**RPP & DIKTAT PERKULIAHAN**

Mata Kuliah : Pemikiran Tafsir Kontemporer

Prodi : Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir

Fakultas : Ushuluddin Adab dan Humaniora

Dosen : Ibanah Suhrowardiyah SM. S.Th.I, MA



**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI**

**KH AHMAD SIDDIQ JEMBER**

**2021**

**RENCANA PELAKSANAAN PEMBELAJARAN (RPP)**

1. **Pendahuluan**

Rencana Pembelajaran Semester (RPS) merupakan pegangan dosen dan mahasiswa dalam pelaksanaan pembelajaran yang sifatnya masih umum/luas. RPS tersebut disusun sebagai program yang harus dicapai selama satu semester. Untuk pegangan dalam jangka waktu yang lebih pendek, dosen harus membuat program pembelajaran yang disebut rencana pelaksanaan pembelajaran (RPP). RPP ini merupakan satuan atau unit program pembelajaran terkecil untuk jangka waktu mingguan atau per pertemuan yang berisi rencana penyampaian suatu pokok atau satuan bahasan tertentu atau satu tema yang akan dibahas.

Isi dan alokasi waktu setiap RPP ini tergantung kepada luas dan sempit- nya pokok/satuan bahasan yang dicakupnya. Misalnya suatu pokok/satuan bahasan yang membutuhkan waktu hanya 2 sks, mungkin bisa selesai diajarkan dalam satu kali pertemuan saja.

Komponen-komponen RPP ini lebih rinci dan lebih spesifik dibanding- kan RPS. Bentuk RPP yang dikembangkan pada berbagai daerah atau perguruan tinggi mungkin berbeda-beda, tetapi isi dan prinsipnya sama. Komponen minimal yang ada dalam RPP adalah tujuan pembelajaran, materi pembelajaran, metode pembelajaran, sumber belajar, penilaian hasil belajar.

Dalam RPP ini juga disertai dengan diktat, yang merupakan materi ajar yang menjadi pemantik pembelajaran di kelas.

1. **Pengertian Rencana Pelaksanaan Pembelajaran (RPP)**

Pembelajaran pada dasarnya merupakan proses yang ditata dan diatur sedemikian rupa, menurut langkah-langkah tertentu agar dalam pelaksanaan nya dapat mencapai hasil yang diharapkan. Pengaturan tersebut dituangkan dalam bentuk perencanaan pembelajaran. Setiap perencanaan selalu berkenaan dengan perkiraan atau proyeksi mengenai apa yang diperlukan dan apa yang akan dilakukan. Demikian halnya, perencanaan pembelajaran memperkirakan atau memproyeksikan mengenai tindakan apa yang akan dilakukan pada saat melaksanakan kegiatan pembelajaran. Mungkin saja dalam pelaksanaannya tidak begitu persis seperti apa yang telah direncanakan, karena proses pembelajaran itu sendiri bersifat situasional. Namun, apabila perencanaan sudah disusun secara matang, maka proses dan hasilnya tidak akan terlalu jauh dari apa yang sudah direncanakan.

Terdapat beberapa pendapat berkenaan dengan perencanaan pembelajaran ini, di antaranya:

* 1. Secara garis besar perencanaan pengajaran mencakup kegiatan merumuskan tujuan apa yang akan dicapai oleh suatu kegiatan pengajaran, cara apa yang dipakai untuk menilai pencapaian tujuan tersebut, materi/bahan apa yang akan disampaikan, bagaimana cara menyampaikannya, serta alat atau media apa yang diperlukan (Ibrahim 1993: 2).
  2. Untuk mempermudah proses belajar-mengajar diperlukan perencanaan pengajaran. Perencanaan pengajaran dapat dikatakan sebagai pengembangan instruksional sebagai sistem yang terintegrasi dan terdiri dari beberapa unsur yang saling berinteraksi (Toeti Soekamto 1993:9).
  3. Perencanaan pengajaran dapat dikatakan sebagai pedoman mengajar bagi dosen dan pedoman belajar bagi mahasiswa. Melalui perencanaan pengajaran dapat diidentifikasi apakah pembelajaran yang dikembangkan/dilaksanakan sudah menerapkan konsep belajar siswa aktif atau mengembangkan pendekatan keterampilan proses.
  4. Gambaran aktivitas mahasiswa akan terlihat pada rencana kegiatan atau dalam rumusan Kegiatan Belajar Mengajar (KBM) yang terdapat dalam perencanaan pengajaran. Kegiatan belajar dan mengajar yang dirumuskan oleh dosen harus mengacu pada tujuan pembelajaran. Sehingga perencanaan pengajaran merupakan acuan yang jelas, operasional, sistematis sebagai acuan dosen dan mahasiswa berdasarkan kurikulum yang berlaku.

1. **Unsur Pokok dalam RPP**

Unsur-unsur pokok yang terkandung dalam RPP meliputi:

1. Identitas mata kuliah (nama mata kuliah, semester, jurusan dan waktu/banyaknya jam pertemuan yang dialokasikan).
2. Kompetensi dasar dan indikator-indikator yang hendak dicapai.
3. Materi pokok beserta uraiannya yang perlu dipelajari mahasiswa dalam rangka mencapai Capaian Pembelajaran mata kuliah (CPMK), kemampuan akhir mahasiswa beserta indikator.
4. Kegiatan pembelajaran (kegiatan pembelajaran secara konkret yang harus dilakukan mahasiswa dalam berinteraksi dengan materi pembelajaran dan sumber belajar untuk menguasai CPMK dan CPL.
5. Alat dan media yang digunakan untuk memperlancar pencapaian CPL dan CPMK, serta sumber bahan yang digunakan dalam kegiatan pembelajaran sesuai dengan CPMK dan kemampuan akhir mahasiswa yang harus dikuasai.
6. Penilaian dan tindak lanjut (prosedur dan instrumen yang akan digunakan untuk menilai pencapaian belajar siswa serta tindak lanjut hasil penilaian).
7. **Prinsip-prinsip Penyusunan RPP**

RPP pada dasarnya merupakan kurikulum mikro yang menggambarkan tujuan/kompetensi, materi/isi pembelajaran, kegiatan belajar, dan alat evaluasi yang digunakan. Efektivitas RPP tersebut sangat dipengaruhi beberapa prinsip perencanaan pembelajaran berikut:

1. Perencanaan pembelajaran harus berdasarkan kondisi mahasiswa.
2. Perencanaan pembelajaran harus berdasarkan kurikulum yang berlaku.
3. Perencanaan pembelajaran harus memperhitungkan waktu yang tersedia
4. Perencanaan pembelajaran harus merupakan urutan kegiatan pembelajaran yang sistematis.
5. Perencanaan pembelajaran perlu lengkapi dengan lembaran kerja/tugas dan atau lembar observasi.
6. Perencanaan pembelajaran harus bersifat fleksibel.
7. Perencanaan pembelajaran harus berdasarkan pada pendekatan sistem yang mengutamakan keterpaduan antara tujuan/kompetensi, materi, kegiatan belajar dan evaluasi.
8. **Langkah-langkah Penyusunan RPP**

Dalam menyusun rencana pelaksanaan pembelajaran dapat ditempuh langkah-langkah sebagai berikut:

1. Mengisi kolom identitas;
2. Menentukan alokasi waktu yang dibutuhkan untuk pertemuan yang telah ditetapkan;
3. Menentukan CPL, CPMK, dan Indikator yang akan digunakan yang terdapat pada RPS yang telah disusun;
4. Merumuskan tujuan pembelajaran berdasarkan CPL, CPMK, kemampuan akhir, dan Indikator yang telah ditentukan;
5. Mengidentifikasi materi ajar berdasarkan materi pokok/pembelajaran yang terdapat dalam RPS. Materi ajar merupakan uraian dari materi pokok/pembelajaran;
6. Menentukan metode pembelajaran yang akan digunakan;
7. Merumuskan langkah-langkah pembelajaran yang terdiri dari kegiatan awal, inti, dan akhir. Langkah-langkah pembelajaran berupa rincian skenario pembelajaran yang mencerminkan penerapan strategi pembelajaran termasuk alokasi waktu setiap tahap. Dalam merumuskan langkah-langkah pembelajaran juga harus mencerminkan proses eksplorasi, elaborasi dan konfirmasi;
8. Menentukan alat/bahan/ sumber belajar yang digunakan;
9. Menyusun kriteria penilaian, lembar pengamatan, contoh soal, teknik penskoran, dan lain sebagainya.

**Course Outline**

Matakuliah : Pemikiran Tafsir Kontemporer

Dosen Pengampu : Hj. Ibanah Suhrowardiyah Shiam Mubarokah, S. Th.I., MA.,

Bobot : 2 SKS

Program Studi : IAT

Fakultas : Ushuluddin, Adab dan Humaniora

**1. Deskripsi Mata kuliah**

Matakuliah ini membicarakan pemikiran ulama/sarjana muslim kontemporer terkait dengan penafsiran al-Qur'an saat ini. Hal tersebut mencakup pandangan mereka tentang al-Qur'an, pendekatan dan metode mereka dalam menafsirkan al-Qur'an. Kajian ini sebagai upaya untuk memahami dan menganalisa pemikiran-pemikiran baru dalam kajian tafsir al-Qur'an dan menerapkan metodologi yang tepat dalam merespon isu-isu kontemporer dalam kajian al-Qur'an. Dengan demikian, kajian al-Qur'an akan terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman.

**2. Kompetensi**

Dengan matakuliah ini, mahasiswa/i diharapkan mampu memahami pemikiran sejumlah ulama/sarjana kontemporer dan menganalisanya. Selain itu, diharapkan mahasiswa mampu mengambil metode dan pendekatan yang mungkin bisa diaplikasikan dalam penafsiran al Qur'an.

