

ISSN 1979-5394

# TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 1, Nomor 2, Januari - Juni 2009

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Jl. Johari I No. 8, Tanah Kusir, Kebayoran Lama, Jakarta 12240

Tel: (021) 726 2908 E-mail: titik.temu@yahoo.com

## **Pemimpin Redaksi**

Kautsar Azhari Noer

## **Sekretaris Redaksi**

Fachrurozi • Sunaryo

## **Redaktur Pelaksana**

Muhamad Wahyuni Nafis • Abdul Hakim

## **Dewan Redaksi**

Abdul Hakim • Budhy Munawar-Rachman •  
Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer • Moh. Monib •  
Muhamad Wahyuni Nafis • Sunaryo •  
Yudi Latif • Zainun Kamal

## **Pewajah Sampul**

Taqi Kanara

## **Pewajah Isi**

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan mana pun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

ISSN 1979-5394

# TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 1, Nomor 2, Januari - Juni 2009

## DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-6
Senang Jadi Siswa	7-8
Pengantar	9-12

### SAJIAN KHUSUS

Mewujudkan Masyarakat Madani di Era Reformasi <i>Nurcholish Madjid</i>	15-30
Nurcholish Madjid dan Akar Religius "Masyarakat Warga" <i>F. Budi Hardiman</i>	31-51
Masyarakat Madani: Bingkai Keadaban bagi Masyarakat Indonesia yang Demokratis-Pluralistik <i>Syamsul Arifin</i>	53-71

### ARTIKEL

Sistem Khilafah dalam Tradisi Islam <i>Ahmad Syafii Maarif</i>	75-87
Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia: Persoalan Definisi dan Pelembagaan <i>Masdar Hilmy</i>	89-106

## DAFTAR ISI

Memaknai Keindonesiaan dalam Perspektif Politi Keragaman <i>Airlangga Pribadi</i>	107-125
Aliran-aliran Islam Kontemporer <i>Kautsar Azhari Noer</i>	127-151
Mencoba Menangkap Ruh al-Qur'an <i>Muhamad Wahyuni Nafis</i>	153-176
Eksplorasi ke Dunia Fisik: Risiko-risiko dan Solusinya <i>Andy Setiawan</i>	177-183
Tuhan adalah Kedamaian <i>Baba Hari Daas</i>	185-188

## RESENSI BUKU

Islam Radikal: Mengubur Hidup-hidup Demokrasi <i>Okky Tirtoadhisoejo</i>	191-195
---	---------

## MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	199-200
Ucapan Terima Kasih	201

# MENCOBA MENANGKAP RUH AL-QUR'AN

*Muhamad Wahyuni Nafis*

Bagi sebagian kaum Muslim, al-Qur'an diyakini sebagai pedoman hidup bagi segala perilaku dan aktivitas mereka. Karena itu, bagi mereka menjadikan al-Qur'an sebagai landasan berpikir (kognitif), bersikap (afektif), dan berperilaku (psikomotorik) dalam segala aktivitasnya adalah niscaya. Namun bagaimana menjadikan al-Qur'an sebagai landasan hidup tersebut ternyata masih sangat problematis. Pasalnya, tidak semua segi kehidupan diatur dalam al-Qur'an. Bahkan yang jelas-jelas diatur saja saat ini dirasakan tidak lagi bisa diterapkan dalam kehidupan nyata sehari-hari.

Persoalan hukum waris, kedudukan perempuan, poligami, soal *qishāsh*, soal pandangan terhadap agama (keyakinan) lain yang berbeda, soal perbudakan, dan masih banyak lagi yang tercantum dalam al-Qur'an yang tampaknya mesti ditafsir-ulang jika menginginkan semua itu bisa diaplikasikan dalam kehidupan nyata saat ini. Belum lagi soal dukungan al-Qur'an terhadap sikap keberagaman seseorang yang menyangkut jabariah (*jabbariyah, fatalism, predestination*) dan qadariah (*qadariyyah, free will, free act*). Masalah yang terakhir disebutkan ini, jika hanya mendasarkan pada ayat-ayat tertentu saja yang dibaca secara literal, seakan-akan kedua pandangan dan sikap keberagaman tersebut sama-sama cukup memiliki dasar dalam al-Qur'an.

Keputusan-keputusan hukum parsial al-Qur'an tentang berbagai masalah yang tidak lagi bisa diaplikasikan dalam kehidupan bermasyarakat — tetapi umat Islam tidak pernah memiliki ke-

beranian untuk mengubahnya — dan ayat-ayat al-Qur'an yang seolah-olah mendukung dua sikap yang saling bertolak-belakang itu, mengakibatkan adanya pandangan bahwa al-Qur'an mengandung ayat-ayat yang sebagiannya bertentangan dengan sebagian yang lain. Seakan-akan ayat-ayat itu tidak saling mendukung, bahkan saling berlawanan. Wajar kemudian kalau muncul penilaian bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an itu mengandung *contradictio interminus* (kontradiksi di dalam), sehingga tidak konsisten, tidak kohesif, dan antara satu bagian dengan bagian lainnya tidak bersesuaian, alias tidak padu.

Permasalahan ini terjadi karena banyak orang hanya terhenti pada teks dan keputusan-keputusan parsial dan *ad hoc* yang tercantum dalam al-Qur'an. Inilah tampaknya yang menjadi problem. Karena itu, dalam tulisan ini, saya akan mencoba berkontribusi mencari jalan keluar dari problema tersebut dengan cara menangkap etika yang mendasari dari setiap keputusan parsial al-Qur'an yang saat ini dinilai tidak lagi bisa diaplikasikan dalam kehidupan nyata tersebut. Selain itu, tulisan ini juga mencoba menafsir kembali tentang ayat-ayat yang mendukung sikap jabariah dan eksklusivisme di satu sisi, dan di sisi lain mendukung sikap qadariah dan inklusivisme. Dari rumusan etika yang mendasari setiap keputusan itulah dimungkinkan berbagai keputusan hukum yang berbeda dengan keputusan al-Qur'an bisa dihasilkan. Perbedaan keputusan hukum ini merupakan suatu keniscayaan mengingat berbagai hal yang dulu tidak ada, kini bermunculan. Jelasnya, kondisi zaman dulu sangat berbeda dengan kondisi zaman saat ini. Melakukan upaya ekstraksi untuk menangkap etika dari setiap ayat yang mendasari keputusan *ad hoc* yang terkandung dalam al-Qur'an itulah yang dimaksudkan dengan mencoba menangkap ruh al-Qur'an.

Namun sebelum mencoba melakukan upaya tersebut, tulisan ini akan mengurai terlebih dahulu tentang keberadaan al-Qur'an pada saat diturunkan kepada Nabi Muhammad *saw* dan juga setelah wafatnya beberapa dasawarsa berikutnya. Uraian ini dirasa cukup penting untuk memberikan landasan historis dan ilmiah bagi kemungkinan upaya menafsir-ulang berbagai keputusan al-Qur'an

yang dinilai tidak relevan lagi dalam kehidupan nyata umat saat ini.

## Sekilas Perjalanan al-Qur'an

Al-Qur'an yang kini kita saksikan berupa teks (bahasa tulis) itu sangat mungkin memang menimbulkan perbedaan pemahaman bagi para pembacanya. Konsekuensi ini cukup logis mengingat wujud al-Qur'an berupa teks mati itu tidak bisa lagi menolak bila dipahami berbeda dengan tujuannya sendiri. Karena itu, subjektivitas para pembaca adalah hal yang tidak bisa dihindarkan. Di sinilah keterbatasan bahasa tulis, ia tidak bisa lagi mempertahankan keinginan yang sebenarnya dari penulis. Dengan demikian, apa kandungan makna dan tujuan al-Qur'an itu sendiri tergantung kepada para pembacanya. Jika si pembaca memiliki cukup banyak pengetahuan, maka banyak pula pengetahuan dan hikmah yang bisa diperoleh dari al-Qur'an. Sebaliknya, jika si pembaca cukup miskin pengetahuan, maka miskin pula pengetahuan dan hikmah yang didapat darinya.

