

TAKWIL SEBAGAI METODE ISLAM *



Nashr Hamid Abu-Zayd

Doktor lulusan Universitas Kairo ini kini menjadi dosen tamu di Universitas Leiden dan University of Humanistic, Utrecht, Belanda.

"Awal pembaruan adalah membunuh pemahaman masa lalu."
Amin al-Khuli

Sungguh merupakan kehormatan yang besar bagi saya ketika *Ibn Rushd Fund for Freedom of Thought* menetapkan untuk menganugerahkan penghargaannya tahun ini kepada saya. Penghargaan ini memiliki signifikansi yang sangat penting dilihat dari dua sisi. *Pertama*, nama saya disandingkan dengan nama filosof Timur dan Barat, Ibn Rusyd, yang pemikirannya telah menembus

kegelapan abad-abad pertengahan dan meneranginya. Dan sejak beberapa tahun terakhir saya menduduki kursi akademis yang mengusung namanya di University of Humanistic, Utrecht, Belanda.

Kedua, penghapusan aib yang menimpa nilai kebebasan, kebebasan berpikir, kebebasan studi ilmiah, dan kebebasan akidah, di dunia Arab dan Islam sejak sepuluh tahun terakhir.

Sekarang, di atas podium yang bebas ini, podium *Ibn Rushd Fund for Freedom of Thought*, saya akan berbicara kepada Anda sekalian, untuk melibatkan Anda dalam beberapa konsen kajian saya menyangkut problem kontemporer kita, persoalan-persoalan yang tidak lahir dalam fase historis kita saat ini, melainkan persoalan-persoalan yang menyibukkan para pionir kebangkitan di dunia Arab dan Islam sejak permulaan abad ke-19. Persoalan yang diekspresikan oleh pengumuman tentang penghargaan ini dengan ketelitian yang menakjubkan.

Apakah pemikiran Islam kompatibel dengan modernitas? Apakah pokok-pokok agama memungkinkan seorang

*Diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayan, Alumnus Universitas Al-Azhar Kairo, dari artikel yang berjudul *Nahwa Manhaj Islamiyin Jadidin Lit Ta'wil* (<http://www.ibnu-rushd.org/arabic/Rede-AbuZaid-A.htm>). Tulisan ini bermula dari ceramah yang disampaikan pada penganugerahan *Ibn Rushd Prize* 2005 di Berlin. Redaksi mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Nashr Hamid Abu-Zayd yang telah memberikan izin penerjemahan ceramah ini ke dalam Bahasa Indonesia.

Arab muslim untuk hidup dalam sebuah negara Arab modern yang memiliki karakteristik-karakteristik peradaban, termasuk di dalamnya sentralitas manusia yang menjadi warga dalam masyarakat, kebebasan berpendapat, dan persamaan, tanpa memandang ras, warna kulit, atau agama? Apakah Islam bertentangan dengan sistem-sistem pemerintahan modern yang didirikan di atas demokrasi, suksesi kekuasaan, dan pluralisme?

Ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari percobaan untuk melakukan komunikasi dengan “yang lain” (*al-akhar*) secara positif dan efektif. “Yang lain” di sini adalah Eropa-Barat yang tampak dalam horizon kesadaran kita dilengkapi dengan berbagai bentuk kekuatan: kekuatan senjata dan keinginan untuk menguasai di satu sisi, dan kekuatan ilmu, rasionalitas, nilai-nilai perkembangan, dan modernitas di sisi yang lain. Inilah konteks yang membatasi horizon respons-respons bagi para pendahulu kita: konteks ambigu yang di dalamnya “yang lain” menjadi sumber tantangan, sebagaimana juga menjadi sumber ilham.

Dalam konteks yang ambigu inilah diskursus Islam pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 dapat dipahami. Ini adalah konteks yang secara khusus direpresentasikan baik oleh Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) maupun Muhammad Abduh (1845-1905). Hendaklah kita tidak dikejutkan oleh campuran antara sisi politik dan sisi pemikiran dalam diskursus ini, serta disibukkannya sisi pemikiran dengan tekanan-tekanan Eropa, baik dari segi negatif maupun dari

segi positif. Kita harus memfokuskan perhatian pada percobaan diskursus ini untuk membuka jalan menuju kebangkitan dengan segala cara dan sarana, bertolak dari pengakuan terhadap hakikat ‘keterbelakangan’ dan ‘stagnasi’ yang mendera realitas Islam.

Kegagalan eksperimen ‘sistem-sistem’ Utsmani dan kegagalan percobaan “reformasi politik” yang dipaksakan dengan kekuatan penguasa atau tekanan Eropa, adalah salah satu pelajaran penting yang harus disikapi oleh wacana kebangkitan. Pertanyaannya adalah: dari mana reformasi dimulai? Siapakah yang menentukan syarat-syaratnya, ciri-cirinya, dan prioritas-prioritasnya? Apakah reformasi dimulai dari sisi politik, ataukah dari sisi budaya dan pemikiran? Apakah peran agama secara umum dan Islam secara khusus dalam proyek reformasi?

Dari segi orientasi reformasinya yang komprehensif dan kemampuannya untuk berdialog dengan “yang lain”—meskipun melalui kompetisi, wacana Al-Afghani dapat dianggap sebagai wacana progresif. Demikian juga dari sisi bahwa wacana ini adalah wacana yang berusaha menegaskan nilai-nilai kebebasan, persamaan, dan keadilan, serta ingin membangkitkan rakyat untuk mengembalikan kejayaannya dan menentukan nasibnya. Sementara dari segi ‘medium’ yang digunakannya untuk membangkitkan umat, yaitu dengan kembali kepada akar-akar dan sumber-sumber yang murni, wacana Al-Afghani adalah wacana ‘salafi’. Akan tetapi, terdapat perbedaan yang besar antara salafisme kebangkitan, pem-

baruan, serta progresif, dan salafisme yang mengekor pada para pendahulu, mengikuti langkah-langkah dan jejak-jejak mereka.

Meskipun dalam hal tertentu ada perbedaan, secara umum wacana reformasi Muhammad Abduh sama sekali tidak berbeda dengan wacana Al-Afghani. Kita tahu betapa dalam pengaruh Al-Afghani pada diri Abduh, yang melebihi orang-orang yang dipengaruhi selama tahun-tahun dia tinggal di Mesir. Abduh berhasil mengubah tesis-tesis Al-Afghani yang umum menjadi rencana kerja yang komprehensif dalam bidang pemikiran dan budaya.

Di tangan Abduh, eksprementasi Al-Afghani untuk membuka kembali pintu ijtihad dalam pemikiran Islam membuahkan hasil, baik yang berkaitan dengan persamaan antara muslim dan non-muslim, maupun persamaan antara laki-laki dan perempuan. Persamaan ini didasarkan pada prinsip takwil rasional terhadap teks-teks fundamental. Begitu juga konsep 'keadilan sosial' yang membuat Al-Afghani berbicara panjang lebar tentang sosialisme Islam dan membandingkannya dengan sosialisme Barat — sebagaimana disebutkan oleh Ahmad Amin—¹ telah dirumuskan Abduh di atas dasar-dasar takwil yang kokoh dalam tafsirnya, yang dalam banyak hal telah saya bicarakan dalam tulisan-tulisan saya.

