Nubumwah* (kenabian). Kategori ini berisi konsep umum tentang seluruh eksistensi (*al-lawh al-mahfûz*), sejarah para nabi dan rasul (*absân al-qashâs*), dan perubahan peristiwa alam (*tashrîf ahdats al-thabi'ah*).⁶³

⁶⁰Al-Zarkasyi telah mengumpulkan setidaknya sebanyak 55 nama lain bagi al-Qur'an. Jumlah sebanyak itu, dikarenakan adanya pencampuran antara nama dan sifat al-Qur'ân. Lihat al-Zarkasyi, 1957, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (ttp: Dâr al-Ihya), h. 273.

⁶¹Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 55.

⁶²Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 112-113.

⁶³Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 122-128.

Ketiga, ayat *lâ muhkâm wa lâ mutasyâbih* yang disebut juga *Tafshîl al-Kitâb*. Ayat-ayat dalam kategori ini memiliki dua macam bentuk, yakni: (1) ayat yang berfungsi sebagai penjelas, baik bagi *Umm al-Kitâb* maupun al-Qur'ân, dan (2) ayat yang berfungsi sebagai pemisah, baik dari segi tempat maupun waktu. Karakteristik ayat ini sama dengan ayat-ayat *mutasyâbihât*, yakni berbentuk *khabariyyah*, dan *ta'limiyyah*, sehingga juga berfungsi sebagai representasi *nubunwah* Nabi Muhammad.⁶⁴

Berpijak dari *mu'jâm maqâyis*, karya al-Fârîsi yang tidak mengakui adanya sinonimitas dalam bahasa Arab, Syahrûr kemudian merumuskan beberapa istilah dan kata kunci dalam al-Qur'ân (al-Kitâb) yang selama ini dianggap sebagai nama lain atau sinonim dari al-Qur'ân. Mushaf Utsmani yang populer dikenal dengan sebutan al-Qur'ân, oleh Syahrûr disebut al-Kitâb. Istilah al-Kitâb berasal dari akar *kataba*, artinya mengumpulkan beberapa hal satu sama lain dengan tujuan untuk memperoleh satu makna yang berfaedah atau untuk memperoleh topik tertentu guna mendapatkan pemahaman yang sempurna.⁶⁵ Bila muncul dalam bentuk *ma'rifah*, al-Kitâb, berarti kumpulan berbagai tema permasalahan yang diterima Muhammad sebagai wahyu, yaitu seluruh ayat yang termuat dalam lembaran-lembaran mushaf dari surat al-Fâtiha hingga surat al-Nâs.⁶⁶ Sedangkan al-Qur'ân, merupakan bagian dari mushaf, yang merupakan kumpulan tata aturan obyektif bagi eksistensi dan realitas perilaku dan peristiwa-peristiwa kemanusiaan. Adapun *al-Dzîkr* adalah proses terjadinya al-Qur'ân ke dalam bahasa manusia yang diucapkan dalam bahasa Arab.⁶⁷ Sedangkan *Al-Furqân*, yaitu sepuluh wasiat Tuhan yang diberikan kepada Mûsa, 'Isa, dan Muhammad saw. Ia termasuk bagian dari *umm al-Kitâb* dan merupakan akhlak yang berlaku secara universal dalam tiga agama samawi.⁶⁸

⁶⁴Lihat Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*. 1990, h. 122.

⁶⁵Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 51.

⁶⁶Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 54.

⁶⁷Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 62.

⁶⁸Kesepuluh perintah Tuhan dimaksud, yaitu pada Q.S. al-An'âm: 151-153, yaitu: (1) larangan syirik; (2) berbakti pada orang tua; (3) larangan membunuh anak-anak karena takut miskin; (4) larangan mendekati perbuatan keji yang tampak atau yang tersembunyi; (5) larangan membunuh jiwa kecuali dengan *haq*; (6) larangan mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara bermanfaat hingga ia dewasa; (7) memenuhi takaran dan timbangan dengan adil; (8) berlaku adil meski kepada kerabat; (9) menepati janji; dan (10) mengikuti segala perintah Tuhan. Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 64-65.

Pemikiran Syahrûr berkaitan dengan terma-terma kunci di sekitar al-Qur'ân sebagaimana dikemukakan di atas, memang terlihat keluar dari *mainstream* keilmuan al-Qur'ân yang biasa dikenal sebagai *ulum al-Qur'ân*. Pandangan-pandangannya yang baru ini, akan semakin terasa ketika Syahrûr mendiskusikan tentang tema Islam sebagai sesuatu yang universal dan Iman sebagai sesuatu yang partikular.

3. Teori Batas

Pokok pikiran Syahrûr yang ketiga berkenaan dengan pandangannya tentang teori batas. Berangkat dari pandangan terhadap dua aspek pemahaman keislaman yang dilupakan selama beberapa masa, yaitu: *al-hanîf* dan *al-istiqâmah*, Syahrûr melalui analisis linguistik, menjelaskan tentang teori batasnya, yang kelak akan memperkuat tesisnya bahwa Islam itu senantiasa relevan pada setiap perkembangan tempat dan waktu (*shalihîn li kulli zamânin wa makânin*). Menurutnya, kata *al-hanîf* berasal dari kata *hanafa* yang dalam bahasa Arab berarti bengkok, melengkung (*hanafa*); atau bisa pula dikatakan untuk orang yang berjalan di atas dua kakinya (*ahnafa*) dan atau berarti orang yang bengkok kakinya (*hanufa*).

Adapun kata *istiqâmah*, berasal dari kata *qaum* yang memiliki dua arti: (1) berdiri tegak (*al-intishâb*) dan atau kuat (*al-'azm*). Berasal dari kata *al-intishâb* ini muncul kata *al-mustaqîm* dan *al-istiqâmah*, lawan dari melengkung (*al-inhirâf*); sedangkan dari *al-'azm*, muncul kata *al-dîn al-qayyîm* (agama yang kuat dalam kekuasaannya).⁶⁹

Analisa-analisa linguistik terhadap term *al-hanafîyyah* dan *al-istiqâmah* inilah yang akhirnya mengantarkan pada sebuah ayat dalam Q.S. 6: 161, yang memaparkan tiga term pokok: *al-dîn al-qayyîm*, *al-mustaqîm*, dan *al-hanîf*, yang nampak sekilas bertentangan, karena memadukan dua hal yang sifatnya kontradiktif.

Setelah menganalisa Q.S. 6: 79, Syahrûr memperoleh pemahaman bahwa *al-hanafa* adalah sifat alami dari seluruh alam. Langit, bumi, dan bahkan elektron yang terkecil sekalipun sebagai bagian dari kosmos, bergerak dalam garis lengkung. Tidak ada dari tata alam itu yang tidak bergerak melengkung. Sifat inilah yang menjadikan tata kosmos itu menjadi teratur dan dinamis. *Al-dîn al-hanîf*, dengan demikian, adalah agama yang selaras dengan kondisi ini karena *al-hanîf* merupakan

⁶⁹Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 64-65.

pembawaan yang bersifat fitriah. Manusia, sebagai bagian dari alam materi, juga memiliki sifat pembawaan fitriah ini.

Sejalan dengan fitrah alam tersebut, dalam aspek hukum juga terjadi. Realitas masyarakat senantiasa bergerak secara harmonis dalam wilayah tradisi sosial, kebiasaan, atau adat. Oleh karena itu, *al-shirât al-mustaqîm*, adalah sebuah keniscayaan untuk mengontrol dan mengarahkan perubahan tersebut. Itulah kenapa dalam al-Qur'ân tidak akan pernah ditemui *ihdinâ ila al-hanafîyyah* melainkan *ihdinâ al-shirâth al-mustaqîm*, karena memang *al-hanafîyyah* adalah merupakan fitrah. Dengan demikian, *al-shirât al-mustaqîm* menjadi batasan ruang gerak dinamika manusia dalam menentukan hukum.

Berangkat dari dua kata kunci di atas, Syahrûr kemudian merumuskan teorinya yang banyak memancing kontroversi, yaitu teori batas (*naẓhariyyah al-hudûd*). Syahrûr dalam merumuskan teorinya ini menggunakan analisis matematis (*al-tablîly al-riyâdhiy*). Ia menggambarkan hubungan antara *al-hanafîyyah* dan *al-istiqâmah*, bagaikan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Sumbu X menggambarkan zaman atau konteks waktu dan sejarah. Sumbu Y sebagai undang-undang yang ditetapkan Allah swt. Kurva (*al-hanafîyyah*) menggambarkan dinamika, bergerak sejalan dengan sumbu X. Namun gerakan itu dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah SWT (sumbu Y). Dengan demikian, hubungan antara kurva dan garis lurus secara keseluruhan bersifat dialektik, yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait. Dialektika adalah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum itu *adaptable* terhadap konteks ruang dan waktu. Syahrûr kemudian mengenalkan apa yang disebutnya sebagai teori batas. Ia mengatakan bahwa Allah telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan yang minimum, *al-istiqâmah* (*straightness*), dan manusia bergerak dari dua batasan tersebut, *al-hanafîyyah* (*curvature*).⁷⁰

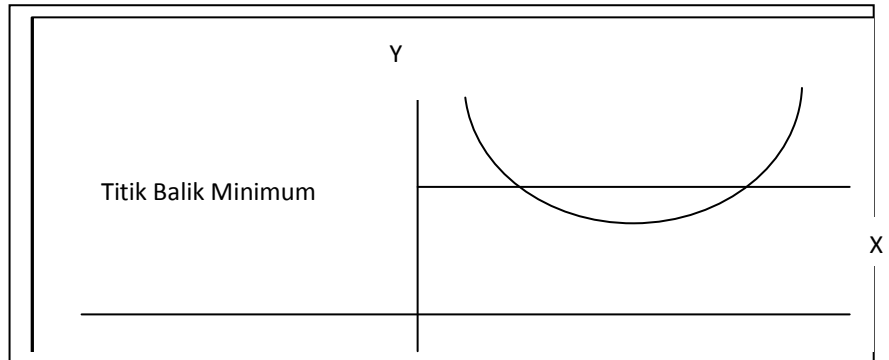
Ada enam model yang dikemukakan Syahrûr dalam menjelaskan persoalan teori batasnya ini, yaitu:

- (1) Ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah (*bâlatu al-badd al-adnâ*). Ini misalnya berlaku pada ayat tentang perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi (Q.S. 4: 22-23), berbagai jenis makanan yang diharamkan (Q.S. 5: 3; 6: 145-156), hutang piutang (Q.S. 2: 283-284), dan tentang pakaian wanita (Q.S. 4: 31).⁷¹ (Lihat gambar 1)

⁷⁰Lihat Wael B. halaq, 1997, *A History of Islamic Legal Theories*, (Inggris: Cambridge University Press), h.

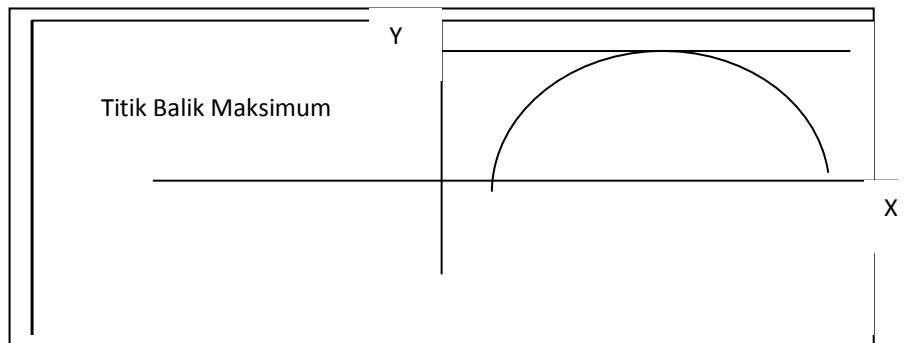
⁷¹Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 453-455.

Gambar 1: *Posisi Batas Minimal*



- (2) Ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas (*hâlatu al-hadd al-a'lâ*). Ini berlaku pada tindak pidana pencurian (Q.S 5: 38) dan pembunuhan (Q.S 17: 33; Q.S. 2: 178; Q.S 4: 92).⁷² (Lihat gambar 2)

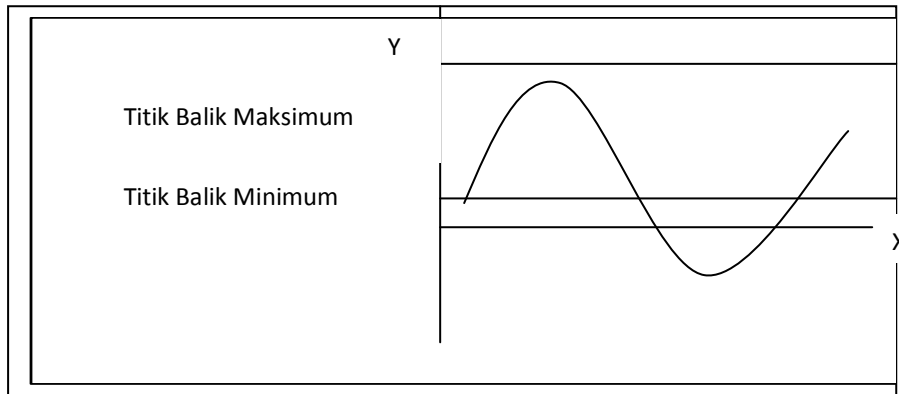
Gambar 2: *Posisi Batas Maksimal*



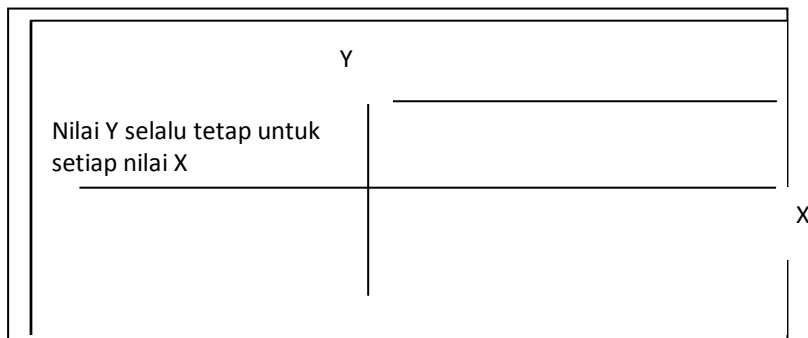
- (3) Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah sekaligus (*hâlatu al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-a'lâ m'an*). Ini misalnya terjadi pada persoalan hukum waris (Q.S. 4: 11-14, 176) dan persoalan poligami (Q.S. 4: 3).⁷³ (Lihat gambar 3)

⁷²Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 455-457.

⁷³Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 457-462.

Gambar 3: *Posisi Batas Maksimal dan Minimal Bersamaan*

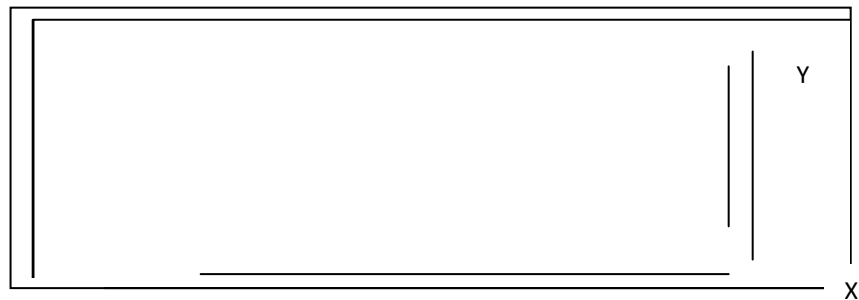
- (4) Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus tapi dalam satu titik koordinat (*hâlatu al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-a'lâ m'an 'alâ nuqṭhati wâhidah*). Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang ditentukan. Ini berlaku pada hukuman zina, yaitu seratus kali jilid (Q.S 24: 2).⁷⁴(Lihat gambar 4)

Gambar 4: *Posisi Lurus*

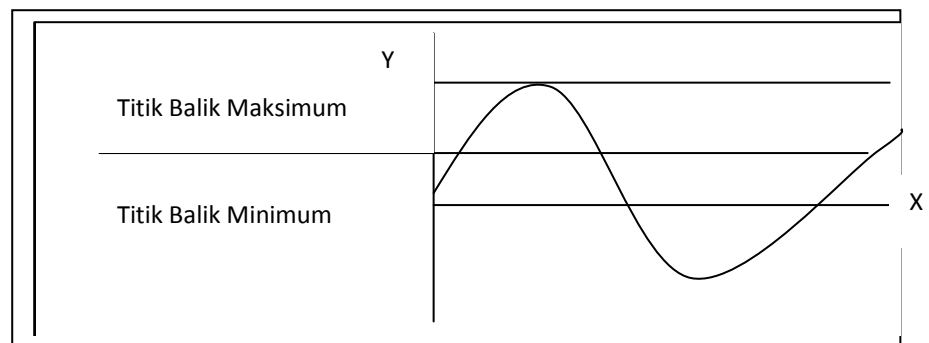
- (5) Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dengan satu titik yang cenderung mendekati garis lurus tapi tidak ada persentuhan (*hâlatu al-hadd al-a'lâ bikḥaṭh maqârib al-mustaqîm*). Ini berlaku pada hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan yang dimulai dari saling tidak menyentuh sama sekali antara keduanya hingga hubungan yang hampir (mendekati) zina.⁷⁵ (Lihat gambar 5)

⁷⁴Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 463.

⁷⁵Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 464.

Gambar 5: *Posisi Batas Maksimal Cenderung Mendekati tanpa bersentuhan*

- (6) Ketentuan hukum yang memiliki batas atas positif dan tidak boleh dilampaui dan batas bawah negatif yang boleh dilampaui (*hâlatu al-hadd al-a'lâ mûjabun wa al-hadd al-adnâ sâlibun*). Hal ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba sementara zakat sebagai batas bawahnya bernilai negatif boleh dilampaui.⁷⁶(Lihat gambar 6)

Gambar 6: *Posisi Batas Maksimal Positif dan Posisi Batas Minimal Negatif*

Keenam model teori batas yang dikemukakan Syaḥrûr, nampaknya sangat terkait dengan latar belakang pendidikannya di bidang sains. Secara umum, bisa ditangkap bahwa dengan fleksibilitas hukum Islam berdasarkan model teori batas, Syaḥrûr bermaksud untuk menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'ân, senantiasa relevan pada setiap situasi dan kondisi, dan Islam merupakan agama terakhir dan bersifat universal yang ditujukan kepada seluruh umat manusia.

⁷⁶Syaḥrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 464.

BAB III

MUHAMMAD SYAHRÛR DAN REFORMULASI ISLAM

A. Pandangan sekitar Rukun Islam

Islam bagi kaum Muslimin, umumnya dilihat sebagai praktek ritual yang lazim dikenal sebagai rukun Islam. Rukun Islam inilah yang kemudian seringkali dijadikan indikator 'keberislaman' seseorang. Rumusan rukun Islam sendiri dalam sejarah perjalanan agama Islam memiliki varian yang cukup beragam. Berbagai rumusan Islam itu, umumnya disusun berdasarkan pernyataan Rasul tatkala beliau ditanya seputar Islam, di antaranya, yaitu:

Pertama, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 8 (delapan), yakni: (1) dua kalimat syahadat; (2) sholat; (3) zakat; (4) puasa; (5) haji ke Baitullah; (6) amar ma'rûf; (7) nahî munkar; dan (8) jihâd fi sabîlillâh.¹

Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 5 (lima), yaitu sebagaimana diriwayatkan di dalam shahîh Bukhârî dan Muslim, dari berbagai jalur, di antaranya 'Umar bin Khaththâb bertanya kepada Rasul tentang Islam? Rasul menjawab: "*Islam adalah: (1) mengakui tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah; (2) mendirikan sholat; (3) mengeluarkan zakat; (4) berpuasa pada bulan Ramadhan; dan (5) melakukan ibadah haji bagi yang mampu.*"²

Ketiga, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 4 (empat), yaitu sebagaimana diriwayatkan dalam shahîh Bukhârî, berasal dari Abî Hurairah, bahwa seorang lelaki datang dan bertanya kepada Rasulullah tentang Islam, beliau menjawab: Islam adalah: (1) agar engkau menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya; (2) mendirikan sholat; (3) mengeluarkan zakat yang diwajibkan; dan (4) berpuasa pada bulan Ramadhan.³

Keempat, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 3 (tiga), yaitu sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu 'Abbâs, Rasulullah

¹Diriwayatkan oleh Bazzar, lihat Zainuddin bin 'Abdil 'Azîz, bab *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy an al-munkar*, sebagaimana dikutip oleh O. Hashem, 2002, *Syi'ah ditolak Syi'ah dicari*, cet. IV, (Jakarta: Al Huda), h. 239.

²Lihat Hashem, 2002, *Syi'ah ditolak Syi'ah dicari*, h. 239.

³Imâm 'Abdul Husain Syarâfuddîn al-Mûsâwî, *Fushûl al-Mubimmah fi Ta'liq al-Ummah*, Qum, 1374, h. 15, sebagaimana dikutip Hashem, 2002, *Syi'ah ditolak Syi'ah dicari*, h. 240.

bersabda: “*Ikatan Islam dan tonggak agama ada tiga. Di atasnya ditegakkan Islam. Barangsiapa meninggalkan salah satu di antaranya, maka ia sudah kafir dan halai darahnya, yakni: (1) syahadat tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah pesuruh-Nya; (2) sholat yang diwajibkan; dan (3) puasa bulan Ramadhan.*”⁴

Kelima, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 1 (satu), yaitu berasal dari ‘Abdullâh bin ‘Umar bin Khaththâb: Rasulullah bersabda: “*Orang Islam itu adalah orang yang selamat dari gangguan lidah dan tangannya.*”⁵

Dari semua pandangan tentang rukun Islam sebagaimana dikemukakan di atas, yang paling umum diketahui dan masyhur diterima, terutama pada kalangan Islam Sunni, bahwa rukun Islam itu terdiri atas lima perkara, yaitu sebagaimana telah dikemukakan di atas. Meski demikian, bagi sementara kaum Muslimin, susunan urutannya kadang tidak sama. Hal ini misalnya bisa dilihat pada riwayat dari ‘Umar bin Khaththâb sebagaimana dipaparkan sebelumnya, berkenaan dengan lima rukun Islam, yang meletakkan ritual puasa sebelum haji, sedangkan pada hadits Ibn ‘Umar yang juga disepakati oleh Bukhâri dan Muslim, puasa diposisikan berada sesudah pelaksanaan ibadah haji.⁶

Pandangan tentang rukun Islam yang lima ini, ternyata juga disepakati oleh kalangan Syi’ah, yaitu sebagaimana dinyatakan oleh satu Imam terkemuka mereka, Al-Imâm Abû Abdillâh, Ja’fâr Ash-Shâdiq, “*Agama Islam itu ialah seperti yang tampak pada diri manusia (yakni kaum Muslimin secara umum), yaitu mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah pesuruh Allah, mendirikan sholat dan mengeluarkan zakat, melaksanakan ibadah haji dan berpuasa di bulan Ramadhan.*”⁷ Hanya saja, bagi kelompok ini selain konsep Islam dan Iman sebagaimana telah

⁴Hashem, 2002, *Syi’ah ditolak Syi’ah dicari*, h. 240.

⁵Hashem, 2002, *Syi’ah ditolak Syi’ah dicari*, h. 240.

⁶Secara lebih lengkap, hadits itu berbunyi, bahwa Ibn ‘Umar berkata: Rasulullah bersabda: Islam didirikan atas lima: (1) percaya bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad utusan Allah; (2) mendirikan sembahyang; (3) mengeluarkan zakat; (4) haji ke Baitullah jika kuat perjalanannya; dan (5) puasa bulan Ramadhan. Lihat Muhammad Fuad ‘Abdul Baqi, 1996, *al-Lu’lû’ wal Marjân*, penerjemah H. Salim Bahreisy, (Surabaya: PT Bina Ilmu), h. 7. Bandingkan dengan riwayat ‘Umar bin Khaththâb ketika Rasul ditanya tentang Islam dan beliau menjelaskan bahwa Islam adalah: (1) mengakui tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah; (2) mendirikan sholat; (3) mengeluarkan zakat; (4) berpuasa pada bulan Ramadhan; dan (5) melakukan ibadah haji bagi yang mampu.

⁷Lihat A. Syarafuddin al Musawî, 1996, *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunnah Syi’ah*, penerjemah Mukhlis, (Bandung: Mizan), h. 32

diyakini oleh kaum Sunni, ditambah lagi dengan konsep wilayah, yakni berupa pengakuan kedua belas Imam sebagai pemimpin-pemimpin umat, atau dikenal dengan istilah *imâmah*, yaitu suatu kewajiban untuk percaya pada imam yang *ma'shûm* yang wajib dipegang oleh keturunan Nabi Muhammad.⁸

Dalam wacana sebagian pemikir muslim kontemporer, formulasi rukun Islam terkadang memiliki variasi yang sedikit berbeda, misalnya Begum Aisha Bawany memaparkan bahwa kewajiban-kewajiban keagamaan fundamental yang dikenal dalam Islam ada lima, yaitu sholat, zakat atau santunan kepada orang miskin, puasa, ibadat haji, dan jihad. Jihad bagi Bawany merupakan kewajiban nasional, sedangkan empat kewajiban yang pertama, kurang dan lebihnya, merupakan kewajiban-kewajiban individual.⁹

Dalam merumuskan pilar-pilar Islam yang lima (*arkân al-islâm al-kebamsah*), argumentasi atau dasar yang menjadi pijakan dari penetapan rukun Islam ini, yaitu suatu hadîts Nabi Muhammad, yang diriwayatkan oleh Imâm Muslîm, bahwa Nabi bersabda: “*Islam dibangun atas lima perkara; bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya, mendirikan sholat, mengeluarkan zakat, berhaji ke Baitullah, dan puasa Ramadhan.*”¹⁰ Selain itu, hadîts Imâm Bukhârî juga menjadi acuan, yaitu hadîts yang diriwayatkan ‘Umar bin Khatthâb, bahwa Jibrîl pernah bertanya kepada Nabi Muhammad mengenai Islam dan iman. Berkenaan dengan soal mengenai Islam, maka beliau menjawab: “*Islam adalah engkau bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah, menegakkan sholat, menunaikan zakat, puasa Ramadhan dan berhaji ke Baitullah.*”¹¹

Adapun dasar dari al-Qur’ân, yang menjadi pijakan umumnya berkenaan dengan perintah melaksanakan masing-masing dari rukun Islam yang lima tersebut, yang dijelaskan secara terpisah pada banyak ayat, yaitu:

- (1) Mengucapkan dua kalimah syahadat, yakni mengakui tidak ada Tuhan melainkan Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya, sebagaimana

⁸Pengakuan akan kema’shuman 12 imam yang merupakan turunan Nabi, diyakini oleh kelompok Syi’ah *itsna asy’ariyah*, yaitu kelompok Syi’ah mayoritas, yang dewasa ini menjadi mazhab resmi dari pemerintah Republik Islam Iran.

⁹Lihat Begum A’isyah Bawany, 1994, *Mengenal Islam Selayang Pandang (Islam: An Introduction)*, penerjemah, Machnun Husein, (Jakarta: Bumi Aksara), h. 19

¹⁰Lihat al-Imâm Muslim, tt, *Shahîb Muslim*, (Beirut: Dâr al-Fikr), h. 21-22.