**3. Strategi Pembelajaran**

Strategi pembelajaran yang akan digunakan mencakup:

(1) Ceramah

(2) Diskusi

(3) Penulisan makalah

4. Evaluasi Pembelajaran

Pembelajaran ini akan dievaluasi dengan:

1. Tugas yang didiskusikan di kelas (30 %)

2. Ujian Tengah Semester (30%)

3. Ujian Akhir Semester (30%)

4. Kehadiran dan partisipasi dalam diskusi (10%)

**4. Materi Perkuliahan**

|  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| No | Kompetensi Khusus | Pokok Bahasan | Sub Pokok bahasan | Metode | Assesmen | Referensi |
| 1 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Muhammad Al-Ghazali dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Muhammad al-Ghazali mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Muhammad A-Ghazali 2. Konstruksi metodologi Muhammad al-Ghazali dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi | M. Al-Ghazali, *Nahwa tafsir maudhu’iy* |
| 2 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Muhammad Thalbi dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Muhammad Thalbi mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Muhammad Thalbi 2. Konstruksi metodologi Muhammad Thalbi dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi | Talbiu, ‘yal Allah;ummat al-wasath; Ronat E Nettler, “Mohammad Talbiu on Understandiung the Qur’an”, dalam Suha Taji Farouki (ed.), Modern Muslim Intellectuals and the Qur’an |
| 3 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Abid Al-Jabiri dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran AbidAl-Jabiri mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Abid Al-Jabiri Konstruksi metodologi Abid Al-Jabiri dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi | Al-Jabiri, Fahm Qur’an |
| 4 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Nurcholis Majid dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Nurcholis Majid mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Nurcholis Majid 2. Konstruksi metodologi Nurcholis Majid dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi | Nurcholis Majid, Islam, Doktrin dan Peradaban, Dialog Keterbukaan Artiukulasi Islam dalam wacana Sosial politik Kontemporer |
| 5 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Fatima Mernissi dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Fatima Mernissi mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Fatima Mernissi 2. Konstruksi metodologi Fatima Mernissi dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi |  |
| 6 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Mujtahid Shabestasi dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Mujtahid Shabestasi mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Mujtahid Shabestasi 2. Konstruksi metodologi Mujtahid Shabestasi dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi | Farzin Fahdat, Post Revolutionary Islamic Moderniuty In Iran: The  Intersubjective hermeneutics of Muhammad Mujtahed Shabestari. Dalam Suka Taji Farouki (ed.), modern Muslim Intellectual and The Qur’an |
| 7 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Muhammad Arkoun dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Muhammad Arkoun mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Muhammad Arkoun Konstruksi metodologi Muhammad Arkoun dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi | Muhammed Arkoun, “ Contemporary critical Practices and The Qur’an “, in Enciclopaedia of The Qur’an, ed. Jane Dammen McAullife |
| 8 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Asghar Ali Engineer dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Asghar Ali Engineer mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Asghar Ali Engineer 2. Konstruksi metodologi Asghar Ali Engineer dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi |  |
| 9 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Mahmud Shaltut dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Mahmud Shaltut mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Mahmud Shaltut 2. Konstruksi metodologi Mahmud Shaltut dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi 3. Tes formasi |  |
| 10 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Khaled M Abou El Fadl dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Khaled M Abou El Fadl mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Khaled M Abou El Fadl 2. Konstruksi metodologi Khaled M Abou El Fadl dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi   3 .Tes formasi | Khaled M Abou El Fadl, Speaking In God’s Name Islamic Law,  Authority, and Women |
| 11 | Mahasiswa dapat menganalisa pemikiran dan metodologi Muhammad Qasim Amin dalam memahami al-Qur’an serta aplikasinya dalam penafsiran Al-Qur’an | Pemikiran Muhammad Qasim Amin mengenai Al-Qur’an | 1. Biografi Muhammad Qasim Amin Konstruksi metodologi Muhammad Qasim Amin dalam menafsirkan Al-Qur’an | Diskusi dan ceramah | 1. Penilaian tugas 2. Partisipasi diskusi   3 .Tes formasi |  |

**BAB I**

**MUHAMMAD AL-GAZĀLĪ**

# A. Biografī Muhammad al-Gazālī

Al-Gazālī merupakan salah seorang tokoh dan pelaku dakwah Islamiyah kontemporer yang telah banyak menyumbangkan pemikiran dan pembelaan terhadap Islam dan kaum muslimin.[[1]](#footnote-1) Melalui tulisan-tulisannya, ia banyak melakukan pemberontakan terhadap penguasa maupun orang-orang yang selalu menzalimi rakyat. Ia lahir di kota Bahirah pada tahun 1917 M. tepatnya di Nakla al-„Inab, sebuah desa terkenal di Mesir yang banyak melahirkan tokoh-tokoh Islam terkemuka pada zamannya. Diantaranya adalah Mahmūd al-Samī al-Barudī seorang mujahid dan penyair, Syaikh Salīm al-Bisyirī, Syaikh Ibrahīm Hamurisī, Syaikh Muhammad Abduh, Syaikh Muhammad Syalţut, Syaikh Hasan al-Banna, Muhammad „Isā, dan Syaikh Abdullah al-Musyīd.[[2]](#footnote-2)

al-Ģazālī adalah anak pertama dari enam bersaudara dan putra sulung dari seorang pedagang yang sangat menyukai tasawuf, menghormati tokoh-tokohnya sekaligus mengamalkan ajarannya, disamping itu, ia juga telah menghafal Alquran. Ayahnya merupakan salah seorang pengagum Syaikh al-Islām Abū Hamīd al-Ģazālī. Konon suatu saat ia mendapat inspirasi dan isyarat dari hujjah Al-Islām tersebut agar mencantumkan namanya sebagai nama anaknya. Menurut al-Ģazālī, hal inilah yang menyebabkannya diberi nama Muhammad Al-ghazali [[3]](#footnote-3)

Al-Gazālī mengawali pendidikan dasarnya ditempat khusus menghafal Alquran di desanya hingga ia mampu menghafal genap tiga puluh juz pada usia sepuluh tahun. Pada jenjang-jenjang pendidikan yang lebih tinggi, tidak ada hal istimewa sampai akhirnya ia lulus dan melanjutkan keperguruan tinggi tepatnya di alAzhar pada tahun 1937 dan masuk di fakultas Uşuluddin jurusan dakwah sampai akhirnya mendapat gelar sarjana pada tahun 1941. Kecintaan akan ilmu pengetahuan membuatnya memutuskan melanjutkan pendidikan program pascasarjananya di tempat yang sama pada Fakultas Adab, meskipun saat itu ia aktif dalam kegiatan dakwah namun ia berhasil meraih gelar Magister pada tahun 1943 dari Fakultas Bahasa Arab.[[4]](#footnote-4)

Setelah menyelesaikan pendidikannya, al-Gazālī banyak berkecimpung dalam bidang kemasyarakatan tidak hanya berdakwah tapi juga menekuni bidang pendidikan dan kebudayaan bahkan pernah dipercayai menjabat sebagai wakil di Kementrian Wakaf dan Dakwah Mesir,[[5]](#footnote-5) selain itu selama ia berada di Mesir banyak kegiatan yang digelutinya seperti dipercayai mengajar di fakultas Syariah, Ushuluddin, *Dirāsyah al-Arabiyyah wa al-Islāmiyyah*, dan fakultas Tarbiyah pada universitas al-Azhar. Ia juga ditunjuk sebagai imam dan khatib pada masjid *al-Utba‟ al-Khadra* Kairo[[6]](#footnote-6) dan pada tahun 1988 ia dianugrahi bintang kehormatan tertinggi oleh pemerintah Mesir karena jasa-jasanya dalam bidang pengabdian kepada Islam. Al-Gazālī (w. 1996 M.) juga aktif menulis dibeberapa majalah yang ada di Mesir, seperti: *al-Muslimūn, al-Nazīr, al-Mabāhīś, Liwa‟ al-Islām*, dan majalah yang dikelola sendiri oleh al-Azhar.[[7]](#footnote-7)

Kegigihan al-Gazālī dalam berdakwah menyebabkannya banyak diterima diberbagai negara Islam. Di Arab Saudi ia diundang untuk memberikan ceramah melalui media elektronik – radio dan televisi, dan menulis diberbagai majalah semisal majalah *al-Da‟wah, al-Tadāmūn, al-Islām, Rabiŝah* dan dibeberapa surat kabar harian serta mingguan lainnya. Di samping itu, ia juga memberikan kuliah di Universitas *Umm al-Qurā* (Makkah), dan bermukim di samping Masjidilharam11 dan atas semua aktifītasnya ini, pemerintah Kerajaan Arab Saudi memberikan penghargaan [[8]](#footnote-8)tetinggi berupa penghargaan Internasional Raja Faishal dalam bidang Pengabdian Kepada Islam dan Muhammad al-Gazālī adalah merupakan orang Mesir pertama yang mendapatkan penghargaan tersebut.[[9]](#footnote-9)

Sementara di Qatar, Syaikh Muhammad al-Gazālī (w. 1996 M.) tinggal selama enam bulan dalam setahun. Disana ia memiliki peran yang cukup penting dalam mendirikan fakultas Syariah di Universitas setempat dan diangkat sebagai guru besar pada fakultas tersebut.[[10]](#footnote-10) Selain itu ia juga menuangkan ide-ide pemikirannya pada majalah *al-Ummah* yang ada di Qatar.

Syaikh Muhammad al-Gazālī juga pernah berjuang selama delapan tahun di Aljazair. Jasanya banyak dikenang di Aljazair. Dalam bidang pendidikan, al-Gazālī banyak membantu Universitas setempat dalam upaya mengembangkan (memperbanyak) fakultas di Universitas Qurţaniyah yang dulunya hanya memiliki satu fakultas dan berkembang menjadi enam fakultas. Atas jasa-jasanya ini, pemerintah Aljazair menganugrahkan penghargaan *al-Aśīr*, yaitu bintang kehormatan tertinggi dalam bidang dakwah.

Sementara di Kuwait, Syaikh Muhammad al-Gazālī diundang setiap tahunnya pada bulan ramadan untuk mengisi kegiatan-kegiatan keagamaan yang dihadiri oleh beberapa pejabat tinggi negara. Ia juga menulis untuk majalah *al-Wahyu al-Islāmī* dan *al-Mujtamā‟.*[[11]](#footnote-11) Dalam beberapa kesempatan, ia juga diundang keberbagai negara Eropa dan Barat khusunya Amerika sebagai pembicara utama dalam seminar-seminar pemuda dan mahasiswa.