Seperti Al-Afghani, Abduh terlibat dalam usaha membela Islam dari para pengkritiknya dari kalangan pemikir dan penulis Barat. Bantahan-bantahan Abduh terhadap Gabriel Hanotoux (1853-1944), politikus dan sejarawan Perancis, berkaitan dengan tuduhannya bahwa Islam sebab keterbelakangan kaum muslimin dapat dirujuk dalam bukunya yang penting, *al-Islam bainal 'Ilm wal Madaniyyah* (*Islam antara Ilmu dan Peradaban*).² Apa yang saya katakan tentang al-Afghani dengan watak wacana reformisnya dapat pula dikatakan pada Abduh. Dari segi orientasi dan tujuannya, wacana Abduh adalah wacana progresif, sementara dari segi mediumnya adalah *salafi*. Pembedaan antara salafisme-progresif dan salafisme-tradisional adalah pembedaan yang berlaku pada wacana Abduh, sebagaimana juga berlaku pada wacana Al-Afghani.

Akan tetapi, kondisi koeksistensi antara progresivitas dan salafisme yang menyertai diskursus reformasi agama ini tidak bertahan lama karena sebab-sebab yang bukan tempatnya dijelaskan di sini. Saya hanya akan menunjuk apa yang saya anggap sebagai salah satu sebab terpenting, yaitu watak hubungan yang ambigu dengan "yang lain" Eropa. Ini adalah hubungan yang meniscayakan wacana reformasi bersikap kompetitif dalam

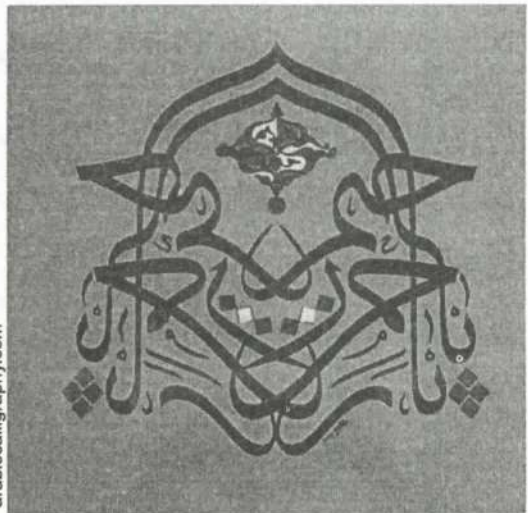
¹ Min Zu'ama'il Ishlah, jilid II, h. 7-8.

² Lihat terjemahan bahasa Arab dari teks-teks Hanotoux dan bantahan-bantahan Abduh dalam buku *al-Islam bainal 'Ilm wal Madaniyyah*, (Kairo: al-Hai'atul Mashriatul 'Ammah lil Kitab, t.t), h. 15-93.

beberapa hal, dan apologetik dalam banyak hal. Termotivasi oleh jeritan keras untuk membela Islam dari para pengkritiknya dari kalangan orang-orang Barat, wacana reformasi agama terpaksa memisahkan antara Islam dengan nilai-nilai dan norma-normanya yang tinggi di satu sisi, dan antara umat Islam yang terbelakang di sisi lain. Dalam pemisahan inilah terjadi glorifikasi terhadap masa lalu, dibanding masa kini yang rendah dan hina. Dari sini terjadilah pembangunan masa lalu yang rasional dan berperadaban sebagai referensi, atau dengan kata lain terjadilah pembangunan masa lalu sebagai utopia yang mungkin bagi kita untuk kembali kepadanya, dan dengan taklid mungkin bagi kita untuk mengaktualisasikannya dalam masa kini.

Tidak perlu dijelaskan bahwa ciri utama dalam proyek reformasi —yaitu kebebasan dan progresivitas yang berkaitan dengan isu-isu reformasi politik, pemikiran, dan bahasa, serta penegasan nilai-nilai persamaan, kemerdekaan, keadilan, dan kebebasan dari tradisi, ilusi, dan sebagainya— berkaitan erat dengan pengakuan para tokoh reformis terhadap pentingnya nilai-nilai peradaban Eropa yang telah membentuk kemajuan dan kekuatan. Singkatnya, pengakuan terhadap pentingnya mengambil manfaat dan belajar kepada Eropa sebagai “guru”, bukan sebagai agresor dan penjahat.

Bukanlah tempatnya untuk berbicara panjang lebar tentang faktor-faktor dan kondisi-kondisi yang mengakibatkan kemunduran umum yang terwujud dalam hegemoni salafisme tradisional yang



berhasil mengikis habis progresivitas wacana salafisme kebangkitan. Akan tetapi, yang penting bagi kita di sini adalah menunjukkan bahwa salah satu faktor kejatuhan dan kemunduran umum pada seluruh tataran dan dalam semua bidang ini adalah absennya diskusi ilmiah seputar permasalahan-permasalahan pemikiran Islam, baik dari perspektif sejarah maupun dari perspektif realitas kekinian.

Sejak permulaan era kebangkitan Arab sampai sekarang, upaya untuk memperbarui wacana agama tidak pernah berhenti. Akan tetapi, meskipun memiliki capaian-capaian yang diakui, namun percobaan-percobaan tersebut belum menampakkan akftifitas kritiknya terhadap dasar-dasar yang perbincangan seputarnya dihentikan sejak abad ketiga hijriah. Sejak abad ke-3 H (masa khalifah al-Mutawakkil dari dinasti Abbasiyah), berhentilah diskusi seputar problem terpenting di antara problem-problem diskursus agama —saya tidak mengatakan problem terpenting dalam ilmu kalam—,

yaitu problem definisi “kalam Ilahi” dan hubungannya dengan zat ketuhanan. Ini adalah problem yang dikenal dengan nama problem “penciptaan al-Qur'an” dan hal-hal yang berkaitan dengannya, yakni inquisisi dan penyiksaan yang menimpa semua pihak yang berpartisipasi dalam perdebatan itu. Pada masa al-Mutawakkil, persoalan ini ditutup dengan keputusan politik yang didasarkan pada terjadinya pembatasan “akidah-akidah yang benar” dan pemisahannya dari “akidah-akidah yang salah”. Atas dasar ini, akidah “penciptaan al-Qur'an” yang dibela Mu'tazilah dianggap sebagai akidah yang salah, bahkan dianggap sebagai bid'ah dan heterodoks, sementara akidah “al-Qur'an yang azali dan qadim” menjadi akidah yang benar. Tidak diragukan lagi bahwa keputusan politik yang penting ini merupakan titik permulaan dalam apa yang dinamakan dengan “penutupan pintu ijtihad”, karena dapat dianggap sebagai pemberedelan yang sempurna terhadap setiap diskusi pemikiran tentang perkara-perkara agama dan akidah.

Dalam *Risalatut Tauhid*—satu-satunya percobaan pada zaman modern untuk merumuskan teologi Islam kontemporer, Muhammad Abduh berusaha membuka diskusi seputar permasalahan wahyu dan kalam Allah. Dalam cetakan pertama buku ini, dia memilih untuk berpihak pada sikap Mu'tazilah sebagaimana dia juga berpihak pada sikap mereka dalam permasalahan keadilan Tuhan dan penciptaan perbuatan hamba. Akan tetapi, dengan cepat dia mengganti sikapnya dalam cetakan kedua buku tersebut.