¹¹Lihat al- Imâm al-Bukhârî, 1981, *Shahîb al-Bukhârî*, (Beirut: Dâr al-Fikr), h. 7-8.

disebut misalnya pada Q.S. 7: 158, *“Katakanlah: Hai manusia, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan selain dari Dia, Yang menghidupkan dan Yang mematikan...”*;

- (2) Sholat, yang menurut al-Qur’ân adalah alat yang sesungguhnya untuk mensucikan hati manusia agar dapat berhubungan dengan Allah, sebagaimana disebut misalnya pada Q.S. 29: 45, *“Bacakanlah apa yang telah diwahyukan kepadamu dari Al-Kitab dan dirikanlah sholat, sesungguhnya sholat itu mencegah manusia dari perbuatan yang keji dan munkar dan sungguh ingat pada Allah adalah lebih besar (manfaatnya), dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.”*;
- (3) *Shaum* atau puasa, yaitu sebagaimana disebut misalnya pada Q.S. 2: 183, *“Hai orang-orang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertaqwa.”*;
- (4) Zakat, yaitu sebagaimana disebut misalnya pada Q.S. 9: 60, *“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah, dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”*;
- (5) Haji, yaitu sebagaimana dikemukakan misalnya pada Q.S. 3: 97, *“...mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan kepadanya...”*

Barangkat dari paparan di atas, secara ringkas dapat disimpulkan bahwa umumnya dalih rasionalitas atau argumentasi yang dibangun dalam menetapkan jumlah dan rupa-rupa rukun Islam, adalah pada sejumlah hadits sebagaimana telah disebutkan terdahulu. Adapun paparan dari al-Qur’ân sendiri, yang merupakan sumber pertama dan utama umat Islam, tidak ada keterangan yang menyebutkan secara eksplisit dan pasti mengenai jumlah dan macam-macam rukun Islam. Adapun ibadah-ibadah ritual yang selama ini telah diterima secara masyhur sebagai bagian dari rukun Islam yang lima, dalam al-Qur’ân, hanya disebutkan secara terpisah (parsial) sebagai suatu kewajiban yang harus dilaksanakan oleh mereka yang menjadi pengikut Nabi Muhammad (umat Islam).

B. Deskripsi Islam dalam *Tanzîl Hakîm*

Islam berdasarkan paparan yang dikemukakan dalam al-Qur’ân, bukanlah nama dari suatu keyakinan unik, yang untuk pertama kalinya

diperkenalkan Muhammad. Oleh karena itu, Muhammad tidak dapat disebut sebagai pendiri dari agama Islam. Al-Qur'ân telah menyatakan dengan cukup jelas bahwa Islam—pemasrahan diri yang sempurna kepada Allah—adalah satu-satunya keyakinan yang terus menerus diwahyukan Allah kepada ummat manusia sejak awal kejadiannya. Nûh, Ibrâhîm, Mûsâ, 'Îsa — para Nabi yang tampil pada masa dan tempat yang berbeda — semuanya menyampaikan keyakinan yang sama. Mereka bukanlah para pendiri dari keyakinan-keyakinan yang berbeda. Masing-masing di antara mereka mengulangi kembali keyakinan yang telah disampaikan oleh pendahulunya.¹²

Deskripsi tentang arti dan maksud istilah Islam, dengan beberapa kata jadian dari kata kerja *aslama*, yang berarti menyerahkan diri, sebenarnya cukup banyak dijumpai dalam al-Qur'ân. Islam melalui kata kerja *aslama* pada Q.S. 2: 112 dinyatakan: “*Ya, barangsiapa menyerahkan dirinya kepada Allah dan ia berbuat baik, maka ia mendapat pahalanya pada Tuhannya dan tiada ada ketakutan kepadanya dan tidak ia berduka cita.*” Ini adalah kata kerja, yang menyebut obyek, yaitu “diri” atau “jiwa” (*wajih*). Contoh yang tidak menyebut objeknya Q.S. 72: 14 disebutkan: “*dan bahwa dari pada kami ada yang berserah diri dan dari pada kami ada yang menyimpang dari jalan kebenaran. Maka barangsiapa berserah, mereka itulah menempuh jalan yang tepat.*” Paparan ayat-ayat di atas menggambarkan kata *aslama* sebagai sikap jiwa, yaitu “menyerahkan dengan tulus hati” atau “mengikhlaskan”.

Selain dalam bentuk *aslama*, derivasi dari kata Islam juga bisa ditarik menjadi *salima min* (selamat dari); *muslim* (orang yang menyerahkan diri); dan *salâm* (sejahtera, kesejahteraan, tempat sejahtera). Salah satu nama Tuhan yang disebut dalam *al-Asmâ' al-Husnâ* (Q.S. 59: 23), yaitu *al-Salâm* yang diartikan sebagai “selamat (yakni suci) dari kekurangan dan keburukan apapun juga.”¹³

Islam, menurut Rahman, berakar pada kata *s-l-m*, artinya “merasa aman” (*to be safe*), “utuh” (*whole*) dan “integral”. Kata *silm*, dalam Q.S. 2: 208 berarti “perdamaian” (*peace*), sedangkan kata *salam*, dalam Q.S. 39: 29, berarti “keseluruhan” (*whole*), sebagai kebalikan dari “terpecah dalam

¹²Lihat Abûl A'la Maudûdî, “Apakah Arti Islam”, dalam Altaf Gauhar, 1983, *Tantangan Islam*, (Bandung: Pustaka), h. 3. Adapun penjelasan dari al-Qur'ân tentang hal dimaksud, lihat juga pada Q.S. 46: 9; Q.S. 3: 19, 67, 83-85; Q.S. 10: 72, 84; Q.S. 2: 128, 131-133, Q.S. 12: 101; Q.S. 5: 44, 111; Q.S. 27: 44.

¹³Lihat M. Dawam Rahardjo, 1996, *Ensiklopedi Al Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina dan Ulumul Qur'an), h. 142

berbagai bagian,” walau pun *al-salâm*, dalam Q.S. 4: 91, mengandung arti “perdamaian.” Dalam berbagai penggunaannya, kata *islâm* ini berarti “perdamaian,” “keselamatan” atau “ucapan salam”. Dengan melihat berbagai maknanya itu, maka secara keseluruhan tertangkap ide bahwa penyerahan diri pada Tuhan, seseorang akan mampu mengembangkan seluruh (*whole*) kepribadiannya secara menyeluruh (*integral*).¹⁴

Lebih lanjut, menurut Rahman, terma Islam dan Muslim selain dipergunakan dalam bentuk harfiyahnya, yakni “menyerah” atau “seseorang yang menyerahkan dirinya kepada (hukum) Tuhan”, kata-kata ini juga dipergunakan sebagai nama diri untuk pesan keagamaan yang dikumandangkan oleh al-Qur’ân dan bagi komunitas yang telah menerimanya. Dalam surat al-Hajj ayat 78, pesan keagamaan ini dinisbahkan kepada Ibrâhîm, yang dikatakan telah memberikan nama Muslim kepada komunitas yang menerima pesan al-Qur’ân.¹⁵

Berdasarkan kajian mendalam terhadap al-Qur’ân, berupa pelacakan terhadap terma Islam dalam berbagai bentuknya, dengan menggunakan alat bantu Konkordansi Qur’ân yang disusun Ali Audah,¹⁶ peneliti menemukan banyak pola yang digunakan, yang secara lebih khusus, diklasifikasikan pada lima bentuk utama, masing-masing seringkali diungkapkan lebih dari satu kali, yakni:

Pertama, menggunakan kata kerja lampau (*fi’il mādhi*), yang terdiri dari: (1) *aslama*, yang berarti “penyerahan diri” dalam bentuk tunggal, misalnya: pada Q.S. 2: 112 “(tidak demikian) bahkan barang siapa menyerahkan diri (*aslama*) kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka pahala baginya di sisi Tuhannya...”¹⁷; (2) *aslamâ*, menunjukkan arti yang sama tapi dalam bentuk plural bagi dua orang (*mutšannâ*), sebanyak satu kali, yaitu pada Q.S. 37: 103 yang menceritakan penyerahan diri Ibrâhîm dan putranya; “Tatkala keduanya telah berserah diri (*aslamâ*) dan Ibrâhîm membaringkan anaknya atas pelipis (nya).”; (3) *aslamnâ*, yaitu ketundukkan yang menunjukkan bentuk plural berupa sekelompok orang, sebanyak satu kali, pada Q.S. 49: 14 “Orang-orang Arab Badwi itu berkata: “Kami telah beriman”. Katakanlah (kepada mereka): “Kamu belum beriman, tetapi katakanlah

¹⁴Lihat Fazlur Rahman, 1993, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, penerjemah Taufik Adnan Amal, (Bandung: Mizan), h. 95.

¹⁵Rahman, 1993, *Metode dan Alternatif*, h. 96.

¹⁶Ali Audah, 1997, *Konkordansi Qur’ân Paduan Kata Dalam Mencari Ayat Qur’ân*, (Jakarta-Bandung: PT Pustaka Litera AntarNusa dan Mizan).

¹⁷Kata ini disebutkan sebanyak lima kali, lihat juga pada Q.S. 3: 83; Q.S. 4: 125; Q.S. 6: 14; dan Q.S. 72: 14.

'Kami telah tunduk' (*aslamná*)."; (4) *aslamtu*, yaitu tunduk patuh yang menunjukkan orang pertama tunggal, pada Q.S. 2: 131 dipaparkan; "Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: "Tunduk patublah!" Ibrâhîm menjawab: "Aku tunduk patuh (*aslamtu*) kepada Tuhan semesta alam."";¹⁸ (5) *aslamtum*, yaitu masuk 'islam' yang menunjukkan orang kedua jamak (plural), ada sebanyak satu kali, pada Q.S. 3: 20. "Dan katakanlah kepada orang-orang yang diberi al-Kitâb dan orang-orang ummî: "Apakah kamu (*mau*) masuk islam (*aslamtum*)."; (6) *aslamû*, yaitu masuk 'islam' yang menunjukkan orang ketiga jamak, ada sebanyak tiga kali, pada Q.S. 3: 20 "Jika mereka masuk Islam (*aslamû*), sesungguhnya mereka telah mendapat petunjuk."";¹⁹ (7) *sallama*, artinya menyelamatkan, disebutkan satu kali, pada Q.S. 8: 43 "Dan sekiranya Allah memperlibatkan mereka kepada kamu (*berjumlah*) banyak tentu saja kamu menjadi gentar dan tentu saja kamu berbantah-bantahan dalam urusan itu, akan tetapi Allah menyelamatkan(*sallama*) kamu."; (8) *sallamtum*, artinya dalam konteks ayat (kalian) memberikan, ada disebut satu kali, pada Q.S. 2: 233 "...Dan jika kamu ingin anak disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan (*sallamtum*) pembayaran menurut yang patut..."

Kedua, menggunakan kata kerja sekarang atau akan datang (*fi'il mudhâri*), yaitu: (1) *nuslima*, kata orang pertama jamak, artinya (kita) menyerahkan diri, disebut satu kali, yaitu pada Q.S. 6: 71, "...Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah (*yang sebenarnya*) petunjuk; dan kita disuruh agar menyerahkan diri (*linuslima*) kepada Tuhan semesta alam.""; (2) *yusallimû*, artinya menerima, disebutkan ada satu kali, pada Q.S. 4: 65 "...kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima (*yusallimû*) dengan sepenuhnya.""; (3) *yuslim*, artinya menyerahkan diri, disebutkan satu kali, pada Q.S. 31: 22 "Dan barang siapa yang menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang dia berbuat kebajikan, maka sesungguhnya ia telah berpegang pada buhul tali yang kokoh...."; (4) *yuslimûna*, artinya menyerah (masuk islam), disebutkan satu kali, pada Q.S. 48: 16 "Katakanlah kepada orang-orang badwi yang tertinggal: "Kamu akan diajak untuk (*memerangi*) kaum yang mempunyai kekuatan yang besar, kamu akan memerangi mereka atau mereka menyerah (*masuk islam*)...."

Ketiga, menggunakan kata kerja imperatif (*fi'il amr*), yakni: (1) *aslim*, yaitu bentuk perintah untuk tunduk patuh, sebanyak satu kali, pada Q.S. 2: 131 dipaparkan; "Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: "Tunduk

¹⁸Pola ini ada sebanyak tiga kali disebutkan, lihat juga Q.S. 3: 20; dan Q.S. 27: 44.

¹⁹Lihat juga Q.S. 5: 44 dan Q.S. 49: 17.

patuhlah (aslim)!” Ibrâhîm menjawab: “Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta alam.”; (2) aslimû, yaitu perintah kepada orang kedua jamak (mukhattabîn), ada sebanyak dua kali, pada Q.S. 22: 34 “maka Tuhanmu ialah Tuhan Yang Maha Esa, karena itu berserah dirilah kamu (aslimû) kepada-Nya.”²⁰; (3) sallimû, yaitu untuk bentuk jamak dari kata dasar sallama, artinya memberi salam, disebutkan dua kali, pada Q.S. 24: 61 “...maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah-rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri...”²¹;

Keempat, menggunakan kata benda abstrak (mashdar) dari aslama, yaitu: (1) islâm, kata ini dikaitkan dengan identitas atau sifat dari agama tertentu, berupa kepatuhan atau kepasrahan, ada sebanyak enam kali, pada Q.S. 5: 3 “Ku cukupkan kepadamu ni’mat-Ku, dan Ku ridhai ‘islâm’ itu jadi agamamu.”; pada ayat Q.S. 3: 85 juga disebutkan: “Barang siapa yang mencari agama selain ‘islâm’, maka sekali-kali tidak akan diterima (agama itu) daripadanya.”²² (2) islâmakum, yaitu seperti pola di atas, hanya diikuti dhâmîr mukhattab jamak, disebutkan satu kali, pada Q.S. 49: 17 “Katakanlah: “Janganlah kamu merasa telah memberi ni’mat kepadaku dengan keislamanmu (islâmakum).”; (3) islâmihim, yaitu masih seperti pola di atas, hanya diikuti dhâmîr orang ketiga jamak, ada satu kali, pada Q.S. 9: 74 “Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, dan telah menjadi kafir sesudah islam (islâmihim).”; (4) salama, yaitu dari kata salima, artinya damai, sebanyak empat kali, misalnya pada Q.S. 4: 90 “...tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu serta mengemukakan perdamaian (salama) kepadamu...”²³ (5) salâm, dikemukakan sebanyak 33 kali, memiliki arti damai, keselamatan, dan ‘salam’, misalnya pada Q.S. 4: 94 “...dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan ‘salam’ kepadamu: “Kamu bukan mu’min...””; pada Q.S. 5: 16 “Dengan kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keredhaan-Nya ke jalan keselamatan.”²⁴ (6) salaman, artinya dipasrahkan atau dalam konteks ayat ini dimiliki penuh, ada disebutkan satu kali, pada Q.S. 39: 29 “Allah membuat perumpamaan (yaitu) seorang laki-laki (budak) yang dimiliki oleh beberapa orang

²⁰Lihat juga Q.S. 39: 54.

²¹Lihat juga kata semisal pada Q.S. 33: 56.

²²Lihat juga Q.S. 6: 125; Q.S. 39: 22; Q.S. 61: 7; dan Q.S. 3: 19.

²³Lihat juga Q.S. 4: 91; Q.S. 16: 28; dan Q.S. 16: 87.

²⁴Lihat juga pada Q.S. 6: 127; Q.S. 10: 25; Q.S. 11: 48; Q.S. 15: 46; Q.S. 50: 34; Q.S. 6: 54; Q.S. 7: 46; Q.S. 10: 10; Q.S. 11: 69; Q.S. 13: 24; Q.S. 14: 23; Q.S. 16: 32; Q.S. 19: 15; Q.S. 19: 33; Q.S. 19: 47; Q.S. 20: 47; Q.S. 27: 59; Q.S. 28: 55; Q.S. 33: 44; Q.S. 36: 58; Q.S. 37: 79; Q.S. 37: 109; Q.S. 37: 120; Q.S. 37: 130; Q.S. 37: 181; Q.S. 39: 73; Q.S. 43: 89; Q.S. 51: 25; Q.S. 56: 91; Q.S. Al 59: 23; dan Q.S. 97: 5.

yang bersekerik yang dalam perselisihan dan seorang budak yang menjadi miliki penuh (salaman) dari seorang laki-laki saja...”; (7) *salâman*, artinya selamat, ada sebanyak sembilan kali, pada Q.S. 11: 69 “Dan sesungguhnya utusan-utusan Kami (malaikat-malaikat) telah datang kepada Ibrâhîm dengan membawa kabar gembira, mereka mengucapkan: ‘*salâman*’ (selamat);²⁵ (8) *salm*, yaitu dari *salima*, diartikan perdamaian, ada disebutkan dua kali, pada Q.S. 8: 61 “Dan jika mereka condong kepada kedamaian (*salm*), maka condonglah kepadanya dan bertawaakallah kepada Allah...”;²⁶ (9) *taslîman*, yaitu dari kata dasar *sallama*, artinya ketundukan, ada disebut pada tiga tempat, misalnya pada Q.S. 33: 22 “Dan benarlah Allah dan Rasul-Nya. Dan yang demikian itu tidaklah menambah kepada mereka kecuali iman dan ketundukan.”;²⁷

Kelima, menggunakan sifat, baik sebagai subjek (*ism fâ’il*) maupun objek (*ism maf’ûl*), yakni: (1) *musliman*, artinya orang yang menyerahkan diri, ada dua kali, pada Q.S. 3: 67 “Ibrâhîm bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus (*hanîfân*) lagi berserah diri (*musliman*)(kepada Allah)...”²⁸; (2) *muslimatan* yaitu dengan makna tunduk patuh seperti di atas, untuk *muannats*, ada satu kali, pada Q.S. 2: 128 “...dan (jadikanlah) di antara anak cucu kami umat yang tunduk patuh (*muslimatan*) kepada engkau.”; (3) *muslimât*, yaitu bentuk *ism fâ’il* orang pertama untuk jamak *muannats*, artinya kaum muslim (orang yang tunduk dan patuh) perempuan, ada disebut dua kali, pada Q.S. 33: 35 dan Q.S. 66: 5.; (4) *muslimayni*, yaitu bentuk *ism maf’ûl* dengan makna tunduk dan patuh untuk *mudzakkar* dua orang, ada satu kali, pada Q.S. 2: 128 “Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk patuh kepada Engkau...”; (5) *muslimîna*, yaitu dalam bentuk *ism maf’ûl* dengan makna tunduk dan patuh (menyerahkan diri) jamak *mudzakkar*, ada sebanyak 21 kali, pada Q.S. 6: 163 “...dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (*muslimîna*)(kepada Allah).”;²⁹ (6) *muslimûna*, yaitu dalam bentuk *ism fâ’il* plural untuk *mudzakkar*, artinya laki-laki yang patuh dan tunduk (kaum muslim), disebutkan sebanyak 15 kali, misalnya pada Q.S. 2: 132 “Dan Ibrâhîm

²⁵Lihat juga Q.S. 15: 52; Q.S. 19: 62; Q.S. 21: 69; Q.S. 25: 63; Q.S. 25: 75; Q.S. 51: 25; Q.S. 56: 26; dan Q.S. 56: 26.

²⁶Lihat juga kata serupa pada Q.S. 47: 35.

²⁷Lihat juga kata yang semisal pada Q.S. 4: 65 dan 33: 56.

²⁸Ungkapan yang memiliki makna yang kurang lebih sama, lihat Q.S. 12: 101.

²⁹Paparan yang senada bisa dijumpai pada 20 tempat lainnya, yaitu Q.S. 7: 126; Q.S. 10: 72; Q.S. 10: 84; Q.S. 10: 90; Q.S. 15: 2; Q.S. 16: 89; Q.S. 16: 102; Q.S. 22: 78; Q.S. 27: 31; Q.S. 27: 38; Q.S. 27: 42; Q.S. 27: 91; Q.S. 28: 53; Q.S. 33: 35; Q.S. 39: 12; Q.S. 41: 33; Q.S. 43: 69; Q.S. 46: 15; Q.S. 51: 36; dan Q.S. 68: 35.

mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qûb. (Ibrâhîm berkata): "Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan muslimîn."³⁰; (7) *musallamatun*, yaitu *ism maf'ûl* dari kata dasar *sallama*, artinya yang diserahkan, ada sebanyak tiga kali, pada Q.S. 4: 92 "barang siapa yang membunuh seorang mu'min karena tersalah (*hendaklah*), ia membayar diat..."³¹; (8) *salîm*, yaitu dalam bentuk *mudhâf ilaihi*, artinya bersih atau selamat sebanyak dua kali, pada Q.S. 26: 89 "Kecuali orang-orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih (*bi qalbin salîm*)";³²(9) *sâlimûn*, yaitu bentuk *fâ'il* dari *fi'il salima*, berarti damai sejahtera disebutkan satu kali, pada Q.S. 68: 43 "Dan sesungguhnya mereka dabulu (*di dunia*) diseru untuk bersujud, dan mereka dalam keadaan sejahtera."

Dari semua pola kata *al-islâm* atau *aslama* dan turunannya yang dipergunakan dalam *Tanzîl Hakîm* sebagaimana tersebut di atas, ada beberapa pemaknaan yang bisa diperoleh, sesuai dengan konteks pembicaraan pada ayat tersebut. Sebagai ilustrasi, pada kata kerja yang biasanya menunjukkan sikap kepasrahan atau berserah diri, baik tunggal atau jamak, pada bentuk kata kerja lampau (*fi'il mâdhî*), sekarang dan akan datang (*fi'il mudhâri*), maupun perintah (*fi'il amr*). Pada kata kerja lampau, ada kata *aslama* (5 kali); *aslamâ* (1 kali); *aslamnâ* (1 kali); *aslamtu* (3 kali); *aslamtum* (1 kali); *aslamû* (3 kali). Pada kata kerja sekarang dan akan datang, yaitu *nuslima* (1 kali); *yuslim* (1 kali); dan *yuslimûna* (1 kali). Adapun pada kata kerja perintah, yaitu *aslim* (1 kali); *aslimû* (2 kali). Sedang dari *ism* (nama) yang merujuk pada suatu sifat, keadaan, atau kondisi yang patuh, pasrah dan penyerahan diri, yaitu *islâm* (6 kali); *islâmakum* (1 kali); *islâmihim* (1 kali). Selain itu adalah *ism* yang merujuk ke pribadi (person) yang telah bersikap pasrah atau patuh, yaitu *musliman* (2 kali); *muslimatan* (1 kali); *muslimât* (2 kali); *muslimayni* (1 kali); *muslimîna* (21 kali); dan *muslimûna* (15 kali); atau suatu kondisi yang dipasrahkan, yaitu *musallamatun* (3 kali).

³⁰Lihat juga pada Q.S. 2: 133; Q.S. 2: 136; Q.S. 3: 52; Q.S. 3: 64; Q.S. 3: 80; Q.S. 3: 84; Q.S. 3: 102; Q.S. 5: 111; Q.S. 11: 14; Q.S. 21: 108; Q.S. 27: 81; Q.S. 29: 46; Q.S. 30: 53; dan Q.S. 72: 14.

³¹Lihat ungkapan serupa pada ayat yang sama Q.S. 4: 92 dan pada Q.S. 2: 71 dimana kata ini dimaknai sebagai selamat (tidak cacat), yaitu perihwal satu identitas sapi betina yang dititahkan Mûsa kepada kaumnya untuk dicari.

³²Kata senada juga bisa dilihat pada Q.S. 37: 84.

Kata *aslama* dan turunannya, selain dimaknai sebagai sikap kepatuhan dan kepasrahan,³³ pada bentuk yang lain dari kata ini, yaitu dari *salima*, adakalanya dimaknai sebagai damai, kesejahteraan, dan keselamatan.³⁴ Baik hal itu dipergunakan dalam bentuk *ism*, yaitu *salama* (4 kali); *salâm* (33 kali); *salaman* (1 kali); *salâman* (9 kali); *salîm* (2 kali); *sâlimûn* (1 kali); *salm* (2 kali); *taslîman* (3 kali), pada bentuk *fi'il mâdhî*, yaitu *sallama* (1 kali); *sallamtum* (1 kali); *sallimû* (2 kali), maupun *fi'il mudhârî*, yaitu *yusallimû* (1 kali).

Pemaknaan Islam sebagai kepatuhan atau kepasrahan ini, pada tingkat lebih lanjut, memberikan ruang interpretasi yang sangat luas di kalangan umat Islam maupun pengkaji Islam. Namun, setidaknya sebagaimana diungkap oleh Sachiko Murata dan William C. Chittick, kata Islam memiliki empat makna dasar, mulai dari yang paling luas sampai yang lebih sempit: (1) kepatuhan atau ketundukkan seluruh makhluk kepada penciptanya; (2) kepatuhan atau ketundukkan manusia kepada petunjuk Tuhan sebagaimana diwahyukan kepada para Rasul; (3) kepatuhan atau ketundukkan manusia kepada bimbingan Tuhan sebagaimana diwahyukan kepada nabi Muhammad; dan (4) kepatuhan atau ketundukkan pengikut Muhammad kepada perintah praktek Tuhan.³⁵

Dengan berbagai variasi pemaknaan kata Islam pada banyak konteks pembicaraan dalam al-Qur'ân, pada akhirnya kata ini dianggap lebih merujuk pada nama agama yang diajarkan oleh Muhammad, yang bermakna, agama yang damai dan penyerahan diri pada Allah.³⁶ Meski demikian, hal yang perlu ditekankan bahwa gagasan utama dari Islam sendiri, bukanlah semata kepatuhan atau kedamaian, tetapi adalah ide

³³Pemaknaan semacam ini, paling lumrah ditemui pada *mu'jâm* (kamus) bahasa Arab, yaitu *Islâm/aslama* sebagai penyerahan diri atau kepatuhan (*submission/al-inqiyâd*). Lihat misalnya Abi Husein Ahmad bin Faris bin Zakariyya al-Lughawî, 1986, *Mujmal al-Lughab*, (Beirut: Muassasa ar-Risalah), h. 469; Elias A. Elias, 1970, *Al-Kâmûs Al-Asbry 'Araby Injilizy*, (Qâhirah: al-Mathbaah al-Ashriyyah), h. 312.

³⁴Secara kebahasaan kata *salima* memiliki makna yang beragam, yaitu sebagai do'a untuk selamat, keselamatan, kedamaian, kesejahteraan, nama Tuhan, dan nama pohon. Namun, umumnya hanya tiga arti pertama yang seringkali dipergunakan dalam konteks al-Qur'ân. Lihat Ibnu Manzhûr, tt, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr Lisân al-'Arab), IV, h. 191.

³⁵Lihat Sachiko Murata and William C. Chittick, 1996, *The Vision of Islam*, (London: I.B. Tauris & Co Ltd), h. 6

³⁶Lihat Faruq Sherif, 1995, *A Guide to the Contents of the Qur'an*, (Lebanon: Ithaca Press), h. 118.

kesatuan wahyu atau lebih pada keyakinan bahwa Tuhan Pencipta itu adalah tunggal.³⁷

C. Reformulasi Islâm *Ala* Syahrûr

Dalam merumuskan konsep Islam dan Iman, Syahrûr menghimpun seluruh ayat yang menyebut dua istilah tersebut berikut derivasinya. Kaitannya dengan konsep Islam, Syahrûr memulai dengan melakukan analisa terhadap tiga ayat, yakni (1) Q.S. 33: 35 yang memaparkan adanya komunitas *al-muslimûn wa al-muslimât* (laki-laki dan perempuan muslim) dan komunitas *al-mu'minûn wa al-mu'minât* (laki-laki dan perempuan mu'min); (2) Q.S. 66: 5 yang menyebutkan kata *muslimât* (perempuan muslim) yang disifati dengan kata *mu'minât* (perempuan mu'min); dan (3) Q.S. 49: 14 yang menjelaskan ungkapan penolakan terhadap pernyataan sekelompok badui yang mengatakan: “kami telah beriman”, tetapi mereka baru sebatas “berislam”, karena iman belum merasuk dalam diri mereka.³⁸

Berangkat dari paparan pada ayat di atas, Syahrûr kemudian memahami bahwa: *pertama*, *al-muslimûn wa al-muslimât* (laki-laki dan perempuan muslim) adalah satu dan *al-mu'minûn wa al-mu'minât* (laki-laki dan perempuan mu'min) adalah sesuatu yang lain. Kedua komunitas yang disebutkan itu tidaklah berada dalam satu makna yang sama, tapi menunjukkan komunitas yang berbeda. *Kedua*, bahwa Islam selamanya selalu mendahului iman.