Syaikh Muhammad al-Gazālī adalah seorang dai dan penulis yang disegani di dunia Islam khususnya Timur Tengah. Tempat-tempat ceramahnya seperti masjid selalu dipadati oleh ulama, cendikiawan, pelajar, dan segenap lapisan masyarakat lainnya, hal ini karena ia juga sebagai seorang sastrawan yang terkenal yang berfīkiran revolusioner, penjelasannya yang memukau dan gaya bahasanya yang memikat perhatian orang yang mendengarnya,[[12]](#footnote-12) meskipun ia dikenal sebagai seorang yang bersifat tempramen, hal ini disebabkan keadaan umat Islam yang telah jauh dari nilai-nilai Qurani. Yusuf al-Qardawi mengatakan: “Mungkin anda berbeda pandangan dengan al-Ģazālī, atau ia berbeda pendapat dengan anda dalam masalahmasalah kecil atau besar, sedikit atau banyak masalah, tapi apabila anda mengenalnya dengan baik, anda pasti mencintai dan menghormatinya. Karena anda tahu keikhlasan dan ketundukannya pada kebenaran, keistiqamahan orientasi dan girahnya yang murni untuk Islam.”[[13]](#footnote-13)

# B. Latar Belakang Pemikiran Syaikh Muhammad al-Gazālī dalam Bidang Hadis

Dalam pergulatannya dengan dinamika sosial, Syaikh Muhammad al-Gazālī memiliki misi dan visi yang harus dilaksanakan. Visi ini banyak dipengaruhi oleh kenyataan masyarakat saat itu yang terlalu memperhatikan hal-hal sepele bukan melakukan gerakan yang dapat membangun kesadaran beragama melalui pendekatan kritik sistem. Sebagaimana diketahui bahwa Muhammad al-Gazālī (w. 1996 M.) banyak bergelut dalam bidang dakwah, bahkan ketertarikannya terhadap *Ikhwān al-Muslimīn* adalah bukan karena penghormatan seorang Hasan al-Bannā terhadap dirinya, namun lebih karena memiliki misi yang sama dan peluang kebebasan dalam berdakwah. Bahkan buku pertama yang lahir dari kegelisahan dakwahnya adalah mengenai persoalan Islam dalam mengatasi masalah ekonomi (*al-Islām wa al-Audā„ alIqtişādiyah*). Buku ini terbit tahun 1947 ketika ia masih muda. Menyorot dengan tajam para penguasa yang gemar mengumpulkan harta demi kepentingan pribadi sementara rakyat hidup dalam kemiskinan dan penderitaan.[[14]](#footnote-14)Secara umum bahasan buku ini berkisar pada sikap agama terhadap kondisi ekonomi dengan merujuk pada teks Alquran dan hadis Nabawi tanpa melihat teori-teori ekonomi dunia sehingga buku ini mendapat banyak kritikan dari mahasiswa al-Azhar.[[15]](#footnote-15)

Sejak awal keterlibatan Muhammad al-Gazālī dengan masyarakat umum, ia banyak memberikan arahan dan petunjuk mengenai pemahaman yang benar terhadap ayat-ayat Alquran dan Hadis. Tidak sedikit pidato, artikel, maupun karya-karya bukunya yang merujuk langsung pada pemahaman ayat-ayat Alquran dan hadis Nabawi, hal ini untuk membangkitkan kembali rasa keimanan yang lama tertanam akibat tekanan penguasa dan kesalahan dalam memahami teks-teks tersebut.

Masih dalam topik yang sama dengan karya awalnya, kembali menerbitkan buku dengan judul *al-Islām wa al-Manhāj al-Isytirākiyyah* (Isalam dan konsep sosialisme). Selain itu tulisan yang berupa artikel pada majalah *Ikhwān al-Muslimīn* dikumpulkan menjadi sebuah buku dengan judul *Al-Islām al-Muftarā „Alaīh baina asy-Syuyū„iyyīn wa ar-Ra‟syumaliyyīn* (Islam yang dinodai oleh kaum Komunis dan Kapitalis). Setelah keluar dari penjara pada tahun 1949, Muhammad al-Gazālī kembali menerbitkan buku *Al-Islām wa al-Istibdāb as-Siyasī* (Islam dan tirani politik). Merupakan kritikan terhadap penguasa otoriter yang sekaligus salah satu buku yang melambungkan namanya.[[16]](#footnote-16)

Karyanya dalam bidang dakwah ini terus tumbuh, dan yang paling terkenal adalah *Fiqh as-Sīrah*. Buku ini banyak menyorot serta mengkritik pemerintahan masa lalu yaitu dinasti-dinasti Islam khususnya Muawiyah dan Abbasiyah yang telah merusak tatanan ajaran Islam sehingga umat Islam mengalami kemunduran dengan ditandai penyerangan Hulaqu Khan.

Dalam rangka pencerahan terhaap hakikat Islam serta peringatan terhadap makar-makar musuh Islam, Muhammad al-Gazālī kembali menerbitkan karyakaryanya, seperti: *Al-Isti‟mār: Ahqad wa Aŝma‟* (Penjajahan: Kedengkian dan ambisi), *Żal min al-Ģarb* (Kegelapan dari Barat), *Lisa mi al-Islām* (Bukan dari ajaran Islam), *Kaifa Nafham al-Islām* (Bagaimana kita memahami ajaran Islam), *Kīfah ad-Dīn* (membela agama), *Jaddid Hayātakum* (Perbaharui hidup kalian), *Hāzā Dīnuna* (Inilah agama kita), *Al-Islām Fī Wajh az-Zahf al-Ahmār* (Islam dihadapan gelombang merah), dan masih banyak lagi karangan Muhammad al-Gazālī yang berkenaan denga topik ini serta yang berkenaan dengan *Tanwīr* dan *Tanbīh*.

Pada tahap-tahap berikutnya, Syaikh Muhammad al-Gazālī (w. 1996 M.) lebih memfokuskan tulisannya pada upaya meluruskan kembali pemahaman terhadap ajaran Islam serta menstimulasi kembali hal-hal yang bermanfaat bagi orang muslim.[[17]](#footnote-17) Dalam topik ini terbit karya Muhammad al-Ģazālī, diantaranya: *Dustūr alWahdah aś-Śaqafiyyah li al-Muslimīn* (Pedoman penyatuan wawasan (budaya) Islam bagi kaum muslim). Buku ini menjelaskan secara panjang lebar 20 (dua puluh) prinsip Hasan al-Bannā sekaligus juga menambah 10 (sepuluh) prinsip lainnya. *Musykilah fī Ŝarīq al-Hayyah al-Islāmiyyah* (Problematika dalam mewujudkan kehidupan Islami). Dan masih banyak lagi karay-karya yang terkait denga Islam dan kaum muslim, diantaranya: *Hummū Dā„iyah, al-Haq al-Mūr, al-Gaźwah aś-Śaqafī, al-Islām wa aŝ-Ŝāqāh wa al-Mu„aŝŝalah*.

Kebanyakan buku yang dikarang oleh Muhammad al-Gazālī membicarakan Islam dan peranannya dalam kehidupan bermasyarakat, dan selalu merujuk pada pemahaman Alquran dan hadis Nabawi. Indikasi ini mereduksikan bahwa kegiatan dakwah yang dijalaninya semata-mata untuk memfosisikan Islam sebagai jalan bagi siapa saja yang ingin maju bukan menafsirkan dengan hal-hal yang tidak berguna.

Karya Muhammad al-Gazālī yang terkait dengan tema Alquran dan Hadis – dalam rangka meluruskan kembali pemahaman umat yang keliru – di antaranya adalah *Kaifa Nata „ammal al-Qurān* (Bagaimana kita mengimplementasikan ajaran Alquran). Merupakan seri karya yang mengkhususkan isinya dengan ayat-ayat Alquran tanpa adanya pengulasan dan sedikit Hadis. Hal ini dimaksudkan agar kaum muslim dapat memahami isi kandungannya serta memahami keserasian ayat-ayat Alquran dalam pengamalan hidup yang sesuai dengan tuntunan agama. *Naźarah fī alQurān al-Karīm* (kajian tentang Alquran). Merupakan seri tentang ilmu-ilmu Alquran dengan gaya bahasa baru. *Tafīr al-Maūdū„ li al-Qurān* (Tafsir tematik Alquran). merupakan karya yang memadukan dua model tafsir, yaitu analitik (*Tahlīlī*) dan tematis (*Maūdū„ī*). Sedangkan dalam kajian Hadis, Muhammad al-Gazālī menerbitkan buku berjudul *As-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl alHadīś*, yang merupakan puncak reputasi keilmuan Muhammad al-Gazālī dalam kajian hadis. Di dalamnya, ia menolak beberapa hadis yang berkualitas sahih serta menolak hadis ahad sebagai dalil untuk akidah.

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa kajian-kajian teks yang bersumber dari Alquran dan Hadis telah menghiasi medan dakwahnya, pemahaman yang mendalam terhadap teks, mengkorelasikannya dengan kondisi sosio kultur masyarakat menjadi bahan utama Syaikh Muhammad al-Gazālī dalam berdakwah bahkan dasar ini telah dibangun semenjak duduk dibangku kuliah pada Fakultas Usuluddin di Universitas al-Azhar Mesir.

**C. Buku *as-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīś* dan Pengaruhnya di Kalangan Umat Islam**

Munculnya buku *as-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-*

*Hadīś* tidak terlepas dari dialektis-dialogis Syaikh Muhammad al-Gazālī (w. 1996 M.) dengan kondisi-sosio masyarakat saat itu, pemahamannya akan situasi yang melingkupi masyarakat terhadap pemahaman ajaran Agama yang bersumber dari Alquran dan Sunnah, secara tidak langsung mampu menggerakkan pikirannya dalam menembus kesenjangan tersebut meskipun karya ini merupakan permintaan dari *al-Ma„hād al-„Ălamī li al-Fikr al-Islamī* (International Institute of Islamic Thought) yang berkedudukan di Washington Amerika Serikat untuk membuat suatu pembahasan khusus mengenai kajian hadis.