Barangkali yang melakukan itu adalah Rasyid Ridha, sahabat dan muridnya, agar dia berpihak pada sikap Asy'ariah. Dan ini adalah sikap yang membedakan antara sifat qadim dan azali bagi kalam Ilahi, dan antara al-Qur'an yang dibaca dan diwayatkan dengan suara manusia. Yang kedua inilah yang diciptakan (*makhluk*), bukan yang lain.

Sejak terjadinya keraguan dalam sikap Muhammad Abduh—atau dalam penafsiran Rasyid Ridha terhadap Abduh—ini, percobaan-percobaan untuk melakukan pembaruan terus berputar dalam orbit teologi Asy'ariah. Lambat laun perbedaan Asy'ariah antara dua sisi kalam Ilahi ini hilang, karena dikalahkan oleh sikap Hanbaliyah yang bersikeras menetapkan satu sifat tanpa perbedaan, yaitu bahwa kalam Allah adalah azali dan qadim, serta merupakan salah satu sifat dzat-Nya yang azali dan qadim.

Dalam konteks ini, kita dapat menunjuk beberapa upaya berani yang berusaha menembus tabir kebisuan dengan cara yang berbeda-beda, tanpa berani mendekati batas-batas pertanyaan yang ditekan dan dilarang sejak abad ke-3 hijriah.

Dalam rentetan penghancuran imperium Utsmaniah dan pembagian harta warisan si sakit di antara bangsa-bangsa Eropa yang tamak, hampir seluruh dunia Islam berada di bawah imperialisme. Ini adalah sesuatu yang secara bertahap mengakibatkan hilangnya keseimbangan proyek reformasi yang didirikan di atas dualisme “penerimaan dan penolakan”; di atas pilihan terhadap modernitas masa

kini dan semangat untuk mengambil nilai-nilainya, tapi dengan syarat harus didirikan di atas dasar-dasar dari tradisi (*turats*). Dalam kondisi runtuhnya keseimbangan ini, terjadilah pengukuhan otoritas *turats* dengan cara yang tidak menerima konsesi. Akan tetapi, pada saat yang sama terjadi penanaman beberapa nilai modernitas dengan cara yang tidak menerima konsesi pula. Dari sini kita mendapatkan bahwa dekade-dekade pertama abad ke-20 adalah awal terjadinya penyumbatan dan ketegangan di antara dua sisi keseimbangan, penyumbatan yang mengakibatkan lahirnya dua arus yang sama sekali tidak dapat menahan diri dari benturan sampai saat ini: arus reformasi-liberal dan arus salafisme-tradisional.

Kita dapat memasukkan Qasim Amin (1863-1908) ke dalam eksponen arus liberal. Dia telah mengkhususkan semua aktifitas pemikirannya —di samping aktifitas fungsionalnya sebagai pelaku hukum yang mencapai derajat konselor di Pengadilan Banding— untuk isu kebangkitan, khususnya isu emansipasi perempuan dari tradisi-tradisi usang yang menghalangi pengajarannya, memenjarakannya di dalam rumah, dan menyipi-

kapinya sebagai harta benda bagi laki-laki, bukan sebagai manusia yang sama dengan-nya dalam hak dan kewajiban.³

Meskipun dari segi waktu Qasim Amin hidup pada masa Al-Afghani dan Abduh, tapi titik tolak pemikirannya untuk mewujudkan peradaban dengan metode Islam tidak berpijak pada persenyawaan antara progresivitas tujuan dan salafisme sarana. Pembicaraannya tentang isu-isu pernikahan, talak, pengajaran, persamaan, hak, kewajiban, dan sebagainya tidak disandarkan pada otoritas tradisi (*turats*) secara eklektik sebagaimana dilakukan Abduh, melainkan berpijak pada model rasionalisme tertentu yang tidak merendahkan tradisi dan tidak pula menjadikannya sebagai otoritas yang mutlak. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa progresivitas Qasim Amin tidak bercirikan salafisme sebagaimana kita dapatkan pada para pioner.

Berbeda dengan Qasim Amin yang tidak menghadapi bentuk penindasan apa pun selain beberapa komentar dan serangan dalam bentuk kata-kata, maka Manshur Fahmi —yang meraih gelar doktor dalam bidang filsafat dari Universitas Sorbone atas disertasinya, *Ahwalul*

³ Qasim Amin bukanlah orang pertama yang menulis buku tersendiri tentang isu-isu perempuan dari perspektif liberal, tapi dia adalah yang paling terkenal dan paling berpengaruh, sampai mendapat kehormatan sebagai “emansipator perempuan”. Sebelum Qasim Amin ada Muhammad ibn Mushthafa ibn Khaujah, pemikir Aljazair, yang pada tahun 1895 menerbitkan bukunya, *al-Iktirats fi Huquqil Inats*, yakni 4 tahun sebelum buku Qasim Amin yang pertama, *Tahrirul Mar'ah*, dan 5 tahun sebelum bukunya yang kedua, *al-Mar'atul Jadidah*. Majlis Tinggi Kebudayaan telah menerbitkan kembali buku *al-Iktirats fi Huquqil Inats* dalam rentetan peringatan satu abad penerbitan buku *Tahrirul Mar'ah* karya Qasim Amin, pada tahun 1999, dengan revisi dan pengantar oleh Muhammad Hafizh Diyab.

Mar'ah fil Islam (*La Condition de la Femme dans la Tradition de L'Islam*), tahun 1913—dihangi untuk mendapatkan hak bekerja akibat serangan kaum tradisional. Akan tetapi, apa yang diderita Manshur Fahmi—yakni larangan untuk mendapatkan hak bekerja setelah kembali dari misi belajarnya—ini tidaklah seberapa jika dibandingkan dengan penderitaan yang akan dialami oleh orang-orang yang datang setelahnya. Penindasan atas dasar tuduhan melawan agama tidak hanya ditujukan kepada para penyeru modernitas dari kalangan liberal. Kekerasan dan kekejaman yang sama juga ditujukan kepada putra-putra Al-Azhar yang berani melompati pagar-pagar “taklid” dan

“konsensus”, karena pengaruh seruan “kebebasan berpikir” yang diteriakkan Al-Afghani dan Abduh dalam horizon pemikiran agama.