Pada mulanya al-Qur'an adalah jelas berupa bahasa lisan, yang diwahyukan Tuhan (Allah) kepada Nabi Muhammad. Kaum Muslim dan para Sahabat Nabi pertama yang mendengar langsung *kalām Allāh* dari mulut Nabi itu tentu saja sudah dalam bahasa Nabi, yaitu bahasa Arab, bukan lagi bahasa Tuhan. Artinya setiap kata dalam al-Qur'an yang bahasa Arab itu sudah merupakan hasil kreativitas Nabi Muhammad yang diilhami dan dibimbing oleh Allah *swt.* Dengan demikian al-Qur'an yang disebut *kalām Allāh* (omongan Allah) itu adalah dalam pengertian ilham dan makna substansinya, bukan kata-kata harfiahnya yang berbahasa Arab, karena kata-kata harfiah yang berbahasa Arab itu adalah sudah dalam bentuk kata-kata Muhammad *saw.*

Secara umum dipahami oleh banyak orang — untuk tidak mengatakan semuanya — bahwa al-Qur'an diturunkan secara *tadrijiyyan* (gradual, bertahap, tidak sekaligus). Pernyataan “ditu-

runkan secara gradual” ini tampaknya perlu diberi penjelasan yang cukup memadai, mengingat hal itu bisa berarti dua pengertian. Yaitu, diturunkan secara gradual oleh Allah kepada Nabi. Atau, diturunkan secara gradual oleh Nabi kepada para Sahabatnya. Untuk menentukan mana yang lebih *shahih* dari kedua pengertian tersebut, tampaknya kita mesti meneliti ulang tentang proses pewahyuan yang sebenarnya terjadi pada Nabi.

Menurut al-Qur’an sendiri, Allah menurunkan wahyu-Nya ke dalam hati dan pikiran Nabi (Q, 26: 193; 2: 97; 42: 24). Proses penurunan wahyu tersebut terjadi di Gua Hira setelah Nabi selama empat puluh hari empat puluh malam bermeditasi di dalamnya. Jadi, keseluruhan wahyu al-Qur’an itu diturunkan oleh Allah ke dalam hati dan pikiran Nabi sekaligus pada malam yang disebut *laylat al-qadr* itu. Oleh Nabi, wahyu tersebut diturunkan secara bertahap sesuai dengan kebutuhan dan situasinya. Pengalaman puncak spiritual yang dialami Nabi saat menerima wahyu dari Allah itu sebenarnya merupakan pengalaman *mi’raj* Nabi menembus langit ketujuh lalu berdialog langsung dengan Allah. Dalam hal ini *mi’raj* Nabi itu berkaitan langsung dengan proses pewahyuan al-Qur’an kepada Nabi. Ayat-ayat dalam surat al-Najm/53 (5-18) menunjukkan bahwa pengalaman *mi’raj* Nabi itu adalah pengalaman puncak spiritual Nabi yang saat itu Nabi memperoleh wahyu dari Allah secara keseluruhan.

Setelah Nabi memperoleh wahyu dari Allah secara keseluruhan di Gua Hira itu, Nabi segera meninggalkan gua tersebut — dan tidak pernah kembali lagi ke Gua Hira itu — dan memulailah beliau membangun masyarakat. Wahyu yang telah diterima oleh Nabi melalui hati dan pikirannya itu kemudian dikeluarkan oleh Nabi secara bertahap mengikuti kebutuhan yang dihadapinya. Karena itu, setiap ayat yang diucapkan Nabi adalah untuk merespon persoalan yang sedang dihadapi Nabi, atau untuk memberikan suatu keputusan terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Nabi. Inilah yang menyebabkan hukum dan keputusan-keputusan yang dikeluarkan al-Qur’an menjadi bersifat spesifik dan terkadang parsial, artinya antara satu keputusan dengan keputusan yang lain sangat

mungkin saling berbeda. Karena itu, bila mempelajari al-Qur'an terhenti pada hukum dan keputusan-keputusan spesifik yang dulu pada saat turunnya diarahkan untuk merespon berbagai peristiwa *ad hoc* pada masa Nabi, maka akan muncullah pemahaman bahwa al-Qur'an — sebagaimana ditegaskan terdahulu — tidak konsisten, tidak kohesif dan tidak padu. Di sinilah pentingnya setiap peneliti dan pengkaji al-Qur'an dituntut untuk menggali ruh atau makna yang substansial dibalik hukum dan keputusan-keputusan parsial tersebut, sehingga etika umum yang melatar-belakangi hukum dan keputusan-keputusan parsial itu bisa ditangkap. Tentu saja untuk menangkap ruh al-Qur'an tersebut tidak lalu menafikan hukum dan perintah-perintah spesifik al-Qur'an. Justru semua itu harus diketahui dan dipahami untuk kemudian dikembalikan pada konteks saat ayat al-Qur'an itu diturunkan, yang dari konteks (sosial) itulah akan diperoleh etika yang bersifat umum yang bisa dijadikan pedoman bagi segala peristiwa yang dulu belum pernah terjadi. Upaya menangkap nilai-nilai etis al-Qur'an ini tampaknya saat ini sangat mendesak untuk dikerjakan, jika menginginkan al-Qur'an sebagai pedoman hidup bagi umat manusia sepanjang zaman. Konsekuensinya memang berbagai hukum dan keputusan yang dipahami pada masa Nabi akan berbeda dengan masa kini. Berbagai hukum dan keputusan yang terjadi pada zaman para ulama menghasilkan fiqh juga sangat mungkin akan berbeda. Keniscayaan akan perbedaan tersebut sangat logis terjadi, mengingat selama rentang waktu empat belas abad lebih berbagai masalah dan peristiwa yang dulu belum muncul, kini bermunculan, dan pasti menjadi lebih kompleks.

Di atas saya katakan bahwa al-Qur'an mulanya adalah bahasa lisan yang disampaikan Nabi Muhammad kepada beberapa Sahabat, lalu para Sahabat Nabi itu menghafal dan mencatatnya pada bahan-bahan yang bisa ditulis di atasnya. Pada saat para Sahabat Nabi yang langsung mendengar wahyu dari Nabi itu, mereka sebagai orang pertama menyaksikan bagaimana situasi fisik dan psikis Nabi saat menyampaikan wahyu secara lisan itu. Tapi ketika wahyu itu sudah diturunkan dalam bentuk bahasa tulis seperti yang saat ini ada pada kita, situasi tersebut tidak bisa lagi tergambarkan, dan karenanya



— berbagai situasi tersebut — tidak lagi menyertai wahyu-wahyu yang sudah tertulis itu. Selain itu, para Sahabat Nabi yang mendengar, menghafal dan menulis wahyu-wahyu itu sangat beragam kapasitas dan kualitasnya, baik secara kultural maupun intelektual. Tidak aneh kemudian kalau al-Qur'an pada saat itu muncul dalam bentuk banyak gaya. Tradisi Islam mengenal ada tujuh macam gaya, tapi sebetulnya bisa lebih banyak dari itu. Para orientalis semisal Montgomery Watt<sup>1</sup> memandang tujuh macam gaya bacaan al-Qur'an itu tidak sekedar gaya, melainkan juga makna. Artinya al-Qur'an saat diterima oleh para Sahabat Nabi itu menimbulkan banyak pemahaman.