Syaikh Muhammad al-Gazālī dalam buku ini mempertanyakan kesenjangan yang terjadi antara pelaku ijtihad dalam kajian fikih dan hadis. Syaikh Muhammad alGazālī menginginkan suatu model kajian yang sama dengan yang dilakukan oleh para ahli fikih, menilai otentisitas hadis tidak hanya dari sisi sanad saja namun juga harus bersandar pada matan Hadis. Otoritas yang terlalu besar yang diberikan kepada ahli Hadis dalam menerapkan sistematisasi kritik sanad menyebabkan ketidak tuntasan dalam finalisasi kesahihan hadis, sehingga bagaimanapun sahihnya sanad Hadis, bila bertentangan dengan pemahaman Alquran, maka hadis tersebut tidak memiliki arti sama sekali.[[18]](#footnote-18)

Bagi Syaikh Muhammad al-Ģazālī, pola fikir yang dikembangkan para ulama Hadis zaman dulu tidak terlalu memikirkan bagaimana kandungan matan Hadis dilihat sebagai salah satu kriteria dalam menilai otentisitas hadis, seharusnya ahli Hadis bekerjasama dengan ahli fiqih dalam menentukan status hadis agar hadis-hadis yang bermasalah secara nalar qurani maupun nalar sehat dapat diminimalisisr penggunaannya, terseleksi statusnya agar tidak menjadi bahan ejekan kaum penentang Islam.

Dalam menerapkan ide-idenya ini, Syaikh Muhammad al-Gazālī kemudian membahas hadis-hadis yang menurutnya perlu dipertanyakan kredibiltasnya. Hadishadis yang telah disepakati kesahihannya, sehingga instrumen yang dijadikan standar baku dalam mencari orisinalitas hadis menjadi semakin pleksibel. Ini pula yang diinginkan oleh Syaikh Muhammad al-Ģazālī, sehingga jalur yang ditempuh oleh ahli Hadis dengan ahli fiqih dapat sejalan tanpa ada dikotomi permanen.

Komitmen Muhammad al-Gazālī dalam restrukturisasi pemahaman hadis baginya tidak menyimpang jauh dari metode para ulama fikih khususnya Abū Hanīfah yang menurutnya juga mempertanyakan keabsahan Hadis yang tidak sesuai dengan pemahaman Alquran, penolakan terhadapnya (Hadis) adalah konsekuensi total yang harus diambil. Permasalahan otentisitas sanad bukan lagi menjadi wacana tunggal namun ada keseimbangan dengan kritik matan, konsekuensi logisnya menolak bila terjadi pertentangan meskipun itu hadis sahih, namun bisa diamalkan meskipun lemah dengan kriteria adanya kesamaan standar dengan wacana syariah atau ajaran-ajaran agama.[[19]](#footnote-19)

Atas kritiknya terhadap beberapa hadis yang telah menjadi kesepakatan umum, Syaikh Muhammad al-Gazālī mendapat berbagai macam kritik yang ditujukan kepada metode kritiknya yang dituangkan dalam buku *as-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīś.* Satu sisi ungkapan beberapa orang terhadapnya mengindikasikan kekaguman dan keberanian yang tidak dimiliki ulama modern. Quraish Shihab dalam pengantar buku Syaikh Muhammad al-Gazālī mengatakan bahwa melalui buku ini, Muhammad al-Gazālī berupaya menjelaskan perbedaan pemahaman menyangkut sekian banyak sunnah Nabi saw. kemudian mendudukkan masalahnya, baik dengan menjelaskan maksud sunnah itu maupun dengan menolak kesahihannya. Quraish Shihab juga mengatakan bahwa ini adalah cara pembelaan Muhammad al-Gazālī terhadap sunnah Nabi saw. meskipun pembelaan yang dilakukannya berbeda dengan para ulama lainnya.[[20]](#footnote-20) Perbandingan juga dilakukan oleh seorang komentator dari *al-Ahrām* yang menyebut tajuk analisa al-Gazālī sebagai bagian yang menyerupai restrukturisasi Uni Soviet dengan mengatakan “*Inilah yang dinamakan prestroika Islam*! … *ini benar-benar revolusi sejati*!”.[[21]](#footnote-21) Fatimah Mernissi seorang pejuang teologi kebebasan, penggerak kebebasan perempuan dari tirani adat, banyak mengritik hadis-hadis *misogenis*[[22]](#footnote-22) yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah, juga memberikan afresiasi terhadap metode Muhammad al-Gazālī dalam menilai otentisitas hadis, bahwa buku Muhammad alGazālī yang sangat mendukung hak-hak perempuan untuk berkiprah dalam masyarakat, telah mengusik ketenangan golongan konservatif.[[23]](#footnote-23)

Namun demikian, sanjungan dan pujian yang dialamatkan kepadanya tidak selalu berbuah manis, kritik pedas pun mengalir tidak hanya dalam bentuk ucapan, tapi juga lewat tulisan-tulisan sebagai bentuk perlawanan dan ketidak sepahaman terhadap Muhammad al-Ģazālī. Di antara yang memberikan kritikan adalah Jamal Şulţan, *Azmat al-Hiwar ad-Dīn, Naqd kitab as-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis* (kairo:1990), Şahīh ibn „Abd al-Azīz ibn Muhammad asySyaikh, *Al-Mi‟yār li „Ilm al-Gazālī fī Kitābih “as-Sunnah an-Nabawiyyah”* (Kairo: 1990), Asyiraf ibn „Abd al-Maqşūd ibn „Abd ar-Rahman, *Jināyat asy-Syaikh Muhammad al-Gazālī „alā al-Hadīś wa Ahlihi* (Ismailia: 1989), Muhammad Jalāl Kisyk, *asy-Syaikh Muhammad al-Gazālī baina an-Naqd al-„Atīb wa al-Madh asy-Syamīt* (Kairo: 1990), Rabi‟ ibn Hadī „Umaīr al-Madkhalī. *Kasyf mawqif al-Gazālī min as-Sunnah wa Ahliha wa Naqd ba„d Arāih* (Madinah: 1989), Ahmad Hijāzī Ahmad Saqqa‟, *Daf‟ asy-Syubhāt „an asy-Syaikh Muhammad al-Gazālī* (Kairo:1990),[[24]](#footnote-24) serta tidak ketinggalan Syaikh Nasiruddin al-Albanī dalam *Şifat Şalāt anNabī* (Riyad).

Beragam komentar yang ditujukan kepada Syaikh Muhammad al-Gazālī, membuat pihak *al-Ma„hād al-„Ălamī li al-Fikr al-Islamī* (*International Institute of Islamic Thought*) yang telah berinisiatif agar Syaikh Muhammad al-Gazālī membuat suatu karya sebagai pencerahan dalam memberikan pemahaman hadis kepada masyarakat, kembali meminta bantuan Syaikh Yusuf Qardawī agar membuat sebuah karya yang dapat meredam gejolak atas terbitnya karya ini, maka Syaikh Yusuf

Qardawī kemudian menulis buku yang berjudul *al-Madkhal li Dirāsah as-Sunnah an-Nabawiyyah* yang salah satu sub babnya menjelaskan “Tidak menolak hadis sahih yang sulit dipahami”.[[25]](#footnote-25)

**BAB II**

**MUHAMMAD THALBI**

1. **Biografi Muhammad Thalbi**

Muhammad Thalbi lahir pada 1921 di Tunisia. Dia mengenyam pendidikannya di negaranya dan juga di Perancis. Dia mengajar dan sempat *menjadi dekan Fakultas Ilmu-ilmu*

*Sosial di “Institut d‟Etudes d‟Etat Superieures”* di Tunis. Dia mendapatkan *„agregation‟* dalam bahasa Arab, dan gelar doktor sejarah dari Universitas Sorbonne, Paris, dengan sisertasi berjudul *L‟Emirat aghlabide: histoire politique 184-296 / 800900(Imarat Aghlabiyah: sejarah politik 184- 296 / 800-900) (Paris: A. Maisonneure, 1966), setebal 765 halaman.* Sebagai sebuah disertasi, ini merupakan karya akademik murni Talbi sebagai seorang sejarawan, berkaitan dengan sejarah politik dinasti Aghlabiyah.Dari sejarah Islam Afrika Utara pada abad pertengahan ini kemudian dia beranjak kepada analisis tentang dinamika agama dan politik dalam konteks yang lebih luas dari perkembangan masyarakat Muslim moderen. Ini yang sejak akhir 1960-an menuntunnya untuk mengabdikan dirinya demi tugas dialog antar-budaya dan antar agama, serta melakukan penelitian tentang kondisi-kondisi, tuntutan-tuntutan dan gambaran-gambaran penting dari dialog antar budaya dan antar agama itu. Bagi Talbi, dialog adalah sebuah bentuk kehidupan yang harus didukung secara penuh. Hal inilah yang membawanya terlibat dalam bidang ini secara sistematis, khususnya dikalangan umat Islam dan Kristen di kawasan Mediterania, misalnya dalam *Groupe de Rehercehe Islam-Chretion* (GRIC). Dalam berbagai kesempatan, Talbi mengajukan pledoi tentang kebebasan beragama dan fasih menjelaskan „tradisi kesalahpahaman‟ antara Umat Islam dan masyarakat Barat.[[26]](#footnote-26)

Di samping banyak artikel Talbi menulis sejumlah buku monumental, antara lain:

1. *Islam et dialouge: reflexion sur un theme d‟actualite* (Islam dan dialog refleksi terhadap sebuah tema aktual), 1972. Buku ini berkaitan dengan keniscayaan dialog antara Islam dengan agama-agama lain.
2. *Reflexions sur le Coran* (Refleksi tentang Al- Qur‟an), 1989; yang ditulis dengan Maurice Bucaille, seorang muallaf yang menulis buku tentang Qur‟an dan Sains
3. *„Iyal Allāh: Afkār Jadīdah fī „Alāqat alMuslim binafsihi wa bi al-Ākharīn* (Keluarga Allah: ide-ide baru berkaitan dengan relasi muslim dengan dirinya sendiri dan orang lain), 1992. Buku yang menggunakan format tanya jawab ini secara khusus berkenaan dengan Islam dan antar Agama. Menurut Muhammad Charfi, ini adalah karya terpenting Talbi.
4. *Ummah al-Wasaṭ: al-Islām wa Taḥaddiyah al-Mu‟āṣirah* (Umat Moderat: Islam dan Tantangan Kontenporer), 1966.[[27]](#footnote-27)
5. *Al-Islām: Ḥurriyah wa Ḥiwār* (Islam: Kebebasan dan Dialog), 1999. Buku ini merupakan terjemah dari sejumlah artikel Talbi dalam bahasa Perancisnya juga berkenaan dengan kebebasan beragama dalam Islam dan dialog antara Islam dengan agama-agama lain.[[28]](#footnote-28)
6. **Latar Belakang Pemikiran Muhammad Thalbi**

Corak pemikiran Talbi sudah terbentuk saat ia berada di Tunisia, namun ia lebih banyak terpengaruhi pemikiranya saat berada di Perancis. Saat ia menyelesaikan disertasinya di sana, keilmuanya sangat kental bernuansa sejarah. Mohamed Talbi adalah seorang pemikir muslim kontenporer yang banyak menyuarakan pembacaan al-Quran dengan sejarah. Baginya al-Quran dan sejarah tidak pernah lepas keterkaitannya, karena adanya interaksi dan dialog dalam penurunannya.