Selanjutnya, Syahrûr menyebutkan sembilan ayat yang di dalamnya ada istilah Islam atau derivasinya yang dipergunakan ketika menjelaskan umat-umat sebelum datangnya Nabi Muhammad. Pada Q.S. 72: 14; Q.S. 3: 67; Q.S. 12: 101; Q.S. 7: 126; Q.S. 10: 90; Q.S. 3: 52; Q.S. 10: 42-43; dan Q.S. 51: 35-36 disebutkan bahwa istilah Islam disifatkan secara berturut-turut kepada komunitas Jin, Ibrâhîm, Ya'qûb, Yûsuf, Tukang Sihir Fir'aun, keinginan Fir'aun menjadi muslim, al-Hawâriyyûn, Nûh, dan Lûth. Mereka semua menurut Syahrûr bukan pengikut Muhammad, al-Hawâriyyûn adalah pengikut Nabi 'Îsa, tukang sihir Fir'aun adalah umat Musa, demikian juga kelompok-kelompok yang lain,

³⁷Lihat Muhammad Abdul Rauf, 1967, “Some Notes on the Qur'anic Use of the Terms Islam and Iman, dalam the Muslim World Volume LVII, h. 94

³⁸Lihat Muhammad Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok*, penerjemah M. Zaid Su'di, (Yogyakarta: Jendela), h. 5.

sehingga karenanya atribut Islâm bukan hanya khas milik umat Muhammad saja.³⁹

Dari sini kemudian Syahrûr membangun rumusan baru Islam, bahwa rukun Islam itu mencakup tiga hal, yakni: (1) beriman kepada Allah; (2) beriman kepada hari akhir; dan (3) beramal saleh. Dua rukun pertama, iman kepada Allah dan iman kepada hari akhir, disebut sebagai sisi teoritis (*jâ nib nazhârî*), sementara rukun yang terakhir, yaitu amal saleh bersifat logis praktis (*jâ nib manthiqî ‘amali*).⁴⁰

Rukun Islam yang ditawarkan Syahrûr di atas bermaksud ‘meralat’ rumusan baku dari rukun Islâm yang banyak dikemukakan dalam kitab-kitab *Ushûl* dan *al-Adabîyyat al-Islâmiyyah* (kitab-kitab tentang pendidikan keIslâman) bahwa batasan rukun Islam, yaitu syahadat berupa kesaksian akan eksistensi Allah dan Muhammad sebagai rasul-Nya, mendirikan sholat, puasa di bulan Ramadhan, membayar zakat, dan menunaikan haji dengan kewajiban sekali seumur hidup.

Pemahaman tentang konsep Islam sebagaimana disebut di atas menurut Syahrûr sangat tidak sejalan dengan paparan yang dikemukakan oleh *Tanzîl Hakîm*.⁴¹ Anggapan bahwa sholat, puasa Ramadhan, zakat,

³⁹Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 6-7.

⁴⁰Meletakkan amal saleh sebagai rukun Islam ketiga yang bergerak pada posisi praksis, nampaknya memang sejalan dengan makna kebahasaan dan kandungan yang dikehendaki al-Qur’ân. Hal ini misalnya bisa dilihat pada banyak ayat yang menyerukan pada *wa ‘amilu al-shâlihât* (dan beramal saleh). Kata kerja ‘*amila*’ berarti ‘melakukan’; ‘bertindak’; ‘aktif’; atau ‘membuat’. Kata ini mengandung pengertiannya mengerahkan tenaga dan usaha. Maka kata benda jadiannya, ‘*amal*’ (jamak: *a’mâl*) berarti ‘tindakan’; ‘kegiatan pekerjaan’; atau ‘kerja’, seperti dalam ayat: “*Aku tidak menyalahkan kerja (‘amala) orang-orang yang bekerja (‘âmilîn) di antara kamu*” (Q.S 3: 195). Kata benda *shâlihât* adalah jamak dari *shâlih* yang berarti baik atau benar, tetapi definisi ini belum menunjukkan arti yang lengkap. Kata kerja *shalaha* dan *ashlaha*, yang berasal dari akar kata arab yang sama, berarti ‘berbuat benar dan tepat’; meletakkan benda-benda secara teratur, ‘memperbaiki’; ‘mendamaikan’; dan ‘berdamai’. Sebab itu, kata benda *shulhu*, berarti ‘damai’; ‘rekonsiliasi’; ‘penyelesaian’; dan ‘kompromi’. Jadi, ungkapan ‘*amalu al-shâlihât*’ (‘berbuat baik’) merujuk kepada orang-orang yang tetap berusaha menempatkan sesuatu secara benar, memperbaiki keharmonisan, perdamaian, dan keseimbangan. Lihat Jeffrey Lang, 2002, *Bahkan Malaikat pun Bertanya*, penerjemah Abdullah Ali (Serambi: Jakarta), cet. IV, h. 68.

⁴¹Hal yang perlu diingat dari pemikiran Syahrûr, bahwa baginya ‘hanya’ *Tanzîl Hakîm* yang merupakan fundamen asasi, pokok yang mendasar, ia adalah standar yang harus dijadikan tolak ukur oleh semua teks yang lain. Setiap *turâts* yang dibuat manusia (*turâts insânî*) akan tunduk pada kerusakan dan kesia-siaan, mengandung unsur kesalahan, kealpaan, dan kekuarangan, tak steril dari pengaruh situasi politik, sosial, dan kebudayaan. *Tanzîl Hakîm* bukan *turâts* dan karenanya tidak tunduk pada sesuatu yang

dan haji sebagai hal yang final dalam rukun Islam, apabila dikembalikan pada *Tanzîl Hakîm*, sebenarnya semua ritual itu dibebankan kepada orang Mu'min, bukan orang Muslim.⁴²

Syahrûr kemudian melakukan pembacaan atas beberapa sumber yang menjadi dasar pembentukan rukun Islam, yang menurutnya 'keliru', karena bertolak dari pandangan adanya sinonimitas antara Islam dan iman. Ini misalnya ada pada kitab Shahîh al-Bukhâri. Imâm al-Bukhâri menurut Syahrûr menyederhanakan "Kitab Iman" dengan menulis Bab Iman, sabda Nabi, Islam dibangun di atas lima perkara. Berdasar hadits al-Bukhâri tersebut (nomor 8 dalam al-Bukhari dan 16 dalam Muslim), dirumuskanlah oleh generasi berikutnya lima rukun dalam Islam, dengan mengabaikan beberapa aspek lainnya dalam hadits yang berbeda,⁴³ di samping pernyataan yang mengurangi atau menambah dari 'rukun Islam' sebagaimana yang telah ditetapkan.⁴⁴

berlaku pada *turâts*. Ia tetap tegak pada putaran masa, dengan membawa sesuatu yang dapat menumbuhkan kesalehan pada setiap zaman dan tempat. Lihat Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 22-23

⁴²Untuk memperkuat pendapatnya ini, Syahrûr mengutip beberapa firman Allah: "...sesungguhnya sholat itu kewajiban (kitab) yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang mu'min" (Q.S. al-Nisâ': 103); "Dan dirikanlah sholat, tunaikan zakat. Dan kebaikan apapun yang kalian usahakan untuk diri kalian, tentu kalian akan mendapat pahalanya di sisi Allah. Sungguh Allah Maha Melihat apa-apa yang kalian kerjakan" (Q.S. al-Baqarah: 110); "Dan dirikanlah sholat, tunaikanlah Zakat, dan taatlah kepada Rasul supaya kalian diberi rahmat" (Q.S. al-Nûr: 56); "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian berpuasa" (Q.S. al-Baqarah: 183). Lihat Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 8-9.

⁴³Beberapa hadits yang menurut Syahrûr, diabaikan sebagai bagian dari rukun Islam, misalnya al-Bukhâri No. 12 perihal memberi makan (orang lain) adalah sebaik-baik amalan Islam dan al-Bukhâri Nomor 28 tentang bahwa menyebar salam (kedamaian) adalah sebaik-baik amalan Islam. Lihat Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 21.

⁴⁴Disebutkan oleh Syahrûr bahwa pada beberapa pernyataan Nabi adakalanya, jumlah yang lima yang 'anggap' rukun Islam itu dikurangi atau malah ditambahkan. Misalnya pada al-Bukhâri Nomor 57 disebutkan Jarîr Ibn 'Abdillâh berbaiat di hadapan Rasul untuk mendirikan sholat, mengeluarkan zakat, dan memberikan nasihat kepada tiap orang muslim. Pada al-Bukhâri nomor 50, dijelaskan Islam adalah jika engkau menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya, mendirikan sholat, mengeluarkan zakat yang diwajibkan, dan berpuasa di bulan Ramadhan. Pada al-Bukhâri nomor 46 dan Muslim nomor 8, disebutkan seseorang bertanya kepada Rasul tentang Islam, ia menjawab: sholat lima kali dalam sehari semalam, puasa Ramadhan, mengeluarkan zakat. Sedang pada Muslim nomor 21, Nabi bersabda: Islam dibangun atas lima perkara; bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya, mendirikan sholat, mengeluarkan zakat, berhaji ke Baitullah, puasa Ramadhan. Lihat Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 21.

Rumusan konvensional rukun Islam yang dibatasi ‘hanya’ lima rukun saja, itu pun kalau seandainya disepakati, menurut Syaḥrūr akan menimbulkan pertanyaan besar: mengapa tema tentang jihad, perang, qishâs, syura, memenuhi janji, dan sejumlah perintah *taklîf* lainnya diasingkan dari rukun Islam, padahal semuanya memiliki nilai hukum yang sama seperti sholat, zakat, puasa, dan haji?⁴⁵

Dengan menganggap rukun Islam hanya mencakup persoalan ritual, umat Islam telah melakukan kesalahan fatal terhadap apa yang disampaikan *Tanzîl Hakîm*. Agama, menurut pandangan Allah, adalah Islam. Agama lainnya tidak diterimanya, tetapi agama Islam dalam pandangan Allah adalah agama *fitrah insaniyyah* (sejalan dengan naluri manusia), yang telah difitrahkan Allah pada makhluk-Nya.⁴⁶

Atas asumsi ini, Syaḥrūr kemudian mempertanyakan sisi naluriah dari apa yang selama ini disepakati sebagai rukun Islam. Apakah ritual-ritual seperti sholat, puasa, haji, dan zakat yang diyakini sebagai bagian dari rukun Islâm itu bersifat fitri, yang selaras dengan dorongan jiwa, rohani, dan akal pikiran? Zakat sebagai contoh, ternyata merupakan sesuatu yang sangat berlawanan dengan fitrah manusia. Zakat adalah mengeluarkan harta kekayaan dan menginfakkannya, padahal Allah telah menciptakan rasa cinta terhadapnya, sebagai bagian dari watak manusia yang mencintai keabadian. Begitu juga ritual puasa, bertentangan dengan fitrah dan tabiat kita mencintai keabadian. Dengan berpuasa berarti manusia harus menahan makan, minum, dan gairah yang diciptakan Allah pada makhluknya untuk memelihara keragaman dan menjaga keadilan.⁴⁷

Islam sebagai bagian dari fitrah tidak ada yang dapat menganugerahkan selain Allah. Islam berdasarkan paparan *Tanzîl Hakîm* bermula dari Nûh dan berakhir dengan kerasulan Muhammad, tunduk pada perkembangan dan adat kebiasaan yang diproduksi manusia. Fitrah tidak membutuhkan risalah langit atau pengajaran.

⁴⁵Signifikansi tema-tema ini bisa dilihat pada banyak ayat al-Qur’ân. Misalnya tema tentang jihad dan perang pada Q.S. al-Anfâl: 74; Q.S. al-Hujurât: 15; dan al-Baqarah: 216. Tema tentang qishâs pada Q.S al-Baqarah: 178. Tema tentang syura pada Q.S. al-Syûra: 38. Tema tentang pemenuhan janji pada Q.S. al-Mâidah: 1; Q.S. al-Isrâ’: 34 dan 35. Tema tentang etika bertamu pada Q.S al-Nûr: 27 dan lain sebagainya.

⁴⁶Lebih lanjut, lihat Firman Allah: “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah), tetapkanlah atas fitrah Allah yang menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan dalam fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya” (Q.S. al- Rûm: 30).

⁴⁷Lihat Syaḥrūr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 10-11.

Dasar-dasar normatif yang menjadi pijakan dasar Syahrûr dalam merumuskan rukun Islam yang ‘sebenarnya’, di antaranya yaitu: (1) Q.S. 2: 62 “*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, Yahudi, Nashrani, dan Shabi’in, yang beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak pula bersedih hati*”; (2) Q.S. 41: 33 “*Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal saleh dan berkata: sesungguhnya aku termasuk golongan orang muslim*”; (3) Q.S 2: 128 “*Ya Tuhan, jadikanlah kami berdua, yang Muslim kepada engkau dan jadikanlah anak cucu kami umat yang tunduk (muslimah) kepada engkau...*”; dan (4) Q.S. 4: 125 “*Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang menyerahkannya dirinya (aslama) kepada Allah sedang dia pun mengerjakan kebaikan...*”.⁴⁸

Dari ayat-ayat di atas, dan masih banyak yang lainnya, maka Islam bisa dipahami sebagai: Pertama, penerimaan atas eksistensi Allah. Kedua, penerimaan atas hari akhir. Apabila penerimaan itu dipadu dengan formula ketiga, yaitu amal saleh, pelakunya sah disebut Muslim, baik ia berasal dari pengikut Muhammad (*alladzîna âmanu*), Mûsâ (*alladzîna hâdû*), atau dari para penolong ‘Îsa (*Nashârâ*) atau dari *millah* lain selain ketiga *millah* ini.

Mendudukan kembali sesuatu sesuai namanya, menurut Syahrûr membuat kita memahami dengan jelas bahwa Islam dimulai dari Nûh, dan berakhir pada Muḥammad melalui Ibrâhîm, Ya’qûb, ‘Îsa dan Mûsâ. Bahwa Islam adalah satu-satunya agama langit yang dikenal manusia dan dibawa oleh para rasul melalui risalah-risalah mereka yang berbeda. Muslim pada masa Nûh adalah mereka yang percaya pada Allah, hari akhir, dan beramal saleh. Mereka yang beriman setelah masa itu dengan mengikuti *millah* Ibrâhîm adalah *hanîf*. Orang yang percaya pada Mûsâ menjadi orang Yahudi, yang percaya pada Islam menjadi Nashrani, dan yang percaya pada Muhammad menjadi Mu’min.⁴⁹

Ketiga Rukun Islam versi *Tanzîl Hakîm* tersebut (iman kepada Allah, iman kepada hari akhir, dan amal saleh), memiliki dua sisi: teoritis, pada keimanan terhadap Allah dan hari akhir, dan sisi logis praktis, pada amal saleh dan ihsan. Karena itu iman teoritis tanpa tindakan nyata sebagai ekspresi dan manifestasinya, tidak bermakna apa-apa. Pada titik inilah, kita dapat mencerna sabda Nabi Muhammad: “*Makhluk (manusia)*

⁴⁸Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 12-13.

⁴⁹Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. xxxvi

*merupakan keluarga Allah, sebaik-baik mereka bagi Allah adalah yang paling bermanfaat bagi keluarganya.”*⁵⁰

Lebih lanjut, menurut Syahrûr, lawan kata dari kata *Islâm* dalam al-Qur’ân adalah *ijrâm*. Dengan demikian, lawan kata dari *muslimûn* adalah *mujrimûn*. Kata *ijrâm* dan turunannya disebutkan dalam al-Qur’ân sebanyak 68 kali. Secara etimologis, kata ini berarti *qath’* (memutus/memotong). Dalam kamus hukum, pelaku kejahatan seperti pencuri, pembunuh dan perampok disebut sebagai *mujrim*, karena dengan melakukan pencurian, pembunuhan, dan perampokan, pelakunya berarti “memutuskan hubungannya dengan masyarakat dan aturan-aturan sosial dan bertindak sesuai dengan hawa nafsunya.” Dalam al-Qur’ân kata tersebut berarti kondisi yang bertolak belakang dengan *islâm*. Ayat-ayat seperti Q.S. 28: 78; Q.S. 36: 59; Q.S. 30: 12; Q.S. 55: 41-43; Q.S. 27: 69; dan Q.S. 77: 18-19, mengaitkan secara sistematis kata *al-mujrimûn* dengan sikap pengingkaran terhadap adanya Tuhan dan hari akhir. Hal ini menunjukkan bahwa *al-mujrimûn* ialah mereka yang tidak mempercayai adanya Tuhan dan mendustakan hari pembalasan. Mereka disebut *mujrimûn* karena telah memutuskan hubungannya dengan Tuhan. Secara lebih lengkap, pada Q.S. 74: 39-46 menerangkan bahwa *mujrimûn* ialah mereka yang tidak beriman kepada Allah (*lam naku min al-mushallîn*/tidak memiliki hubungan (*shilah*) dengan Allah) dan Hari Akhir (*lam naku nukadzdzibu bi yawm al-dîn*), tidak berbuat kebajikan (*lam naku nuth’imu al-miskîn*), bahkan melakukan perbuatan-perbuatan yang dapat membahayakan orang lain (*kunnâ nakhûdhdbu ma’a al-kebâ’idhin*).⁵¹

Sebenarnya apa yang dikemukakan Syahrûr dengan merujuk pada banyak ayat yang mendukung argumennya tentang formulasi Islam, merupakan pijakan normatif Islam, atau bisa dikatakan sebagai bentuk Islam yang ideal. Akan tetapi secara empiris, Syahrûr nampaknya kurang mendalami, mengapa sampai terumuskan hakikat Islam yang berbau ritual sebagaimana diyakini oleh mayoritas umat muslim saat ini.

Berdasarkan fakta sejarah yang terjadi di dunia Arab pada masa Nabi Muhammad, di mana beliau mengadakan pembaruan agama orang Quraisy yang penuh kemusyrikan menuju ketauhidan, maka beliauulah yang pertama kali berserah diri (*al-Islâm, aslama*) kepada Allah. Pada Q.S. 6: 14 disebutkan, “Katakanlah: “Sesungguhnya aku diperintah supaya aku menjadi orang yang pertama sekali menyerahkan diri (kepada Allah), dan jangan sekali-kali kamu masuk golongan musyrik.” Menurut al-Mawardî, kata *al-*

⁵⁰Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 14.

⁵¹Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 14-15.

islâm/aslama pada konteks ayat di atas bisa dilihat pada tiga bentuk, yakni (1) ketundukan Nabi Muhammad kepada perintah Allah; (2) masuk ke dalam keselamatan (agama) dan tidak menentanginya; (3) masuk (memeluk) agama Ibrâhîm.⁵²

Pada masa Nabi Muhammad, istilah *al-islâm* mengacu kepada suatu agama yang dibawa oleh beliau, walaupun pada waktu itu kata tersebut memiliki makna yang universal. Keadaan demikian karena Muhammad sendiri mengklaim sebagai Muslim, yang dapat dilihat pada Q.S. 4: 64, ketika beliau menyeru kepada *ahl al-Kitâb* agar mereka memasuki agamanya. Jadi, konotasi istilah tersebut tertuju pada suatu komunitas muslim tersebut, dibingkai oleh suatu tatanan nilai/ajaran ilahiyah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sendiri, dan diklaim sebagai wahyu dari Tuhan, ajaran tersebut disebut Islam. Islam dalam artian tatanan nilai ini menurut para ahli sejarah lahir bulan Ramadhan 610 M. Sejak diturunkannya wahyu hingga tatanan aqidah, syari'ah, dan moral telah mencapai kesempurnaan.⁵³

Setelah Nabi Muhammad berdakwah di Makkah selama 13 tahun, dan mendapat 'hasil' yang kurang maksimal, beliau kemudian hijrah ke Yatsrîb, yang kemudian berganti nama menjadi Madinah. Di Madinah inilah terbentuk komunitas yang dinamakan ummat, dan khusus bagi pengikut agama Nabi Muhammad dinamakan umat muslim. Istilah umat sebelum kedatangan Nabi Muhammad menunjukkan kepada suatu komunitas yang dibingkai atau diikat dengan ikatan agama. Jadi umat muslim pada waktu itu mengacu pada sekelompok masyarakat yang patuh kepada Allah dan rasul-Nya (Muhammad), dan identik dengan pengikut agama Muhammad. Sedangkan kata ummat mengacu kepada suatu komunitas sosial yang inklusif, menjadi perekat pluralisme masyarakat dan merupakan suatu entitas politik secara umum.⁵⁴

Dalam konteks ini, Islam kemudian tidak lagi semata-mata berarti ajaran agama (*al-dîn*), tetapi juga sistem kenegaraan atau kekuasaan (*al-dawlah*). Tatkala masyarakat Islam di Madinah terbentuk, maka tentunya Islam kemudian menjadi asas.⁵⁵ Pada saat ini juga, posisi Nabi di

⁵²Lihat Abû Husain Abî al Muhammad bin Habîb al-Mawardî al-Bishrî, tt, *an-Nukatu wa al-Uyûnu Tafsîr*, (Beirut: Muassisah al-Kutûb al-Saqqâfiyyah), II, h. 98.

⁵³Lihat Husain Muannis, 1973, *'Alam al-Islâmi*, (Beirut: Dâr al-'Ilmi wa al-Malain), h. 17.

⁵⁴Lihat G.E. Von Grunebaum, 1970, *Classical Islam: A History 600-1258*, translated by Katherine Watson, (London: George Allen and Un Win LTD), h. 41

⁵⁵Lihat Ahmad Sya'labi, 1978, *al-Târikh al-Islâm wa al-Hadhârah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah), jilid I, h. 248.

Madinah jelas bukan sekadar pemimpin keagamaan, tapi juga pemimpin politik suatu komunitas yang plural di kota ini.

Al-Islâm kemudian menjadi sebuah identitas kelompok, yang dibedakan dengan kelompok-kelompok agama yang lain, seperti Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu, dan sebagainya. Islam sebagai agama para rasul, kemudian disudahi oleh Muhammad dengan menyampaikan 'Islam' kepada seluruh umat manusia, sebagai bentuk final dari 'islam' yang telah dibawa dan diajarkan oleh para nabi terdahulu.⁵⁶

Adapun penamaan agama dengan Islam menunjukkan kepada hakikat dan esensi agama tersebut. Sikap pasrah kepada Tuhan bukan hanya merupakan ajaran Tuhan kepada hamba-Nya, tetapi ia diajarkan oleh-Nya dengan dikaitkan kepada alam manusia itu sendiri. Karena sikap pasrah tersebut merupakan tuntunan alami manusia, maka agama yang sah tidak bisa lain daripada sikap pasrah kepada Tuhan (*al-Islâm*). Dengan demikian, semua agama yang benar pada hakikatnya adalah Islam, yakni semua yang mengajarkan pasrah kepada sang Maha Pencipta, Tuhan Yang Maha Esa.⁵⁷

Berangkat dari paparan ini, oleh karenanya apa yang dikemukakan Syahrûr tentang formulasi baru Islam, yang memungkinkan menerima 'agama' lain sebagai bagian dari Islam, sejauh telah memenuhi tiga rukun yang menjadi persyaratannya, bisa saja diterima. Tapi hal ini lebih merupakan Islam dalam tataran ideal-normatif, sedangkan secara faktual-empiris, harus dipahami bahwa Islam telah menjadi sebuah komunitas agama tertentu (agama yang dibawa Muhammad). Adapun formulasi Islam konvensional yang terdiri dari lima perkara, berdasarkan paparan pada sejumlah hadîts, tidak boleh dianggap sebagai sesuatu yang keliru, karena bisa dikatakan merupakan salah satu bentuk aplikasi yang konkret dari pemahaman terhadap Islam ideal-normatif sebagaimana yang dikemukakan Syahrûr.

Dengan bahasa yang lebih lugas, meminjam rumusan Mahmoud Ayoub, dapat dikemukakan bahwa Islam yang dirumuskan Syahrûr, adalah Islam

⁵⁶Menarik ketika melihat pandangan Ibnu Katsîr tentang ayat Q.S. 3: 19, yang bermakna mengikuti para rasul yang telah dibangkitkan Allah dalam setiap umat, hingga Muhammad. Beliaulah yang menutup agama manusia. Dengan demikian, barang siapa yang mengklaim telah bertemu Allah (mendapat wahyu) dengan membawa suatu agama setelah masa kebangkitan Nabi Muhammad, klaim tersebut tidak bisa diterima. Lihat al-Imâm Ibnu Katsîr al-Quraisiy al-Damsyiqî, 1992, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*, (Beirut: Dâr al Fikr), III, h. 235.

⁵⁷Lihat Nurcholish Madjid, 1994, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina), h. 279.

pada level satu dan dua, yaitu Islam sebagai satu sikap seluruh makhluk terhadap Tuhan dan Islam yang merujuk kepada semua manusia yang mengakui kepada satu Tuhan dan mentaati Tuhan dalam tindakan dan ucapan mereka. Sedang Islam level tiga, dan ini yang diabaikannya, yaitu Islam sebagai sebuah komunitas tertentu yang mengikuti hukum ketuhanan yang diwahyukan kepada nabi tertentu, yaitu Nabi Muhammad.⁵⁸

⁵⁸Lihat Mahmoud Ayoub, 1997, *Islam and Pluralism*, dalam *Encounter* 3:2

BAB IV MUHAMMAD SYAHRÛR DAN REFORMULASI IMAN

A. Pandangan sekitar Rukun Iman

Secara konseptual, terma iman dalam khazanah pemikiran Islam sangat terkait dan dipengaruhi oleh teori mengenai kekuatan akal dan fungsi wahyu.¹ Bagi sementara kelompok yang menyatakan bahwa akal dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan, iman tidak bisa mempunyai arti pasif. Iman tidak bisa berarti *tashdîq*, yaitu menerima apa yang dikatakan atau disampaikan orang sebagai benar. Bagi aliran-aliran ini, iman mesti mempunyai arti aktif, karena akal manusia dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan.

Kelompok yang berpandangan bahwa iman itu bukan *tashdîq*, misalnya kaum rasionalis dalam Islam, Mu'tazilah. Menurut kelompok ini, iman dalam arti mengetahui belumlah cukup, iman bukanlah *tashdîq*, bukan pula *ma'rifah*, tetapi amal yang timbul akibat dari mengetahui Tuhan. Dengan kata lain, iman bagi mereka adalah pelaksanaan perintah-perintah Tuhan.²

Bagi kaum Asy'ariyah yang sering dianggap rival kaum Mu'tazilah, manusia tidak sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan, iman tidak bisa merupakan *ma'rifah* atau amal. Manusia mengetahui kewajiban hanyalah melalui wahyu. Wahyulah yang mengatakan dan menerangkan kepada manusia, bahwa ia berkewajiban mengetahui Tuhan, dan manusia harus menerima kebenaran berita ini. Oleh karena itu, iman bagi kaum Asy'ari adalah *tashdîq*, dan batasan iman, sebagai diberikan al-Asy'ari ialah *al-tashdîq billâh*.³

¹Lihat Harun Nasution, 1986, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press), h. 147.