Adalah Abdullah ibn Mas'ud yang memiliki *mushhaf* bacaan tersendiri yang apabila ia tidak mengerti tentang ayat-ayat tertentu langsung menanyakan kepada Nabi. Seluruh jawaban Nabi kemudian dicatatnya di samping narasi wahyu itu. Dan demikian seterusnya. Tapi sangat disayangkan *mushhaf* Abdullah ibn Mas'ud yang penuh catatan tambahan keterangan langsung dari Nabi itu pada masa Khalifah Utsman ibn Affan menyatukan seluruh *mushhaf* al-Qur'an agar tidak terjadi banyak perbedaan, *mushhaf* Abdullah ibn Mas'ud itu dibakar. Mulanya Abdullah ibn Mas'ud tidak bersedia menyerahkan *mushhaf*-nya kepada Khalifah, karena ia merasa *mushhaf*-nya itu sangat berharga mengingat dilengkapi dengan penjelasan-penjelasan langsung dari Nabi. Tapi demi persatuan umat Islam seluruhnya, akhirnya Abdullah ibn Mas'ud merelakan *mushhaf*-nya (untuk dibakar). Dipilihnya *Mushhaf* Utsmani sebagai *mushhaf* resmi jelas berkaitan dengan siapa penguasa pada saat itu. Utsman saat itu penguasa. Karena itu, *mushhaf* Utsman tersebut adalah identik dengan *mushhaf* penguasa. Menurut Mohammed Arkoun<sup>2</sup> proses pemiskinan secara intelektual pertama dalam Islam

<sup>1</sup> Pembahasan lebih luas tentang hal ini, lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (New York: Routledge, 1990).

<sup>2</sup> Mohammed Arkoun antara lain menyimpulkan demikian dalam bukunya *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, terj. Robert D. Lee (Boulder: Westview, 1994).

justru terjadi saat berbagai *mushhaf* al-Qur'an itu dibakar oleh Khalifah Utsman, sehingga kaum Muslim setelahnya tidak bisa mengetahui lagi situasi wahyu-wahyu yang dipahami secara beragam itu.

Pada saat itu huruf-huruf al-Qur'an belum ber-*syakl* (bersyakal, bervowelisasi) dan belum bertitik. Karena itu, membuka kemungkinan terjadinya berbagai macam bacaan (yang pada gilirannya juga menimbulkan berbagai pemahaman) di berbagai kota dan daerah yang mempunyai kekhususan sendiri-sendiri sesuai tingkat kulturalnya. Meskipun begitu, karena kaum Muslim banyak yang hafal al-Qur'an di luar kepala, maka huruf-huruf yang tak ber-*syakl* dan tak bertitik sekalipun tidak menimbulkan masalah. Baru saat kaum Muslim berinteraksi secara luas dengan bangsa-bangsa lain di luar bangsa Arab, ditambah para penghafal al-Qur'an mulai berkurang, timbullah problem bagaimana membaca al-Qur'an secara tepat dan benar. Sebenarnya huruf-huruf al-Qur'an yang tidak ber-*syakl* dan bertitik itu menunjukkan kepada kita bahwa tradisi al-Qur'an pada masa Nabi dan beberapa puluh tahun setelah wafatnya hidup dan dijaga dalam tradisi lisan (hafalan). Ini tidak berarti bahwa pada saat itu tradisi membaca dan tulis-menulis tidak ada di kawasan itu. Memang banyak informasi yang sampai kepada kita yang menegaskan bahwa kemampuan tulis-baca di kalangan masyarakat Arab — khususnya pada awal masa Islam — sangat minim. Quraish Shihab,<sup>3</sup> seorang pakar tafsir dan penafsir Indonesia terkemuka saat ini, misalnya, menginformasikan tentang adanya riwayat yang menyebut jumlah mereka yang pandai menulis ketika itu tidak lebih dari belasan orang. Maka tradisi lisan dan hafalan di masyarakat Arab saat itu betul-betul menjadi andalan, sampai-sampai bila diketahui seseorang bisa menulis, pandai menulis itu dianggap aib karena pandai menulis saat itu identik dengan kurang-cerdasan.

Tampaknya informasi tentang minimnya kemampuan tulis-baca di masyarakat Arab pada masa awal Islam perlu dikritisi secara

---

<sup>3</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1997), h. 71-72.

sebenarnya karena, jika diteliti secara seksama, al-Qur'an malah memberikan informasi yang justru menunjukkan tingginya tradisi baca-tulis saat itu. Surat pertama saja sangat jelas: *Iqra'* (*Bacalah!*). Ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tradisi baca-tulis banyak sekali kita jumpai, misalnya, bisa ditemukan ketika berbicara tentang *hisāb* (Q, 21: 47; 101: 6, 8), timbangan (Q, 52: 21; 74: 38), perjanjian (Q, 57: 19, 27; 84: 25; 95: 6), imbalan (Q, 2: 245; 5: 12; 57: 11, 17; 64: 17).<sup>4</sup> Kita tahu bahwa al-Qur'an itu diturunkan dalam kultur masyarakat Arab ketika itu. Karenanya, jika tradisi baca-tulis pada saat itu memang tidak ada, maka mustahil al-Qur'an menggunakan istilah-istilah yang berkaitan dengan baca-tulis yang tidak dikenal di masyarakat Arab.

Bahkan keyakinan bahwa Nabi Muhammad itu buta huruf juga tidak memiliki dasar yang cukup dalam al-Qur'an. Kata "*ummi*" yang oleh sebagian besar umat Islam diartikan "buta huruf," jika diteliti kembali secara hati-hati dalam al-Qur'an, justru tidak demikian. Dalam ayat-ayat al-Qur'an, bisa disimpulkan bahwa arti "*ummi*" itu adalah orang yang tidak mengetahui Kitab Allah sebelumnya dan orang yang tidak berasal dari Yahudi atau Nasrani (Q, 2: 78; 3: 20; 29: 48). Dengan kata lain, kata "*ummi*" yang dipredikatkan kepada Nabi Muhammad itu lebih relevan diartikan sebagai pribumi, yakni bahwa Nabi Muhammad adalah seorang yang berasal dari masyarakat Arab dan bukan berasal dari Yahudi atau Nasrani sehingga belum pernah mengetahui (membaca) kitab Allah sebelumnya. Karenanya, berdasarkan pengertian ayat-ayat tersebut, saya berkeyakinan bahwa Nabi Muhammad itu sama sekali tidak buta huruf. Kalau gara-gara Nabi diyakini mampu membaca dan menulis lalu timbul kekhawatiran bahwa al-Qur'an itu ciptaannya, justru ini malah yang tidak proporsional. Al-Qur'an itu jelas secara makna datang dari Allah. Tidak ada urusan apakah Nabi Muhammad itu mampu baca-tulis atau buta huruf.

---

<sup>4</sup> Lihat juga Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), h. 145-150.