Salah satunya adalah Muhammad Abu Zaid, penulis beberapa buku, di antaranya kitab tafsir yang berjudul *al-Hidayah wal 'Irfan* yang dibredel saat terbit.⁴ Kesalahan yang mengantarkan Muhammad Abu Zaid ke pengadilan tahun 1917 ini karena pernyataannya bahwa “Adam bukanlah seorang nabi dan rasul dengan berpijak pada teks aksio-matik (*nash qath'i*). Tapi kenabian dan kerasulannya hanya bersifat hipotetik (*zhanni*).” Pernyataan ini menjadi justifikasi bagi sebagian orang untuk mengadukannya kepada pengadilan. Mereka menuntut perceraian Muhammad Abu Zaid dengan istrinya atas tuduhan “murtad”. Pengadilan negeri urusan perdata di kota Damanhur memenuhi tuntutan tersebut dan memutuskan perceraian antara terdakwa dan istrinya. Akan tetapi, Pengadilan banding di kota Iskandariah memutuskan untuk menolak tuduhan tersebut dan membatalkan keputusan atas Muhammad Abu Zaid, pada tanggal 1 Desember 1918.⁵

Di sela-sela dua pengadilan yang dihadapi Muhammad Abu Zaid, peng-



pro.corbis.com

⁴ Buku-buku tersebut adalah: 1) *Az-Zawaju wath-Thalaqul Madani fil Islam*, (Kairo: Mathba'atut Taqaddum, 1927 M/1346 H); 2) *Mukhtashar min Zadil Ma'ad*, (Kairo: Mathba'atul Istiqamah); 3) *Al-Hidayah wal 'Irfan fi Tafsiril Qur'an bil Qur'an*, (Kairo: Mushthafa al-Babil Halabi, 1930 M/1349 H).

⁵ Perincian dari tuduhan ini dan perkembangannya dapat dilacak dari artikel-artikel yang ditulis oleh Muhammad Rasyid Ridha: *Ilhad fil Qur'an* dan *Din Jadid baynal Bathiniyyah wal Islam*, majalah *al-Manar*, Kairo, jilid XXI, bagian I, h. 49-56; jilid XXXI, bagian IX, h. 673-697, dan bagian X, h. 753-770.

adilan lain menjatuhkan sangsi kepada Syekh Azhar, Syekh Ali Abdur Raziq (1888-1966), karena bukunya, *al-Islam wa Ushulul Hukm*. Buku yang terbit pada tahun 1925 hadir dalam konteks perdebatan politik dan pemikiran di seluruh dunia Islam paska keputusan pembubaran khilafah yang dikeluarkan oleh kelompok Kamalisme di Turki. Pengadilan ini tidak saja memutuskan pemecatan Syekh Ali Abdur Raziq dari jabatannya sebagai hakim di Pengadilan kota Manshurah, tapi juga pencabutan ijazah 'keulamaan' ('*alimiyyah*) darinya.⁶ Bukan tempatnya saya menguraikan detail buku tersebut, karena itu telah sering saya lakukan dalam banyak studi.

Setahun kemudian, krisis yang sama menimpa Thaha Husain (1889-1973), putra al-Azhar yang hengkang dari tradisionalisme dan pengapnya horizon berpikir menuju universitas baru, Universitas Mesir, yang membukakan pintu pengetahuan dan ilmu pengetahuan yang terus terbuka. Segera setelah itu, universitas ini mengutusnya dalam sebuah misi pendidikan untuk menyelesaikan studinya di Perancis. Dia kembali pada tahun 1919 dengan membawa gelar doktor dalam ilmu-ilmu sosial. Studi di Perancis telah membukakan baginya —sebagaimana

bagi Manshur Fahmi sebelumnya— pintu-pintu perkenalan dengan metode-metode studi sosial. Dengan cepat dia mendapatkan medan-medan terapan bagi metode-metode tersebut, bukan hanya dalam studi-studi sastranya, tapi juga dalam tulisan-tulisannya tentang sejarah Islam. Kejahatan Thaha Husain adalah bahwa dia ingin menjelaskan orisinalitas metode "keraguan" dalam studi ilmiah. Dia terpengaruh dengan Descartes dalam hal itu. Ketika hendak mengkaji syair jahiliyah, dia menggabungkan antara metode keraguan Descartes dan temuan-temuan para ulama hadis dalam kritik riwayat.

Setelah Thaha Husain, tuduhan, pengadilan, dan pemberedelan buku terus berulang dan menimpa banyak orang, tidak saja di Mesir, tapi juga di penjuru negeri Arab lainnya. Misalnya, apa yang terjadi pada Thahir Haddad (1899-1935) di Tunis, setelah penerbitan bukunya, *Imra'atuna fisy Syari'ah wal Mujtama'* (1929).⁷ Pena-pena para provokator menyeranginya. Mereka mencaci dan menghujatnya dari atas mimbar-mimbar masjid, serta menulis buku-buku yang berisi cacian dan cercaan terhadapnya. Barangkali yang paling terkenal adalah buku *al-Hidad 'ala Imra'atil Haddad* (*Perkabungan atas Perempuan Hadad*). Ini

⁶ Lihat perincian pengadilan dalam buku Muhammad Imarah, *al-Islam wa Ushulul Hukmi li 'Ali 'Abd ar-Raziq: Dirasah wa Watsa'iq* (Beirut: al-Muassasah al-Arabiah lid Dirasah wan Nasr, cet. II, 1988), h. 57-111.

⁷ Saya telah mengulas dan mengomentarnya dalam buku saya, *Dawa'irul Khauf: Qir'ah fi Khithabil Mar'ah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, cet. II, 2002), h. 65-72.

adalah judul yang cukup untuk menunjukkan cacian dan hinaan. Semua itu mempengaruhi kondisi moral dan psikologis Haddad, hingga dia mati dalam keadaan sangat bersedih pada usia mudanya. Patut untuk disebutkan bahwa pemikiran-pemikiran Haddad —yang berdampak pada penghujatan dirinya— adalah pemikiran-pemikiran yang mengilhami jurnal *al-Ahwalusy Syakhshiyyah at-Tunisiyyah* yang terbit di Tunis tahun 1957 dan berhasil mewujudkan hasil-hasil yang belum pernah dicapai perempuan Tunis sebelumnya.⁸

Di sini kita juga dapat menyebutkan buku Muhammad Ahmad Khalafullah, *al-Fannul Qashashi fil Qur'anil Karim*, yang pada awalnya adalah sebuah disertasi untuk meraih gelar doktor, tapi Universitas Kairo menolaknya pada 1948 dan penulisnya dialihkan tugasnya menjadi pekerja administratif.⁹

Apa yang kita katakan ini juga berlaku pada buku Khalid Muhammad Khalid, *Min Huna Nabda'* (1950), yang dibredel atas perintah Kejaksaan Umum berdasarkan surat Ketua Komite Fatwa Universitas Al-Azhar bertanggal 1 Mei 1950.¹⁰ Kejaksaan Umum —yang sebelumnya

membebaskan Thaha Husain— memutuskan untuk mengecam penulis dan bukunya dengan ungkapan-ungkapan yang tidak kalah keras, konservatif, dan kaku dibandingkan dengan ungkapan keputusan al-Azhar.