²Kaitannya dengan pelaksanaan perintah Tuhan ini, memang ada perbedaan dari para tokoh Mu'tazilah. Misalnya menurut Abû al-Huzail, yang dimaksud dengan perintah-perintah Tuhan bukanlah hanya yang wajib saja, tetapi juga yang sunnat. Sedang menurut al-Jubba'i, yang dimaksud itu hanyalah perintah yang bersifat wajib. Al-Nazzam mempunyai pendapat lain, bahwa Iman baginya adalah menjauhi dosa-dosa besar. Sungguh pun ada perbedaan faham dalam hal ini, kaum Mu'tazilah sependapat bahwa iman bukanlah *tashdîq*, tetapi sesuatu yang lebih tinggi dari itu. Nasution, 1986, *Teologi Islam*, h. 147.

³Kelompok yang sejalan dengan pemikiran Asy'ariyah ini adalah kaum Maturidiyah golongan Bukhara, yaitu ketika mereka berpandangan bahwa akal tidak sampai kepada kewajiban mengetahui adanya Tuhan, Iman tidak bisa mengambil bentuk *ma'rifah* atau amal, tetapi haruslah merupakan *tashdîq*. Sedang Maturidiyah golongan Samarkand cenderung kepada Mu'tazilah bahwa Iman mestilah lebih dari

Formulasi rukun Iman konvensional biasanya dirumuskan atas enam perkara, yaitu: (1) iman kepada Allah; (2) para malaikat-Nya; (3) kitab-kitab-Nya; (4) para rasul-Nya; (5) hari qiamat; dan (6) *qadha* serta *qadar*. Selain pandangan masyhur ini, ada juga pandangan minoritas yang menyatakan bahwa rukun Iman hanyalah ada lima, dengan mengabaikan iman kepada *qadha* dan *qadar*. Pandangan yang lain lagi ada yang bahkan menjelaskan rukun Iman sampai 77 macam.

Sebelum menjelaskan tentang pandangan mayoritas rukun Iman yang dianut, ada baiknya menguraikan terlebih dahulu pandangan minoritas yang menyatakan rukun Iman ada lima, yaitu rukun Iman standar yang enam minus *qadha* dan *qadar* dan pandangan bahwa cabang iman itu sampai 77 perkara.

Pandangan tentang lima rukun Iman, yang mengabaikan iman kepada *qadha* dan *qadar* sebagai satu bagian darinya, dalam konteks Indonesia pernah dipopulerkan oleh Harun Nasution pada awal-awal 1990-an, dan menjadi polemik yang hangat. Menurut Nasution, Islam tidak tegas-tegas menentukan rukun Iman itu lima atau enam. Tetapi kata *yu'minu* (beriman) di dalam al-Qur'an disebutkan (beriman) kepada Tuhan, malaikat, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan akherat. Dalam Qur'an lanjut Nasution tidak ada yang namanya iman kepada *qadha* dan *qadar*. Itu ada di dalam hadits. Ulama menambahkannya menjadi rukun Iman yang keenam. Hadits yang menjadi rujukan bukanlah hadis yang *mutawatir*. Menurut Nasution, terhadap pandangan ini, sebagian ulama ada yang menerima, tapi ada juga yang tidak, dan kaum Mu'tazilah termasuk yang tidak menerima, sedang Ahl Sunnah menerima.⁴

Penolakan terhadap *qadha* dan *qadar* ini oleh Nasution, karena ia yang diartikan takdir bertentangan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek). Pertentangan ini muncul, karena faham takdir yang bahasa Arabnya Jabariyyah dan bahasa Baratnya *Fatalism*, semuanya dikehendaki, semuanya berjalan sesuai dengan kehendak Tuhan.

tashdîq, karena bagi mereka akal dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan. Nasution, 1986, *Teologi Islam* h. 147-148

⁴Lihat Lihat wawancara wartawan *Pelita* dengan Prof. Dr. Harun Nasution sebagaimana dipaparkan kembali pada H. Hartono Ahmad Jaiz, 2000, *Rukun Iman Diguncang Pertentangan Faham Prof. Harun Nasution*, (Jakarta: Pustaka An Nabaa'), hal 1-2. Pandangan Nasution yang menafikan iman kepada *qadha* dan *qadar* ini dalam al-Qur'an, nampaknya bisa dibantah, pada Q.S. 57: 22 misalnya disebutkan, "*Tiada suatu bencanaupun yang menimpa di bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri, melainkan telah tertulis dalam kitab (lawh mahfûz) sebelum Kami menciptakannya. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mudah bagi Allah*".

Misalnya api itu membakar menurut Jabariyyah kehendak Tuhan. Sedang dalam iptek, yang membakar itu api sendiri. Maka kalau kehendak mutlak Tuhan dipegang berarti tidak ada peraturan.⁵

Formulasi iman yang menafikan *qadha* dan *qadar*, bukanlah semata dikemukakan oleh Harun Nasution. Hal senada juga dikemukakan misalnya oleh Begum Aisha Bawany. Menurutnya rukun Iman yang paling fundamental yang diajarkan oleh Allah adalah keesaan Allah (Tauhid). Hal ini diekspresikan dalam kalimat syahadat pertama yang berbunyi *Lâ ilâha illallâh*, yang berarti “Tidak ada Tuhan selain Allah.” Ekspresi iman ini membedakan orang muslim sejati dengan orang kafir (yang tidak beriman). Keimanan terhadap adanya para malaikat Allah adalah rukun Iman yang kedua. Rukun Iman ketiga adalah kepercayaan akan adanya kitab-kitab Allah. Kemudian keimanan terhadap adanya para rasul Allah dan terhadap Nabi Muhammad sebagai rasul dan nabi terakhir adalah rukun pokok Iman yang keempat. Sedang rukun Iman kelima atau terakhir, yaitu kepercayaan terhadap adanya kehidupan setelah mati. Kelima rukun Iman ini merupakan landasan Islam. Orang yang percaya terhadap kelima-limanya termasuk kelompok Islam dan menjadi anggota ummat Muslim.

Formulasi Iman yang lain, selain di atas, yaitu dalam jumlah yang cukup banyak, 77 perkara, misalnya dikemukakan oleh Imâm Abû Bakar Aḥmad Bin Husain Baihaqî⁶ dan Syekh Zainuddin Bin Alî Aḥmad,⁷ yang berangkat dari pernyataan Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abi Hurairah: “*iman itu ada 77 cabang (macam) maka yang paling utama ucapan: “Lâ ilâha illallâh” dan yang paling rendah menyingkirkan benda yang sekira akan menimbulkan bahaya bagi lalu lintas di jalan: dan malu itu adalah cabang juga dari iman.*”

Adapun cabang-cabang iman yang 77 macam itu secara berturut-turut, yaitu: (1) percaya kepada Allah swt.; (2) percaya kepada para malaikat; (3) percaya kepada kitab-kitab-Nya; (4) percaya kepada para nabi; (5) percaya akan adanya ketentuan/kepastian-Nya; (6) percaya kepada hari akhir; (7) percaya pada hari *ba'ats*; (8) percaya pada *keḥasyr*, yaitu dikumpulkannya semua yang pernah hidup setelah dibangun dari kubur; (9) percaya bahwa pada akhirnya orang-orang mu'min itu di

⁵Lihat Nasution, 1986, *Teologi Islam*, h. 2

⁶Lihat Imâm Abû Bakar Aḥmad Bin Husein Baihaqî, tt, *Syu'abul Îmân*, penerjemah KH. A. Badawi (Jakarta: PT. Percetakan Persatuan).

⁷Lihat Syekh Zainuddin Bin Alî Aḥmad, tt, *Syu'abul Îman (Cabang-Cabang Iman)*, penerjemah A.H. Musthofa (Surabaya: Al Ikhlas).

surga, sedang tempat bagi orang-orang kafir akhirnya ialah di neraka; (10) cinta kepada Allah swt; (11) *khawf*, yaitu takut (khawatir) kepada Allah swt.; (12) *raja'*, yaitu penuh pengharapan bahwa Allah akan melimpahkan belas kasihnya; (13) *tawakkal*, yaitu menyerah diri kepada Allah swt; (14) cinta kepada Muhammad; (15) mengagungkan Muhammad; (16) kuat dan tahan uji dalam mengabdikan diri kepada agama, berani berkorban masuk api daripada menyerah menjadi kafir; (17) menuntut ilmu pengetahuan; (18) menyebarluaskan ilmu pengetahuan; (19) menghormati kitab suci al-Qur'an; (20) kebersihan; (21) mendirikan shalat lima waktu; (22) membayar zakat; (23) berpuasa dalam bulan Ramadhan; (24) *i'tikâf*; (25) menunaikan ibadah haji; (26) jihad; (27) berjaga-jaga terhadap musuh; (28) teguh menghadapi musuh saat-saat dalam bertempur; (29) menyerahkan seperlima bagian dari hasil rampasan perang kepada imam (penguasa); (30) membebaskan budak sahaya; (31) melaksanakan *kifârât* (tebusan) oleh yang berkewajiban; (32) memenuhi janji; (33) bersyukur; (34) menjaga lisan; (35) menjaga kemaluan; (36) menyampaikan amanat/titipan; (37) tidak membunuh orang Islam; (38) menjaga dari perbuatan mengambil barang bukan haknya; (39) berhati-hati dalam masalah makanan dan minuman yang haram dan harus menjauhi makanan yang tidak halal; (40) menjaga pakaian yang diharamkan; (41) menjaga permainan yang dilarang; (42) harus berhemat harta bendanya jangan menghamburkannya; (43) menjaga jangan sampai berprasangka dan berhati-hati; (44) menjaga kehormatan orang lain; (45) ikhlas serta pantang pamer; (46) bergembira atas kebajikan dan bersusah hati atas kejahatannya; (47) taubat; (48) melaksanakan kurban dan *'uqûqah*; (49) ta'at kepada pemerintah; (50) ikut berjama'ah; (51) menghukum orang berdasar keadilan; (52) *amar ma'rûf nahi munkar*; (53) tolong menolong dalam kebajikan dan taqwa; (54) malu kepada Allah; (55) ta'at kepada kedua orang tua (56) silaturahmi; (57) berbudi pekerti baik; (58) berbuat kebaikan kepada hamba sahaya; (59) ketaatan hamba terhadap majikannya; (60) memenuhi hak-hak anak dan hak-hak isteri; (61) mencintai ahli agama; (62) menjawab salam; (63) menengok orang sakit; (64) mensholatkan jenazah orang Islam; (65) mendo'akan orang bersin jika ia memuji Allah; (66) menjauhkan diri dari orang yang suka berbuat kerusakan; (67) memuliakan tetangganya; (68) memuliakan tamu; (69) menutup rahasia orang Islam; (70) sabar; (71) zuhud; (72) curiga; (73) meninggalkan hal-hal yang tidak berguna; (74) dermawan (pemurah); (75) kasih sayang terhadap anak-anak, menghormati orang-orang tua; (76) mendamaikan orang yang bertengkar;

dan (77) menyayangi terhadap sesama manusia sebagaimana sayang terhadap dirinya sendiri.

Dengan beberapa pengecualian pandangan sebagaimana yang dikemukakan di atas, formulasi Iman yang masyhur diterima, yaitu seperti dikemukakan oleh misalnya Ibnu Taymiyyâh, bahwa akidah mewajibkan beriman (percaya) kepada Allah, malaikat-malaikat, kitab-kitab dan rasul-rasul-Nya, serta kebangkitan/hidup kembali setelah mati, dan beriman kepada kadar baik maupun kadar buruk⁸

Dengan bahasa yang berbeda, tapi memiliki maksud yang sama, hal itu juga dikemukakan oleh Sayid Sabiq. Menurutnya, pemahaman iman atau akidah terklasifikasi menjadi enam hal, yaitu: (1). Makrifat kepada Allah, makrifat kepada nama-nama-Nya yang baik dan sifat-sifat-Nya yang luhur, dan makrifat kepada dalil-dalil tentang eksistensi Allah dan realitas keagungan-Nya di alam semesta; (2). Makrifat kepada alam di balik alam yang riil ini atau alam yang tidak terlihat oleh mata dan hal-hal yang terkandung di dalamnya seperti kekuatan baik yang menyerupai malaikat dan kekuatan jahat yang menyerupai iblis dan para tentaranya. Demikian juga makrifat kepada hal-hal yang terkandung di alam semesta seperti jin dan roh; (3). Makrifat kepada kitab-kitab Allah yang diturunkan untuk membatasi dan menjembatani tanda-tanda kebenaran dan kebatilan, baik dan jahat, halal dan haram, bagus dan buruk; (4). Makrifat kepada nabi dan utusan Allah yang terpilih agar mereka menjadi panji petunjuk dan menjadi pimpinan makhluk menuju kebenaran; (5). Makrifat kepada hari akhir dan hal-hal yang terkandung di dalamnya seperti kebangkitan dan hari pembalasan, pahala dan siksaan, neraka dan sorga; (6). Makrifat kepada qadha (kepastian Allah) yang berlaku pada tatanan alam semesta tentang ciptaan (makhluk) dan pengaturan.⁹

Formulasi Iman yang dibangun sebanyak enam perkara sebagaimana diyakini oleh mayoritas umat Islam oleh ulama disebut dengan *îmân mufassshal*.¹⁰ Hal ini diterangkan dalam kitab suci al-Qur'ân

⁸Lihat Musthafa Al-'Alim, 1982, *Aqidah Islam Menurut Ibnu Taymiyah*, penerjemah Muslich Shabir, (Bandung: PT Al Ma'arif), h. 7

⁹Lihat Sayid Sabiq, tt, *Aqidah Islam Suatu kajian yang Memposisikan Akal sebagai Mitra Wahyu*, penyadur Sahid HM, (Surabaya: Al Ikhlas), h. 32

¹⁰Yang dimaksud dengan *îmân mufassshal*, yaitu suatu deklarasi formal enam rukun Iman dalam keyakinan seorang Muslim, yakni beriman kepada Allah; malaikat, kitab-kitab, para nabi, hari akhir, dan determinasi baik dan buruk dari Allah. lihat Masudul Hassan, 1992, *The Digest of the Holy Qur'an*, (New Delhi: Kitab Bhavan), h. 156; jenis *îmân mufassshal* ini biasanya dipararelkan dengan *îmân mujmâl*, yaitu uraian iman yang singkat, terdiri dari keyakinan bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad itu

secara terpisah: “Beriman kepada Yang Maha Ghaib (yakni, Allah), beriman kepada apa yang diwahyukan kepada para nabi sebelumnya, dan beriman kepada akhirat” (Q.S. 2: 2-4). Selanjutnya dalam surat al-Baqarah itu juga diuraikan tentang lima ajaran iman: “Agar orang beriman kepada Allah, dan hari akhir, dan malaikat, dan kitab, dan para nabi” (Q.S. 2: 177).¹¹ Dalam Hadîts ada sedikit perbedaan, misalnya pada Shahîh Bukhârî diuraikan: “Agar engkau beriman kepada Allah, dan kepada malaikat-Nya, dan kepada pertemuan dengan Dia, dan kepada Utusan-Nya dan agar engkau beriman kepada hari kebangkitan” (Bu. 2: 37). Pada sebagian hadis ditambahkan dengan kata-kata: “Agar engkau beriman kepada qadar”.¹²

Berbeda dengan pandangan al-Qur’ân terhadap rukun Islam, yang penyebutannya masih agak kabur dan belum pasti secara kuantitas, kecuali hanya argumentasi yang disampaikan lewat sejumlah hadîts, paparan al-Qur’ân mengenai formulasi iman cukup jelas dan banyak dikemukakan secara eksplisit. Diskursus mengenai iman ini juga sangat marak ditemukan dalam sejarah pergumulan teologi Islam. Berbagai aliran pemikiran teologi dalam Islam, banyak menggunakan konsep iman dan lawannya kafir, ketika mereka berinteraksi dan berdialektika dengan kelompok Muslim lainnya.¹³

B. Paparan Iman dalam *Tanzîl al-Hakîm*

Iman yang arti umumnya, adalah percaya berakar dari kata *a-m-n*, yang artinya dalam keadaan damai dengan diri sendiri (*to be at peace with oneself*). Atau merasakan tidak adanya guncangan dalam diri seseorang.

utusan Allah. Lihat Maulana Muhammad Ali, 1996, *Islamologi (Dinul Islam)*, penerjemah R. Kaelan dan H.M. Bachrun, (Jakarta: Darul Kitab Islamiyah), h. 153-154.

¹¹Uraian yang lebih lengkap tentang masing-masing dari rukun Iman termaaktub, lihat Al Qur’ân dan Terjemahnya, (al-Madinah al-Munawwarah: Muijamma’ Al-Malik Fahd Lithibâ’ât al-Mushaf), 1410 H. h. 76-85.

¹²Untuk iman kepada qadar ini bagi sementara pihak sebagaimana paparan sebelumnya diabaikan, dan tidak dianggap termasuk rukun iman. Maulana Muhammad Ali menyatakan bahwa sebenarnya qadar itu diterangkan dalam Qur’ân sebagai undang-undang Allah, bukan sebagai rukun iman; dan segala undang-undang itu diterima oleh orang Islam sebagai kebenaran. Lihat Maulana Muhammad Ali, 1996, *Islamologi, loc.cit.*, h. 153-154.

¹³Izutu dengan bagusnya telah memaparkan mengenai persoalan iman ini dalam sejarah pemikiran berbagai aliran dalam teologi Islam, dan mengkajinya dengan menggunakan analisis semantik. Lebih lanjut, lihat Toshihiko Izutsu, 1994, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam Analisis Semantik Iman dan Islam*, penerjemah Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana); lihat juga *idem*, 1995, *Etika Beragama dalam Qur’ân*, penerjemah Mansuruddin Djoely, (Jakarta: Pustaka Firdaus).

Dalam Q.S. 2: 283, kata iman disebut dalam arti menitipkan sesuatu pada seseorang untuk disimpan (*depositing something with someone for safe keeping*). Dalam kaitan ini, kata *amānah* semisal dalam Q.S. 4: 58, berarti penyimpanan yang aman (*safe deposit*). Dalam Q.S. 33: 72, berarti mempercayakan atau mengandalkan (*trust*). Dalam Q.S. 4: 83 dan ayat-ayat lain, iman menunjuk pada pengertian keselamatan dari bahaya (luar). Karena itu aman untuk mengatakan bahwa makna dasar dari iman, adalah kedamaian (*peace*) dan keamanan (*safety*). Kata-kata *âmana billâh* berarti percaya pada atau mempercayakan diri pada Allah.¹⁴

Ada banyak sekali ungkapan dalam al-Qur'ân yang berbicara tentang persoalan iman. Dengan menggunakan panduan pencari ayat-ayat al-Qur'ân, berikut ini akan dipaparkan beberapa kategori ayat yang menerangkan tentang persoalan tersebut dengan berbagai derivasi istilah yang lazim digunakan.

Pertama, terma iman yang menggunakan bentuk kata kerja lampau (*fi'il mâdhî*). Pada banyak konteks pembicaraan pada ayat al-Qur'ân, ia umumnya diartikan sebagai (telah) beriman, mempercayai, dan mengamankan. Ada beberapa pola yang biasa digunakan, yang terkait dengan posisi atau konteks dari terma tersebut dalam rangkaian kalimat. (1) *âmana*, yang merujuk pada orang ketiga, yaitu pada Q.S. 2: 13 “*Apabila dikatakan kepada mereka: “Berimanlah kamu sebagaimana orang-orang lain telah beriman (âmana)”*”, mereka menjawab: “*Akan berimankah kami sebagaimana orang-orang yang bodoh itu telah beriman (âmana)?...*”¹⁵; (2) *âmanat*, dengan penambahan *ta lita'nîts*, yaitu pada Q.S. 6: 158 “*Pada hari datangnya sebagian tanda-tanda Tuhanmu, tidaklah bermanfaat lagi iman seseorang bagi dirinya sendiri yang belum beriman (âmanat) setelah itu, atau dia (belum) mengusabakan kebaikan dalam masa imannya.*”¹⁶; (3) *âmannâ*, yang merujuk pada subjek kami (*nahnu*), misalnya pada Q.S. 2: 8 dikemukakan, “*Di antara manusia ada yang mengatakan: “Kami beriman (âmannâ) kepada Allah*

¹⁴Lihat Fazlur Rahman, 1983 “Some Key Ethical Concepts of the Quran”, *Journal of Religious Ethics*, Jilid XI, No 2, h. 170-171

¹⁵Dalam al-Qur'ân, terma ini setidaknya digunakan pada 33 tempat, yaitu selain yang telah disebutkan dua kali pada Q.S. 2: 13, bisa dilihat pada Q.S. 2: 62; Q.S. 2: 126; Q.S. 2: 177; Q.S. 2: 253; Q.S. 2: 285; Q.S. 2: 285; Q.S. 3: 99; Q.S. 3: 110; Q.S. 4: 55; Q.S. 5: 69; Q.S. 6: 48; Q.S. 7: 75; Q.S. 7: 86; Q.S. 9: 18; Q.S. 9:19; Q.S. 10: 83; Q.S. 10: 99; Q.S. 11: 36 Q.S. 11:40; Q.S. 11: 40; Q.S. 18: 88; Q.S.19: 60; Q.S. 20: 82; Q.S. 25: 70; Q.S. 28: 67; Q.S. 28: 80; Q.S. 29: 26; Q.S. 34: 37; Q.S. 40: 30; Q.S. 40: 38; dan Q.S.46: 10.

¹⁶Terma yang sama ada disebut sebanyak lima kali, lihat juga pada Q.S. 10: 90; Q.S.10: 98; Q.S. 21: 6; dan Q.S. 61: 14

dan hari kemudian”, padahal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman.”¹⁷; (4) *âmantu*, pada posisi sebagai subjek orang pertama tunggal, misalnya pada Q.S. 10: 90 diungkapkan, “...*hingga bila Fir’aun itu telah hampir tenggelam berkatalah ia: “Saya percaya (âmantu) bahwa tidak ada Tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri.”*”¹⁸; (5) *âmantum*, yang merujuk pada orang kedua jamak, misalnya pada Q.S. 2: 137 diberitakan, “*Maka jika mereka beriman kepada apa yang kamu telah beriman (âmantum) kepadanya, sungguh mereka telah mendapat petunjuk...*”¹⁹; (6) *âmanû*, yang berarti orang-orang yang (telah) beriman. Terma ini disebut cukup banyak dalam al-Qur’ân, yaitu 258 kali. sebagai misal, lihat pada Q.S. 2: 9, “*Mereka hendak menipu Allah dan orang-orang yang beriman (âmanû), padahal mereka hanya menipu dirinya sendiri sedang mereka tidak sadar.*” Pada Q.S. 2: 25 juga diungkapkan, “*Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman (âmanû) dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di salamnya.*”²⁰; (7)

¹⁷Terma ini disebut sebanyak 33 kali, yaitu pada Q.S. 2: 14; Q.S. 2:76; Q.S. 2: 136; Q.S. 3: 7; Q.S. 3: 16; Q.S. 3: 52; Q.S. 3: 53; Q.S. 3: 84; Q.S. 3: 119; Q.S. 3: 193; Q.S. 5: 41; Q.S. 5: 59; Q.S. 5: 61; Q.S. 5: 83; Q.S. 5: 111; Q.S. 7: 121; Q.S. 7: 126; Q.S. 20: 70; Q.S. 20: 73; Q.S. 23: 109; Q.S. 24: 47; Q.S. 26: 47; Q.S. 28: 53; Q.S. 29: 2; Q.S. 29: 10; Q.S. 29: 46; Q.S. 34: 52; Q.S. 40: 84; Q.S. 49: 14; Q.S. 67: 29; Q.S. 72: 2; dan Q.S. 72: 13.

¹⁸Terma ini disebut sebanyak tiga kali, lihat juga pada Q.S. 36: 25; dan Q.S. 42: 15.

¹⁹Terma ini disebut 10 kali, lihat juga Q.S. 4: 147; Q.S. 5: 12; Q.S. 7: 76; Q.S. 7: 123; Q.S. 8: 41; Q.S. 10: 51; Q.S. 10: 84; Q.S. 20: 71; dan Q.S. 26: 49.