Al-Qur'an yang tanpa *syakl* dan titik itu sekitar tahun 65 H mulai dipikirkan oleh kaum Muslim. Mulailah upaya untuk melakukan hal itu, tapi itu pun baru sebatas pemberian tambahan huruf *alif* pada kata-kata yang semestinya dibaca panjang (*madd*). Tersebutlah seorang Ubaidillah bin Ziyad yang memberi perintah kepada seorang Persia untuk menambahkan huruf *alif* (tanda *madd* atau panjang) pada dua ribu kata yang semestinya dibaca dengan suara panjang.<sup>5</sup> Tentu saja bentuk penulisan tidak terjadi sekaligus, tapi secara berangsur-angsur, sehingga setiap generasi mempunyai saham. Puncak bentuk penulisan al-Qur'an yang sebagaimana seperti sekarang ini sampai ke tangan kaum Muslim adalah pada akhir abad 3 H.<sup>6</sup>

Penyatuan *mushhaf* menjadi hanya *mushhaf* Utsmani dan penyeragaman cara membaca al-Qur'an, selain merupakan pemiskinan, juga terjadi proses homogenisasi pemahaman. Karena itu, penting diperhatikan oleh setiap kaum Muslim bahwa karya-karya intelektual Islam termasuk *mushhaf* al-Qur'an dan bentuk penulisannya, serta berbagai tafsiran dan keputusan tentang hukum segala sesuatu, dihasilkan karena berbagai tuntutan dan kebutuhan. "Sambil menyatakan kepatuhan secara prinsip kepada *Kalām Allāh*, mereka (para cendekiawan Muslim — MWN) tidak ragu-ragu untuk menafsirkan makna yang dituntut oleh kebutuhan persatuan umat, tekanan adat-istiadat yang hidup, berbagai strategi kekuasaan, dan pengawasan peredaran harta benda dalam masyarakat," begitu kata Arkoun ketika mengomentari tentang karya-karya intelektual Islam terdahulu.<sup>7</sup> Berbagai penafsiran dan keputusan-keputusan hukum al-Qur'an tersebut pada gilirannya diorientasikan pada penyesuaian perilaku sosial-politik para penganutnya, sehingga ajaran Islam dibuat untuk mengabdikan pada perilaku sosial-politik para penganut-

---

<sup>5</sup> Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an (Mabāhith fi Ulumul Qur'an)* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 106.

<sup>6</sup> As-Shalih, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, h. 106.

<sup>7</sup> Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 293.

nya. Pada hari ini sebagian karya-karya intelektual yang bisa dibaca oleh kaum Muslim adalah karya-karya yang dihasilkan dari kondisi penuh ideologis itu. Karena itu,

Benar pula bahwa kita harus mengerahkan banyak peneliti, mengumpulkan materi-materi yang luas untuk tiba pada hasil yang dapat dipercaya. Bagaimana membuat para pembaca masa kini peka terhadap perbedaan-perbedaan psikologis, kebudayaan, sosial-budaya di antara cara memahami yang khas pada masyarakat-masyarakat tanpa aksara (kemenangan tradisi lisan, bahkan ketika aksara mulai berkembang seperti halnya pada abad-abad pertama kebangkitan Islam) dan praktik runtut yang khas “nalar grafis.”<sup>8</sup>

Tampaknya Arkoun begitu bergairah mengajak umat Islam menyadari akan pentingnya memahami situasi pada awal tradisi wahyu yang masih berbentuk bahasa lisan ini, sehingga ia katakan:

Bahkan, setelah dibekukan dalam tulisan, kisah-kisah yang dihimpun oleh para penafsir, penulis biografi Muhammad, historiografi, kolektor puisi kuno, harus dikembalikan pada kondisi awal kemunculannya dan cara kerjanya dalam konteks lisan.<sup>9</sup>

Karena itu, konteks sosial turunnya wahyu (*asbāb al-nuzūl*) dan tradisi awal pewahyuan dan penyampaianya dari Nabi kepada para Sahabat yang berbentuk bahasa lisan itu adalah kajian yang tak-terpisahkan dari upaya menemukan etika dasar yang melatar-belakangi setiap keputusan hukum al-Qur'an. Upaya ini tentu sangat berat sehingga nyaris mustahil tampaknya. Namun cara ini dirasa akan memberikan pemahaman yang lebih mendekati maksud dan tujuan al-Qur'an yang sebenarnya. Dan yang lebih

---

<sup>8</sup> Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 294.

<sup>9</sup> Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern*, h. 294.

penting lagi, meski upaya tersebut akan terus menjadi pekerjaan berkelanjutan dari generasi ke generasi, tapi paling tidak, adanya pemahaman semacam ini bisa menyadarkan kaum Muslim untuk segera mempertimbangkan dan menggali nilai-nilai Islam di balik setiap keputusan spesifik al-Qur'an. Dan dengan cara ini, diharapkan umat Islam memiliki keberanian untuk mempertimbangkan wahyu dan segala macam penafsirannya sebagai sebuah gejala kultural, historis, semiotik dan antropologis dalam berbagai manifestasi historis dan faktualnya. Dengan demikian, meminjam rumusan Arkoun, saatnya kini kita mempertimbangkan secara radikal teori-teori teologis yang dihasilkan oleh berbagai komunitas keagamaan terdahulu yang dilakukan demi untuk kepentingan mereka sendiri, penilaian atas diri mereka sendiri, keinginan mereka untuk melakukan ekspansi dengan risiko harus berkompetisi dengan komunitas lain.<sup>10</sup>

Agar nilai-nilai Islam bisa dihadirkan secara utuh dan padu, terlebih dulu karya-karya intelektual Islam klasik yang dihasilkan dari kondisi penuh ideologis tersebut (sebagaimana sudah dijelaskan di atas) harus kita serang dan kritik secara kreatif. Di sinilah kemudian kita perlu melihat kembali pandangan kita terhadap al-Qur'an sekaligus melakukan pemikiran-ulang (*rethinking*) terhadap nilai-nilai Islam yang dianut kaum Muslim saat ini. Dengan kata lain, kaum Muslim saat ini hendaknya mengerjakan proyek konstruksi kritik historis dan epistemologis tentang berbagai prinsip, pengertian, definisi, alat-alat konseptual, dan alasan-alasan logis yang diskursif yang digunakan dalam konteks keislaman terdahulu. Upaya inilah, menurut Arkoun, merupakan *a demanding first step* yang mesti dilakukan untuk menjalankan ijtihad dijelaskan seperti atas.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Mohammed Arkoun, "Kritik Konsep 'Reformasi Islam'" dalam Abdullahi Ahmed An-Naim, dkk., *Dekonstruksi Syariah (II): Kritik Konsep, Penjelajah Lain*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LkiS, 1996), h. 21.

<sup>11</sup> Arkoun, *Rethinking Islam*.

## Kisah Umar: Berpegang pada Ruh al-Qur'an

Satu contoh tindakan yang saya kira bisa dikategorikan “mencoba menangkap ruh al-Qur'an” itu adalah apa yang dilakukan oleh Umar ibn al-Khaththab berkenaan dengan tidak membagi-bagikan tanah pertanian hasil rampasan perang dari negeri Irak, Syam dan Persia kepada tentara Muslim. Tentu saja tindakan Umar semacam ini ditentang oleh banyak Sahabat, karena dinilai menyalahi dan menyimpang dari al-Qur'an dan Sunnah yang telah Nabi lakukan. Praktek yang terjadi pada masa Nabi adalah membagi-bagikan tanah Khaybar kepada para tentara yang membebaskannya, dan hal itu jelas secara literal diperintahkan oleh al-Qur'an (al-Anfāl/8: 41). Alasan Umar tidak mengikuti perintah al-Qur'an itu (sebagaimana tertera pada surat al-Anfāl/8: 41) dan Sunnah yang dipraktekan Nabi adalah, *pertama*, karena Nabi dulu hanya berurusan dengan penaklukan sebagian daerah-daerah suku di tanah Arab. Sementara yang terjadi pada saat Umar adalah penaklukan seluruh wilayah suatu negeri. *Kedua*, demi kemashlahatan rakyat di negeri-negeri yang telah dibebaskan itu, Umar lebih memilih mengembalikan tanah-tanah pertanian hasil rampasan perang itu kepada rakyat pemilik aslinya untuk terus digarap, lalu diharuskan mereka membayar pajak untuk kepentingan negara dan dan kaum Muslim keseluruhan. Dalam melakukan tindakan itu Umar tanpa terlebih dahulu mencari ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung tindakannya tersebut. Baru setelah ada tekanan yang keras dari pihak oposisi, terutama dari Bilal Si Muazin Nabi, Umar berusaha mencari dan akhirnya menunjuk pada ayat 9 surat ke-59 (*al-Hasyr*) dalam al-Qur'an. Ternyata ayat al-Qur'an yang dijadikan pedoman oleh Umar adalah bukanlah ayat spesifik yang menjelaskan tindakan Umar tersebut, melainkan ayat tentang keadilan sosial dan permainan yang jujur. Dalam hal ini, Umar berarti mengambil ruh al-Qur'an dengan cara menangkap semangat etikanya dari ayat tersebut.