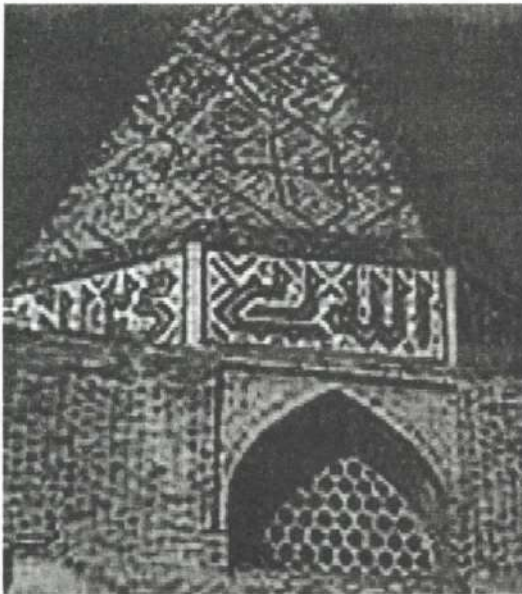
Pengadilan-pengadilan dan pembredelan-pembredelan ini menggambarkan ketegangan dan penyumbatan yang tampak jelas antara arus liberalisme dan salafisme. Ini adalah krisis pertarungan antara modernisme dan konservatisme; antara usaha untuk berkembang dan maju dengan kengototan untuk stagnan dan taklid.

Dalam konteks ini, pemikiran Amin al-Khuli (1895-1966) —pemilik teori “tafsir sastraawi bagi al-Qur'an al-Karim” dan pendiri madzhab tafsir sastraawi di Universitas Kairo— memiliki karakteristik tersendiri yang terwujud dalam kemampuannya untuk menembus problem hubungan antara wahyu dan sejarah dengan metode realistik dan historis yang menakjubkan. Dari perspektif tafsir sastraawi, al-Khuli membedakan posisi al-Qur'an terhadap semua permasalahan antara dua dimensi: realitas dan idealitas. Al-Khuli menjelaskan ini dengan bahasa

⁸ Lihat komentar saya terhadap isi majalah dokumentasi undang-undang ini dalam buku saya, *Dawa'irul Khauf: Qira'ah fi Khithabil Mar'ah*, h. 281-309.

⁹ Perjasannya secara detail dapat dirujuk dalam pengantar Amin al-Khuli yang sebelumnya menjadi pembimbing disertasi tersebut, pada cetakan kedua dan ketiga buku *al-Fannul Qashashi fil Qur'an al-Karim*, (Kairo: Maktabatun Nahdhatil Mashriah, tt).

¹⁰ Lihat edisi khusus yang diterbitkan oleh koran *al-Ahali* —koran partai kiri “Perkumpulan Demokrasi Sosial Bersatu”— yang berisi naskah-naskah pengadilan dan naskah lengkap buku tersebut, Sabtu 4 Mei 1996 M/17 Dzulhijjah 1416 H.



pro.corbis.com

sederhana yang memungkinkan kita untuk memahami adanya ketegangan dialektis antara “wahyu” dalam kapasitasnya sebagai inspirasi langit yang ideal dan antara “sejarah” dengan pengertian sosial dan manusiawinya, dalam kapasitasnya sebagai medan penampakan wahyu. Dalam dimensi sejarah inilah dimensi realitas wahyu tampak. Tapi itu tidak menutupi dan menyembunyikan dimensi idealitasnya. Dan di sisi lain, al-Khuli tidak mengklaim bahwa idealitas wahyu menghapus dimensi historisnya. Problemnya tidak lain terletak pada metode tafsir dan takwil. Artinya, bagaimana kita membentuk metode yang dapat mengungkap kedua dimensi ini secara bersama-sama dan menyimpulkan substansi yang hakiki dari ketegangan di antara keduanya ini. Jawaban tidak lain hanyalah metode sastra dalam tafsir.

Kesimpulan-kesimpulan yang dicapai Al-Khuli dengan metode sastrawinya

dalam tafsir tidak hanya menunjukkan kapabilitas metode ini saja, tapi juga menunjukkan kemampuannya yang unik dalam mengungkap tingkatan-tingkatan petunjuk yang menjadikan al-Qur'an benar-benar relevan untuk semua zaman dan tempat, bukan dengan apa yang dikatakan dan dinyatakannya, tapi dengan apa yang ditunjukkan dan diisyaratkannya. Al-Qur'an berbicara tentang sebuah realitas historis, yaitu realitas bangsa Arab dan tingkatan kognitif mereka sesuai dengan budaya mereka pada abad ke-7. Akan tetapi, dia menunjukkan dan mengisyaratkan tujuan yang mengantarkan pada idea. Percobaan-percobaan untuk menarik al-Qur'an kepada takwil-takwil ideologis—termasuk di dalamnya tafsir ilmu yang dikritik habis-habisan oleh al-Khuli—adalah usaha untuk menarik yang ideal ke ranah realitas. Padahal, dalam al-Qur'an realitaslah yang mengantarkan pada idea. Dengan kata lain, percobaan-percobaan *ta'wil madzhabi* atau takwil ideologis, apa pun bentuknya, telah memutarbalikkan perbandingan, menghancurkan struktur, serta merusak makna dan petunjuk sekaligus.

Akan tetapi, metode al-Khuli yang kokoh ini tidak ada yang mengembangkan dan menerapkannya. Khususnya setelah muridnya, Muhammad Ahmad Khalafullah, mendapatkan apa yang didapatkannya sebagaimana yang telah kita katakan. Dan jika metode al-Khuli yang menolak takwil-takwil ideologis—meskipun di dalamnya terpenuhi niat dan tujuan yang baik—tidak ada yang mengembangkannya, maka percobaan

Mahmud Muhammad Thaha di Sudan dan Muhammad Syahrur di Suriah, apalagi usaha Jamal al-Banna dan Khalil Abdul Karim di Mesir, tidak berhasil melepaskan diri dari ideologi-ideologi yang menjadikan tujuan sebagai justifikasi bagi metode pragmatis.

Dari semua percobaan untuk melakukan pembaruan itu, barangkali harus dikecualikan Hasan Hanafi yang mengulang-ulang dan berbicara panjang lebar tentang wahyu dalam kapasitasnya sebagai hubungan dialektis antara yang ilahi dan yang manusiawi, antara langit dan bumi, antara yang dapat diindera dan yang transendental, dan seterusnya. Barangkali dapat dikecualikan juga pemikir Pakistan, Fazlur Rahman, yang menegaskan peran Muhammad yang positif dalam proses pewahyuan, dengan mengatakan bahwa Muhammad bukanlah sekadar tukang pos. Akan tetapi, baik Hasan Hanafi maupun Fazlur Rahman tidak melampaui pengamatan-pengamatan selintas ini. Hasan Hanafi sibuk dan masih terus disibukkan dengan pembaruan dalam ilmu-ilmu *turats*. Capaian-capaiannya dalam bidang ini saling mempengaruhi dengan capaian-capaian Muhammad Abid al-Jabiri, Thayib Tizyini, dan para filsuf lainnya. Adapun Fazlur Rahman, dia sibuk dengan permasalahan modernisasi. Pada tataran praktis, dia telah mempraktikkan prosedur-prosedur yang patut diapresiasi. Tapi pertanyaan yang paling pokok, yaitu pertanyaan tentang kalam Allah, tetap absen.

Apakah signifikansi pertanyaan ini?

Pembaruan wacana agama tidak mungkin menjadi pembaruan yang total jika interaksi dengan teks-teks fundamental—al-Qur'an dan Hadis—masih bertolak dari dasar-dasar teologis yang menetap dalam pemikiran Islam sejak abad ketiga hijriah. Tanpa mengembalikan lagi pertanyaan yang dihilangkan, ditekan, dan dilarang ini, takwil akan tetap menjadi alat untuk membaca modernitas dalam teks, bukan untuk membaca teks itu sendiri.