²⁰Paparan lebih lanjut, lihat juga pada Q.S. 2: 14; Q.S. 2: 25; Q.S. 2: 26; Q.S. 2: 62; Q.S. 2: 76; Q.S. 2: 82; Q.S. 2: 103; Q.S. 2: 104; Q.S. 2: 137; Q.S. 2: 153; Q.S. 2: 165; Q.S. 2: 172; Q.S. 2: 178; Q.S. 2: 183; Q.S. 2: 208; Q.S. 2: 212; Q.S. 2: 213; Q.S. 2: 124; Q.S. 2: 218; Q.S. 2: 249; Q.S. 2: 254; Q.S. 2: 257; Q.S. 2: 264; Q.S. 2: 267; Q.S. 2: 277; Q.S. 2: 278; Q.S. 2: 282; Q.S. 3: 57; Q.S. 3: 68; Q.S. 3: 72; Q.S. 3: 100; Q.S. 3: 102; Q.S. 3: 118; Q.S. 3: 130; Q.S. 3: 140; Q.S. 3: 141; Q.S. 3: 149; Q.S. 3: 156; Q.S. 3: 200; Q.S. 4: 19; Q.S. 4: 29; Q.S. 4: 39; Q.S. 4: 43; Q.S. 4: 51; Q.S. 4: 57; Q.S. 4: 59; Q.S. 4: 60; Q.S. 4: 71; Q.S. 4: 76; Q.S. 4: 94; Q.S. 4: 122; Q.S. 4: 135; Q.S. 4: 136; Q.S. 4: 137; Q.S. 4: 137; Q.S. 4: 144; Q.S. 4: 152; Q.S. 4: 173; Q.S. 4: 175; Q.S. 5: 1; Q.S. 5: 2; Q.S. 5: 6; Q.S. 5: 8; Q.S. 5: 9; Q.S. 5: 11; Q.S. 5: 35; Q.S. 5: 51; Q.S. 5: 53; Q.S. 5: 54; Q.S. 5: 55; Q.S. 5: 56; Q.S. 5: 57; Q.S. 5: 65; Q.S. 5: 69; Q.S. 5: 82; Q.S. 5: 82; Q.S. 5: 87; Q.S. 5: 90; Q.S. 5: 93; Q.S. 5: 93; Q.S. 5: 93; Q.S. 5: 94; Q.S. 5: 95; Q.S. 5: 101; Q.S. 5: 105; Q.S. 5: 106; Q.S. 6: 82; Q.S. 7: 32; Q.S. 7: 42; Q.S. 7: 87; Q.S. 7: 88; Q.S. 7: 96; Q.S. 7: 153; Q.S. 7: 157; Q.S. 8: 12; Q.S. 8: 15; Q.S. 8: 20; Q.S. 8: 24; Q.S. 8: 27; Q.S. 8: 29; Q.S. 8: 45; Q.S. 8: 72; Q.S. 8: 72; Q.S. 8: 74; Q.S. 8: 75; Q.S. 9: 20; Q.S. 9: 23; Q.S. 9: 28; Q.S. 9: 34; Q.S. 9: 38; Q.S. 9: 61; Q.S. 9: 88; Q.S. 9: 113; Q.S. 9: 119; Q.S. 9: 123; Q.S. 9: 124; Q.S. 10: 2; Q.S. 10: 4; Q.S. 10: 9; Q.S. 10: 63; Q.S. 10: 98; Q.S. 10: 103; Q.S. 11: 23; Q.S. 11: 29; Q.S. 11: 58; Q.S. 11: 66; Q.S. 11: 94; Q.S. 12: 57; Q.S. 13: 28; Q.S. 13: 29; Q.S. 13:

âmanukum, yang berarti (aku) mempercayai (kalian), disebut satu kali, yaitu pada Q.S. 12: 64, “*Berkata Ya’qûb: “Bagaimana aku akan mempercayakannya (Bunjamin) kepadamu (âmanukum), kecuali seperti aku telah mempercayakan saudaranya (Yûsuf) kepadamu dahulu?”*”; (8) *âmanahum*, disebut satu kali, yaitu pada Q.S. 106: 4, yang dalam konteks ini dimaknai sebagai mengamankan, “*Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan pemilik rumah ini (Ka’bah). Yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka (âmanahum) dari ketakutan.*”; (9) *amina*, artinya mempercayai, pemaknaan ini misalnya bisa dilihat pada Q.S. 2: 283, “*...Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai (amina) sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya dan hendaklah ia bertaqwa kepada Allah Tuhannya...*”;²¹ (10) *amintukum* disebut satu kali, artinya (aku) telah mempercayai kalian, yaitu pada Q.S. 12: 64 “*Berkata Ya’qûb: “Bagaimana aku akan mempercayakannya (Bunjamin) kepadamu, kecuali seperti aku telah mempercayakan (amintukum) saudaranya (Yûsuf) kepadamu dahulu?...”*”; (11) *amintum*, artinya (kalian) merasa aman, yaitu pada Q.S. 2: 196 “*...Apabila kamu telah (merasa) aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan ‘umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) korban yang mudah didapat...*”;²² (12) *aminû* disebut dua kali, artinya (mereka) merasa aman, yaitu pada Q.S. 7: 99 “*Maka apakah mereka*

31; Q.S. 14: 23; Q.S. 14: 27; Q.S. 14: 31; Q.S. 16: 99; Q.S. 16: 102; Q.S. 18: 13; Q.S. 18: 30; Q.S. 18: 107; Q.S. 19: 73; Q.S. 19: 96; Q.S. 22: 14; Q.S. 22: 17; Q.S. 22: 23; Q.S. 22: 38; Q.S. 22: 50; Q.S. 22: 54; Q.S. 22: 56; Q.S. 22: 77; Q.S. 24: 19; Q.S. 24: 21; Q.S. 24: 27; Q.S. 24: 55; Q.S. 24: 58; Q.S. 24: 62; Q.S. 26: 227; Q.S. 27: 53; Q.S. 29: 7; Q.S. 29: 9; Q.S. 29: 11; Q.S. 29: 12; Q.S. 29: 52; Q.S. 29: 56; Q.S. 29: 58; Q.S. 30: 15; Q.S. 30: 45; Q.S. 31: 8; Q.S. 32: 19; Q.S. 33: 9; Q.S. 33: 41; Q.S. 33: 49; Q.S. 33: 53; Q.S. 33: 56; Q.S. 33: 69; Q.S. 33: 70; Q.S. 34: 4; Q.S. 35: 7; Q.S. 36: 47; Q.S. 37: 148; Q.S. 38: 24; Q.S. 38: 28; Q.S. 39: 10; Q.S. 40: 7; Q.S. 40: 25; Q.S. 40: 35; Q.S. 40: 51; Q.S. 40: 58; Q.S. 41: 8; Q.S. 41: 18; Q.S. 41: 44; Q.S. 42: 18; Q.S. 42: 22; Q.S. 42: 23; Q.S. 42: 26; Q.S. 42: 36; Q.S. 42: 45; Q.S. 43: 69; Q.S. 45: 14; Q.S. 45: 21; Q.S. 45: 30; Q.S. 46: 11; Q.S. 45: Q.S. 47: 2; Q.S. 47: 2; Q.S. 47: 3; Q.S. 47: 7; Q.S. 47: 11; Q.S. 47: 12; Q.S. 47: 20; Q.S. 47: 33; Q.S. 48: 29; Q.S. 49: 1; Q.S. 49: 2; Q.S. 49: 6; Q.S. 49: 11; Q.S. 49: 12; Q.S. 49: 15; Q.S. 52: 21; Q.S. 57: 7; Q.S. 57: 13; Q.S. 57: 16; Q.S. 57: 19; Q.S. 57: 21; Q.S. 57: 27; Q.S. 57: 28; Q.S. 58: 9; Q.S. 58: 10; Q.S. 58: 11; Q.S. 58: 11; Q.S. 58: 12; Q.S. 59: 10; Q.S. 59: 18; Q.S. 60: 1; Q.S. 60: 10; Q.S. 60: 13; Q.S. 61: 2; Q.S. 61: 10; Q.S. 61: 14; Q.S. 61: 14; Q.S. 62: 9; Q.S. 63: 3; Q.S. 63: 9; Q.S. 64: 14; Q.S. 65: 10; Q.S. 65: 11; Q.S. 66: 6; Q.S. 66: 8; Q.S. 66: 11; Q.S. 74: 31; Q.S. 83: 29; Q.S. 83: 34; Q.S. 84: 25; Q.S. 85: 11; Q.S. 90: 17; Q.S. 90: 17; Q.S. 95: 6; Q.S. 98: 7; dan Q.S. 103: 3.

²¹Terma ini disebut empat kali, lihat juga pada Q.S. 7: 97; Q.S. 7: 98; dan Q.S. 16: 45

²²Terma ini disebut enam kali, lihat juga pada Q.S. 2: 239; Q.S. 17: 68; Q.S. 17: 69; Q.S. 67: 16; dan Q.S. 67: 17.

*merasa aman (aminû) dari azab Allah (yang tidak terduga-duga)? Tiadalah yang merasa aman dari azab Allah kecuali orang-orang yang merugi.”*²³

Kedua, menggunakan bentuk *fi'il mudhâri'*. Pada banyak pola, terma ini umumnya juga dimaknai sebagai beriman (percaya). (1) *nu'minu*, artinya kami beriman, disebut sebanyak 12 kali, misalnya pada Q.S. 2: 91, “Dan apabila dikatakan kepada mereka: “berimanlah kepada al-Qur’ân yang diturunkan Allah”, mereka berkata: “Kami hanya beriman (nu'minu) kepada apa yang diturunkan kepada kami.”²⁴; (2) *nu'minunna*, artinya (pasti kami) beriman, disebut satu kali, yaitu pada Q.S. 7: 134, “...Sesungguhnya jika kamu dapat menghilangkan azab itu dari pada kami, pasti kami beriman kepadamu (lanu'minunna) dan akan kami biarkan Bani Israil pergi bersamamu.”; (3) *tu'min*, artinya kamu beriman, yaitu pada Q.S. 5: 41 “Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: “Ya Tuhanku, perlihatkanlah padaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati,” Allah berfirman: “Belum berimanakah kamu (tu'min)?”²⁵; (4) *tu'minû*, artinya (kalian) beriman, yaitu misalnya pada Q.S. 3: 179 “...Dan jika kamu beriman (tu'minûna) dan bertaqwa, maka bagimu pahala yang besar.”²⁶; (5) *tu'minûna*, artinya (kalian) beriman. Terma ini disebut delapan kali, yaitu misalnya pada Q.S. 2: 85 “...Apakah kamu beriman (tu'minûna) kepada sebahagian al-Kitab (Taurat) dan inkar terhadap sebahagian yang lain? Tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian daripadamu, melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia, dan pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat...”²⁷; (6) *tu'minunna* disebut sebanyak satu kali, sungguh-sungguh (kalian) beriman yaitu pada Q.S. 3: 81 “Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi: “Sungguh, apa saja yang Aku berikan kepadamu berupa kitab dan hikmah, kemudian datang kepadamu seorang rasul yang membenarkan apa yang ada padamu, niscaya kamu sungguh-sungguh beriman kepadanya (tu'minunna) dan menolongnya...””; (7) *yu'minu*, artinya beriman, yaitu misalnya pada Q.S. 2: 256 “Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang inkar kepada Thâghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang pada

²³Lihat juga Q.S. 12: 107.

²⁴Lihat juga pada Q.S. 4: 149; Q.S. 5: 87; Q.S. 2: 13; Q.S. 23: 48; Q.S. 26: 111; Q.S. 3: 183; Q.S. 6: 124; Q.S. 9: 95; Q.S. 17: 93; dan Q.S. 34: 31.

²⁵Terma ini disebut tiga kali, lihat juga Q.S. 10:100.

²⁶Terma ini disebut 12 kali, lihat juga Q.S. 17: 107; Q.S. 40: 12; Q.S. 44: 21; Q.S.47: 36; Q.S. 48: 9; Q.S. 49: 14; Q.S. 57: 8; Q.S. 58: 4; Q.S. 60: 1; dan Q.S. 60: 4.

²⁷Lihat juga pada Q.S. 3: 110; Q.S. 3: 119; Q.S. 4: 59; Q.S. 24: 2; Q.S. 57: 8; Q.S. 61: 11; dan Q.S. 69: 41.

*bubul tali yang amat kuat dan tidak akan putus..”*²⁸; (8) *yu’minann*, disebut satu kali, artinya (akan) beriman, yaitu pada Q.S.4: 159 “*Tidak ada seorangpun dari Ahli Kitab, kecuali akan beriman (yu’minanna) kepadanya (‘Isa) sebelum kematiannya. Dan di Hari Kiamat nanti ‘Isa itu akan menjadi saksi terhadap mereka.*”²⁹; (9) *yu’minna*, disebut dua kali, artinya (mereka perempuan) beriman, yaitu pada Q.S. 2: 221 “*dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman (yu’minna)...*”²⁹; (10) *yu’minû*, artinya (mereka) beriman, yaitu pada Q.S. 2: 75 “*Apakah kamu masih mengharapkan mereka akan beriman (yu’minû) kepadamu, padahal segolongan dari mereka mendengar firman Allah, lalu mmereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui.*”³⁰; (11) *yu’minûna*, artinya (mereka) beriman, yaitu misalnya pada Q.S. 2: 3 “*(Yaitu) mereka yang beriman (yu’minûna) kepada yang ghaib, yang mendirikan sholat, dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka.*”³¹; dan (12) *yu’minunna*, disebut satu kali, artinya mereka beriman, dengan suatu penekanan (*ta’kid*), yaitu pada Q.S. 6: 109 “*Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan, bahwa sungguh jika datang kepada mereka sesuatu mu’jizat, pastilah mereka beriman (yu’minunna) kepadanya.*”

Ketiga, menggunakan kata kerja imperatif (*fi’il amr*). (1) *âmin*, artinya (kamu) berimanlah, disebut sebanyak satu kali, yaitu pada Q.S. 46:

²⁸Terma ini disebut 28 kali, lihat juga Q.S. 18: 29; Q.S. 20: 127; Q.S. 48: 13; Q.S. 64: 9; Q.S. 64: 11; Q.S. 65: 11; Q.S. 72: 13; Q.S. 11: 36; Q.S. 2: 232; Q.S. 2: 264; Q.S. 3: 199; Q.S. 7: 158; Q.S. 9: 61; Q.S. 9: 61; Q.S. 9: 99; Q.S. 10: 40; Q.S. 10: 40; Q.S. 12: 106; Q.S. 20: 16; Q.S. 27: 81; Q.S. 29: 47; Q.S. 30: 53; Q.S. 33: 15; Q.S. 34: 21; Q.S. 40: 27; Q.S. 65: 2; Q.S. 69: 33.

²⁹Lihat juga pada Q.S. 2: 228.

³⁰Terma ini disebut 18 kali, lihat juga Q.S. 2: 186; Q.S. 2: 221; Q.S. 6: 25; Q.S. 6: 110; Q.S. 6: 111; Q.S. 7: 87; Q.S. 7: 101; Q.S. 7: 146; Q.S. 10: 13; Q.S. 10: 74; Q.S. 10: 88; Q.S. 17: 94; Q.S. 18: 6; Q.S. 18: 55; Q.S. 22: 54; Q.S. 33: 19; dan Q.S. 85: 8.

³¹Terma ini disebut 87 kali, lihat juga pada Q.S. 2: 4; Q.S. 2: 6; Q.S. 2: 88; Q.S. 2: 100; Q.S. 2: 121; Q.S. 3: 114; Q.S. 4: 38; Q.S. 4: 46; Q.S. 4: 51; Q.S. 4: 65; Q.S. 4: 155; Q.S. 4: 162; Q.S. 5: 81; Q.S. 6: 12; Q.S. 6: 20; Q.S. 6: 54; Q.S. 6: 92; Q.S. 6: 92; Q.S. 6: 99; Q.S. 6: 109; Q.S. 6: 113; Q.S. 6: 125; Q.S. 6: 150; Q.S. 6: 154; Q.S. 7: 27; Q.S. 7: 52; Q.S. 7: 156; Q.S. 7: 185; Q.S. 7: 188; Q.S. 7: 203; Q.S. 8: 55; Q.S. 9: 29; Q.S. 9: 44; Q.S. 9: 45; Q.S. 10: 33; Q.S. 10: 96; Q.S. 10: 101; Q.S. 11: 17; Q.S. 11: 17; Q.S. 11: 121; Q.S. 12: 37; Q.S. 12: 111; Q.S. 13: 1; Q.S. 15: 13; Q.S. 16: 22; Q.S. 16: 60; Q.S. 16: 64; Q.S. 16: 72; Q.S. 16: 79; Q.S. 16: 104; Q.S. 16: 105; Q.S. 17: 10; Q.S. 17: 45; Q.S. 19: 39; Q.S. 21: 6; Q.S. 21: 30; Q.S. 23: 44; Q.S. 23: 58; Q.S. 23: 74; Q.S. 24: 62; Q.S. 26: 201; Q.S. 27: 4; Q.S. 27: 86; Q.S. 28: 3; Q.S. 28: 52; Q.S. 29: 24; Q.S. 29: 47; Q.S. 29: 51; Q.S. 29: 67; Q.S. 30: 37; Q.S. 34: 8; Q.S. 36: 7; Q.S. 36: 10; Q.S. 39: 45; Q.S. 39: 52; Q.S. 40: 7; Q.S. 40: 59; Q.S. 41: 44; Q.S. 41: 18; Q.S. 43: 88; Q.S. 45: 6; Q.S. 52: 33; Q.S. 53: 27; Q.S. 58: 22; Q.S. 77: 50; dan Q.S. 84: 20.

17 “...lalu kedua ibu bapaknya itu memohon pertolongan kepada Allah seraya mengatakan: “Celaka kamu, berimanlah (*âmin*)! Sesungguhnya janji Allah adalah benar.”; (2) *âminû*, dalam konteks plural, yaitu pada Q.S. 2: 13 “Apabila dikatakan kepada mereka: “Berimanlah kamu (*âminû*) sebagaimana orang-orang lain telah beriman,” mereka menjawab: “Akan berimankah kami sebagaimana orang-orang bodoh itu telah beriman?”³²

Keempat, menggunakan bentuk *masbhar*, yang pemaknaannya sangat terkait dengan konteks ayat. (1) *amânata*, disebutkan satu kali, artinya amanat pada Q.S. 33: 72, yaitu “Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat (*amânata*) kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu, dan mereka khawatir akan mengkhianatinya...”; (2) *âmanatahu*, disebut satu kali pada Q.S. 2: 283, berarti amanatnya (hutangnya), “...akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (*butangnyanya*) (*âmanatahu*), dan hendaklah ia bertaqwa kepada Allah Tuhannya...”; (3) *amanatan*, disebut dua kali, yang dalam konteks keduanya diartikan sebagai keamanan atau ketentraman, misalnya pada Q.S. 3: 154 “Kemudian setelah kamu berduka cita, Allah menurunkan kepada kamu keamanan (*amanatan*) (*berupa*) kantuk yang meliputi segolongan dari kamu.”³³ (4) *amânâti*, yaitu bentuk plural dari amanat, disebut satu kali, yaitu pada Q.S. 4: 58 “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat-amanat (*amânâti*) kepada yang berhak menerimanya...”; (5) *amânâtihim*, bentuk plural dengan imbuhan orang ketiga jamak (mereka), disebut dua kali, yaitu pada Q.S. 23: 8 “Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (*amânâtihim*) (*yang dipikulnya*) dan janji-janjinya.”³⁴; (6) *amânâtikum*, bentuk plural dengan imbuhan orang kedua jamak (kalian), disebut satu kali, yaitu pada Q.S. 8: 27 “....dan janganlah kamu mengkhianati amanat-amanat (*amânâtikum*) yang dipercayakan kepadamu, sedang kamu mengetahui.”

Kelima, yang merujuk pada bentuk sifat, kondisi, keterangan dan tempat, tergantung konteks pembicaraan. (1) *âminân*, artinya aman, yaitu pada Q.S. 2: 126 “Dan (*ingatlah*), ketika Ibrahim berdo’a: “Ya tuhanku, jadikanlah negeri ini, negeri yang aman sentosa (*âminân*), dan berikanlah rezki dari buah-buahan kepada penduduknya yang beriman di antara mereka kepada Allah

³²Terma ini disebut 18 kali, lihat juga pada Q.S. 2: 41; Q.S. 2: 91; Q.S. 3: 72; Q.S. 3: 179; Q.S. 3: 193; Q.S. 4: 47; Q.S. 4: 136; Q.S. 4:170; Q.S. 4: 171; Q.S. 5: 111; Q.S. 7: 158; Q.S. 9: 86; Q.S. 17: 107; Q.S. 46: 31; Q.S. 57:7; Q.S. 57: 28; dan Q.S. 64: 8.

³³Lihat juga pada Q.S. 8: 11.

³⁴Dengan teks yang sama, kalimat ini diulang lagi pada Q.S. 70: 32

dan Hari Kemudian.”;³⁵ (2) *âminân* disebut sebanyak satu kali, memiliki makna yang sama *âminân*, yaitu pada Q.S. 16: 112 “Dan Allah telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman (*âminân*) lagi tenteram, rezekinya datang kepadanya melimpah ruah dari segala tempat...”; (3) *amînin*, artinya aman atau dapat dipercaya, yaitu misalnya pada Q.S. 44: 51 “Sesungguhnya orang-orang yang bertaqwa berada dalam tempat yang aman (*amînin*).” pada Q.S. 81:21 “yang dita’ati di sana (di alam malaikat) lagi dipercaya (*amînin*).”³⁶; (4) *âminîna*, artinya aman, dalam konteks ini subjek pelaku jamak, yaitu pada Q.S. 12: 99 “Maka tatkala mereka masuk ke (tempat) Yûsuf: Yûsuf merangkul ibu bapaknya dan dia berkata: “Masuklah kamu ke negeri Mesir, insya Allah dalam keadaan aman (*âminîna*).”;³⁷ (5) *âminûna* disebut sebanyak dua kali, artinya orang-orang yang aman tentram, yaitu pada Q.S. 27: 89 “Barangsiapa yang membawa kebaikan maka ia memperoleh (balasan) yang lebih baik daripadanya, dan dari kejutan yang dahsyat pada waktu itu, mereka itu adalah orang-orang yang aman tenteram (*âminûna*).”³⁸; (6) *amnân*, disebut sebanyak dua kali, *ism makân* (tempat) artinya tempat yang aman, yaitu pada Q.S. 2: 125 “Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul manusia dan tempat yang aman (*amnân*)...”³⁹; (7) *amn*, artinya keamanan, yaitu pada Q.S. 4: 83 “Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan (*amni*) ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya...”⁴⁰; (8) *âmmîna*, disebut satu kali, dalam konteks ayat diartikan sebagai mengganggu, yaitu pada Q.S. 5: 2 “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi’ar-syi’ar Allah dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) binatang-binatang *qalâid*, dan jangan (pula) mengganggu (*âmmîna*) orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari karunia dan keredhaan dari Tuhannya.”; (9) *îmânan*, artinya iman, yaitu pada Q.S. 3: 173 “(Yaitu) orang-orang (yang menta’ati Allah dan rasul) yang kepada mereka ada orang-orang yang mengatakan: “Sesungguhnya manusia telah mengumpulkan pasukan untuk menyerang kamu, karena itu takutlah kepada mereka,” maka perkataan itu

³⁵Terma ini disebut enam kali, lihat juga pada Q.S.3: 97; Q.S. 14: 35; Q.S.28: 57; Q.S. 29: 67; dan Q.S. 41: 40.

³⁶Terma ini disebut 14 kali, lihat juga pada Q.S. 95: 3; Q.S. 7: 68; Q.S. 12: 54; Q.S. 26: 107; Q.S. 26: 125; Q.S. 26: 143; Q.S. 26: 162; Q.S. 26: 178; Q.S. 26: 193; Q.S. 27: 39; Q.S. 28: 26; dan Q.S. 44: 18.

³⁷Terma ini disebut delapan kali, lihat juga pada Q.S. 15: 46; Q.S. 15: 82; Q.S. 28: 31; Q.S. 26: 146; Q.S. 34: 18; Q.S. 44: 55; dan Q.S. 48: 27.

³⁸Lihat juga pada Q.S. 34: 37.

³⁹Makna yang sama juga dipakai pada Q.S. 24: 55

⁴⁰Terma ini disebut tiga kali, lihat juga pada Q.S. 6: 81 dan Q.S. 6: 82.

menambah keimanan (*imānan*) mereka...”⁴¹; (10) *imānin* disebut satu kali, artinya keimanan, yaitu pada Q.S. 52: 21 “Dan orang-orang yang beriman, dan yang anak cucu mereka mengikuti dalam keimanan (*imānin*), Kami hubungkan anak cucu mereka dengan mereka, dan Kami tiada mengurangi sedikitpun dari pahala amal mereka...”

Keenam, yang merujuk langsung pada makna iman. (1) *imān*, artinya keimanan, misalnya pada Q.S. 30: 56 “Dan berkata orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan dan keimanan (*imāna*) (kepada orang-orang kafir): “Sesungguhnya kamu telah berdiam (dalam kubur) menurut ketetapan Allah, sampai hari berbangkit; maka inilah hari berbangkit itu, akan tetapi kamu selalu tidak meyakinkannya.”⁴²; (2) *imān* yang diikuti *dhamîr* dia (*ha*), disebut sebanyak dua kali, artinya sama dengan di atas, yaitu pada Q.S. 40: 28 “Dan seorang laki-laki yang beriman di antara pengikut-pengikut Fir’aun yang menyembunyikan imannya (*imānahu*) berkata: “Apakah kamu akan membunuh seorang laki-laki karena dia menyatakan: “Tuhanku ialah Allah,” padahal dia telah datang kepadamu dengan membawa keterangan-keterangan dari Tuhanmu.”⁴³; (3) *imān* yang diikuti *dhamîr* mereka (*hum*). artinya keimanan mereka, misalnya pada Q.S. 6: 82 “Orang-orang yang beriman dan tidak mencampur adukkan iman mereka (*imānahu*) dengan kezhaliman (*syirik*), mereka itulah orang-orang yang mendapat kemanan dan mereka itu orang-orang yang mendapat petunjuk.”⁴⁴; (4) *imān* yang diikuti *dhamîr* kalian (*kum*), artinya keimanan kalian, yaitu misalnya pada Q.S. 2: 143 “...Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakannya imanmu (*imānakum*). Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.”⁴⁵; (5) *imān* yang diikuti *dhamîr* dia *muanats* (*ha*), disebut sebanyak tiga kali, artinya imannya, yaitu dua kali pada Q.S. 6: 158 “...Pada hari datangnya sebagian tanda-tanda Tuhanmu tidaklah bermanfaat lagi iman seseorang (*imānubâ*) bagi dirinya sendiri yang belum beriman sebelum itu, atau dia (belum) mengusahakan kebaikan dalam

⁴¹Terma ini disebut tujuh kali, lihat juga pada Q.S. 8:2; Q.S. 9: 124; Q.S. 9: 124; Q.S. 33: 22; Q.S. 48: 4; dan Q.S. 74: 31.

⁴²Terma ini disebut 17 kali, lihat juga pada Q.S. 49: 7; Q.S. 58: 22; Q.S. 59: 9; Q.S. 2: 108; Q.S. 3: 167; Q.S. 3: 177; Q.S. 3: 193; Q.S. 5: 5; Q.S. 9: 23; Q.S. 16: 106; Q.S. 40: 10; Q.S. 49: 11; Q.S. 49: 17; Q.S. 59: 10; Q.S. 42: 52; dan Q.S. 49: 14.

⁴³Lihat juga Q.S. 16: 106.

⁴⁴Terma ini disebut tujuh kali, lihat juga Q.S.3: 86; Q.S.3: 90; Q.S.10: 9; Q.S.48: 4; Q.S.32: 29; dan Q.S. 40: 85.

⁴⁵Terma ini disebut tujuh kali, lihat juga Q.S. 2: 109; Q.S. 3: 100; Q.S. 3: 106; Q.S. 4: 25; Q.S. 9: 66; dan Q.S. 2: 93.

masa imannya (imānibā).⁴⁶ (6) imān yang diikuti dhamīr mereka muanats, disebut satu kali, artinya keimanan mereka, yaitu pada Q.S. 60: 10 “Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka (imānibinna).”

Ketujuh, yang merujuk pada person (pribadi), baik sebagai subjek (fā’il) maupun objek (maf’ūl). (1) mu’min, artinya seorang yang beriman, dalam posisi sebagai objek, yaitu misalnya pada Q.S. 4: 92 “Dan tidak layak bagi seorang mu’min membunuh seorang mu’min (mu’minān) (yang lain) kecuali karena salah (tidak sengaja), dan barang siapa membunuh seorang mu’min (mu’minan) karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah⁴⁷; (2) mu’minat, artinya seorang perempuan yang beriman, yaitu misalnya pada Q.S. 33: 36 “Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mu’min dan tidak (pula) bagi perempuan yang mu’min (mu’minatīn), apabila Allah dan rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan Barangsiapa mendurhakai Allah dan rasul-Nya, maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata.”⁴⁸; (3) mu’mināt, artinya orang-orang beriman perempuan, misalnya pada Q.S. 4: 25 “Dan barang siapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman (mu’mināti), ia boleh mengawini wanita yang beriman (mu’mināti) dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimanan kamu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain...”⁴⁹; (4) mu’minayni disebut satu kali, artinya dua orang yang beriman, yaitu pada Q.S. 18: 80 “Dan adapun anak itu maka kedua orang tuanya adalah orang-orang yang mu’min (mu’minayni), dan kami khawatir bahwa dia akan mendorong kedua orang tuanya itu kepada kesesatan dan kekafiran.”; (5) mu’min, artinya seorang yang beriman, dalam posisi sebagai subjek, yaitu misalnya pada Q.S. 4: 92, “Dan tidak layak bagi seorang mu’min (mu’minin) membunuh seorang mu’min (yang lain) kecuali karena salah (tidak sengaja), dan barang siapa membunuh seorang mu’min karena tersalah

⁴⁶Lihat juga pada Q.S. 10: 98 .

⁴⁷Terma ini disebut tujuh kali, lihat juga pada Q.S. 4: 93; Q.S. 4: 94; Q.S. 20: 75; Q.S. 32: 18; dan Q.S. 71: 28.

⁴⁸Terma ini disebut enam kali, lihat juga Q.S. 33: 50; kemudian tiga kali pada Q.S. 4: 92; dan Q.S. 2: 221.

⁴⁹Terma ini disebut 22 kali, lihat juga Q.S. 5: 5; Q.S. 9: 72; Q.S. 24: 23; Q.S. 24: 31; Q.S. 33: 35; Q.S. 33: 49; Q.S. 33: 58; Q.S. 33: 73; Q.S. 47: 19; Q.S. 48: 5; Q.S. 57: 12; Q.S. 60: 10; Q.S. 60: 10; Q.S. 66: 5; Q.S. 71: 28; Q.S. 85: 10; Q.S. 9: 71; Q.S. 24: 12; Q.S. 48: 25; dan Q.S. 60: 12.

(hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah”.”⁵⁰; (6) *mu'minîn*, artinya orang-orang yang beriman, dalam posisi sebagai objek, yaitu misalnya pada Q.S. 2: 8 “*Di antara manusia ada yang mengatakan: “Kami beriman kepada Allah dan Hari Kemudian,” padahal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman (mu'minîna).*”⁵¹; (7) *mu'minîna* artinya orang-orang yang beriman, dalam posisi sebagai subjek, yaitu misalnya pada Q.S. 2: 285 “*Rasul telah beriman kepada al-Qur’ân yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya...*”⁵²

Secara umum, sebagaimana dijelaskan Imâm Raghîb bahwa dalam al-Qur’ân, kata iman merujuk pada dua makna yang berbeda.