Situasi seperti itulah — meminjam uraiannya Fazlur Rahman — yang membuat Joseph Shacht, seorang orientalis, mengeluarkan pernyataan yang mencengangkan dalam bukunya *Origins of*

*Muhammedan Jurisprudence* bahwa dalam proses pengambilan keputusan yang awal dalam Islam, "al-Qur'an selalu dirujuk pada tahap sekunder." Menurut Fazlur Rahman, bila pernyataan Shacht tersebut berarti bahwa kaum Muslim mengabaikan al-Qur'an pada langkah yang pertama, maka ia jelas keliru dan tidak bisa dimengerti. Tetapi apabila pernyataan itu berarti bahwa kaum Muslim awal bertindak pertama-tama berdasarkan pengalaman mereka akan totalitas ajaran al-Qur'an dan baru setelah itu mengutip ayat-ayat individual al-Qur'an pada tahap sekunder, maka pernyataan tersebut menggambarkan suatu fenomena yang alamiah dan sekaligus bisa dimengerti.<sup>12</sup>

Jadi, kira-kira tindakan menangkap ruh al-Qur'an itu terkadang tidaklah memang secara spesifik seluruh tindakannya terdukung oleh ayat-ayat al-Qur'an. Justru yang paling penting bentuk pelaksanaan tindakan menangkap ruh al-Qur'an itu adalah berdasarkan, meminjam istilah Fazlur Rahman di atas, *pengalaman dan pemahaman akan totalitas ajaran al-Qur'an*. Mencari dukungan dan mengutip ayat-ayat yang bersifat individual baru dilakukan bila dirasa diperlukan.

Inilah tampaknya satu bentuk mencoba menangkap ruh al-Qur'an yang telah diteladankan oleh Umar ibn al-Khaththab, yang bisa kita wariskan untuk melihat kembali pandangan kita (umat Islam) terhadap al-Qur'an. Tentu saja modal dasar berupa kemampuan membaca dan memahami secara literal-sederhana tentang ayat-ayat al-Qur'an menjadi langkah yang tidak bisa dinafikan.

Dengan berbagai pandangan di atas, saya mencoba merumuskan empat langkah yang bisa dijadikan landasan untuk melakukan tafsir-ulang — dalam rangka menangkap ruh al-Qur'an — terhadap berbagai keputusan hukum yang tercantum dalam al-Qur'an yang saat ini nyaris tidak bisa diaplikasikan dalam kehidupan nyata. *Pertama*, dalam mengkaji al-Qur'an hendaknya kita mampu mem-

---

<sup>12</sup> Fazlur Rahman menegaskan hal ini, antara lain dalam *Islam & Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982).



bebaskan diri kita dari dikte-dikte sejarah masa lalu kaum Muslim. Artinya melihat ajaran agama tidak dari aspek yang telah menyejarah selama ratusan tahun, tapi justru harus mengembalikannya pada sumbernya, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Kita sadar bahwa terlalu banyak kebenaran yang hilang sepanjang sejarah umat Islam. Tentu sejarah tetap menjadi penting, karena ia menjadi salah satu sumber pengetahuan. Tetapi kritik atas sejarah adalah menjadi keniscayaan untuk dilakukan oleh kita yang hidup saat ini.

*Kedua*, membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an hendaknya disertai dengan menggali konteks sosio-historis yang melatar-belakanginya dengan mempertimbangkan berbagai macam gejala kultural, historis, semiotik dan antropologis. Jadi kita bukan sekadar membaca dan mengungkapkan kembali berbagai pemikiran yang pernah ditulis oleh para intelektual Muslim terdahulu, melainkan kita juga menyertakan analisis kritis dengan menghadirkan konteks yang membuat berbagai keputusan hukum tersebut dibentuk, beserta tuntutan-tuntutan yang menjadi target sementara kaum Muslim, meski target-target itu pada masanya memang dinilai sangat mulia. Ini berarti bahwa setiap Muslim harus mengakui adanya unsur manusiawi dalam penafsiran wahyu dan, apalagi, dalam ketetapan-ketetapan hukumnya. Dalam proses memahami pesan Ilahi, penerima pesan Ilahi tidak bisa semata-mata pasif, melainkan juga ikut aktif dalam menafsirkan kata-kata yang tentu saja disesuaikan dengan sinaran pandangan umum yang berlaku saat itu dan pengalaman masa lalunya. Karena itu, al-Qur'an hanya akan menyebutkan istilah dan kata-kata yang biasa dikenal di masyarakat Arab, sehingga perkataan "al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab" (Q, 12: 2) salah satu pengertiannya adalah bahwa al-Qur'an itu hadir sesuai dengan budaya Arab yang hidup dan nyata.<sup>13</sup>

*Ketiga*, dalam mengkaji al-Qur'an hendaknya kita juga berpegang pada pandangan-dunia (*weltanschauung*) al-Qur'an. Pandang-

---

<sup>13</sup> Al-Qur'an tidak menyebut agama Hindu, Buddha, Konghucu, Shinto, dan lain-lain, karena masyarakat Arab tidak mengenalnya.

an-dunia al-Qur'an adalah menyangkut tentang Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam, serta peran-Nya dalam sejarah manusia dan masyarakat. Dengan pandangan-dunia al-Qur'an mengenai pentingnya hakikat Tuhan bagi eksistensi manusia itu, maka suatu analisis sistematis terhadap ajaran-ajaran moral al-Qur'an yang pada gilirannya menghasilkan etika al-Qur'an menjadi muara dalam melihat berbagai permasalahan. Etika al-Qur'an itulah yang sebenarnya mesti dijadikan pedoman untuk kita hari ini. Kembali pada al-Qur'an dan al-Sunnah itu sesungguhnya adalah kembali pada etika, yang menjadi dasar dari segala perilaku dan aktivitas kaum Muslim. Di sini tentu kita teringat pada berbagai kelompok aliran teologi yang saling bertolak-belakang itu. Kenapa perbedaan yang sangat mencolok itu tetap terjadi padahal masing-masing kelompok aliran teologi tersebut sudah kembali pada al-Qur'an? Karena mereka melakukan upaya kembali pada al-Qur'an dengan cara kembali kepada teks, tanpa memperhatikan etika yang mendasari teks tersebut.

Langkah selanjutnya, yaitu *keempat*, merumuskan hukum yang selaras dengan kebutuhan kontemporer berdasarkan etika tersebut. Di sinilah diperlukan adanya kerja-kerja serius penuh ketekunan untuk menghasilkan fiqh baru yang lebih progresif dan relevan dengan situasi zaman dan kebutuhan manusia saat ini. Kitab-kitab fiqh yang dikarang empat belas abad yang lalu jelas menjadi mata rantai yang tidak bisa dihilangkan. Tetapi sangat mungkin keputusan hukum yang dihasilkan dalam kitab-kitab fiqh terdahulu tersebut tidak lagi bisa digunakan mengingat situasi zaman yang sangat berbeda dan memiliki kompleksitas yang tinggi yang tidak terwadahi oleh keputusan fiqh terdahulu. Ini sangat logis, sebab *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān* (perubahan hukum itu dimungkinkan dengan adanya perubahan zaman).