Di antara pemikirannya dalam dunia Islam adalah agenda pembaharuan Islam. Thalbi meyakini bahwa “reformasi tidak akan pernah datang dari luar, tetapi dari dalam masjid.” Ungkapan pembaharuan berangkat ‘dari dalam” di sini bukan hanya mempunyai pengertian bahwa pembaharuan harus dilakukan oleh kaum Muslim sendiri, namun juga bahwa upaya-upaya pembaharuan itu ahrus dirumuskan berdasarkan atas “sumbersumber daya dalam tradisinya sendiri” , yakni dari dalam teks-teks Islam sendiri. Namun hal itu tidak lantas menutup pintu belajar kepada orang lain. Ia bermaksud menyampaikan pada kaum Muslim perlunya mereformasi diri secara internal, dalam hati nurani mereka yang beragama Islam, dan tiba pada keyakinan bahwa mereka selaras dengan modernitas, keadilan, humanitas dan sesuatu yang merupakan produk masa lalu.

Oleh karena itu, ia yakin dan percaya bahwa keseimbangan antara iman dan akal adalah mungkin dan tak terelakkan. Iman adalah pilihan individu dan tidak bertentangan dengan dan atau membatasi akal. Baginya iman tak bermakna bila tidak bebas memilih atau tidak ada kebebasan didalam memilih. Pembaharuan yang dimaksudkan Talbi juga bukan tentang persoalan teologi melainkan persoalan-persoalan tatanan sosial dan politik. Talbi beranggapan bahwa umat Islam telah banyak menderita karena menggunakan Islam secara politik. Ia juga berpendapat bahwa semua pengetahuan bersifat sementara dan menolak absolutisme. Bagi Talbi, masalah agama dan politik ini merupakan salah satu dari empat subjek utama dari perhatian Islam dalam abad kita. Yang lainya adalah: penafsiran al-Qur‟an dan Hadis, epistimologi agama, polemik keagamaan, dan dialog agama.[[29]](#footnote-29)

Dalam politik, Talbi menentang gagasan tentang bentuk pemerintahan Islam tertentu. Semua ide-ide semacam itu dan upaya untuk menerapkan mereka yang dalam pandangannya palsu. Islam tidak mempunyai organisasi atau prinsip politis yang sesungguhnya. Jika dalam sejarah Islam, klaim politik telah dilakukan atas nama ideologi tertentu pemerintahan tertentu, klaim ini telah salah dan salah arah. Pendukung mereka percaya bahwa ide-ide politik mereka dan lembaga-lembaga Islam telah benar, tetapi mereka keliru. Islam adalah sistem utama yang diwahyukan dalam bentuk keyakinan, kesalehan dan ibadah, bukan sebuah negara.

Nabi berkonsultasi dengan sahabat-sahabat dan al-Qur’an menolak tirani dan kediktatoran. Islam melekat padanya nilai-nilai liberal dan praktek seperti kebebasan, cinta, toleransi dan pluralisme, mungkin kemudian dapat disimpulkan bahwa Islam lebih memilih bentuk pemerintahan yang seperti ini, sebagai bentuk demokrasi, dalam zaman kita, hanya itu sistem yang dilihat untuk saat ini sebagai sistem politik terbaik bagi umat Islam, terlepas dari ketidaksempurnaan manusia. Demokrasi bagaimanapun masih bukan merupakan bentuk pemerintahan Islam dan suatu hari mungkin ada jenis lain dari sistem politik, bahkan lebih sesuai dengan ekspresi Islam yang liberal. Demokrasi berarti suara terbanyak untuk menentukan siapa dan bagaimana mereka memerintah, dengan pengertian yang terkait hak asasi manusia universal, kebebasan berekspresi, pluralisme agama dan kesetaraan di hadapan hukum.[[30]](#footnote-30)

Mohammad Talbi juga kental akan kebebasan beragama dalam agenda pembaruan Islamnya. Ia mengatakan bahwa “Islam adalah “kebebasan” dan “sepenuhnya selaras” dengan demokrasi dan modernitas. Sedangkan syariah menurutnya adalah produk manusia yang tidak ada hubunganya dengan Islam. Dia mengatakan bahwa umat Islam harus “membebaskan diri” dari teks-teks hukum yang muncul dua abad setelah Nabi dan dari agama yang memberikan gambaran teror. Bagi dia, “Agama bukan identitas budaya atau suatu bangsa. Agama adalah hubungan pribadi dengan Tuhan, sebuah jalan menuju Kepada-Nya.” Seseorang dapat menjadi Muslim yang berbudaya Belanda, Perancis, Cina, atau Indonesia.

Sejalan dengan itu, dan merupakan konsekuensi dari pemahaman tentang kebebasan beragama, Talbi juga merupakan pembela pluralisme dan toleransi beragama, karena menurutnya “manusia secara alami adalah seorang pluralis.” Talbi memahami Islam sebagai bagian dari tradisi Ahli Kitab, Yudaisme, Kristen dan Islam sebagai tritunggal yang inklusif dari monoteisme Semit. Untuk itu dia menganjurkan ummat Islam untuk tidak segan-segan melakukan dialog dengan umat beragama lain.

**BAB III**

**ABID AL-JABIRI**

1. **Biografi Abid al-Jabiri**

Muhammad ‘Abid al-Jabiri yang sering disingkat dengan al-Jabiri adalah seorang intelektual muslim kontemporer yang sangat disegani oleh banyak kalangan dan mempengaruhi banyak pemikiran generasinya, khususnya peminat studi-studi keislaman (Islamic studies). Al-Jabiri adalah seorang pemikir Arab yang berwawasan luas dan populer, namanya banyak disebut di tengah kancah pemikiran dan diskusi-diskusi tentang filsafat Arab. Al-Jabiri adalah seorang kritikus dalam berbagai disiplin pengetahuan Arab di Barat dan di Timur.[[31]](#footnote-31) Mencuatnya nama pemikir Arab Islam Kontemporer ini tidak lepas dari proyek pemikirannya yang ia sebut dengan Kritik Nalar Arab, yang kemudian sering disebut dengan KNA.[[32]](#footnote-32)

Abid Al-Jabiri dilahirkan di kota Fejij, Marokko, tahun 1936, saat perkembangan politik dunia Islam masih belum menentu terutama negara-negara di kawasan Maghribi, Marokko, Tunisia dan al-Jazair. Maka tidaklah mengherankan jika Al-Jabiri muda tumbuh dalam ranah lingkungan politik, sebab keluarganya adalah pendukung utama partai Istiqlal. Keaktifannya dalam wilayah politik sebagai basis kegiatannya memberikan pengaruh yang besar dalam konteks pemikiran politiknya terutama berkenaan dengan kondisi politik bangsa Arab yang terbelakang, baik di Timur maupun di Barat. Bagi Al-Jabiri, keterbelakangan bangsa-bangsa Arab terjadi karena cara pikir mereka yang belum sepenuhnya sesuai dengan semangat ajaran Islam.[[33]](#footnote-33)

Pendidikannya dimulai dari lingkungan keluarga. Ia lebih banyak menghabiskan pendidikannya dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi di tanah kelahirannya di Maroko. ia masuk sekolah agama, sekolah swasta nasionalis (Madrasah Hurrah Wathaniyah) milik kelompok pergerakan kemerdekaan. Dan pada tahun 1951-1953, ia melanjtkan SMU negeri di Casablanca. Selanjutnya seiring dengan kemerdekaan Marokko, ia masuk sekolah tinggi Arab bidang ilmu pengetahuan terapan/alam. Sekitar tahun 1959, ia belajar di Universitas Damaskus Syiria. Dan tahun berikutnya, ia menjadi salah seorang mahasiswa tahun awal bagi Universitas Muhammad V di Rabbat, Maroko yang baru dibuka, pada tahun 1967 ia meraih gelar Masternya dengan judul tesis *Falsafah al-Tarikh ‘inda Ibnu Khaldun* dibawah bimbingan M. Lahbabi. Dan saat itu ia sudah mulai mengajar filsafat di Universitas V Rabat Maroko.[[34]](#footnote-34) Pada tahun 1970 menuntaskan gelar Doktor dan memperoleh gelar Ph.D dengan desertasi tentang pemikiran ibnu Khaldun, di bawah bimbingan Najib Baladi yang berjudul *Fikr Ibn haldun, Al-‘Ashabiyah wa Al-Dawlah: Ma’alim Nadzariyyah Khaduniyyah fi al-Tarikh al-Islami*, (Fanatisme dan Negara: Eleme-elemen Teoritik Khalduniyah dalam sejarah Islam).[[35]](#footnote-35)

Belasan buku telah ditulisnya, diantaranya buku yang merupakan desertasi doktoralnya (1970), *nahnu wa al-Turats: Qira’ah Mu ‘ashirah fi Turatsina al-Falasafi (1980), Madkhal ila Falsafah Al-‘Umm (1976).* Buku yang terbit berikutnya adalah buku serial tentang kritik terhadap cara berfikir bang Arab atau, meminjam istilah Ahmad Baso, “Kritik nalar Arab”. Seri pertama berjudul Takwin al-‘Aql al-‘Arabi (1982), seri kedua, *Binyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi al-Tsaqafah al-‘Arabiyyah (1986) dan yang ketiga Al-‘Aql al-Siyasi al-‘Arabi : Muhaddidatuh wa Tajalliyatuh (1990).[[36]](#footnote-36)*