⁵⁰Terma ini disebut 15 kali, lihat juga Q.S. 9: 10; Q.S. 12: 17; Q.S. 33: 26; Q.S. 2: 221; Q.S. 4: 92; Q.S. 4: 124; Q.S. 16: 97; Q.S. 17: 19; Q.S. 20: 112; Q.S. 21: 94; Q.S. 40: 28; Q.S. 40: 40; Q.S. 59: 23; dan Q.S. 64: 2

⁵¹Istilah ini disebut sebanyak 144 kali, lihat juga Q.S. 2: 91; Q.S. 2: 93; Q.S. 2: 97; Q.S. 2: 223; Q.S. 2: 248; Q.S. 2: 278; Q.S. 3: 28; Q.S. 3: 49; Q.S. 3: 68; Q.S. 3: 121; Q.S. 3: 124; Q.S. 3: 139; Q.S. 3: 152; Q.S. 3: 164; Q.S. 3: 166; Q.S. 3: 171; Q.S. 3: 175; Q.S. 3: 179; Q.S. 4: 84; Q.S. 4: 95; Q.S. 4: 103; Q.S. 4: 115; Q.S. 4: 139; Q.S. 4: 141; Q.S. 4: 141; Q.S. 4: 144; Q.S. 4: 146; Q.S. 4: 146; Q.S. 5: 23; Q.S. 5: 43; Q.S. 5: 54; Q.S. 5: 57; Q.S. 5: 112; Q.S. 6: 27; Q.S. 6: 118; Q.S. 7: 2; Q.S. 7: 72; Q.S. 7: 85; Q.S. 7: 132; Q.S. 7: 143; Q.S. 8: 1; Q.S. 8: 5; Q.S. 8: 17; Q.S. 8: 19; Q.S. 8: 62; Q.S. 8: 64; Q.S. 8: 65; Q.S. 9: 13; Q.S. 9: 14; Q.S. 9: 16; Q.S. 9: 26; Q.S. 9: 61; Q.S. 9: 62; Q.S. 9: 72; Q.S. 9: 79; Q.S. 9: 107; Q.S. 9: 111; Q.S. 9: 112; Q.S. 9: 128; Q.S. 10: 57; Q.S. 10: 78; Q.S. 10: 87; Q.S. 10: 99; Q.S. 10: 103; Q.S. 10: 104; Q.S. 11: 53; Q.S. 11: 86; Q.S. 11: 120; Q.S. 11: 103; Q.S. 14: 41; Q.S. 15: 77; Q.S. 15: 88; Q.S. 17: 9; Q.S. 17: 82; Q.S. 18: 2; Q.S. 21: 88; Q.S. 23: 38; Q.S. 24: 2; Q.S. 24: 3; Q.S. 24: 17; Q.S. 24: 30; Q.S. 24: 47; Q.S. 24: 51; Q.S. 26: 3; Q.S. 26: 8; Q.S. 26: 51; Q.S. 26: 67; Q.S. 26: 102; Q.S. 26: 103; Q.S. 26: 114; Q.S. 26: 118; Q.S. 26: 121; Q.S. 26: 139; Q.S. 26: 158; Q.S. 26: 174; Q.S. 26: 190; Q.S. 26: 199; Q.S. 26: 215; Q.S. 27: 2; Q.S. 27: 15; Q.S. 27: 77; Q.S. 28: 10; Q.S. 28: 47; Q.S. 29: 44; Q.S. 30: 47; Q.S. 33: 6; Q.S. 33: 6; Q.S. 33: 23; Q.S. 33: 25; Q.S. 33: 35; Q.S. 33: 37; Q.S. 33: 43; Q.S. 33: 47; Q.S. 33: 50; Q.S. 33: 58; Q.S. 33: 59; Q.S. 33: 73; Q.S. 34: 20; Q.S. 34: 31; Q.S. 37: 29; Q.S. 37: 81; Q.S. 37: 111; Q.S. 37: 122; Q.S. 37: 132; Q.S. 45: 3; Q.S. 47: 19; Q.S. 48: 4; Q.S. 48: 5; Q.S. 48: 18; Q.S. 48: 20; Q.S. 48: 26; Q.S. 49: 9; Q.S. 51: 35; Q.S. 51: 55; Q.S. 57: 8; Q.S. 57: 12; Q.S. 59: 2; Q.S. 61: 13; Q.S. 63: 8; Q.S. 66: 4; Q.S. 71: 28; Q.S. 85: 7; dan Q.S. 85: 10.

⁵²Terma ini disebut 35 kali, lihat juga Q.S. 3: 28; Q.S. 3: 110; Q.S. 3: 122; Q.S. 3: 160; Q.S. 4: 162; Q.S. 4: 162; Q.S. 5: 11; Q.S. 5: 88; Q.S. 5: 75; Q.S. 8: 2; Q.S. 8: 4; Q.S. 8: 74; Q.S. 9: 51; Q.S. 9: 71; Q.S. 9: 105; Q.S. 9: 122; Q.S. 14: 11; Q.S. 23: 1; Q.S. 24: 12; Q.S. 24: 31; Q.S. 24: 62; Q.S. 30: 4; Q.S. 33: 11; Q.S. 33: 22; Q.S. 34: 41; Q.S. 44: 12; Q.S. 48: 12; Q.S. 48: 25; Q.S. 49: 10; Q.S. 49: 15; Q.S. 58: 10; Q.S. 60: 11; Q.S. 64: 13; dan 74: 31.

Menurutnya, kata iman itu kadang-kadang diartikan sekadar pengakuan di bibir. Paparan kata iman seperti ini banyak ditemukan dalam al-Qur'ân. Misalnya pada Q.S. 2: 62 dinyatakan: *“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'in, siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari akhir dan berbuat baik, mereka akan memperoleh ganjaran dari Tuhan mereka, dan tiada ketakutan akan menimpa mereka, dan mereka tak akan merasa susah.”* Selanjutnya, dalam Q.S. 4: 136 dinyatakan: *“Wahai orang-orang yang beriman, berimanlah kepada Allah dan utusan-Nya, dan kepada kitab yang diwahyukan kepada Utusan-Nya.”*

Selain makna-makna di atas, lebih lanjut, menurut Imâm Raghîb, bahwa iman berarti pula *tashdîqun bil qalbi wa 'amalun bil jawârih*, artinya keadaan tatkala pengakuan dengan lisan harus diiringi dengan membenaran di hati, dan kemudian diamalkan dengan anggota badan. Dalam Q.S. 57: 19 dijelaskan: *“Dan orang-orang yang beriman kepada Allah dan para utusan-Nya, mereka adalah orang yang tulus dan setia kepada Tuhan mereka.”* Kata iman dalam arti membenaran di hati dan berbuat baik, misalnya pada Q.S. 49: 14: *“Para penduduk padang pasir berkata: Kami beriman. Katakanlah: Kamu tidaklah beriman, tetapi berkatalah, kami tunduk, dan iman belum masuk dalam hati kamu.”* Dalam ayat ini, kata iman benar-benar berarti membenaran di hati sebagaimana dijelaskan oleh ayat itu sendiri. Pada Q.S. 49: 14 juga dikemukakan: *“Dan apa sebab kamu tidak beriman kepada Allah? Dan Utusan mengajak kamu supaya beriman kepada Tuhanmu, dan ia sungguh-sungguh menerima perjanjian kamu jika kamu beriman.”* Dalam ayat ini, iman kepada Allah berarti pengorbanan dalam membela kebenaran.

Berdasarkan apa yang dikemukakan di atas, kata iman yang digunakan oleh al-Qur'ân berarti pengakuan tentang kebenaran dengan lisan saja, atau membenaran di hati dan keyakinan yang mendalam tentang kebenaran yang dibawa oleh para Rasul, atau berbuat baik dan mempraktikkan ajaran-ajaran yang diterima, atau malah penggabungan dari tiga unsur tersebut. Tetapi pada umumnya, kata iman digunakan dalam arti membenaran di hati disertai dengan pernyataan lisan terhadap apa yang dibawa oleh para rasul Allah, tanpa mengikutsertakan perbuatan baik (amal saleh).

C. Reformulasi Iman *Ala Syahrûr*

Paparan Syahrûr tentang rukun Iman, tidak bisa dilepaskan dari argumentasi dia tentang rukun Islam. Apa yang oleh sementara umat dianggap sebagai rukun Islam konvensional, menurutnya adalah bagian

dari rukun Iman. Dalam merumuskan rukun Iman versi baru tersebut, Syahrûr mengembalikannya kepada al-Qur'ân dengan model tafsir intratekstualitas.

Kaitannya dengan konsep iman, Syahrûr nampaknya lebih berhati-hati dan seksama dalam melihat ayat-ayat yang berhubungan dengan kata iman dan derivasinya. Metode intratekstualitas yang diterapkannya tampaknya bukanlah sekadar untuk memahami simbol linguistik al-Qur'ân, tetapi juga untuk memahami logika al-Qur'ân yang inheren dalam ayat-ayatnya.

Berdasarkan penelusurannya terhadap al-Qur'ân, Syahrûr melihat, bahwa kata iman memiliki makna yang lebih dari satu (polivalen). Iman dalam sebagian ayat diartikan sebagai Islam, dan pada sebagian ayat yang lain memiliki arti “beriman kepada Nabi Muhammad.” Polivalensi makna ini disebabkan oleh kenyataan bahwa kedua istilah tersebut memiliki persinggungan potensi makna. Oleh karenanya, untuk menentukan potensi makna apa yang dikehendaki oleh suatu ayat, seseorang harus mencermati konteks dan logika ayat yang dimaksud.

Sebagai ilustrasi, Syahrûr mencontohkan dengan penyebutan beberapa ayat, yakni (1) Q.S. 4: 136 “*Hai orang-orang yang beriman (âmanû), berimanlah (âminû) pada Allah, rasul-Nya, kitab yang diturunkan rasul-Nya dan kitab yang diturunkan sebelumnya...*”; (2) Q.S. 57: 28 “*Hai orang-orang yang beriman (âmanû), bertaqwalah kepada Allah dan berimanlah (wa âminû) kepada rasul-Nya*”; (3) Q.S. 47: 2 “*Dan orang-orang yang beriman (âmanû), beramal saleh dan beriman (âmanû) kepada apa yang telah diturunkan kepada Muhammad...*”

Pada ketiga ayat tersebut terlihat kata kerja âmanû dipergunakan dua kali. Ini mengapa? Syahrûr menyatakan, ungkapan bahwa Allah memerintahkan orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya tidak dapat dipahami kecuali apabila mereka itu memang tidak beriman kepada rasul-Nya dan kepada kitab yang diturunkan kepadanya. Lebih jauh, Syahrûr mengatakan bahwa perintah Allah kepada orang-orang yang beriman untuk bertawa kepada-Nya dan beriman kepada rasul-Nya tidak berarti apa-apa, kecuali apabila mereka itu memang tidak termasuk orang-orang yang bertaqwa dan tidak beriman kepada rasul-Nya. demikian pula, perintah kepada orang-orang yang beriman dan beramal

saleh untuk mengimani wahyu yang diturunkan kepada Muhammad, kecuali apabila mereka itu tidak membenarkan risalah Muhammad.⁵³

Menghadapi ketiga ayat tersebut, menurut Syahrûr tidak perlu pemikiran yang panjang, karena makna-makna ayat-ayat tersebut terkait dengan pembahasan tentang konsep *al-islâm* dan *al-muslimûn*. Apabila Islam dipahami sebagai beriman kepada Allah, beriman kepada hari akhir, dan beramal saleh, maka jelas bahwa yang dimaksud dengan *alladzîna âmanû* (orang-orang yang beriman) pada ketiga ayat tersebut ialah mereka yang beriman kepada Allah, beriman pada hari akhir, dan beramal saleh, dan bahwa Allah memerintahkan mereka untuk beriman kepada rasul-Nya, Muhammad, dan wahyu yang diturunkan kepadanya.⁵⁴ Oleh karenanya makna utama yang dikehendaki dari *alladzîna âmanû* pada ketiga ayat tersebut adalah *alladzîna âslamû* atau *al-muslimûn* dalam arti luas, yakni seluruh umat manusia sejak dulu hingga hari kiamat, yakni beriman kepada Allah, beriman kepada hari akhir, dan beramal saleh.

Berbeda dengan hal di atas, menurut Syahrûr kata *âmana*, *âmanû*, atau *al-mu'minûn* pada ayat-ayat lain, seperti Q.S. 10: 99 “*Seandainya Tuhanmu menghendaki, niscaya semua orang di muka bumi beriman (yakni beriman kepadamu). Apakah kamu akan memaksa manusia sehingga mereka menjadi mu'minîn (orang-orang yang beriman kepadamu)*”; dan Q.S. 2: 285 “*Rasul beriman kepada apa yang telah diturunkan kepadanya, dan al-mu'minûn (umat Muhammad) [juga beriman kepada apa yang diturunkan kepadanya]. Semua dari mereka beriman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya. Kami tidak membedakan antara satu rasul dengan rasul yang lain. Dan mereka (al-mu'minûn) mengatakan: “Kami mendengar dan taat...”*”, mengandung makna yang lebih khusus, yakni beriman kepada Nabi Muhammad atau mereka yang menjadi umat beliau.⁵⁵

Paparan Syahrûr tentang formulasi Iman sangatlah berbeda dengan kebanyakan kitab-kitab *Ushûl* dan *al-Adabiyat al-Islâmiyyah* (kitab-kitab tentang pendidikan keislaman) yang menjelaskan konsep iman konvensional dalam bentuk rukun Iman. Rukun Iman melingkupi keyakinan kepada Allah, kepada para malaikat-Nya, kepada para rasul dan kitab-kitabnya, kepada hari kiamat, dan kepada ketentuan baik dan buruk (*qadha* dan *qadar*).

⁵³Lihat Muhammad Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok*, penerjemah M. Zaid Su'di, (Yogyakarta: Jendela), h. 26.

⁵⁴Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 26.

⁵⁵Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 31.

Pemahaman tentang konsep iman sebagaimana disebut di atas menurut Syahrûr sangat tidak sejalan dengan paparan yang dikemukakan oleh *Tanzîl Hakîm*. sholat, puasa Ramadhan, dan haji apabila dikembalikan pada *Tanzîl Hakîm*, sebenarnya semua ritual itu dibebankan kepada orang mukmin, bukan orang Muslim.

Rukun Iman tidak memuat penerimaan atas eksistensi Allah, hari akhir, dan beramal saleh. Semua ini termasuk rukun Islam, yang harus dipenuhi oleh manusia yang hendak melangkah dari wilayah Islam ke wilayah iman. Oleh karenanya, dalam *Tanzîl Hakîm*, diarahkan untuk semua orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh untuk:

1. Bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah dan yang diturunkan padanya, yaitu “*Dan orang-orang yang beriman (kepada Allah) dan mengerjakan amal saleh serta beriman pula pada apa yang diturunkan kepada Muhammad...*”(Q.S. Muḥammad: 2).
2. Mendirikan sholat *maktûbah*, yaitu “*...sesungguhnya sholat itu kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang beriman*” (Q.S. al-Nisâ’: 103).
3. Menunaikan zakat, yaitu “*Sungguh beruntunglah orang-orang mukmin..., dan orang-orang yang menunaikan zakat*” (Q.S. al-Mu’minûn: 1, 4).
4. Puasa pada bulan Ramadhan, yaitu “*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian berpuasa*” (Q.S. al-Baqarah: 183).
5. Berhaji ke Baitullah, yaitu “*...mengerjakan Haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu bagi orang yang sanggup mengadakan perjalanan...*”(Q.S. Alî ‘Imrân: 97).
6. Syura atau demokrasi, yaitu “*Dan bagi orang-orang yang menerima seruan Tuhannya dan mendirikan sholat, sedang urusan mereka diputuskan dengan musyawarah...*” (Q.S. al-Syûra’: 38).
7. Jihad, yaitu perang memperjuangkan kemerdekaan dan menghilangkan kezaliman dan tidak memaksakan agama, yaitu “*Diwajibkan atas kalian berperang, padahal perang itu adalah sesuatu yang kalian benci...*”(Q.S. al-Baqarah: 216).⁵⁶

Dengan paparan di atas, bisa disimpulkan bahwa bagi Syahrûr Islam lebih umum dan dahulu dari iman. Islam adalah agama seluruh manusia di muka bumi, karenanya disebut “agama Islam” (*din al-Islam*) bukan agama iman (*din al-Iman*). Iman hanya dikhususkan bagi pengikut Muhammad, karenanya *Tanzîl Hakîm* menyebut mereka *mu’minûn*.

⁵⁶Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, 30

Dengan demikian rukun Iman adalah mengakui kebenaran rasul-rasul, risalah-risalahnya, ritual-ritual, syura, dan perang.

Masih berkaitan dengan iman, Syahrûr menyatakan bahwa iman seringkali diabaikan dari ihsan, sebagaimana Islam dikosongkan dari amal saleh. Paparan semacam ini, sebenarnya apabila kita merujuk pada sejarah teologi Islam yang berkembang pesat pada abad pertengahan, dan masih berlaku hingga kini, tidak bisa sepenuhnya bisa diterima. Persoalan hubungan iman dengan amal saleh bahkan telah menjadi persoalan teologis pertama yang muncul. Apakah seseorang yang beriman dan melakukan dosa besar masih bisa disebut mu'min atau tidak, dan apakah amal saleh merupakan bagian esensi dari iman atau bukan?

Persoalan ini memunculkan tiga pandangan di kalangan Muslim. *Pertama*, pandangan kaum Khawarij yang menyatakan bahwa pelaku dosa besar berubah statusnya dari mu'min menjadi kafir. Menurut mereka, amal saleh adalah bagian dari iman. Apabila amal saleh hilang berarti iman juga hilang. *Kedua*, pandangan kaum Mu'tazilah yang menyatakan bahwa mu'min adalah predikat pujian seperti predikat adil dan jujur. Oleh sebab itu, pelaku dosa besar tidak pantas disebut mu'min, tetapi karena pelaku dosa besar masih mengakui adanya "tidak ada Tuhan selain Allah swt. dan Muhammad rasul-Nya," maka tidak dapat disebut kafir. Jadi pelaku dosa besar bukan mu'min dan bukan pula kafir, tetapi disebut fasik (menyimpang dari kebenaran). Menurut kaum Mu'tazilah, amal saleh merupakan bagian yang esensi dari iman. *Ketiga*, menurut kaum Murji'ah dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah yang menyatakan bahwa pelaku tetap berstatus sebagai mu'min, tetapi disebut sebagai mu'min yang *'âshi* (berbuat durhaka) atau mu'min yang fasik. Menurut mereka amal saleh bukan bagian dari iman, tetapi sebagai cabang dari iman. Oleh sebab itu, jika seseorang tidak melakukan amal saleh, hal itu tidak membahayakan imannya, tetapi merupakan indikasi bahwa imannya sedang dalam keadaan goyah.⁵⁷

⁵⁷Lihat H. Abdul Aziz Dahlan, "Akidah", dalam Taufik Abdullah dkk, 2002, Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Ajaran. (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve), h. 28.

BAB V

SIGNIFIKANSI RUMUSAN ISLAM DAN IMAN TERHADAP KEBERAGAMAAN UMAT

A. Universalitas Islam dan Partikularitas Iman

Ungkapan bahwa Islam adalah agama universal, merupakan sesuatu yang nampak lumrah, dan lazim diyakini oleh kaum muslimin tanpa ada keraguan lagi padanya.¹ Yang pertama-tama menjadi sumber ide tentang universalisme Islam adalah pengertian Islam itu sendiri sebagaimana dikemukakan dalam al-Qur'an. Sikap pasrah (*al-islâm*) kepada Tuhan tidak saja merupakan ajaran Tuhan kepada hamba-Nya, tetapi ia juga diajarkan oleh-Nya dengan disangkutkan kepada alam manusia.²

Sikap pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa itu merupakan tuntutan alami manusia, maka agama yang sah tidak bisa lain daripada sikap pasrah kepada Tuhan (*al-islâm*). Oleh karenanya tidak ada suatu agama yang benar tanpa sikap semacam ini, agama tanpa ada kepasrahan adalah agama yang palsu, dan tidak sejati.³ Islam adalah agama Allah yang dibawa oleh para nabi dan dipegang teguh oleh hamba-hambanya yang beriman, agama para nabi dan para rasul secara keseluruhan yang berarti "tunduk dan penyerahan diri secara total."⁴

Tidak berhenti pada *al-islâm* sebagai sikap kepasrahan *an sich* kepada Tuhan, Syahrûr dengan formulasinya tentang pilar-pilar Islam dan iman, memberikan batasan yang cukup jelas tentang sejauhmana seseorang dikatakan menyandang label 'Islam' dan 'iman' dalam sikap dan perilaku hidupnya.

¹Ada ungkapan menarik dari Cak Nur, bahwa mengatakan Islam agama universal hampir sama kedengarannya dengan mengatakan bahwa bumi bulat. Lihat Nurcholish Madjid, 2000, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, (Jakarta: Paramadina), h. 425.

²Dalam pandangan Islam yang penting pada manusia ialah alam atau *nature* kemanusiaan itu sendiri. Sama dengan setiap kenyataan alami, kemanusiaan manusia tidak terpengaruh oleh zaman dan tempat, asal-usul rasial dan kebahasaan, melainkan tetap ada tanpa perubahan dan peralihan. Maka karena Islam berurusan dengan alam kemanusiaan itu, ia ada bersama manusia, dan ini berarti tanpa pembatasan oleh ruang dan waktu serta kualitas-kualitas lahiriah hidup manusia. Lihat Madjid, 2000, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 426.

³Penegasan semacam ini ini dapat dilihat pada Q.S. 3: 19 "*Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah al-islâm*"; pada Q.S. 3: 85 "*Barangsiapa menuntut agama selain al-islâm maka darinya tidak akan diterima, dan diakbirat ia akan termasuk mereka yang merugi.*"

⁴Lihat Lihat Ibnu Taimiyyah, tt, *Iqtidâu as-Shirât al-Mustaqîm Mukhilaft Ashâb al-Jahîm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah), h. 5.

Syahrûr dalam merumuskan gagasan tentang Islam dan iman, berangkat dari pemahaman dan pikiran dia tentang *al-Tanzîl* (al-Qur'ân) dengan *turâts*. *Tanzîl* adalah sesuatu yang normatif dan merupakan teks ilahiyah, sedangkan *turâts* adalah semua interpretasi atas teks ilahiyah tersebut. Sebagai sebuah interpretasi sebuah *turâts* berarti kebenarannya tidaklah absolut sebagaimana yang dimiliki *al-Tanzîl* itu sendiri.⁵

Pandangan tentang rukun Islam dan rukun Iman sebagaimana yang diwarisi oleh umat Islam saat ini, apabila dilihat dari pembacaan Syahrûr mengantarkan kita pemahaman yang sempit, yang alih-alih menjelaskan tentang universalisme Islam, malah memposisikan Islam pada tempat yang tidak sepatutnya.

Formulasi konvensional, yang menyatakan bahwa keabsahan Islam seseorang tergantung pada pemenuhan lima rukun Islam, yakni dua kalimat syahadat, sholat, zakat, puasa Ramadhan, dan haji ke Mekkah, sebagaimana digugat Syahrûr jelas hanya membatasi makna 'Islam' khusus buat umat Muhammad saja, dan ini keluar dari makna yang sesungguhnya dari Islam, yang sifatnya universal dan merupakan sebuah kesatuan agama yang diajarkan oleh para rasul Tuhan semenjak Nûh hingga mencapai titik sempurna pada Muhammad.⁶

⁵Syahrûr berpandangan bahwa kebanyakan kaum muslim sekarang ini masih mendasarkan diri pada tafsir tradisional. Mereka mengadopsi dan menerima karya-karya itu karena mereka terpengaruh institusi religius resmi. Institusi ini, kenyataannya, tidak kompeten dalam melakukan pemahaman kontemporer terhadap al-Qur'ân. Bahkan, Syahrûr pun bersikap kritis terhadap pembacaan Nabi Muhammad. Menurutnya beliau telah menginterpretasikan al-Qur'ân dan al-Kitâb untuk orang-orang Arab pada abad ketujuh Masehi. Kita harus melakukan interpretasi itu sekarang. Bukan untuk meniru apa yang beliau katakan secara verbal. Bukan untuk meniru apa yang beliau interpretasikan untuk dirinya sendiri dan dunia Arab pada saat itu. Lihat wawancara dengan Mohammad Shahrour, "Kita Tidak Memerlukan Hadis" dalam majalah Ummat, No. 4 Thn IV, 3 Agustus 1998/9 Rabiul Akhir 1419 H

⁶Sejatinya sebagaimana diungkap juga oleh seorang mufasir kontemporer, Abdullah Yusuf Ali, bahwa seorang muslim tidak mengklaim memiliki agama yang khas untuk dirinya. Islam bukanlah sebuah sekte atau agama etnis. Semua agama adalah satu, karena kebenaran adalah satu. Ia adalah agama yang didakwahkan oleh semua nabi terdahulu. Ia adalah kebenaran yang diajarkan oleh semua buku yang *inspire*. Pada esensinya, ia adalah kesadaran pada kehendak dan rencana Tuhan serta sikap pasrah suka rela kepada kehendak dan rencana itu. Apabila seseorang menghendaki sebuah agama selain itu, ia keliru pada hakikat dirinya sendiri, sebagaimana ia keliru kepada kehendak dan rencana Tuhan. Orang serupa itu tidak dapat diharapkan mendapatkan petunjuk, karena ia dengan sengaja menolak petunjuk itu. Lihat Abdullah Yusuf Ali, 1988, *The Holy Qur'an Text, Translation and Commentary*, (New York: The Tabrike Tarsile Qur'an), h. 145, catatan 418.

Penegasan makna universalitas Islam ini, dengan gamblang akan dapat dirasakan ketika membaca al-Qur'ân tanpa ideologi tertentu. Pilar-pilar yang mengindikasikan 'keberislaman' seseorang menurut Syahrûr apabila memang kita serius dengan semangat kembali kepada *Tanzîl Hakîm*, tidak bisa dibatasi hanya sebagai khas miliki umat Muhammad saja, tapi siapapun juga dan dari umat manapun juga, sejauh dia meyakini dan bisa melaksanakan tiga pilar Islam yakni, keyakinan kepada Allah dan hari kiamat, serta beramal saleh, maka ia bisa dikategorikan sebagai seorang muslim, yaitu mereka yang memasrahkan dirinya (*aslama*).

Al-Qur'ân sendiri jelas tidak bisa dipahami jika dibaca di bawah pengaruh ideologi hasil perkembangan kemudian hari. Sebagaimana diungkap Muhammad Asâd, bahwa pada masa Nabi hidup setiap kali mereka yang sezaman dengan beliau itu mendengar perkataan Islam atau muslim, mereka memahaminya dengan menunjuk pada makna "seseorang yang pasrah kepada Tuhan," tanpa membatasi istilah-istilah itu hanya kepada komunitas atau kelompok agama tertentu saja, sebagaimana yang lazim dipahami dewasa ini, baik yang beriman kepada Muhammad maupun bukan.⁷

Islam adalah universal, yang berlaku bagi siapa saja dan dari kelompok mana saja sejauh ia masih dalam koridor percaya kepada Allah dan hari akhir serta beramal saleh. Tiga pilar inilah yang menjadi indikator keberislaman seseorang, dan ia adalah batasan minimal yang 'wajib' dimiliki seseorang, sebelum pada akhirnya masuk dalam kawasan yang lebih partikular, yaitu kawasan iman. Iman adalah jalan selanjutnya yang harus ditempuh oleh seorang yang telah mengaku sebagai 'Muslim' dan memenuhi batasan keberislamannya. Iman bersifat partikular, karena ia dibatasi oleh sebuah *risâlah* yang ajarkan oleh nabi tertentu. Setiap nabi mengajarkan iman yang partikular, dalam artian ada kekhasan tertentu yang dimilikinya.