Jika kita setuju dengan cara pemikiran di atas, maka akan terjadi perubahan terhadap beberapa hukum dan keputusan yang tercantum dalam al-Qur'an, yang kemudian diformalkan secara ketat dalam fiqh itu. Persoalan *qishāsh* (mata dibalas mata, tangan dibalas tangan, dan lain-lan), misalnya, dalam situasi sosial sekarang

ini tampaknya tidak lagi relevan. Dulu hukuman semacam itu sangat efektif untuk mencegah terjadi kejahatan yang sangat sulit dihentikan. Sementara lembaga keamanan (semacam lembaga kepolisian) tidak ada. Karenanya hukuman balas dendam semacam *qishāsh* itu pada konteks yang masih jahiliyah yang tidak mengenal lembaga keamanan dan lembaga-lembaga hukum yang berfungsi mengawasi para anggota komunitas sangatlah diperlukan. Demikian pula hukuman potong tangan bagi pencuri laki-laki dan perempuan (Q, 5: 38). Hukuman itu diberlakukan karena lembaga pemerintahan yang bertanggungjawab secara umum kepada masyarakat belum terbentuk. Yang ada adalah kepala-kepala suku yang apabila anggota sukunya diperlakukan oleh anggota suku lain, tidak pandang salah atau benar, maka kepala suku dan semua anggota suku yang memperoleh perlakuan tidak wajar itu berjibaku membela dan melindungi anggotanya. Lagi pula, ancaman potong tangan kepada pencuri (laki-laki dan perempuan) hendaknya ia dipahami sebagai tindakan preventif, yaitu bahwa masing-masing kepala suku dan keluarga harus bisa mencegah kedua tangan para anggotanya yang hendak mencuri sehingga pencurian itu bisa dihindari. Karenanya bila kini sistem pemerintahan secara bersama sudah dibentuk, maka upaya pencegahan kedua-tangan orang-orang yang hendak mencuri itu berada di bawah tanggungjawab pemerintah. Artinya pemerintah secara ekonomi dan politik berkewajiban mencegah pencurian dengan cara memenuhi kebutuhan pokok setiap masyarakat.

Hal yang sama akan ditemukan pada hukum waris (Q, 4: 11). Menurut hemat saya, saat ini keputusan al-Qur'an tentang pembagian laki-laki satu sedang perempuan separuh tampaknya tidak lagi bisa diberlakukan. Keputusan al-Qur'an tentang pembagian tersebut didasarkan pada konteks sosial saat itu. Ketika konteks sosialnya sudah berubah, maka layakanya keputusan itu pun berubah. Di sini kemudian kita dituntut untuk bisa menangkap apa yang di atas saya sebut etika umum yang bersifat universal yang mendasari keputusan spesifik tersebut. Etika yang melatar-belakangi keputusan pembagian waris itu adalah tentang keadilan. Karena itu, dasar pembagian waris bisa dilakukan atas dasar nilai-nilai keadilan yang berlaku

saat ini. Hasilnya mungkin saja sangat berbeda dengan keputusan al-Qur'an yang antara lain menyatakan bagi laki-laki satu dan bagi perempuan separuh dan seterusnya. Keputusan al-Qur'an tentang satu banding dua dan seterusnya itu adalah hanya suatu contoh tindakan adil yang relevan dengan situasi sosial saat itu.

Hal lain adalah pandangan al-Qur'an terhadap agama (keyakinan) lain. Pandangan al-Qur'an terhadap masalah ini tampaknya sangat sering disalah-pahami oleh banyak kaum Muslim. Pasalnya, ayat-ayat al-Qur'an seakan mendukung dua pandangan yang berbeda yang saling bertolak-belakang: pandangan eksklusif dan inklusif. Karena itu, apa *sih* sebenarnya yang dimaui oleh al-Qur'an berkenaan dengan pandangan kaum Muslim terhadap agama atau keyakinan lain itu?

Jawaban pasti tentu tidak ada, *wa'llāh a'lam bi'l-shawwāb* (Dan Allah-lah yang paling mengetahui apa yang benar). Tapi biasanya kalau berurusan dengan agama lain (non-Islam), sebagian besar kaum Muslim mengutip ayat terakhir surat al-Kāfirūn Q, 109: 6): "*Lakum dīnukum wa lī dīn*" ("Untukmu agamamu, untukku juga agamaku"). Ayat terakhir surat al-Kāfirūn — juga sebenarnya keseluruhan surat al-Kāfirūn — sering dipandang secara tidak proporsional — untuk tidak mengatakan tidak tepat — oleh banyak kaum Muslim. Surat tersebut, jika memperhatikan konteksnya, adalah respons al-Qur'an terhadap kaum Musyrik Quraish penyembah berhala yang mengajak Nabi berkompromi untuk menyembah tuhan mereka dan mereka juga bersedia menyembah Tuhan Nabi. Nabi jelas menolak ajakan tersebut dengan mengatakan bahwa, "Aku tidak (mau) menyembah tuhan yang kamu sembah." Dan sebagai sikap bijak dari penolakan tersebut, akhirnya diputuskan untuk saling berpegang pada agama masing-masing (*Lakum dīnukum wa lī dīn*), tentu dengan risiko yang juga masing-masing. Jadi kaum paganis (penyembah berhala) itu memang jelas-jelas salah dan ditolak oleh al-Qur'an.

Namun tidak demikian bagi agama Kristen dan Yahudi, juga agama-agama lain yang memiliki kitab suci. Ada banyak pernyataan al-Qur'an yang menegaskan bahwa al-Qur'an itu menjadi pembe-

nar bagi kitab-kitab suci sebelumnya, sekaligus menjadi kritik bagi beberapa sikap dan perilaku yang dianggap menyimpang dari kitab suci (Q, 5: 48). Pandangan al-Qur'an mengenai kaum Yahudi dan kaum Nasrani ini tampaknya adalah tahap kedua setelah secara jelas-jelas al-Qur'an menolak kaum Musyrik Quraish penyembah berhala yang digambarkan dalam surat al-Kāfirūn di atas. Al-Qur'an menggambarkan sebagian kaum Yahudi dan kaum Nasrani bersikap arogan dan meyakini hanya merekalah yang akan masuk surga. "Orang-orang Yahudi berkata, 'Orang-orang Nasrani itu tidak benar,' demikian juga orang-orang Nasrani berkata, 'orang-orang Yahudi-lah yang tidak benar'" (Q, 2: 113). Ketika orang-orang Yahudi dan Nasrani itu berhadapan dengan Nabi yang membawa ajaran (agama) baru, maka kedua pengikut agama itu menegaskan bahwa "Tidak akan masuk surga siapa pun kecuali orang-orang beragama Yahudi atau Nasrani" (Q, 2: 111). Terhadap sikap dan perilaku orang-orang Yahudi dan Nasrani semacam ini, al-Qur'an dengan tegasnya menyatakan, bahwa "yang selamat di antara kalian itu, bukan karena ia Yahudi atau Nasrani, melainkan karena ia berpasrah diri (*aslama*) kepada Tuhan (Allah) dan ia juga berbuat baik (terpuji) kepada sesamanya" (Q, 2: 112). Bahkan secara tegas al-Qur'an (Q, 2: 62 dan 5: 69) menyebutkan bahwa kriteria keselamatan (*salvation*) di akhirat nanti adalah terletak pada (1) beriman kepada Tuhan yang mutlak, (2) beriman pada Hari Pembalasan, dan (3) berbuat baik dengan sesama manusia. Jadi, Tuhan tidak permasalahan agama seseorang, apakah Islam, Yahudi, Kristen, Sabi'un, Konghucu, Zoroaster, Hindu, Buddha, Shinto, dan lain-lain; asalkan ia memenuhi tiga kriteria di atas, selamatlah ia di akhirat nanti. Di ayat lain, al-Qur'an menegaskan bahwa Tuhan memang sengaja menciptakan berbagai keyakinan (agama-agama) di muka bumi ini, dengan tidak dimaksudkan untuk saling mengklaim antar kelompok keyakinan tersebut sebagai satu-satunya pemilik kebenaran, melainkan agar sesama umat beragama saling berlomba dalam hal perbuatan baik yang berguna bagi sesama sehingga Tuhan sendiri tidak menghendaki adanya satu kelompok keyakinan saja, karena bila Tuhan mau, mudah sekali bagi-Nya menjadikan semua orang