Tahun 1976 Al-Jabiri mulai memperkenalkan dua buah karyanya tentang epistimologi (satu tentang matematika dan rasionalisme modern dan yang lain tentang metode empiris dan perkembangan pemikiran ilmiah). Tahun 1980-1981 ia mencurahkan energi dan pikirannya untuk menggeluti bidang keilmuan, sekaligus mengundurkan diri dari biro politik yang dijabatnya. Sejak saat itu ia terus berkonsentrasi dalam dunia ilmiah. Beberapa tulisan dan artikelnya ia kempulkan dan ia terbitkan termasuk juga beberapa artikel yang pernah ia presentasikan dalam forum *wa al- turas.*

Dua tahun setelahnya ia menerbitkan buku lagi dengan judul *Al-hittab Al-Arabi Al-Muassir Dirasah Taqliliyah Naqdiyah (*Wacana Arab ontemporer; Studi Kritis dan analitis) karya-karyanya terus bertebaran dengan terbitnya *magnum opus* yakni Naqd al- ‘*aql al-Arabi*  yang dipublikasikan tahun 1986 dan 1990.[[37]](#footnote-37)

1. **Pemikiran Abid al-Jabiri**

Pada awal pemikirannya secara khusus Al-Jabiri mengkritik permasalahan formasi nalar Arab al-Jabiri yang pada kesimpulannya beliau membagi pada tiga klasifikasi epistemologi: bayani, burhani, dan ‘irfani. Adapun kritik struktur nalar Arab diarahkan pada tiga unsur: kritik nalar epistemologi, kritik nalar politik, dan kritik nalar akhlak. Hal tersebut bisa kita lihat pada beberapa kitab karya beliau, semisal: Takwin al-‘Aql al-Arabi (Formasi Nalar Arab) mulai terbit tahun 1984 M dan sebagainya. Tidak berhenti pada satu permasalahan, pada kesempatan lain beliau juga memperhatikan masalah kajian Al-Qur’an yang menjadi objek utamanya.

Salah satu pemikirannya adalah mengenai redefenisi Al-Qur’an, dalam mendefinisi ulang Al-Qur’an, beliau mengutip definisi Al-Qur’an dari ulama klasik terdahulu. Semisal, Al-Qur’an adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril, tertulis dalam mushaf, diawali dengan surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat an-Nas, membacanya dinilai ibadah. Tetapi secara khusus, menurut beliau, bahwa definisi demikian memuat tujuan-tujuan yang dogmatis dan ideologis. Hingga beliau sampai pada kesimpulan bahwa Al-Qur’an, lebih dari definisi di atas, adalah nash yang mengalami beberapa fase yang terbentuk pada masa dakwah Nabi selama kurang lebih dua puluh tiga tahun, sejak pertama kali Nabi menerima wahyu dan menyampaikannya kepada umat manusia hingga Nabi meninggal.[[38]](#footnote-38)

Oleh karena itu, menurut al-Jabiri bahwa metode yang paling tepat untuk memahami hal tersebut adalah menggunakan susunan Al-Qur’an berdasarkan tartib nuzuli yang tidak lain tujuannya adalah untuk menjadikan Al-Qur’an kontemporer untuk dirinya sendiri, dan kontemporer untuk masa kekinian. Mengenai *tartib nuzuli* harus memenuhi syarat-syarat berikut :

1. Tidak adanya pertentangan makna apa yang diinformasikan asbab al-nuzul (yang konstekstual) dengan ayat yang menyertainya.
2. Kesesuaian ayat dengan urutan turunnya ayat (sinkron dengan yang turun sebelum dan setelahnya) dan dengan kisah nabi (secara sosiologis-kronologis).
3. Kesesuaian ayat dengan “logika” Arab (saat itu), dalam kaca mata sosiologis, ekonomi, intelektual, dan kultural.

Dalam bukunya yang berjudul *Nahnu wa at-Turats*, Al-Jabiri menjelaskan langkah-langkah yang harus dilakukan untuk mencapai tujuan tersebut, metode-metode yang digunakan yakni:[[39]](#footnote-39)

1. Membersihkan atau memutuskan Al-Qur’an dari selubung epistimologi (الإيبستيمولوجيةالقطيعة) keagamaan yang masuk melalui tafsir dan ta’wil.

Memutuskan di sini jangan dipahami secara bahasa yakni menjadikan keberadaan al-Qur’an sama persis sebagaimana ketika pertama kali diturunkan kepada Nabi. Melainkan dipahami sebagai kemandirian al-Qur’an dari segala bentuk pemahaman atasnya yang terkodifikasi dalam berbagai kitab tafsir yang disusun oleh ulama-ulama terdahulu dengan beragam metode, pendekatan dan corak. Pemahaman al-Qur’an yang yang lahir dari tafsir-tafsir atau hal-hal lainnya tentu saja dipengaruhi oleh ruang dan waktu mufassir yang sarat dengan selubung ideologis, sosiologis bahkan psikologis mufassir. Di sinilah arti penting melepaskan al-Qur’an dari muatan-muatan epistemologis agar nash al-Qur’an yang akan dipahami lebih lanjut adalah nash yang otentik.

Hasil langkah ini membantu kita yang hidup pada masa jauh setelah al-Qur’an sempurna diwahyukan bisa berinteraksi langsung dengan teks al-Qur’an yang masih murni dan tidak tercemari oleh muatan-muatan epistemologi yang dipenuhi dengan selubung ideologis dan dogmatis. Setelah langkah ini berhasil, selanjutnya dilakukan pembacaan secara objektif terhadap nash al-Qur’an yang murni (النص اصالة).

1. Pembacaan yang objektif (الموضوعية مشكلة)

Pembacaan yang objektif dapat dicapai dengan cara yang disebut oleh al-Jabiri sebagai (فصل القارئ عن المقرؤ), yang artinya seorang pembaca harus melepaskan diri dari pengaruh objek-terbaca. Proses pembacaan yang objektif ini meniscayakan tiga langkah yang saling terkait antara satu dengan yang lainnya:

1. Pendekatan Struktural (البنيوية المعالجة)

Pendekatan ini menegaskan bahwa dalam mengkaji sebuah teks (tradisi atau al-Qur’an), harus didasarkan pada teks-teks sebagaimana adanya. Pendekatan ini bertujuan membatasi yang mempunyai teks ( النص صاحب ) pada persoalan tertentu saja terkai masalah teks dan relasinya secara linguistik. Salah satu doktrin pendekatan struktural adalah keharusan menghindari pembacaan makna sebelum membaca ungkapan lafdziahnya. Hal ini sangat ditekankan agar pembaca mampu membaca teks dengan menanggalkan terlebih dahulu berbagai jenis pemahaman tentang teks yang dimiliki.

b. Analisis Historis (التاريخي التحليل )

Analisis ini dilakukan untuk menemukan keterkaitan antara pemikiran pemilik teks dengan lingkup historisnya dengan berbagai aspeknya, baik budaya, ideologi, politik, maupun sosial. Selain untuk mendapatkan pemahaman historis teks yang sedang dikaji, analisis ini juga untuk menguji validitas kesimpulan yang diperoleh dari langkah sebelumnya, pedekatan struktural. Maksud dari validitas (الصحة) dalam hal ini tentu bukan “argumen logisnya”, melainkan “kemungkinan historis” yang memberikan kepada kita jaminan atas berbagai makna yang termuat dalam teks dan yang tidak termuat dalam teks. Melalui analisis ini, upaya memahami makna yang dimaksudkan teks akan sangat terbantu, meskipun makna tersebut tidak terkatakan secara eksplisit.

1. Kritik ideologi (الإيدييولوجية الطرح)

Analisis historis tidak akan sempurna selama belum diungkap fungsi ideologinya. Kritik ideologi ini berupaya untuk mengungkap fungsi ideologi (sosial-politik) yang dilahirkan oleh sebuah pemikiran. Sebab tidak bisa dipungkiri bahwa setiap pemikiran adalah anak zamannya, sehingga kritik ini harus dilakukan agar menghasilkan pembacaan yang obyektif terhadap sebuah teks. Dalam langkah yang ketiga ini kita sudah diperbolehkan untuk menggabungkan pemahaman-pemahman kita tentang teks yang pada langkah awal, pendekatan struktural, harus dikesampingkan terlebih dahulu. Terungkapnya fungsi ideologis yang terkandung dalam sebuah pemikiran merupakan salah satu cara menjadikan sebuah teks yang melahirkan pemahaman tersebut hidup kembali sesuai masa kehadirannya (لنفسه معاصرا).

3. Pembacaan yang berkelanjutan (الإستمرا رية مشكلة )

Pembacaan ini bertujuan untuk merealisasikan tujuan sebelumnya, yakni agar al-Qur’an kontomporer untuk kekinian kita. Cara yang ditawarkan al-Jabiri adalah dengan "بالمقرؤ القرئ وصل" bahwa seorang pembaca harus mampu mengaitkan teks dengan kondisi kekinian kita, setelah sebelumnya melalui langkah-langkah validitasi otentisitas teks al-Qur’an dan objektivisasi pembacaan. Melaui langkah ini diharapkan teks menjadi kontemporer untuk pembaca. Disinilah diperlukan pembacaan yang berkelanjutan (الإستمرارية ), di mana seorang pembaca harus berhubungan secara berkelanjutan dengan makna obyektif dengan menjadikan kekinian kita sebagai pijakan.

Melalui langkah-langkah metodologis di atas, ketika membaca dan membahami al-Qur’an, al-Jabiri mengharapkan agar al-Qur’an menjadi otentik dan kontemporer pada masanya. Pada saat yang bersamaan, sebagai pembaca harus mampu mempertemukan teks al-Qur’an yang otentik dan obyektif dengan kekinian kita, sehingga terjadi dialektika dan pamaknaan yang berkelanjutan. Ketiga langkah di atas harus disinergikan secara seimbang agar pembacaan terhadap teks al-Qur’an mendapatkan pemahaman dan manfaat yang berarti untuk kehidupan sekarang, tanpa harus melemparkan teks tersebut jauh dari dirinya (لنفسه معاصرا) dan tidak “terpengaruh” oleh ideologi para mufassir masa lalu.