Iman kepada Nabi Muhammad mengharuskan umatnya melaksanakan *risâlah* yang diajarkannya. Sebagaimana paparan pada bab sebelumnya, diungkapkan bahwa pilar iman ada tujuh, pertama, iman kepada Muhammad sebagai rasul Tuhan, mendirikan sholat, berpuasa di bulan Ramadhan, membayar zakat ketika telah sampai nisab dan haulnya, melaksanakan haji bagi yang mampu ke mekkah, bermusyawarah (demokrasi), dan terakhir kewajiban untuk melaksanakan jihad.

⁷Lihat Muhammad Asâd, 1980, *The Message of the Qur'an*, "Foreword", (Gibraltar: Dar al-Andalus), h. vi

Melihat pilar-pilar iman yang dikemukakan di atas, jelas bahwa iman cenderung lebih bersifat ritual dan partikular, dalam artian khas dimiliki oleh agama yang diajarkan oleh Muhammad saja. Umat-umat nabi lain, tentunya juga memiliki ritual sendiri yang berbeda, dan sifatnya juga partikular dan khas untuk mereka.

Iman dan Islam dalam prakteknya harus sejalan, iman tanpa Islam akan dikategorikan sebagai munafik, sebaliknya Islam tanpa iman akan kehilangan orientasi dalam berpijak. Islam adalah landasan awal yang sifatnya fitrah mesti dilewati sebelum masuk dalam kawasan iman.

Pemahaman model 'Islam' sebagaimana yang dikemukakan Syahrûr, akan memiliki konsekuensi berupa 'ketulusan' oleh umat Muhammad untuk menerima dan mengakui pihak lain, sejauh mereka masih dalam koridor batasan-batasan Islam yang ditetapkan dalam al-Qur'ân. Namun sebenarnya, tetap saja ada sebuah persoalan dalam menafsirkan kategori beriman kepada Allah dan hari akhir, misalnya ketika diterapkan pada agama Kristen, yang 'dianggap' melakukan suatu kemusyrikan ketika menganggap Isa sebagai anak Tuhan. Demikian pula sikap 'materialisme' Yahudi yang juga dianggap 'lalai' terhadap hari akhir.

Paparan Syahrûr tentang universalisme Islam dan partikularisme iman, apabila kita menyimak argumen yang dikemukakannya berdasarkan pada banyak deskripsi al-Qur'ân, barangkali kebenarannya bisa diterima. Namun ada hal penting yang perlu dipahami bahwa Islam dan Iman adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Ia bisa diumpamakan sebagai dua sisi mata uang, yang masing-masingnya membentuk satu kesatuan yang harus senantiasa ada. Islam adalah integral dengan iman. "Penyerahan" kepada Tuhan, dalam karekteristiknya yang hakiki, adalah mustahil tanpa iman.⁸

⁸Kesatuan antara Islam dan Iman ini bisa dilacak pada banyak ayat al Qur'an. Misalnya pada Q.S. 3: 52 disebutkan "*Murid-murid 'Isa (al-Hawariyyîn) berkata kepadanya: "Kami akan menjadi penolong-penolong Tuhan, kami telah beriman (âmanna) kepada Tuahn dan saksikanlah olehmu bahwa kami adalah orang-orang muslim (muslimûn)"*"; pada Q.S. 3: 84; 5: 111 dituturkan "*Mûsâ berkata kepada kaumnya: "Jika kamu telah beriman kepada Tuhan, maka letakkanlah kepercayaanmu kepada-Nya jika kamu benar-benar orang-orang muslim (muslimûn)"*"; pada Q.S. 43: 69 dikemukakan "*Orang-orang yang beriman kepada tanda-tanda (ayat-ayat) Kami adalah orang-orang muslim (muslimûn)"*"; pada Q.S. 28: 52-53 dinyatakan "*Orang-orang yang kepadanya telah Kami berikan al Kitab (yakni Injil) sebelum ini (yakni sebelum al-Qur'ân), mengimannya (yakni mengimani al Qur'ân). Dan ketika dibacakan kepada mereka, mereka berkata: "Kami beriman kepadanya; ia merupakan kebenaran dari Tuhan kami. Kami sebelumnya telah muslim (muslimûn)"*".

Persoalan yang masih terkait, yaitu ketika Islam tidak lagi dalam bentuknya yang normatif sebagaimana paparan yang dikemukakan oleh Syahrûr, tapi telah menyejarah direifikasi menjadi Islam yang terlembagakan. Islam tidak lagi dalam bentuk makna sebagaimana umum dengan tiga rukun utamanya, tapi Islam sebagai nama agama Muhammad dan komunitasnya. Maka satu-satunya yang bisa dikemukakan bahwa memang itulah visi agama yang dibawa Muhammad, yaitu sifatnya yang universal dan menjadi agama manusia sepanjang zaman dan tempat, atau dalam bahasa yang sering dipergunakan Syahrûr, yaitu *shâlihun li kulli zamân wa makân*.⁹

Hanya saja, jika kembali pada kepercayaan yang menyebar luas yang dinyatakan oleh para perumus keyakinan muslim awam bahwa iman menunjuk kepada kepercayaan, sedangkan Islam menunjuk kepada tindakan lahiriah. Yaitu doktrin standar kepercayaan Islam abad pertengahan bahwa iman berarti percaya kepada Tuhan, para malaikat, kitab-kitab suci, para nabi, dan hari perhitungan (pada kredo Sunni ditambah kepercayaan pada predeterminasi baik dan buruk oleh Tuhan), sedangkan Islam berupa tindakan lahiriah yang terdiri atas pernyataan keimanan secara terbuka (yakni syahadat), sholat, membayar zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan menunaikan haji. Maka dari sudut ini pandang ini, jika reifikasi Islam berarti eksternalisasi atau konkretisasi iman, sehingga keduanya terpisah dan –bahkan secara konseptual– dapat dilepaskan kaitannya antara satu dengan lainnya, maka yang demikian itu pasti keliru. Tetapi jika reifikasi berarti Islam sebagai ekspresi konkret dari iman dan komunitas Muslim merupakan bentuk yang terorganisasi dari ekspresi itu, maka hal itu tentunya benar dan al-Qur’ân sendiri mendukungnya.¹⁰

⁹Berkaitan dengan pandangan semacam ini, ada ungkapan menarik dari Rahman, bahwa keyakinan akan Muhammad sebagai utusan yang terakhir jelas menjadi sebuah tanggung jawab yang berat terhadap orang-orang yang mengaku sebagai Muslim. Pengakuan ini lebih menitikberatkan kewajiban daripada keistimewaan seperti anggapan kaum Muslimin. Lihat Fazlur Rahman, 1996, *Tema-Tema Pokok Al Qur’an*, penerjemah Anas Mahyuddin, (Bandung: Penerbit Pustaka), h. 119

¹⁰Bagi al-Qur’ân komunitas muslim merupakan “komunitas terbaik yang dilahirkan untuk manusia”, sebab “kamu menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran serta kamu beriman kepada Allah” (Q.S. 3: 110). Suatu komunitas muslim seperti digambarkan al-Qur’ân sangat dan benar-benar dibutuhkan. Komunitas ini adalah komunitas penengah (*ummatan wasatan*), yang menjadi saksi atas umat manusia. Lihat Fazlur Rahman, 1996, *Tema-Tema Pokok*, h. 113-114.

Dalam al-Qur’ân sendiri ada beberapa karakteristik yang diberikan kepada Islam sebagai sebuah komunitas agama, yaitu bahwa Islam adalah: (1) agama yang benar (*dîn al-haqq*), misalnya disebutkan, “*Dialah yang telah mengutus rasul-Nya (dengan) membawa petunjuk (al-Qur’ân) dan agama yang benar (dîn al-haqq) untuk dimenangkan-Nya atas segala agama, walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai*”; pada Q.S. 48: 28, “*Dia-lah yang mengutus rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang benar (dîn al-haqq) agar dimenangkan-Nya terhadap semua agama. Dan cukuplah Allah sebagai saksi.*”;¹¹ (2) agama yang lengkap sempurna (*dîn al-kamîl*), “*...pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu ni’mat-Ku, dan telah Ku ridhai Islam itu jadi agama bagimu...*”;¹² (3) agama yang ajeg/lurus (*dîn al-banîf/ dîn al-qayyimah*), “*Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); tetapkanlah atas fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (itulah) agama yang lurus (al-dîn al-qayyim); tetapi (sayang) kebanyakan manusia tidak mengetahu*”; sedang pada Q.S. 98: 5 dikemukakan, “*Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan keta’atan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama dengan lurus, dan supaya mereka mendirikan sholat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus (dîn al-qayyimah).*”;¹³ (4) agama pilihan, “*Dan Ibrâhîm telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya’kûb, (Ibrâhîm berkata): ‘Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini (Islam) bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan memeluk agama Islam.’*”;¹⁴ (5) agama yang terbaik (*ahsanu al-dîn*), “*Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang ikhlas menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang diapun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrâhîm yang lurus? Dan Allah mengambil Ibrâhîm menjadi kesayangan-Nya.*”;¹⁵ (6) agama yang diridahi Allah, “*...pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu ni’mat-Ku, dan telah Ku ridhai Islam itu jadi agama bagimu...*”;¹⁶ dan (7) agama yang diakui dan diterima Allah, “*Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitâb kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Siapa yang kafir terhadap ayat-*

¹¹Lihat Q.S. 9: 33.

¹²Lihat Q.S. 5: 3.

¹³Lihat Q.S. 30: 30.

¹⁴lihat Q.S. 2: 132.

¹⁵Lihat Q.S. 4: 125.

¹⁶Lihat Q.S. 5: 3.

*ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya; pada Q.S. 3: 85, "Siapa yang mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia diakhirat termasuk orang-orang yang rugi."'*¹⁷

B. Pluralisme Agama

Pada dasarnya, al-Qur'ân telah menetapkan prinsip-prinsip dasar kebebasan beragama (*Freedom of Religion and Belief*), serta prinsip-prinsip hubungan antara umat beragama. Hal ini dapat di mengerti, mengingat sebelum al-Qur'ân turun, kondisi masyarakat Arab dan sekitarnya telah menganut berbagai agama. Karena itu, tidaklah mengherankan bilamana dijumpai dalam al-Qur'ân beberapa nama agama yang telah dianut oleh masyarakat pada waktu itu.¹⁸

Syahrûr adalah sosok yang bisa dikatakan Qur'an *mindeed*, sehingga dengan adanya pengakuan dalam al-Qur'ân akan adanya pluralitas dalam beragama, pemikiran dia pun terbangun dari pijakan itu. Gagasan Syahrûr yang berkenaan tentang pengakuan terhadap adanya pluralisme agama bisa dilacak pada pemaknaan dia yang sangat luas terhadap makna dan hakikat Islam dan Muslim serta iman dan Mu'min sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'ân. Berangkat dari adanya pandangan bahwa dalam bahasa manusia, dan secara khusus dalam bahasa Arab tidak ada sinonimitas, maka istilah pada Muslim dan Mu'min yang oleh sementara ulama dianggap memiliki makna dan konsep yang sama 'dibongkar' oleh dia.

Pada terma Muslim misalnya Syahrûr berpandangan bahwa itu merujuk kepada semua yang memiliki keyakinan terhadap tuhan, hari kemudian, dan perbuatan baik. Sedangkan istilah Mu'minin, merujuk secara spesifik kepada para pengikut Nabi Muhammad. Dengan demikian semua yang meyakini Tuhan dan hari kemudian adalah Muslim. Mereka yang mengikuti ajaran nabi Muhammad adalah Muslim Mu'minin. Mereka yang mengikuti ajaran 'Isa adalah Muslim Kristen, sedangkan mereka yang mengikuti ajaran Mûsa adalah Muslim Yahudi.¹⁹

¹⁷Lihat Q.S. 2: 19.

¹⁸Ada beberapa terminologi yang dipergunakan al-Qur'ân dalam menyebut tentang kelompok-kelompok keagamaan, seperti *alladzîna âmanû*, *alladzîna bâdû*, *al-Nashârâ*, *al-Shâbi'in* (Q.S. 2: 62) (Q.S. 5: 69), *al-Mâjûsi* (Q.S. 22: 17), *al-Kuffâr*, *alladzîna kafarû*, *al-Musyrikîn*, *alladzîna asyarakû*, *ahl al-kitâb*, *ûtu al-kitâb*, dan lain-lain. Lihat A. Qadri Azizy, "Al Qur'an dan Pluralisme Agama", dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam Vol. 1/No. 1 Januari 1999, h. 19-20.

¹⁹Lihat kembali Muhammad Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman Aturan-Aturan Pokok*, penerjemah M. Zaid Su'di, (Yogyakarta: Jendela), h. xx.

Formulasi Islam dan Iman model Syahrûr ini sangat memungkinkan lahirnya pemahaman akidah yang inklusif. Kebenaran Islam sebagai sebuah agama sebagaimana dijelaskan pada beberapa ayat dalam al-Qur'ân kemudian tidak lagi menjadi hak istimewa umat Muhammad saja, tapi juga umat-umat lain selama indikasi keberislaman yang tiga macam itu bisa terpenuhi.

Islam dipandang sebagai satu kesatuan sejarah kenabian dari Nûh hingga Muhammad. Klaim-klaim kebenaran (*truth claims*) yang seringkali menambah bobot 'pertikaian antara agama' dengan demikian, tidak sejalan dengan visi *Tanzîl Hakîm* yang memberikan ruang kebenaran bagi beragam agama, senyampang itu memenuhi tiga batasan 'Islam' yang ada dalam *Tanzîl Hakîm*.

Dengan asumsi bahwa Islam itu sejatinya hanya memuat tiga aspek saja, yaitu keyakinan terhadap eksistensi Allah, keyakinan terhadap hari kiamat, dan beramal saleh, maka umat Islam dan tentu saja umat-umat yang lain, tidak boleh melakukan klaim kebenaran bahwa hanya agama mereka saja yang yang diridhai Allah, sedang agama yang lain merupakan sesat dan menyesatkan. Selama suatu agama mempunyai keyakinan atas yang tiga macam tadi, maka ia bisa digolongkan pada kelompok Islam yang disebut Allah sebagai satu-satunya agama yang diridhai-Nya.

Klaim kebenaran atas suatu agama telah dilakukan oleh kelompok Yahudi dan Nasrani, dan ini mendapat kritikan yang sangat keras dari Allah. Sebagaimana Firman Allah pada Q.S. 2: 111, 112, "*Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang Yahudi atau Nasrani. Demikian itu angan-angan mereka". Katakanlah: "Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang-orang yang benar". (Tidak demikian) bahkan barang siapa yang menyerahkan diri (aslama) kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala di sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran pada (diri) mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati?*". Oleh karenanya, umat Islam, seandainya melakukan hal yang sama, tentu akan bertentangan dengan apa yang dikehendaki oleh pemilik *Tanzîl Hakîm*.²⁰

²⁰Adanya pluralitas ini sejatinya merupakan kehendak Allah yang telah menetapkan jalan yang berbeda-beda kepada berbagai kelompok manusia untuk mencari dan menemukan kebenaran. Dengan mengutip Firman Allah pada Q.S. 5: 48, "...Bagi setiap kelompok dari kamu, telah Kami tetapkan jalan dan cara hidupnya", Cak Nur menafsirkan ayat ini berada dalam rangkaian seruan kepada orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam agar mereka berpegang teguh dan menjalankan ajaran agama mereka

Pemikiran Syahrûr tentang Islam seperti dikemukakan di atas, yang berangkat dari elaborasi terhadap *Tanzîl Hakîm*, setidaknya bisa menjadi jembatan yang mengarah pada kesepahaman akan adanya pluralitas agama, dan pengakuan yang tulus terhadap hal itu. Dengan rujukan pada *Tanzîl Hakîm*, problema-problema yang seringkali hadir menyertai dialog antara agama, setidaknya bisa tereliminir.

Sikap Syahrûr yang cukup menghargai adanya ‘keselamatan’ pada pihak lain, sejauh mereka ‘mematuhi’ pilar-pilar Islam berupa iman kepada Allah dan hari akhir serta beramal saleh, yang memang hakikat mendasar dari setiap agama, maka bisa dikatakan dia –dengan meminjam kategori Ninian Smart- termasuk kelompok inklusif hegemonistik, yaitu kesediaan melihat kebenaran pada agama lain, tapi tetap dengan prioritas agama sendiri.²¹

Pandangan yang memprioritaskan Islam dibandingkan agama lain ini, bisa teramati ketika dia memandang Islam sebagai ajaran yang dibawa oleh muhammad, yang dinyatakannya sebagai penutup para nabi dan rasul, dan Islam merupakan agama fitrah (*al-thabî‘ah, natural*) yang sejalan dengan hukum-hukum alam yang selalu bergerak dinamis, dan hal ini merupakan konsekuensi logis dari kenyataan bahwa Allah yang mewahyukan agama ini juga merupakan pencipta alam semesta. Oleh

masing-masing sebab dalam ajaran agama-agama itu ada petunjuk dan cahaya kebenaran. Lihat Nurcholish Madjid, “Meninggalkan Kemutlakan, Jalan Menuju Perdamaian”, dalam *Prisma*, No. 9 Tahun 1986.

²¹Ninian Smart menyebutkan ada lima posisi kaitannya dengan relasi antar agama. *Pertama*, eksklusivisme absolut, merupakan pandangan umum yang terdapat dalam berbagai agama, yang secara sederhana melihat kebenaran hanya terdapat dalam tradisi agamanya sendiri, sedangkan agama lain dianggap tidak benar. *Kedua*, relativisme absolut, yang mempunyai pandangan bahwa agama tidak dapat dibandingkan satu sama lain, karena orang harus menjadi “orang dalam” untuk dapat mengerti kebenaran masing-masing agamanya. Setiap keyakinan agama tidak pernah mempunyai akses terhadap kebenaran agama lain. *Ketiga*, inklusivisme hegemonistik, yang mencoba melihat ada kebenaran yang terdapat dalam agama lain, namun menyatakan prioritas terhadap agamanya sendiri. *Keempat*, pluralisme realistik, yaitu pandangan bahwa semua agama merupakan jalan keselamatan yang berbeda-beda, atau merupakan berbagai berbagai versi dari kebenaran yang sama. *Kelima*, pluralisme regulatif, merupakan paham bahwa sementara berbagai agama memiliki keyakinan nilai-nilai dan kepercayaan masing-masing, mereka mengalami suatu evolusi historis dan perkembangan ke arah suatu kebenaran bersama, hanya saja kebenaran bersama itu belum terdefinisikan. Lihat Ninian Smart, “Pluralism”, dalam Donald W. Musser dan Joseph L. Price, 1992, *A New Handbook of Christian Theology*, (Nashville: Abing do Press) h. 362.

karena itu, risalah Muhammad (Islam) bersifat universal (*rahmatan lil'âlamîn*) dan global (cocok untuk setiap penduduk bumi).²²

Namun, sikap semacam ini, tidak muncul ketika Syahrûr melihat agama lain, seperti halnya *risâlah* yang dibawa Mûsa dan 'Isa. Dua risalah oleh dua nabi pendahulu Muhammad ini menurut Syahrûr sifatnya hanya temporer dan lokal, hanya cocok untuk kondisi zaman dan waktu ketika keduanya hidup. Oleh karena itu, kedua agama yang dibawanya, Yahudi dan Nasrani, hanya didapati dalam bentuk-bentuk ritual (peribadatan) dan budi pekerti yang cenderung berada di luar percaturan hidup. Adapun risalah Muhammad, selaku penutup para nabi dan rasul, memiliki sifat khusus yang berbeda dari kedua risalah sebelumnya, yakni rahmat bagi seluruh penduduk bumi dan cocok untuk setiap zaman dan tempat (Q.S. 21: 107 dan Q.S. 7: 158). Dan dengan keistimewaan ini, risalah Muhammad menjadi mudah dijalankan dan menarik bagi kalangan non muslim. Sayangnya, keistimewaan tersebut selama ini terabaikan, bahkan yang muncul adalah hukum-hukum Islam yang kaku, dan terlihat stagnan.²³

C. Moralitas Publik

Satu prinsip dasar yang dikemukakan Syahrûr bahwa Islam adalah agama fitrah; bahwa kaum Muslim adalah mayoritas penduduk bumi, bahwa iman adalah *taklîf* dan orang-orang Mu'min adalah pengikut Muhammad. Berangkat dari formulasi Islam dan Iman yang semacam ini

²²Lihat Muhammad Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'âh Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahâly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî'), h. 713-714.

²³Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 445-446. Memang, ada hal yang tak dapat diabaikan, bahwa setelah sekian lama Islam berkembang hingga akhirnya menjadi sebuah institusi, ada banyak aspek yang berubah. Perubahan ini sebenarnya alamiah sebagaimana juga terjadi pada agama-agama yang lain. Misi kenabian yang dulunya relatif sederhana dan mudah dicerna, lambat laun berubah menjadi doktrin-doktrin teologis yang eksklusif, atau aturan-aturan fiqh yang legal formal. Belum lagi, parsialitas pemahaman substansi ajaran Islam ditambah dengan lekatnya berbagai kepentingan atau interest kelompok maupun golongan politik yang menyertainya. Dengan pengaruh pemahaman yang seringkali parsial ini, maka moral kenabian Islam yang aturannya bersifat universal, inklusif, *banîf*, tereduksi hingga menjadi semata-mata eksklusif, partikularistik, legalistik formalistik, dan a historis. Lihat Amin Abdullah, "Etika Dialog antar Agama", dalam Dian/Interfidei, 1994, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian/Interfidei & Pustaka Pelajar), h. 105-106; Mengenai pemahaman agama yang parsial, lihat juga H.A. Mukti Ali, 1991, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang), h. 32-35; bandingkan dengan Fazlur Rahman, 1984, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Penerbit Pustaka).

memberikan konsekuensi pada pembaruan konsep interaksi antar sesama manusia.

Bagi seorang Muslim-Mu'min pengikut Muhammad, menurut Syahrûr ada dua tingkatan dalam melakukan interaksi: pertama, tingkatan Islam, yakni tingkatan percaya kepada Allah, hari akhir, tauhid dan *matsal 'ulya*. Iman kepada Allah, hari kiamat, dan tauhid merupakan hal yang sifatnya pribadi, maka tidak boleh ada paksaan di dalamnya dan setiap manusia mempunyai pilihan tersendiri. Oleh karenanya, dalam berinteraksi dengan orang lain, yang menjadi dasar adalah *matsal 'ulya islâmiyyah*, sebab Islam merupakan *mîtsaq* (perjanjian) bagi semua manusia, dan bersifat universal. Tingkat pergaulan ini merupakan tingkat pergaulan sosial kemasyarakatan, yakni ruang beribadah kepada Allah dalam ketaatan atau kedurhakaan.²⁴

Kedua, tingkatan iman, yakni tingkatan kesaksian bahwa Muhammad adalah utusan Allah, melaksanakan sholat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadhan, menunaikan ibadah haji, syûra, dan perang (jihad). Tingkatan ini merupakan *taklîf* yang dibebankan pada orang-orang Mu'min pengikut Muhammad. Ini merupakan asas pergaulan antar Mu'min sebagai tambahan dari tingkatan Islam. Pelaksanaan ritual merupakan tingkatan individu, sedang syûra dan perang merupakan tingkatan sosial.²⁵

Interaksi antar masyarakat yang multi kultural dan multi religius, bagi Syahrûr pada dasarnya harus berpijak pada *matsal 'ulya*, sebagai *common platform*. *Matsal 'ulya* merupakan keniscayaan bagi semua

²⁴Lihat Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 341-342. Hal yang perlu diingat ketika Syahrûr menggunakan terma ibadah, maka yang dimaksud bukanlah ibadah dalam pemaknaan yang umum dipahami kebanyakan kaum Muslim, yaitu menyembah Allah dengan ritual-ritual tertentu. Terma ibadah yang dikehendaki *Tanzîl Hakîm* menurut Syahrûr lebih dimaknai sebagai mentaati dan melaksanakan perintah-perintah beserta adanya kemampuan dan peluang untuk mendurhakainya. Beribadah adalah berpijak pada *as-shirât al-mustaqîm* (jalan yang lurus), yaitu jalan Allah berupa wasiat-wasiat yang mengandung perintah dan larangan sejak Nûh hingga Muhammad. *As-shirât al-mustaqîm* pada Nûh adalah Tauhid dan berbakti pada orang tua (*birr wâlidayn*); pada Ibrâhîm adalah Tauhid, berbakti pada orang tua serta bersyukur atas ni'mat; pada Sulaimân adalah Tauhid, berbakti pada orang tua, syukur atas ni'mat, dan amal saleh. Kemudian ditambahkan lagi persoalan timbangan dan takaran pada masa Syu'aib, persoalan Sodom pada masa Lûth; zina dan pembunuhan pada masa Mûsâ, dan seterusnya. Adapun sholat, puasa, dan haji bukanlah persoalan ibadah. Sedang zakat bisa bernilai ibadah dengan menghitungnya sebagai infak. Lihat Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 146-147.

²⁵Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 342.

masyarakat yang ingin teratur dan tertib, bagi semua partai yang ingin terbentuk dan bagi semua individu yang ingin berpolitik. *Qanun* moral adalah *matsal 'ulya* kemanusiaan yang masuk dalam *mitsaq al-mujtama'* (perjanjian masyarakat). Dengan demikian masyarakat mana pun, tidak boleh ditarik-tarik agar masuk dalam ideologi Islam, imani atau kebangsaan, atau yang lainnya.

Matsal 'ulya yang dimaksud, yaitu *al-Furqân*, yang merupakan ajaran yang senantiasa disampaikan oleh para rasul. Ia adalah aspek ketiga dari 'rukun Islam' yang sifatnya praksis, yang menjadi indikasi dari keberislaman seseorang. Ia adalah salah satu bagian dari ajaran akhlak sebagai kualitas moral minimal yang harus dimiliki oleh setiap manusia dalam kehidupannya.²⁶ Ia bagi umat Islam sama dengan *The Ten Commandment* bagi umat Musa dan 'Isa, jika bagi mereka *al-Furqân* diberikan secara terpisah dari kitab suci, maka bagi umat Muhammad, *al-Furqân* diberikan secara manunggal dengan al-Kitâb.²⁷

Al-Furqân menurut Syahrûr berisi intisari ajaran moral, yakni sebagaimana disebut pada Q.S. al- An'âm: 151-153: (1) jangan menyekutukan Allah dengan suatu apapun; (2) berbuat baik kepada orang tua; (3) jangan membunuh anakmu; (4) jangan mendekati perbuatan maksiat; (5) jangan membunuh orang lain tanpa alasan yang dibenarkan; (6) jangan mempergunakan harta anak yatim dengan tanpa hak; (7) jangan mengurangi timbangan; (8) berbicaralah dengan adil; (9) tunaikanlah janjimu; (10) ikutlah jalan yang lurus.²⁸

²⁶Lihat Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 171.