satu umat, atau menganut satu agama (Q, 5: 48). Jadi jelas, respons al-Qur'an terhadap kaum kafir Quraish yang pagan (yang tergambarkan dalam surat al-Kāfirūn di atas) dan terhadap orang-orang Yahudi dan Nasrani (yang tergambarkan dalam surat al-Baqarah/2: 111-113) sangat berbeda. Tapi sayangnya, sebagian kaum Muslim kurang memperhatikan perbedaan tersebut sehingga menghadapi kaum Yahudi dan Nasrani disamakan dengan menghadapi kaum paganis (penyembah berhala).

Situasi ini kemudian diperparah oleh adanya pemahaman yang kurang pas terhadap Hadis yang menegaskan pelarangan bagi kaum Muslim untuk mengatakan *salām* kepada orang-orang non-Muslim. Pemahaman yang keliru terhadap Hadis itu kemudian diperkuat oleh adanya pemahaman yang juga tidak tepat terhadap ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasrani tidak akan senang sebelum orang-orang Muslim mengikuti keinginan mereka (Q, 2: 120). Hadis dan ayat yang mendukung sikap eksklusif dalam beragama seperti itu memang banyak terdapat dalam kitab-kitab Hadis dan al-Qur'an — sebagaimana juga terdapat banyak Hadis dan ayat al-Qur'an yang memerintahkan untuk bersikap inklusif.

Hadis dan ayat di atas sebenarnya adalah berkenaan dengan adanya perilaku kejahatan yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani ketika itu. Karena itu, terhadap orang Yahudi dan Nasrani yang jahat semacam itu, umat Islam harus waspada dan hati-hati karena mereka tidak akan rela kepada umat Islam sebelum umat Islam tunduk kepada mereka. Jadi Hadis dan ayat tersebut bersifat kasuistik, yaitu hanya berlaku bagi orang-orang Yahudi dan Nasrani yang jahat saja. Jika orang-orang Yahudi dan Nasrani yang kita temukan ternyata tidak berperilaku jahat, maka umat Islam pun mesti memperlakukannya dengan baik, boleh mengucapkan salam dan bergaul serta bekerjasama sebagaimana layaknya. Jadi esensi Hadis dan ayat tersebut sebenarnya diarahkan pada tindak kejahatan. Karena itu, terhadap kelompok orang Islam tertentu sekalipun, umat Islam harus berhati-hati jika mereka itu ternyata berperilaku jahat.

Terhadap kelompok tertentu yang memiliki keyakinan berbeda dengan kita, juga hendaknya kita memperlakukan mereka dengan baik selama mereka tidak melakukan tindakan jahat. Saat ini umat Islam sering kebablasan menyikapi kelompok aliran tertentu yang mereka nilai berbeda sehingga mereka sering bertindak main hakim sendiri dan memaksakan kehendak dengan cara kekerasan. Mereka seakan menjadi penentu satu-satunya.

Tentu sikap dan pandangan semacam ini jelas menyalahi semangat ajaran al-Qur'an. Nabi Muhammad yang terlihat sedikit agak memaksa saja segera diperingatkan oleh Allah dengan menegaskan bahwa ia hanyalah pemberi peringatan, bukan seperti penguasa yang berhak memaksa (Q, 88: 21-22). Soal mereka menolak, berbeda, bahkan meskipun keyakinan mereka sudah jelas-jelas musyrik saja, kita sebagai manusia tidak berwenang untuk menghakiminya. Itu semua urusan Allah yang berhak menilai mereka semua. Allah lah nanti yang akan memutuskan apakah mereka itu memang salah, sesat dan seterusnya:

Sesungguhnya orang-orang yang beriman (*āmanū*), orang-orang Yahudi (*hādū*), orang-orang *Shābi'in*, orang-orang *Nashārā*, orang-orang Majusi (*al-majūsa*, dan orang-orang yang melakukan syirik (*alladzīna asyarakū*) nanti akan diputuskan oleh Allah sendiri pada hari kiamat (apakah mereka itu selamat atau tidak). Sesungguhnya Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu (Q, 22: 17).

Al-Qur'an sangat jelas menyuruh kepada umat Islam agar berbuat baik dan berperilaku adil terhadap siapa pun yang tidak melakukan tindakan jahat. Tindakan jahat yang disebut dalam al-Qur'an adalah tindakan memusuhi dan mengusir kaum Muslim dari negeri-negeri mereka hanya karena agamanya (Tuhannya) berbeda. (Q, 60: 8). Sebaliknya Allah melarang umat Islam untuk berkawan dan bekerjasama dengan orang-orang yang melakukan tindakan jahat — apa pun agamanya (Q, 60: 9). Tentang bagaimana orang-orang Muslim harus berhadapan dengan orang-orang non-Muslim,

al-Qur'an secara tegas menyuruh kaum Muslim untuk berbuat baik, adil, dan jujur, terhadap siapa pun tidak pandang apakah Muslim atau non-Muslim, saudara, keluarga atau orang lain yang samasekali tidak dikenalnya (Q, 4: 135).

### **Catatan Penutup: Agar Perbedaan Menjadi "Rahmat"**

Memandang al-Qur'an sebagai kitab suci yang tidak konsisten dan tidak kohesif antara masing-masing bagiannya memang tidaklah terlalu salah, karena bila ayat-ayat al-Qur'an itu dibaca hanya secara sepotong-sepotong, literal dan tanpa menyertakan situasi historis saat Nabi mengeluarkan ayat-ayat tersebut, kita akan banyak menemukan hal-hal yang saling bertolak-belakang antara satu ayat dengan ayat lain. Sebagai misal, seperti telah disinggung di awal tulisan ini, tidak sedikit ayat al-Qur'an yang mengarahkan umat manusia untuk berpaham jabariah.<sup>14</sup> Demikian juga terdapat cukup banyak ayat al-Qur'an yang menginginkan agar umat manusia berpaham qadariah.<sup>15</sup> Jadi menjadi menganut jabariah atau qadariah sama-sama memiliki pijakan teologis dalam al-Qur'an. Padahal keduanya jelas saling berlawanan. Karena itu, wajar kemudian kalau banyak di antara kelompok-kelompok aliran teologi dalam sejarah saling mengklaim bahwa hanya kelompoknya saja yang benar dan kelompok lain adalah keliru. Terhadap wajah intelektual semacam itu, penting bagi kita hari ini menampilkan sikap dan apresiasi intelektual terhadap perdebatan yang melahirkan perpecahan intelektual kaum Muslim yang pernah menghiiasi jalannya sejarah Islam itu. Karena itu, cukup strategis bila kita sedikit membicarakan kembali berbagai penilaian, pendapat dan pandangan tentang adanya kelompok-kelompok teologi tersebut.

---

<sup>14</sup> Lihat al-Qur'an (misalnya, 8: 17).