Saya telah mengkaji beberapa contoh dari pembacaan-pembacaan modern dan memperhatikan bahaya yang disembunyikannya, yakni kembalinya makna tradisional di antara cakar makna-makna modern. Itu terjadi sepanjang waktu dan dengan bentuk yang teratur, karena kita semua bertolak dari konsep yang sama, yaitu konsep al-Qur'an sebagai kalam Allah yang azali dan qadim, serta sifat zat-Nya yang azali dan qadim pula. Ini adalah definisi yang menjustifikasi "islamisasi pengetahuan" dan "islamisasi ilmu", sebagaimana dengan kadar yang sama menjustifikasi kekerasan, pembunuhan, dan pengafiran atas nama Allah.

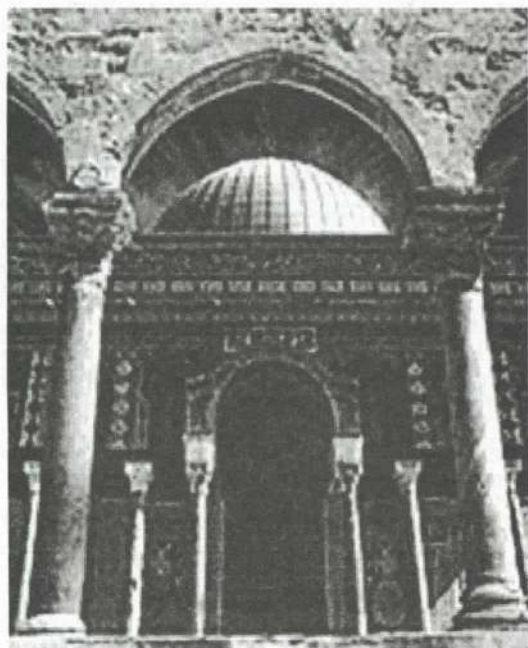
Jika kalam Allah adalah sifat zat-Nya yang azali dan qadim, maka bahasa Arab hanyalah kulit yang menutupi makna-maknanya, sebagaimana ditetapkan oleh al-Ghazali, penganut Asy'ariah, dalam *Jawahirul Qur'an*. Dan karena dia adalah kulit, maka ilmu-ilmu bahasa, balaghah, *uslub* (gaya bahasa), dan *dalalah* (makna) adalah ilmu-ilmu yang tugasnya menghilangkan kulit untuk mencari mutiara dan permata yang tersembunyi, yakni segala

macam ilmu, baik yang ada di masa lalu, di masa kini, maupun di masa depan.

Karena kalam Allah (al-Qur'an) adalah sifat zat-Nya yang azali dan qadim, maka dia juga memuat modernitas dengan segala nilai, konsep, dan filsafatnya secara lengkap, sebagaimana dengan kadar yang sama menjustifikasi pembunuhan, pengafiran, pengusiran, dan pengasingan, tidak kurang dan tidak lebih. Jika demikian halnya —jika al-Qur'an sebagai kalam Allah yang azali dan qadim memuat segala bentuk makna dan petunjuk, baik yang modern maupun yang klasik, yang fundamental maupun yang liberal, yang menyucikan Allah maupun yang menyerupakannya dengan makhluk, dan seterusnya—, maka makna manakah yang akan menang, menghegemoni, menindas makna-makna lainnya, dan memenjarakannya dalam sel heterodoks, kemurtadan, dan kekafiran,

atau fundamentalisme dan terorisme? Makna yang selalu akan menang, menghegemoni, dan menindas adalah yang diklaim oleh yang kuat, pemilik kekuasaan, kedudukan, dan kekuatan. Bisa jadi dia adalah seorang modernis, sehingga menindas para pemilik makna-makna yang tidak modern. Dan bisa jadi dia adalah seorang salafi, sehingga menindas para modernis.

Pertarungan politik-sosial berubah menjadi pertarungan makna, padahal yang tampak seolah kita sedang berperang seputar agama. Sebabnya adalah karena sistem kehidupan politik kita adalah yang membutuhkan pembaruan terlebih dahulu. Kita membutuhkan kebebasan, karena ini adalah syarat pokok untuk melaksanakan aktifitas berpikir yang pada gilirannya akan menjadi alat pembaruan dan perubahan. Kita membutuhkan demokrasi. Dan inti demokrasi adalah kebebasan individu, bukan sekadar pelaksanaan pemilihan umum dan perubahan wajah. Dalam iklim demokrasi yang melindungi kebebasan dan hak individu untuk memilih, kita dapat berbicara tentang kebebasan kajian ilmiah dan studi akademis dalam seluruh lapangan pengetahuan, dan dalam lapangan studi-studi agama secara khusus. Dan ketika itu, barangkali kita dapat berbicara tentang kemungkinan adanya institusi-institusi akademis untuk mengkaji agama-agama, bukan sekadar mengajarkan agama-agama sebagaimana halnya dalam seluruh dunia Islam. Institusi kajian tentang agama-agama, sejarahnya, konstruksinya, teologinya, metode-metode tafsir dan takwilnya, struktur



pro.corbis.com

institusi-institusinya, perbedaan antara iman dan akidah atau dogma, dan lainnya sebagainya, secara esensial berbeda dengan institusi pengajaran agama yang di dalamnya tidak ada tempat selain untuk mengajarkan akidah-akidah yang benar dari perspektif institusi tersebut dan membedakannya dari akidah-akidah yang salah dari perspektif institusi tersebut pula. Dan ketika institusi-institusi kajian tentang agama ini berdiri, kita dapat membangun “ilmu perbandingan agama”; sebuah ilmu yang absen dari institusi-institusi pengajaran agama. Dalam kondisi ini —dan disertai dengan terpenuhinya beberapa syarat di atas—, kita dapat melontarkan pertanyaan-pertanyaan dan membuka diskusi bebas tentang semua permasalahan yang ditekan dan dilarang, bukan hanya permasalahan-permasalahan yang didiamkan saja. “Yang tak terpikirkan” —meminjam istilah Muhammad Arkoun— bisa menjadi tema diskusi.

Di bawah naungan iklim yang di dalamnya terpenuhi batas minimal dari kebebasan individu serta kebebasan studi dan diskusi, pertanyaan-pertanyaan berikut ini dapat dilontarkan. Ini adalah pertanyaan-pertanyaan yang jika tidak dibuka untuk didiskusikan, maka tidak akan ada kemungkinan apa pun bagi pembaruan wacana agama. Kecuali jika kita beranggapan bahwa yang dimaksud dengan wacana (*khithab*) adalah khotbah, dan bahwa perkaranya adalah bagaimana memuat pemikiran-pemikiran lama dalam bahasa baru, sebagaimana yang terjadi dalam perdebatan keras yang terjadi saat ini di sana-sini seputar pembaruan wacana

agama.