²⁷Syahrûr, 1990, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, h. 64

²⁸*Ibid.*, h. 65. Bandingkan dengan *The Ten Commandment*, yakni (1) hormati dan cintai satu Allah saja; (2) sebutlah nama Tuhanmu dengan hormat; (3) kuduskanlah hari Tuhanmu; (4) hormati ibu bapakmu; (5) jangan membunuh; (6) jangan bercabul; (7) jangan mencuri; (8) jangan berbuat dusta; (9) jangan ingin berbuat cabul; dan (10) jangan menginginkan harta orang lain dengan cara tidak halal. Lihat Ensiklopedi Hukum Islam, 1996, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve), Vol VI, h. 1812. Bandingkan juga dengan kitab keluaran (exodus) 20: 3, 5, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16, dan 17. adapun urutan kesepuluh perintah Tuhan tersebut adalah: (1) Jangan menyembah selain Allah (3); (2) janganlah membuat dan menyembah patung berhala (4 dan 5); (3) jangan menyebut nama Allah dengan sia-sia (7); (4) ingatlah hari Sabat (8); (5) janganlah membunuh (13); (6) hormati ayah ibu (12); (7) janganlah berzinah (14); (8) janganlah mencuri (15); (9) janganlah mengucapkan saksi palsu tentang sesama (16); (10) janganlah menginginkan rumah sesamamu, isterinya dan barang-barang seluruhnya. Lihat Henry P. Smith, 1914, *The Religion of Israel an Historical Study*, (New York: Charles Scribner's, Sons), h. 49

Semua yang dikemukakan Syaḥrûr dengan *al-Furqân* yang menjadi titik temu agama-agama, pada prinsipnya merupakan sumber inspirasi dari perwujudan moralitas publik yang bisa berlaku secara universal. Keberadaan moral sebagai sesuatu yang universal menurut Syaḥrûr merupakan wahyu dari Allah. Moral publik dalam wasiat *al-Furqân* sejak zaman Mûsa, 'Isa dan Muhammad masih berlaku dan dijalankan hingga hari ini diberbagai pelosok dunia, bagaimanapun struktur ekonomi, situasi dan tradisinya. Hal demikian, karena moral merupakan keniscayaan dalam hubungan antara sesama manusia.

Moralitas publik yang dibangun ini, pada prinsipnya merupakan manifestasi dari pilar Islam yang merupakan fitrah manusia. Dan karena pada tiga pilar tersebut, keyakinan pada Allah dan hari akhir merupakan urusan individu seorang manusia kepada Allah, maka pilar yang ketiga, yang merupakan aspek praksis, yaitu *matsal 'ulya* atau amal saleh, yang secara naluri pasti disepakati oleh setiap umat beragama, bahkan oleh kaum atheis sekalipun.²⁹

Seorang Muslim-Mu'min yang percaya pada *matsal 'ulya Islamiyyah*, menurut Syaḥrûr harus percaya bahwa hak-hak asasi manusia adalah bagian dari dirinya. Dan itu harus dilaksanakan sebagai *taklîf Islâmi* dan *imâni*, melalui jalur Syûra atau demokrasi yang pada pelaksanaannya disesuaikan dengan tingkat kemampuan dan perkembangan sejarah. Namun untuk sampai pada tahapan demokrasi dan syûra, harus bebas dari otorianisme akidah (rezki dibagikan dan umur ditentukan); otorianisme pemikiran (memberi kuasa kepada orang lain dengan pemikiran yang menjadi konserannya); dan otorianisme pengetahuan (menolak kultus perorangan dan mengambil alat-alat pengetahuan kontemporer).³⁰

Otoritarianisme politik, aturan-aturan hukum yang diktator, tirani serta kezhaliman merupakan akibat-akibat dari otoriter-otoriter tersebut

²⁹Syaḥrûr menjelaskan bahwa *matsal 'ulya* dan qânun moral memiliki karakteristik antara lain, yaitu: (1) menyerupai aturan hakiki bagi manusia (kata hati) yang pewajibannya disampaikan melalui pendidikan; (2) merupakan hakikat nilai yang tidak memiliki wujud di luar kesadaran manusia, sifatnya yang lemah memungkinkan ia mudah diombang-ambingkan. Karenanya, perlu merubahnya menjadi aturan sosial yang baku untuk menghalang-halangi para penentangannya atau pelaku yang bertujuan melecehkan masyarakat; (3) tidak membutuhkan penjelasan untuk mendakwahnya, karena sepenuhnya merupakan fitrah; (4) tidak tunduk pada pendapat umum atau pada pendapat tertentu; (5) merupakan nilai dengan cakupan universal. Lihat Syaḥrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 42-43.

³⁰Syaḥrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 363.

di atas, yang dikukuhkan selama bertahun-tahun yang diawali dengan pembalikan rukun-rukun Islam dengan rukun-rukun Iman, dan berakhir dengan penjaualan Syura dan jihad dari statusnya sebagai bagian dari rukun-rukun Iman.³¹

Berangkat dari gagasan bahwa demokrasi adalah cara paling logis bagi kehidupan manusia, dan satu-satunya cara yang dapat melestarikan *matsal 'ulya islamiyyah*, yang di dalamnya terkandung hak-hak manusia, maka masyarakat Islam kemudian bisa didefinisikan. Syahrûr menyatakan bahwa masyarakat islami adalah masyarakat madani, di mana di sana terdapat kebebasan mengungkapkan pendapat, dan beragamnya partai, pemerintahannya didirikan berdasarkan pemilihan-pemilihan dalam tingkatan yang berbeda, prinsip penggantian kekuasaan, juga pemisahan tiga kekuasaan.³²

Kondisi riil umat Islam saat ini berada pada tahap yang cukup memprihatinkan. Mayoritas negara-negara muslim berada pada kondisi terkebelakang dan tertinggal pada hampir semua lini kehidupan.³³ Alih-alih, berupaya untuk maju, seringkali yang mereka lakukan adalah 'memuja' masa lalu, dan tenggelam dalam *turâts* yang mereka dapatkan dari pendahulu mereka. Syahrûr dengan reformulasi Islam dan Iman, berupaya mengajak umat Islam kembali kepada *Tanzîl Hâkim*. Pada formula Islam dan Iman yang lama, ada aspek-aspek paling penting yang diabaikan umat, yaitu pada hal amal saleh dan ihsan, yang termanifestasi pada moralitas publik. Dengan menganggap amal saleh bukan sebagai satu bagian dari batas minimal pengakuan seorang hamba pada Tuhan, maka secara tidak langsung bisa memunculkan bahwa kerja terhadap suatu kebaikan bukan hal yang begitu dipentingkan dalam Islam.

³¹Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 363.

³²Syahrûr, 2002, *Islam dan Iman*, h. 367.

³³Menarik uraian Cak Nur tentang kondisi riil umat Islam saat ini. Menurunnya dewasa ini dunia Islam praktis merupakan kawasan bumi yang paling terkebelakang di antara penganut agama-agama besar. Negeri-negeri Islam jauh tertinggal oleh Eropa Utara, Amerika Utara, Australia dan Selandia Baru yang Protestan; oleh Eropa selatan dan Amerika Selatan yang Katolik Romawi; oleh Eropa Timur yang Katolik Ortodoks; oleh Israel yang Yahudi; oleh India yang Hindu; oleh Cina (*giant dragon*), Korea Selatan, Taiwan, Hongkong dan Singapura (*little dragon*) yang Budhist-Konfusianis; oleh Jepang yang Budhis Taois; dan oleh Thailand yang Budhist. Praktis tidak satu pun agama besar di muka bumi ini yang lebih rendah kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) nya daripada Islam. Dengan perkataan lain, di antara semua penganut agama besar di muka bumi ini, para pemeluk Islam adalah yang paling rendah dan lemah dalam hal sains dan teknologi. Lihat Nurcholish Madjid, 1997, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta: Paramadina), h. 21-22

Pemahaman semacam ini, secara kasat bisa dilihat pada banyak kecenderungan umat Islam. Mereka lebih suka berdzikir di masjid-masjid atau melakukan ibadah ritual yang 'diklaim' sebagai rukun Islam, sementara pada saat yang bersamaan cenderung mengabaikan aspek kemanusiaan. Moralitas publik kemudian menjadi sesuatu yang 'lebih rendah' dibandingkan ibadah ritual. Satu ilustrasi dari Syahrûr, bahwa manakala sisi moral (rukun Islam) diabaikan, dan lebih mengedepankan sisi ritual (rukun Iman), dalam banyak praktik pendidikan yang diajarkan di dalam sebuah keluarga Muslim, maka jadilah meninggalkan puasa di bulan Ramadhan lebih besar dosanya dari berbohong.

Pada praktek yang ditemui dari masyarakat Islam, umumnya moralitas publik ini kurang begitu diapresiasi, Umat Islam lebih asyik dalam upayanya membangun moralitas (kesalehan) atas dirinya sendiri lewat ibadah ritual, dan cenderung mengabaikan dalam pembangunan Islam sebagai sebuah sistem sosial, yang dapat memberikan sumbangan yang berharga bagi kemajuan dan kebaikan peradaban umat manusia secara universal.

BAB VI PENUTUP

A. Simpulan

Berangkat dari paparan yang telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, ada beberapa kesimpulan yang bisa dikemukakan pada akhir bahasan ini, yaitu: Pertama, Syaḥrūr dalam merumuskan pilar Islam dan Iman yang baru mendasarkan argumentasinya pada al-Qur'ân dengan menggunakan analisis linguistik yang 'nampak' kaku, karena seringkali mengabaikan aspek historisitas yang ada dalam Islam. Pertautan Islam dengan sejarah dan berbagai konteks sosio historis yang berkelindan disekitar 'Islam', kurang diabaikan. Namun hal ini kiranya masih bisa dipahami, karena misi yang hendak diusung Syaḥrūr adalah semangat untuk kembali kepada teks suci (*return to the texts*). Rumusan Islam yang dimunculkan Syaḥrūr bahwa Islam memiliki dimensi yang universal dan merupakan ajaran yang disampaikan secara terus menerus oleh para utusan Tuhan mulai Nuh hingga berakhir pada Muhammad. Sedangkan rumusan iman merupakan sesuatu yang partikular, yang merupakan ajaran khusus dari nabi tertentu kepada umatnya, yang sifatnya situasional dan temporal. Muhammad dengan ajaran Islam dan imannya merupakan penyampai wahyu terakhir yang mengusung universalitas ajaran, ditujukan kepada semua umat manusia pada segala situasi dan kondisi, melampaui dimensi waktu dan ruang (*shâlih liḥulli ʿamân wa makân*).

Kedua, formulasi baru Islam dan iman yang ditawarkan oleh Syaḥrūr pada tataran pemikiran, bisa dikatakan memiliki yang signifikansi yang cukup menjanjikan. Arti penting pikiran Syaḥrūr tentang Islam dan iman ini, misalnya berlaku pada masyarakat yang multi kultural dan multi religius sebagaimana yang dihadapi hampir semua umat manusia dewasa ini. Paparan bahwa Islam adalah sesuatu yang universal, dan bisa dimiliki oleh siapa saja dan dari agama apapun juga akan memberikan sebuah pemahaman teologi yang inklusif. Lebih lanjut, gagasan dia dengan melibatkan amal saleh sebagai bagian dari pilar Islam, akan semakin menambah 'grecet' bahwa Islam sejatinya adalah agama amal, agama praktek, dan bukan agama yang bersifat teoritis semata.

Ketiga, posisi Syaḥrūr dalam konteks pemikiran kontemporer, sebagaimana dilihat dari gagasan yang dikemukakannya, berada dalam jalur yang keluar dari ortodoksi, karena sikapnya yang 'kurang toleran' terhadap eksistensi *turâts*, Syaḥrūr lebih melihat *turâts* memang sebagai

sesuatu yang memang layak diapresiasi, tapi hanya sebatas itu. Sikap kritis bagi Syahrûr harus terus dikedepankan, sehingga kalau perlu abaikan saja *turâts* yang ada. Dengan pola pikir semacam ini, gagasan-gagasan Syahrûr pun nampak kontroversial, karena seringkali bertabrakan dengan formulasi-formulasi Islam dan iman konvensional yang bertebaran dalam banyak *turâts* muslim. Pada saat yang bersamaan, Syahrûr juga keluar dari kecenderungan mainstream berpikir liberal yang begitu mendewakan ‘Barat’, dan mengabaikan sama sekali al-Qur’ân yang merupakan sumber dasar ajaran Islam. Posisi Syahrûr bisa dikatakan berada pada jalur ‘ekstrim’ kembali kepada al-Qur’ân *an sich*, dengan model pembacaan yang *scientific*, berdasar pijakan semantik dan analisa paradigmatis dan sintagmatis.

B. Rekomendasi

Sebagai akhir dari bahasan ini, ada beberapa saran yang bisa penulis kemukakan untuk para peneliti selanjutnya: Pertama, harus diakui bahwa penelitian yang penulis lakukan ini dalam memotret Islam dan Iman masih terlalu global, oleh karenanya ada baiknya peneliti berikutnya bisa memotret aspek-aspek yang lebih spesifik dari masing-masing pilar Islam dan iman yang dikemukakan, khususnya pada entri ketiga dari pilar Islam, yaitu amal saleh, yang nampaknya menghendaki penelitian yang lebih mendalam, terlebih menurut Syahrûr bahwa aspek ketiga ini bisa menjadi landasan titik temu (*kalimatun sawa*) dari umat-umat beragama. Kedua, peneliti selanjutnya juga bisa mengembangkan dari penelitian ini, terutama pada aspek pilar iman yang menurut Syahrûr bersifat partikular, yaitu dengan membandingkan (*comparative study*) terhadap formulasi iman yang ada pada agama-agama yang dibawa oleh para nabi sebelum Muhammad.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik dkk. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Ajaran*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Ahmad, Syekh Zainuddin Bin Ali. *Syn'abul Iman (Cabang-Cabang Iman)*. penerjemah A.H. Musthofa. Surabaya: Al Ikhlas, tt.
- Ainurrofiq (ed.). *Mazhab Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar Ruzz, 2002.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur'an Text, Translation and Commentary*. New York: The Tabrike Tarsile Qur'an, 1988.
- Ali, H.A. Mukti. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Ali, Maulana Muhammad. *Islamologi (Dinul Islam)*. penerjemah R. Kaelan dan H.M. Bachrun. Jakarta: Darul Kitab Islamiyah, 1996.
- Alim, Musthafa Al-. *Aqidah Islam Menurut Ibnu Taymiyah*. penerjemah Muslich Shabir. Bandung: PT Al Ma'arif, 1982.
- Al Qur'an dan Terjemahnya. al-Madinah al-Munawwarah: Mujamma' Al-Malik Fahd Lithibâ't al-Mushaf, 1410.
- Arkoun, Muhammad. *al-Fikr al-Ushûli wa Ishtilâhat al-Tashîl, Nahwa Tarikhin Akbar li al-Fikr al-Islâmi*. London: Dâr al Sâqi, 1999.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- Assyaukanie, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer." dalam Jurnal *Paramadina*. Vol. I, No. 1 Juli-Desember 1998.
- Audah, Ali. *Konkordansi Qur'an Paduan Kata Dalam Mencari Ayat Qur'an*. Jakarta-Bandung: PT Pustaka Litera AntarNusa dan Mizan, 1997.

- Ayoub, Mahmoud. *Islam and Pluralism*. dalam *Encounter* 3:2, 1997
- Azizy, A. Qadri. "Al Qur'an dan Pluralisme Agama." dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam. Vol. 1/No. 1 Januari 1999.
- Baihaqi, Imam Abu Bakar Ahmad Bin Husein. *Syu'abul Iman*. penerjemah KH. A. Badawi. Jakarta: PT. Percetakan Persatuan, tt.
- Baqi, Muhammad Fuad 'Abdul. *al-Lu'lu' wal Marjan*. penerjemah H. Salim Bahreisy. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1996.
- Bawany, Begum A'isyah. *Mengenal Islam Selayang Pandang (Islam: An Introduction)*. penerjemah Machnun Husein. Jakarta: Bumi Aksara, 1994.
- Bergson, Henri. *Creative Evolution*, penerjemah Arthur Mitchell. New York: The Modern Library, 1944.
- Bukhârî, al- Imâm al-. *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Fîkr, 1981.
- Clark, Peter. "The Shahrur Phenomenon: a Liberal Islamic Voice from Syria." dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 7, No. 3, 1996.
- Commins, David. "Religious Reformers and Arabists in Damascus 1885-1914." dalam *International Journal of Middle East Studies*, 1986.
- Dian/Interfidei. *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*. Yogyakarta: Dian/Interfidei & Pustaka Pelajar, 1994.
- Eickelman, Dale F. "Islamic Liberalism Strikes Back." dalam *Middle East Studies Association Bulletin* 27, 1 Desember 1993.
- Eickelman, Dale F. dan Islamil S. Abu Shehadeh. "Proposal for Islamic Covenant." dalam www.Islam21.com
- Elias, Elias A. *Al-Kamûs Al-Ashry 'Araby Injilîzy*. Qahirah: al-Mathbaah al-Ashriyyah, 1970.

- Ensiklopedi Hukum Islam. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Esha, Muhammad In'am. "Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Muhammad Shahrûr." dalam jurnal *Al Huda*. Vol. 2, No. 4, 2001.
- Esposito, John L. *et al* (eds.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Fajarwati, Irma Laily "Prinsip Batas (al Hudûd) dalam Hukum Islam menurut Muhammad Shahrûr: Kajian Metodologis." *Skripsi*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.
- Gauhar, Altaf (ed.). *Tantangan Islam*. Bandung: Pustaka, 1983.
- Grunebaum, G.E. Von. *Classical Islam: A History 600-1258*. translated by Katherine Watson. London: George Allen and Un Win LTD, 1970.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hanafî, Ahmad. *Theology Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1993.
- Hanafî, Hassan. "Mâdza Ya'ni al-Yasâr al-Islâmi." dalam Jurnal *al-Yasâr al-Islâmi*, Januari 1981.
- Hashem O. *Syi'ah ditolak Syi'ah dicari*. cet. IV. Jakarta: Al Huda, 2002.
- Hassan, Masudul. *The Digest of the Holy Qur'an*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.
- Hudaya, Hairul. "Konsep Pjâz al Qur'an Perspektif Shahrûr: Studi Analisis atas al Kitâb wal al Qur'an: Qira'âh Mu'âsirah." *Skripsi*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2000.

- Iqbal, Sir Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. edisi V. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.
- Ismail, Achmad Syarqawi. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syabrûr*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.
- Isma'îl, Muḥammad Bakar. *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Manar, 1991.
- Izutsu, Toshihiko. *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam: Analisis Semantik Iman dan Islam*. penerjemah Agus Fahri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1994.
- , *Etika Beragama dalam al Qur'an*. penerjemah Mansuruddin Djoely. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Jâbi, Salîm al-. *Mujarrad Tanjîm*. Damaskus: AKAD, 1991.
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Post-Tradisionalisme Islam*. penerjemah Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Jaiz, H. Hartono Ahmad. *Rukun Iman Diguncang Pertentangan Faham Prof. Harun Nasution*. Jakarta: Pustaka An Nabaa', 2000.
- Katsîr, al Imâm Ibnu al-. *Tafsîr al-Qur'an al-Azhim*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.
- Khusen, Moh. "Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam (Analisis terhadap Teori Limit Muhammad Syahrûr dalam al Kitâb wa al Qur'an: Qira'âh Mu'âshirah). *Thesis*. Yogyakarta: PPS IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam, A Sourcebook*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Lammens H. SJ. *Islam Beliefs and Institutions*. New Delhi: Aryan Books International, 1998.

- Lang, Jeffrey. *Bahkan Malaikat pun Bertanya*, penerjemah Abdullah Ali (Serambi: Jakarta), cet. IV, 2002.
- Lughawi, Abi Husein Ahmad bin Faris bin Zakariyya al-. *Mujmal al-Lughab*. Beirut: Muassasa ar-Risalah, 1986.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- , *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- , *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- , "Meninggalkan Kemutlakan, Jalan Menuju Perdamaian." dalam *Prisma*. No. 9 Tahun 1986.
- Manzhûr, Ibnu. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dâr Lisan al-'Arab, tt.
- Mashadin. "Rekonsepsi Muhkam dan Mutasyabbih: Telaah Kritis Pemikiran Muhammad Syahrûr." *Skripsi*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Mawardî, Abû Husain Abî al-Muhammad bin Habîb al-. *an-Nukatu wa al-Uyûnu Tafsîr*. Beirut: Muassisah al-Kutub as-Saqâfiyyah, tt.
- Microsoft Encarta Reference Library 2003 © 1993-2002 Microsoft Corporation.
- Muannis, Husain. *'Alam al-Islâmi*. Beirut: Dâr al-'Ilmi wa al-Malayin, 1973.
- Muhtasib, Abdul Majid Abdussalam al. *Visi dan Paradigma Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*. penerjemah Moh. Maghfur Wachid. Bangil: Al Izzah, 1997.
- Murata, Sachiko and William C. Chittick. *The Vision of Islam*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 1996.

- Musawî, A. Syarafuddin al. *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunnah Syi'ah*. penerjemah Mukhlis. Bandung: Mizan, 1996.
- Muslim al-Imâm. *Shabîh Muslim*. Beirut: Dâr al-Fîkr, tt.
- Musser, Donald W. and Joseph L. Price. *A New Handbook of Christian Theology*. Nashville: Abing do Press, 1992.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin (ed.). *Studi al Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Orsbone, Grant R. *The Hermeneutical Spiral*. Illinois: Intervarsity Press, 1991.
- Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika al-Qur'an*. Jogjakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Qathân, Mannâ' al-. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*. ttp: tnp, tt.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina dan Ulumul Qur'an, 1996.
- Rahman, Fazlur. "Some Key Ethical Concepts of the Quran." *Journal of Religious Ethics*, Jilid XI, No 2 1983.
- . *Membuka Pintu Ijtihad*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- . *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, penerjemah Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1993.
- . *Tema-Tema Pokok Al Qur'an*, penerjemah Anas Mahyuddin. Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.

- Rauf, Muhammad Abdul. "Some Notes on the Qur'anic Use of the Terms Islam and Iman. dalam *the Muslim World* Volume LVII 1967.
- Rohah, Siti. "Pemikiran Muhammad Syahrûr tentang Ayat-ayat Jender dalam al Qur'an." *Skripsi*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Sabiq, Sayid. *Akidah Islam Suatu kajian yang Memposisikan Akal sebagai Mitra Wahyu*. penyadur Sahid HM. Surabaya: Al Ikhlas, tt.
- Saidawi, Yûsuf al. *Baidhatu al Dîk: Naqd Lughawiyy li Kitâb Al Kitâb wa al Qur'an*. ttp: al-Mathba'ah al-Ta'âwuniyah, tt.
- Schulza, Reinhard. *A Modern History of the Islamic World*. London: I.B. Tauris, 2000.
- Shah, M. Aunul Abied *et al* (ed.). *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shalih, Shubhi al-. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'Ilm al-Malayin, 1977.
- Sherif, Faruq. *A Guide to the Contens of the Qur'an*. Lebanon: Ithaca Press, 1995.
- Sjadzili, Ahmad Fawaid. "Dekonstruksi Studi Ilmu al Qur'an: Telaah atas Ancangan Hermeneutika Kitab Suci Dr. Muhammad Shahrûr." *Skripsi*. Jakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah, 2001.
- , "M. Shahrur: Figur Fenomenal dari Syria," dalam www.islib.com
- Smith, Henry P. *The Religion of Israel an Historical Study*. New York: Charles Scribner's, Sons, 1914.
- Sya'labi, Ahmad. *At-Târikh al-Islâm wa al-Hadbârah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1978.

- Syahrûr, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Damaskus: al- Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1990.
- . *Dirâsât Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtamâ'*. Damaskus: al- Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1994..
- . *Al-Islâm wa al-Iman Manzûmah al-Qiyâm*. Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 1996.
- . *Nahwa Ushûl Jadîdah Li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: al-Ahaly Lithibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî, 2000.
- . "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies" dalam www.19.org. Dalam edisi Indonesia. "Teks Ketuhanan dan Pluralisme pada Masyarakat Muslim." penerjemah Mohamad Zaki Hussein, dalam www.media.isnet.org
- . "Kita Tidak Memerlukan Hadis", wawancara dengan majalah *Ummat*, No. 4 Thn. IV, 3 Agustus 1998/9 Rabiul Akhir 1419 H.
- Syamsuddin, Sahirun. "Konsep Wahyu Al Qur'an Dalam Perspektif M. Syahrûr." dalam jurnal *Studi Ilmu-ilmu al Qur'an dan Hadis* Vol. 1, No. 1 Juli 2000.
- . "Book Review Al Kitab wa al Qur'an: Qira'ah Mu'asirah", dalam jurnal *Al Jami'ah*. No. 62/XII/1998.
- Syawwâf, Mahâmî Munir Muhammad Thâhir al. *Tabâfut al Qirâ'ah al Mu'âshirah*. Cyprus: al-Syawwaf, 1993.
- Salim, Peter dan Yenny Salim. *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English Press, 1991.
- Taimiyyah, Ibnu. *Iqtidân as- Shirât al-Mustaqîm Mukhîlafat Ashâb al-Jahîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Zarkasyi al-. *al-Burhan fî 'Ulûm al-Qur'ân*. ttp: Dâr al-Ihya, 1957.

Zaid, Nashr Hamîd Abû. *Maqbûm al-Nash Dirâsah fî Ulûm al Qur'an*.
Beirut: al- Markaz al-Tsaqafî al-'Arabi, 1996. Dalam edisi
Indonesia. *Tekstualitas Al Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*,
penerjemah Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2003.

----- . *Al-Tafkîr fî Zamân al-Takfîr*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995.

Zurayq, Qustantine. "al-Nahj al-'Ashri Muhtawah wa Huwîyyatuh
Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh." dalam *al-Mustaqbal al-'Arabi*, No.
69. Nopember 1984.

BIODATA PENULIS



M. Zainal Abidin, lahir di Ilung, 07 Oktober 1977. Pekerjaan sebagai dosen pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora dan Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin. Saat ini dipercaya sebagai Wakil Dekan Bidang Akademik Fakultas Ushuluddin dan Humaniora. Pendidikan formal yang dijalani, SDN Ilung, tahun 1990; SMPN Ilung, tahun 1993; MA Darul Istiqamah, tahun 1996; SI FIAI UII Yogyakarta, tahun 2000; S2 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bidang Filsafat Islam, tahun 2003, dan S3 Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga bidang tahun 2011.

E-mail: zayn@scientist.com. Beberapa hasil penelitian: Kesenambungan dan Perubahan dalam kajian kontemporer tentang Asbab an Nuzul (2013), Pola Jejaring dan Penetrasi Islam Transnasional di Kalimantan Selatan (2012); dan Menjadi Ulama Banjar Karismatik: Studi terhadap Figur-figur Ulama Banjar Terkemuka Masa Kini di Kalimantan Selatan (2011); Pemikiran dan Realitas Keagamaan pada Skripsi Mahasiswa Jurusan Akidah Filsafat dan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin (2010); dan Paradigma Profetik dalam Saintifikasi Keislaman di bidang Psikologi: Studi Pemikiran K. H. Hamdani Bakran Adz Dzakiey Al Banjary (2009). Beberapa karya buku: Psikologi Profetik dalam Kacamata Filsafat Ilmu: Studi Pemikiran K. H. Hamdani Bakran Adz Dzakiey (2013); Prospek Jurusan Psikologi Islam di Fakultas Ushuluddin: Sebuah Sumbangan Pemikiran, dalam 50 Tahun Fakultas Ushuluddin (2011); Mutiara Cendekia Kumpulan Petikan 25 Desertasi (2011); dan Tafsir Filsafat atas Kehidupan (2007). Selain itu juga aktif menulis diberbagai jurnal ilmiah seperti Ilmu Ushuluddin, Millah, Syariah, Nadwa, Khazanah, Al Banjari, Uloomuna, Al Mawarid, Studia Insania dll.