**BAB IV**

**NURCHOLIS MADJID**

1. **Biografi Nurcholish Madjid**

Nurcholish Madjid lahir di Jombang, Jawa Timur pada tanggal 17 Maret 1939dengan namaAbdul Malik. Nama kecil ini kemudian diganti oleh orang tuanya karena ibamelihat anaknya sering sakit-sakitan. Tradisi kepercayaan masyarakat Jombang saat itumemang mempercayai bahwa anak yang sring sakit itu akibat dari ketidak kuatanmenyandang nama yang terlalu bagus. Ayah Cak Nur yang bernama Abdul Madjidmerupakan santri kesayangan *hadratus syaikh* Hasyim Asy’ari yang sering mendampingibeliau saat bepergian, memijatnya ketika kelelahan, dan menjadi kepanjangan dari keilmuanbeliau di masyarakat.[[40]](#footnote-40)

Nuscholish Madjid kecil merupakan anak yang menonjol di antara teman-temannya. Hal yang sering ia lakukan adalah bermain menyusuri sawah dan membuat saluran air. Ia jugasuka membuat pesawat-pesawatan. Pernah ia membuat tiga mainan pesawat model jepangyang dibuat dalam bentuk kecil, pesawat Jerman yang dibuat berukuran sedang, dan pesawatAmerika yang dibuat dengan ukuran besar. Saat melintasi rel kereta Api yang ada diJombang, ia kemudian menjadi kagum dengan masinisnya dan bercita-cita kelak akanmenjadi masinis. Pulang bermain ia menuju sungai, menaruh semacam penjerat ikan padasore hari dan mengambil hasil tangkapannya pada esok sehabis subuh.

Di tengah kebanyakan teman-temannya, Nurcholish Madjid merupakan anak yang pendiam, namun cukup perhatian dengan teman-temannya. Ia biasa bersandar dibawahrerimbunan pohon sambil mengeluarkan lembaran catatan sekolah. Saat temannya mendekat ia kemudian menanyai temannya satu-per satu tentang suatu hal dan terkadang mengoreksijawaban mereka untuk dibenarkan. Kepribadian seperti inilah yang pada gilirannyamengantarkan karir pendidikannya dan berhasil lulus Pesantren Gontor, Ponorogo pada tahun 1960. Perguruan tingginya dijalani di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada Fakultas Sastradan Kebudayaan lulus tahun 1968. Gelar doktor diperolehnya pada tahun 1984 di ChicagoUniversity USA dengan disertasi berjudul *Ibn Taymiyya on Kalam and Falasifa*.

Pengalaman organisasinya dilalui di HMI dan sempat menjadi ketua umum duaperiode pada 1967 hingga 1971. Selain itu ia juga pernah ikut dalam IIFSO (*InternationalIslamic Federation of Students Organisation*) yang pada organisasi mahasiswa internasionaltersebut, Cak Nur (panggilan akrab Nurcholish Madjid) menjabat sebagai Wakil Sekjen.Beberapa jabatan dalam karir yang pernah dilaluinya adalah Pimpinan Umum MajalahMimbar Jakarta (1971-1974); Direktur LSIK Jakarta (1974-1976); Direktur LembagaKebajikan Islam Samanhudi Jakarta (1974-1992); Fellow dalam Eisenhover Fellowship(1990). Dikukuhkan sebagai profesor dan guru besar IAIN Jakarta (1998), serta ahliPenelitian Utama (APU) LIPI pada 1999. Nurcholish Madjid juga berjasa dalam mendirikanyayasan wakaf PARAMADINA.

Nama Cak Nur semakin besar dan membuat kedutaan Amerika Serikatmengundangnya untuk mengikuti kegiatan *Council for Leaders and Specialist* (CLS) padatahun 1968. Selama dua bulan ia belajar, mengamati, dan memahami tradisi dan kemajuanyang dialami Barat. Pandangannya tentang Amerika yang sebelumnya dijauhinya ternyataberubah seketika. Iaberubah merasa kagum dengan prestasi dan kemajuan dibidang idehumanisme, keilmuan, kedisiplinan, dan capaian teknologinnya. Di sinilah salah satu titikperubahan pemikiran Nurcholish Madjid yang kemudian ingin juga melihat apa yang dicapaioleh Barat juga bisa dicapai oleh Islam.

Bertolak dari Amerika, perjalanan Cak Nur kemudian berlanjut ke Perancis, Turki,Lebanon, dan Saudi Arabia. Kedatangan di tempat terakhir ini merupakan undangan langsungoleh raja Faisal pada 1969. Ia kemudian sekaligus menunaikan ibadah haji dan pulangkembali ke tanah Air dengan ide dan pandangan yang telah berubah. Sekularisme yang dulu iapermasalahkan malah kemudian ingin ia terapkan, namun ia kesulitan melakukan hal ini karena tentu akan ditentang bahkan oleh sahabat-sahabatnya sendiri di organisasi. Hal ini iasadari betul dan hal ini pula yang terus menggejolak dalam hatinya.

1. **Pemikiran dan Teori Nurcholish Madjid**

Salah satu pola pemikiran Nurcholis majid adalah keseimbangan dalam menilai tradisi dan modernitas. Tradisi di satu sisi jelek karena mengungkung. Tetapi disisi lain baik karena memberi dasar pijakan untuk pengembangan. Sebaliknya modernitas di satu sisi jelek karena akses negatif yang ditimbulkannya, tetapi disisi lain kehadirannya tidak dapat ditolak. Dalam hal ini beliau merumuskan penyegaran pemahaman dengan tujuan untuk membuat agama yang diyakini itu lebih fungsional dalam memberikan jawaban terhadap tantangan modern[[41]](#footnote-41)

Kerangka konseptual seluruh pemikiran Nur Khalis majid muncul dari sebuah pernyataan bahwa islam adalah agama yang universal. Dan implikasi keuniversalannya adalah bahwa islam harus dapat diterapkan di setiap ruang dan waktu. Dengan demikian, islam harus relevan jika dihadapkan dengan kemodenan ataupun budaya lokal yang ada. Andaikan terjadi perselisihan anatara pemikiran islam dengan modernitas, maka yang harus dilakukan bukan menolak modernitas tersebut tetapi menafsirkan kembali ajaran tersebut. Dengan kata lain pemikiran Nrcholish Majid berpijak pada “Kontekstualisasi doktrin”[[42]](#footnote-42)

Nurcholish melihat tradisi pemikiran islampun merupakan interpretasi manusia yang terikat oleh ruang dan waktu. karena pengalaman masing-masing orang sangat berbeda, maka diperlukan untuk mempertahanka universalitas dan otensitas islam dengan cara lebih melihat aspek soaial dan spiritual keagamaan yang bersifat terbuka bukan aspek legal formal yang cenderung tertutup.

Adapun hal-hal yang tidak berubah karena perubahan zaman dan tempat, seperti hal-hal yang berhubungan dengan *al-‘aqa’id*  atau kepercayaan dan peribadatan. Maka hal-hal yang sudah paten seperti yang disebutkan diberikan dengan inci dengan rincian yang sempurna. Serta dijelaskan dengan nash-nash yang meliputi. Karena tidak seorangpun dibenarkan untuk menambah ataupun mengurangi. Sedangkan hal-ha yang dapat berubah seiring perubahan zaman dan tempat, seperti berbagai kemaslahatan sipil, politik, dan perang, maka diberikan secara global agar sesuai dengan kemaslahatan manusia disetiap masa. Dan dengan ketentuan itu maka para pemegang wewenang dapat mencari petunjuk dan usaha dalam menegakkan kebenaran dan keadilan.[[43]](#footnote-43)

Pendekatan Nurcholish dalam usaha memahami agama islam lebih bersifat kultural normatif ketimbang formal legalistic, sehingga ia lebih mementingkan komunitas dan integralistik umat daripada substansi sectarian individual. Namun demikian pemahaman keagamaan Nurcholish lebih bersifat global. Seperti umat harus menegakkan prinsip-prinsip ijtihad, berpegang pada fiqih rasional dan bebas madzhab, memahami tauhid lebih berorientasi pada masa depan dan tidak terjerat dalam satu teologi tertentu.[[44]](#footnote-44)

Konsep tauhid menurut Nurcholish mempunyai efek pembebasan yakni kemurnian kepercayaan kepada Tuhan itu sendiri. Pertama, dengan melepaskan diri dari kepercayaan palsu, dan kedua, dengan memusatkan kepercayaan hanya kepada yang benar. Implikasi dari pembebasan tersebut adalah seseorang akan menjadi manusia yang terbuka yang secara kritis selalu tanggap kepada masalah-masalah kebenaran dan kepalsuan-kepalsuan yang ada di masyarakat. Efeknya, akan mengalir dari sifatnya yang individual kepada yang lebih sosial. Menurut Nurcholish, dalam Al-Qur’an prinsip tauhid berkaitan dengan sikap menolak *taghut* (apa-apa yang melewati batas), sehingga konsekuensi logis tauhid adalah pembebasan social yang bersifat egalitarian.[[45]](#footnote-45)

Pemikiran Nurcholis yang sempat menggegerkan kalangan umat Islam adalah menganjurkan suatu keharusan sekularisme dalam Islam. Menurutnya, sekularisme berarti pembebasan manusia dari kungkungan kultural, pemikiran keagamaan yang membelenggu dan menghalangi manusia untuk berfikir kritis dalam memahami realitas. Ide sekularisasi yang dianjurkan Nurcholish secara garis besar telah memisahkan masalah urusan dunia dan ukhrawi. Diantaranya,

(1) persoalan duniawi, cukup diurus oleh ilmu dan kemampuan akal rasional.

(2) agama lebih mementingkan komunikasi psikologi-spiritual

(3) pemisahan secara jelas wilayah yang sacral dan wilayah yang temporal.

Sedangkan menurut Nasution, ide sekularisasi yang dianjurkan Nurcholish ide dasarnya adalah ,

(a) urusan bumi diserahkan kepada umat manusia. Manusia diberi wewenang penuh untuk memahami dunia ini.