Pertanyaan yang pertama dan esensial adalah: apakah makna bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah? Pertanyaannya bukanlah: apakah kalam Allah itu qadim dan azali atautkah *muhdats* (diadakan) dan *makhluq* (diciptakan)? Yang terakhir ini adalah pertanyaan abad-abad pertama dari sejarah Islam, sebagai respons atas pertanyaan Nasrani seputar inkonsistensi al-Qur'an dalam konsepnya tentang al-Masih, dengan mengumpulkan antara keberadaan al-Masih sebagai “kalimat Allah dan sebagian dari roh-Nya” di satu sisi, dan antara keberadaannya sebagai manusia yang makhluk (diciptakan) di sisi lain. Dalam usaha untuk melindungi Islam dari keserupaan dengan Nasrani, para pemikir muslim klasik menegaskan konsep “kalimat Allah yang makhluk (diciptakan)” dengan cara menerapkannya pada al-Qur'an. Pertanyaan kita sekarang bukanlah tentang hal ini. Tujuan kita tidaklah sama dengan tujuan para pendahulu. Dan konteks kita tidaklah sama dengan konteks mereka. Konteks kita sekarang adalah studi ilmiah dan pemahaman obyektif.

Dari pertanyaan ini, berkembang banyak pertanyaan tentang watak pewahyuan dan tata caranya. Apakah itu berbentuk komunikasi dengan bahasa atau komunikasi dengan isyarat dan ilham? Al-Qur'an sendiri berbicara tentang pewahyuan sebagai komunikasi non-linguistik. Inilah yang dianalisa oleh para peneliti tanpa melampaui garis merah yang telah ditetapkan oleh pembacaan-pembacaan tradisional terhadap firman

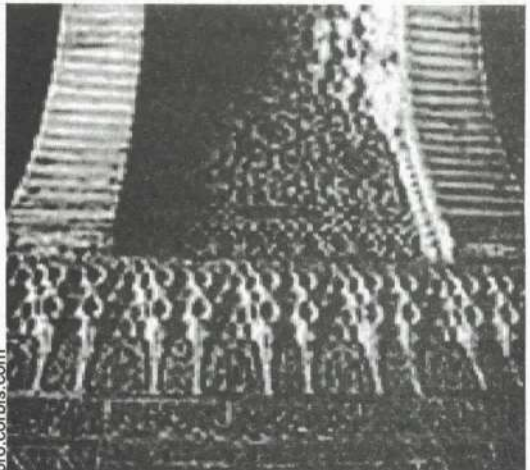
Allah s.w.t., “Dan tidaklah mungkin Allah berbicara kepada seorang manusia kecuali dalam bentuk wahyu (ilham), atau dari belakang tabir, atau Dia mengutus seorang utusan (malaikat) yang mewahyukan apa yang kehendaki-Nya dengan izin-Nya.”

Pembacaan-pembacaan tradisional menyangkut ayat ini membagi cara-cara yang dengannya Allah berkomunikasi dengan manusia ke dalam tiga bentuk. Bentuk pertama, ilham, seperti saat Allah berbicara kepada ibu Musa. Bentuk kedua, pembicaraan Allah dengan Musa dari belakang tabir gunung atau api. (Ini adalah pembicaraan ambigu yang ditakwilkan oleh Mu'tazilah dengan mengatakan bahwa Allah menciptakan kalam (perkataan) yang didengar oleh Musa. Dan ini adalah takwil yang didirikan di atas usaha untuk melindungi kesatuan Allah (tauhid) dari kemungkinan terjadinya keserupaan antara Allah dan manusia. Dan bentuk ketiga adalah bentuk wahyu dalam Islam, yaitu melalui utusan perantara (Jibril) kepada Nabi Muhammad.

Pembacaan tradisional memandang bahwa komunikasi antara Jibril dan Nabi Muhammad adalah komunikasi linguistik. Artinya, Jibril berbicara kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab. Dan ini adalah tafsir yang ditolak oleh ayat di atas yang menetapkan bahwa sang utusan “mewahyukan” kepada manusia apa yang dikehendaki oleh Allah. Ini berarti bahwa komunikasi antara Jibril dan Nabi Muhammad adalah komunikasi non-linguistik. Komunikasi tersebut menggunakan wahyu atau ilham.

Pembacaan kita ini diperkuat oleh banyak riwayat dari Rasul yang di dalamnya diceritakan bahwa wahyu datang kepada beliau kadang seperti dentangan lonceng dan kadang seperti dengungan lebah. Deskripsi ini tidak mungkin menunjukkan komunikasi linguistik dengan pengertiannya yang biasa.

Problem ini berujung pada dibukanya pintu diskusi tentang makna gradualisasi (*tanjim*) dan petunjuknya. Apakah makna bahwa al-Qur'an tidak diwahyukan oleh Allah kepada Muhammad sekaligus, tapi diturunkan secara berangsur-angsur sesuai dengan situasi dan kondisi? Dari pertanyaan ini bercabang pertanyaan lain: Apakah al-Qur'an itu satu teks, ataukah banyak teks yang masing-masing teks memiliki konteks tersendiri? Jika yang benar adalah yang kedua —dan memang demikian adanya—, maka pertanyaan selanjutnya menjadi: Kenapa saat al-Qur'an dikumpulkan dalam satu mushaf, teks-teks tidak disusun berdasarkan urutan turunnya, tapi disusun berdasarkan urutan lain yang sampai sekarang petunjuknya belum



dikaji? Pertanyaan ini tidak bermaksud meragukan al-Qur'an, tapi membuka diskusi demi mencari hikmah susunan yang ada saat ini, baik susunan tersebut bersifat ilahi (*tauqifi*) sebagaimana dikatakan oleh mayoritas, maupun bersifat manusiawi (*taufiqi*) sebagaimana dikatakan oleh sebagian.

Pertanyaan tentang susunan al-Qur'an membuka medan bagi pertanyaan tentang proses pengumpulan dan kodifikasi dalam mushaf. Bagaimana itu terjadi dan bagaimana itu berkembang, mulai dari sekadar *rasm* (tulisan) dalam mushaf Utsmani tanpa titik, tanpa harakat (tanda baca pada akhir kata untuk menjelaskan posisi *i'rab*-nya), dan tanpa pemutusan-pemutusan atau tanda-tanda waqaf, sampai berbentuk sebuah mushaf yang dibaca saat ini setelah selang waktu yang lama? Lalu apa hubungan antara bentuk akhir ini dengan qiraat-qiraat yang sebelumnya tidak terbatas, sampai Ibn Mujahid datang dan menetapkan bahwa qiraat yang otentik (qiraat sunah) hanya tujuh saja? Itu terjadi setelah mushaf yang berharakat ini terbentuk selama selang waktu yang lama. Namun demikian, sejarah qiraat mengungkap bahwa usaha Ibn Mujahid dan lainnya tidak dapat menghentikan banjir qiraat. Maka terjadilah penambahan tiga qiraat pada tujuh qiraat tersebut, sehingga menjadi sepuluh. Dari sepuluh kemudian berubah menjadi empat belas (tujuh sunah dan tujuh lagi *jaiz*). Meski demikian, dalam kitabnya, *al-*

Muhtasab fi Tabyini Wujuhil Qira'at asy-Syadzdzah, Ibn Jinni masih menentang dan memberikan tempat bagi qiraat-qiraat syadz (aneh). Ini berarti bahwa pluralitas qiraat di atas qiraat yang empat belas tetap menjadi sesuatu yang sangat jelas dalam realitas.