<sup>15</sup> Juga lihat al-Qur'an (13: 11).



Nabi Muhammad *saw* bersabda: “Akan terpecah umatku menjadi tujuh puluh tiga golongan yang kesemuanya berada di dalam neraka kecuali satu (golongan — maksudnya yang selamat).” Ditanyakan (oleh Sahabat-sahabat Nabi): “Siapakah mereka (yang selamat itu)?” Berkata (Nabi): “Adalah mereka yang selalu bersama (dan mengikuti tradisi-tradisi)-ku dan selalu bersama (dan mengikuti tradisi-tradisi) Sahabat-sahabatku.”<sup>16</sup> Sabda Nabi *saw* ini menegaskan bahwa umatnya kelak akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga golongan yang kesemuanya masuk ke dalam neraka kecuali satu golongan, yaitu: “*Alladzīna hum ‘alā mā anā ‘alayhi wa ashḥābī*” (orang-orang yang selalu bersama — mengikuti tradisi-tradisiku dan selalu bersama — mengikuti tradisi-tradisi — Sahabat-sahabatku). Menarik untuk mendiskusikan sabda Nabi *saw* ini karena Imam al-Ghazali, misalnya, menyebutkan Hadis (riwayat) lain yang justru malah membalikinya, yaitu “Yang Celaka dari mereka (maksudnya umat Nabi yang terpecah menjadi 73 golongan itu — MWN) hanya satu kelompok saja.”<sup>17</sup> Pendapat Imam al-Ghazali itu didasarkan pada sebuah Hadis yang menyatakan bahwa semua (umat Nabi Muhammad) berada dalam surga kecuali kaum zindiq, yaitu kaum yang tidak mempercayai kenabian Muhammad *saw*. Kaum zindiq itu membentuk satu kelompok tersendiri.<sup>18</sup> Imam al-Ghazali

<sup>16</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Turmudzi.

<sup>17</sup> Abu Hamid al-Ghazali, “Fayshal al-Tafriqah,” dalam *al-Qushūr al-‘Awālī min Rasā’il al-Imām al-Ghazālī* (Kairo: Maktabah al-Jundi, tt.), h. 144-181. Tuli-san tersebut sudah diterjemahkan dan diedit oleh Nurcholish Madjid, “Penjelasan yang Menentukan,” dalam Nurcholish Madjid, ed., *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984) h. 155-204.

<sup>18</sup> Dalam risalahnya tersebut, Imam al-Ghazali juga mewanti-wanti siapa pun untuk sedapat mungkin menahan lidahnya agar tidak mengkafirkan setiap kaum kiblat (*ahl al-qiblah*) selama mereka mengucapkan “Tidak ada tuhan melainkan Allah, dan Muhammad adalah utusan Allah.” Karena itu, kemudian Imam al-Ghazali memerinci bagian pokok dalam agama — yang mengingkarnya berarti predikat kafir melekat pada diri seseorang. Bagian pokok itu adalah beriman kepada Allah, kepada Rasul-Nya, dan kepada Hari Kemudian. Selain dari ketiganya adalah cabang belaka, yang jika mengingkarinya tidak terkena predikat kafir (Madjid, ed., *Khazanah*, h. 182-183).

juga menegaskan bahwa mempercayai kenabian Muhammad itu mempunyai lima tingkat, yang antara masing-masing tingkat itu tidak boleh saling mengkafirkan. Kelima tingkat itu ialah bersifat esensial, indera, khayal, rasional, dan metaforis. Karenanya perbedaan itu adalah sesuatu yang sangat niscaya, sebab adalah mustahil seluruh orang berada pada tingkat (pemahaman) yang sama. Sikap inilah yang semestinya menjadi landasan dalam menatap berbagai perbedaan sehingga perbedaan tersebut memberikan manfaat untuk saling melengkapi dan saling memperkaya pengetahuan. Tampaknya perbedaan semacam inilah yang bisa dikagorikan mampu menda-tangkan rahmat seperti disabdakan Nabi — walaupun ada orang yang menegaskan bahwa Sabda tersebut lemah (*dla'if*).<sup>19</sup>

Sulayman Dunya juga memberikan penjelasan atas Hadis tentang terpecahnya umat Nabi menjadi 73 golongan itu. Dalam penjelasan terhadap buku *al-'Aqā'id* Muhammad Abduh, Sulayman Dunya menerangkan bahwa Hadis tersebut telah memberikan pengetahuan kepada kita tentang terpecahnya umat Islam menjadi berkelompok-kelompok, sedang yang selamat di antara mereka itu hanya satu kelompok, yaitu mereka yang selalu bersama (dan mengikuti tradisi-tradisi) Nabi dan Sahabat-sahabatnya. Namun bagaimana mengikuti tradisi-tradisi Nabi dan Sahabat-sahabatnya itu, sampai kini belum pernah ada penjelasan secara pasti. Sejumlah 73 kelompok yang disebutkan Nabi itu kini sudah terbukti — mungkin juga bisa lebih — dengan argumentasinya masing-masing, mengaku sebagai pengikut tradisi Nabi dan tradisi para Sahabatnya. Karenanya, semua kelompok yang mengaku pengikut tradisi Nabi dan para Sahabatnya tersebut menjadi satu kelompok, yaitu kelompok yang mengaku mengikuti tradisi-tradisi Nabi dan

---

<sup>19</sup> Dalam salah satu tulisannya, Daud Rasyid menilai bahwa Hadis tersebut palsu, *lihat* Daud Rasyid, “Cendekiawan Islam: Tidak Kritis? (1),” *Media Indonesia*, 1 Maret 1993. Daud Rasyid mengungkapkan hal ini untuk menyanggah bahwa perbedaan pendapat itu — dalam Islam yang ia pahami — adalah tidak boleh. Namun terlepas dari Hadis tersebut *dla'if* atau tidak, yang jelas adalah sia-sia — untuk tidak mengatakan tidak ada kerjaan — mengupayakan semua orang sependapat.

para Sahabatnya, dan kelompok itulah yang nanti akan diterima oleh Nabi.<sup>20</sup>

Jadi, kira-kira, bila kita simpulkan berbagai pendapat dan pandangan tentang kelompok-kelompok teologi tersebut di atas, maka semua kelompok teologi itu, selama masing-masing merasa mengikuti tradisi-tradisi Nabi dan para Sahabatnya, selamatlah kelompok tersebut. Mengenai satu kelompok yang menurut Imam al-Ghazali di atas sebagai satu-satunya kelompok yang akan masuk ke dalam neraka, menurut hemat saya, adalah kelompok yang selalu merasa benar, dan merasa hanya kelompoknyalah yang benar-benar mengikuti tradisi-tradisi Nabi dan para Sahabatnya. Kelompok lain yang berbeda dianggapnya sebagai menyimpang dari tradisi Nabi dan para Sahabatnya. Dengan demikian, secara esensial, kelompok yang ditolak oleh Nabi itu adalah hanya satu kelompok, yaitu kelompok yang eksklusif tadi, yang tidak toleran terhadap adanya perbedaan.

*Wa'llāh a'lam bi'l-shawwāb.* ❖

**Muhamad Wahyuni Nafis** adalah Ketua Pengurus Nurcholish Madjid Society (NCMS) dan penulis beberapa karya, yang di antaranya adalah *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*; *Menangkap Hikmah Serba dari Dia*; dan *Sembilan Jalan untuk Cerdas Emosi dan Cerdas Spiritual*.

---

<sup>20</sup> Sulayman Dunya, *al-Syaykh Muḥammad 'Abduḥ bayn al-Falāsifah wa al-Kalāmiyyīn* (Kairo: Dār al-Hayā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), h.8-18.