Dalam konteks ini, dari segi ilmiah dan keimanan, tidak dapat dibenarkan bagi kita untuk mengabaikan lembaran-lembaran yang tersisa dari bermacam-macam mushaf yang ditemukan secara kebetulan di langit-langit salah satu masjid Shan'a di Yaman, setelah langit-langit tersebut runtuh karena pengaruh hujan, pada tahun 1972. Ini adalah lembaran-lembaran yang ditulis dengan khat Hijazi. Barangkali lembaran-lembaran tersebut adalah sisa-sisa dari mushaf-mushaf yang diperintahkan oleh Utsman agar dibakar. Lembaran-lembaran ini tidak memuat al-Qur'an selain al-Qur'an yang kita kenal. Tapi *rasm* (tulisan)-nya menawarkan qiraat-qiraat lain selain qiraat-qiraat yang ada dalam mushaf saat ini.

Dan tidak dapat dibenarkan pula bagi kita untuk mengabaikan tantangan yang dilontarkan oleh peneliti Jerman yang identitasnya tidak diketahui, karena dia menerbitkan bukunya dengan nama samaran.¹¹ Dia memandang bahwa pada dasarnya al-Qur'an diambil dari kitab orisinal (*Ummul Kitab*) Nasrani dengan bahasa Aramaean Timur, Suryani. Banyak di antara problem-problem linguistik dan gaya bahasa-gaya bahasa yang ambigu

¹¹ Dia adalah Christoph Luxenberg. Dan judul bukunya adalah *Die syro-aramaische Lesart des Koran; Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ansprache*, (Berlin, Jerman: Das Arabische Buch, 2000).

dalam al-Qur'an —yang membingungkan para mufasir muslim, sebagaimana membingungkan para penerjemah Eropa bagi al-Qur'an— dapat dicarikan solusinya yang efektif dengan kembali kepada bahasa Suryani.¹²

Buku ini berhak untuk diterjemahkan agar kita —para ulama dan peneliti muslim— dapat terlibat dalam diskusi yang saat ini sedang berlangsung tentang kitab suci kita; bukannya justru mengasingkan diri dari dunia, sebagaimana yang telah kita lakukan dan masih kita lakukan sampai saat ini sejak kita ragu-ragu dalam menerjemahkan buku Noldake tentang sejarah al-Qur'an pada awal abad lalu, sehingga jurang antara kita dan studi-studi yang dilakukan oleh orang lain semakin luas. Ketika buku Noldake ini diterjemahkan oleh George Tamir bersama sekelompok penerjemah yang berkompeten, dan diterbitkan di Beirut dengan dukungan finansial dari salah satu institusi Jerman, buku ini dituduh membangkitkan sektarianisme dan akhirnya diredel. Ini adalah sesuatu yang memalukan di seluruh masa, dan merupakan aib jika terjadi di abad ke-21 ini.

Kita harus menerima tantangan, bukannya justru bersikeras untuk bersikap seperti burung unta setiap kali perkaranya berkaitan dengan studi-studi agama sesuai dengan metode-metode yang berbeda

dengan metode-metode yang telah kita kenal sejak berabad-abad. Kita harus memilih antara melakukan taklid buta terhadap apa yang kita dapatkan dari para pendahulu kita, dan antara meleburkan diri dalam masa dengan mengenali metode-metode studi dan berdialog bersama orang-orang yang hidup semasa dengan kita, tanpa memandang perbedaan mereka dengan kita dalam agama, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn Rusyd.

Ke mana pertanyaan-pertanyaan ini akan mengantarkan kita, jika kita tidak dikuasai oleh kelemahan iman, sehingga kita menolak sekadar diskusi dan penelitian realitas, dan bersikeras untuk menjumudkan akal kita? Dapat dipastikan bahwa pertanyaan-pertanyaan ini tidak akan menganulir al-Qur'an, tidak akan menghancurkan agama, dan tidak akan menggoncangkan keyakinan, tapi akan membukakan bagi kita medan pemahaman untuk melihat penampakan sesuatu yang Ilahi dalam sesuatu manusiawi dan terungkapnya kalimat Allah pada lidah manusia.

Studi historis akan memungkinkan kita untuk mendatangkan kembali konteks yang hilang, sehingga kita dapat memahami esensi kalam Allah dan petunjuknya, serta membedakan antara yang historis dan yang azali. Kita akan

¹² Lihat kajian tentang buku ini yang ditulis oleh Robert R. Phoenix Jr. dan Cornelia B. Horn di Universitas St. Thomas, Minnesota, Amerika Serikat, dan dimuat oleh majalah *Hugoye* yang diterbitkan oleh Institut Bahasa Suryani Beth Mardutho, jilid VI, edisi I, Januari, 2003.

dapat mengungkap, misalnya, bahwa semua *had* (sanksi) —seperti pemotongan tangan pencuri, pencambukan pezina laki-laki dan perempuan, *qishas* mata dengan mata, gigi dengan gigi, dan seterusnya— adalah nilai-nilai yang telah ada sebelum al-Qur'an. Kita akan dapat mengetahui bahwa yang azali dalam al-Qur'an adalah usaha mewujudkan keadilan dengan hukuman. Sementara bentuk hukuman adalah sesuatu yang historis. Dan kita akan mengetahui bahwa kita tidak boleh berpihak pada yang historis dengan mengesampingkan yang azali.

Jika keadilan adalah dasar, maka kita akan memahami bahwa perintah untuk membunuh —membunuh orang-orang musyrik dan selain orang-orang musyrik— adalah sesuatu yang historis. Dalilnya adalah bahwa kaum muslimin tidak membunuh seluruh orang-orang musyrik di negeri mana pun yang mereka masuki. Bahkan Nabi sendiri tidak membunuh orang-orang musyrik Mekah saat beliau menaklukkannya.

Jika kita mengetahui itu, maka kita akan memahami makna historitas teks, bahwa historis tidak berarti temporal. Kita akan mengetahui makna bahwa teks adalah “produk budaya” dalam proses pembentukannya. Tapi kemudian dia berubah menjadi “pembentuk” budaya baru dalam sejarah. Hanya saja, proses pembentukan budaya oleh teks tidak terjadi kecuali berdasarkan pemahaman yang dihasilkan oleh kaum muslimin sesuai dengan horizon pemikiran mereka. Jika kita telah memahami itu, maka kita mengerti bahwa budaya yang dihasilkan oleh kaum muslimin terdahulu adalah budaya temporal. Kita dapat menganalisa dan memahaminya secara kritis. Sama saja apakah budaya tersebut terwujud dalam ilmu fiqh, tafsir, hadis, filsafat, teologi, tasawuf, maupun dalam ilmu-ilmu bahasa dan sastra, dan lain sebagainya.

Dalam kondisi ini, kita akan memiliki *turats* kita dan membangun di atasnya, melalui lontaran pertanyaan-pertanyaan kita sendiri. *Turats* tidak akan lagi menjadi beban bagi kita seperti kondisi saat ini. ♦