(b) akal pikiran adalah alat manusia untuk memahami dan mencari pemecahan masalah-masalah dunia. Oleh karena itu terdapat konsistensi antara sekularisasi dan rasionalisasi.

(c) terdapat konsistensi antara antara sekularisasi dan desakralisasi.

(d) membedakan hari dunia dan hari agama. Pada hari dunia yang berlaku adalah hukum kemasyarakatan manusia dan pada hari agama yang berlaku adalah hukum ukhrawi.

(e) bismillah artinya atas nama Tuhan bukan atas nama Allah

(f) Ar-Rahman sifat kasih Tuhan di dunia dan Ar-Rahim kasih Tuhan di akhirat.

(g) dimensi kehidupan duniawi adalah ilmu dan kehidupan spiritual adalah ukhrawi.

(h) Islam adalan *din, din* adalah agama dan agama tidak bersifat ideologis, politis, ekonomis, sosiologis dan sebagainya.

(i) apa yang disebut Negara Islam tidak ada.[[46]](#footnote-46)

**BAB V**

**FATIMA MERNISSI**

1. **Biografi Fatima Mernissi**

Fatima Mernisi di lahirkan di kota Fez, Maroko Utara pada tahun 1940. Ia berasal dari keluarga kelas menengah di sebuah *harem*, dalam lingkungan *herem* tersebut, kegelisahan intelektualnya bermula. Bersama sepupunya (Chama), Mernissi kecil selalu bertanya tentang *harem*, atau makna keterkurungan dalam *harem*. Sebagian anggota keluarganya (yang perempuan) menganggap *harem* sebagai hal yang baik. Sebagian lagi, termasuk ibunya yang sering melakukan protes terhadap pemisahan ruangan antara keluarganya dan keluarga pamannya, merupakan kelompok anti *harem.* Secara langsung maupun tidak, tindakan ibunya tersebut menanamkan kepadanya gagasan pembebasan dan pembrontakan perempuan.[[47]](#footnote-47)

Bersama ibu, nenek-neneknya dan saudara-saudara perempuannya, ia dibesarkan dalam rumah yang didiami oleh sebuah keluarga besar dengan maksud mencegah para perempuan dari keluarga tersebut memiliki kontak dengan dunia luar. Keresahannya mengenai kondisi kultural masyarakat di mana ia dilahirkan, dituangkannya dalam tulisan berikut:“Gerbang raksasa kami berbentuk lingkungan batu raksasa dengan pintu berukir membatasi harem perempuan dari laki-laki asing pengguna jalanan. Anak-anak boleh keluar dari gerbang itu dengan izin dari orang tuanya, sedangkan para perempuan dewasa tidak diperkenankan” (Mernissi, 2008: 24).

Mernissi menerima pendidikan pertama secara tidak formal dari neneknya, Lalla Yasmina. Yasmina banyak memberikan pelajaran tentang sejarah Islam, termasuk kisah Nabi Muhammad dan kondisi-kondisi perempuan sebelum Islam. Ajaran dari neneknya itulah yang kemudian mengarahkannya pada fokus kajiannya, yaitu tentang perempuan. Sedangkan ibu Fatima mengajarkan Fatima kecil untuk mandiri, tidak bergantung pada orang lain, dan bisa membela dirinya sendiri. Oleh karena itu, ia tumbuh menjadi anak yang kritis. Ia selalu mencari tahu dan menanyakan hal-hal yang belum dipahaminya.(Mernissi, 2008: 15).

Mernissi memulai pendidikannya di sebuah madrasah al-Qur’an di Fez. Pada masa kecil, Mernissi memiliki hubungan yang ambivalen dengan alQur’an. Sekolah tradisional yang didirikan oleh kaum nasionalis, mengajarkan al-Qur’an dengan sistem pelajaran yang keras. Hal ini sangat berbeda dengan pembelajaran yang diterima dari Lalla Yasmina, yang telah membuka pintu menuju sebuah agama yang puitis. Di sekolah al-Qur’an, jika salah melafalkan akan dikenai hukuman dan dibentak oleh sang guru, Lalla Faqiha yang mengatakan: “al-Qur’an harus dibaca persis sama dengan ketika kitab ini diturunkan dari Surga”. Setiap Rabu diadakan hafalan, dan bila mengalami kesalahan dalam pengejaan, maka akan dihukum, bahkan tidak jarang disertai pukulan yang dilakukan oleh mahdriyah, pelajar yang lebih tua (Mernissi, 1991: 79 – 81).

Menurut Mernissi, sikap ganda terhadap teks suci ini, melekat pada dirinya selama bertahun-tahun. Tergantung bagaimana menyikapinya ayat-ayat suci dapat menjadi pintu gerbang untuk melarikan diri atau menghambat yang tidak bisa diatasi. Dia juga dapat membawa kita ke dalam mimpi atau malahan pelemah semangat belaka. Semua itu tergantung pada siapa yang menyerunya. Mernissi juga tumbuh dalam arus mistisisme Islam yang dipraktikkan secara luas di Maroko. Mistisisme yang berdampak buruk bagi pencitraan kaum perempuan di negeri tersebut. Kaum perempuan pedesaan Maroko (yang pada kurun waktu tersebut, 97 % nya dapat dipastikan, masih buta huruf), digambarkan sebagai makhluk berpikiran sederhana yang menyukai takhayul, tidak mampu berpikir canggih, dan selalu tenggelam dalam mistisisme esoterik. Pandangan ini mendapat dukungan dengan pesatnya perkembangan industrialisasi dalam ekonomi Dunia Ketiga, termasuk Maroko (Mernissi, 1999: 70).

Untungnya, meskipun keluarganya setia pada tradisi, mereka cukup punya pandangan jauh ke depan sehingga menyekolahkannya di salah satu sekolah Prancis Arab modern pertama di Fez. Fatima menyelesaikan pendidikannya di bidang Ilmu politik dan sosiologi dari Muhammad V University di Rabat, Maroko (Mernissi, 1995: 363). Lalu pada tahun 1974-1980, ia mengajar di universitas tersebut. Ia kemudian bekerja di Inggris dan Prancis, lalu berlabuh di Amerika Serikat, di mana ia mendapat beasiswa untuk menempuh studi doctoral (Ahmad, 1992: 172). Ia sempat juga menjadi dosen tamu di Universitas California Barkeley dan Harvard. Jabatan lain yang sempat ia pegang adalah sebagai konsultan pada United Nations Agencies dan aktif dalam gerakan Pan Arab Women Solidarity Association, sebuah lembaga social yang bergerak dalam bidang perjuangan hakhak perempuan di kawasan Arab (Mernissi, 2000).

Berdasarkan biografi dan karier intelektual singkat dapat diamati, Mernissi mempunyai kemauan yang kuat untuk mengetahui doktrin agama berkenaan dengan relasi antara laki-laki dan perempuan. Kegelisahan intelektuanya dimulai sejak kecil, baik dalam keluarga maupun dalam pendidikan sekolah al-Qur’an, sampai pendidikan tingkat doktoralnya.

Perhatiannya yang besar dalam kaitannya dengan pola hubungan laki-laki dan perempuan, serta dominasi laki-laki dalam sistem masyarakat yang patriarkhi, dapat terlihat dari karya-karya yang telah ditulisnya. Karya-karya yang telah ia hasilkan memberikan pehatian besar dalam kaitan dengan pola hubungan laki-laki dan perempuan serta dominasi dalam system masyarakat Patriarkhi. Dan diantara karya-karya nya adalah *Beyond The Veil Male-Famale Dynamis in Modern Muslim Society* (1975). *The Veil and the Male Elite* (1987), *Doing Daily Batlle* (1989), *Women in Islam*: *In Hostorical Theological Enquaery* (1991), *Islam and Democracy: Fear of The Modern World* (1992), *The Forgotten Queens of Islam* (1993), dan *Dreams of Trepass Toles of a Harem Gildhood* (1994). dan lain-lain.

Dilihat dari karya-karyanya tersebut, sangat nampak wajah feminisme Mernissi dalam pemikirannya. Itu semua merupakan hasil dari pengalamannya sendiri, kegelisahannya terhadap realita yang terjadi saat itu, faktor politik, maupun faktor sosial. Karya-karyanya ini menyebar sampai ke Indonesia, bahkan beberapa di antaranya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. ini menunjukkan bahwa pemikirannya mendapat banyak perhatian dari pemikir- pemikir Islam kontemporer lainnya.

1. **Pemikiran-pemikiran Fatima Mernissi**

Selama hidup Mernissi selalu menuangkan berbagai pemikiran-pemikirannya dalam karya-karyanya yang dijadikan sebagai semangat untuk membangkitkan perempuan Islam. Pemikiran-pemikiran Mernissi banyak yang berasal dari pengalaman pribadinya selama ini yang ia anggap tidak sesuai dengan isi hatinya, bukan hanya mengenai pengalaman pribadi tetapi juga di karenakan faktor lingkungannya lah yang membuat ia berfikir demikian. Diantara pemikiran-pemikiran Mernissi sebagai berikut:

1. Pemikiran Fatima Mernissi tentang Feminisme

Feminisme sudah dikenal sejak abad ke-19, tetapi belum tergabung dalam satu ajang pergerakan. Beberapa gerakan wanita yang dominan di antaranya adalah “Gerakan Pembebasan Wanita” atau Women’s Liberation (Womens Lib) yang berada di Amerika Serikat dan mulai dikenal masyarakat dunia pada abad ke-20, bergerak di bidang sosial dan politik, bertujuan untuk mendapatkan persamaan hak bagi kaum wanita.

Feminisme dengan kata lain merupakan gerakan yang berjuang menuntut perubahan untuk meraih keadilan dan kebebasan kaum wanita dalam mengurus kehidupan keluarga, baik di dalam maupun di luar rumah tangga. Feminisme Islam yang diperjuangkan oleh Fatimah Mernissi jelas berbeda dengan feminisme yang berasal dari barat, karena di dalamnya mengandung karakteristik Islami yang bersumber pada kitab suci al-Qur‟an dan sabda Nabi Muhammad SAW dalam al-Hadis.

Fatima Mernissi mendapati para ahli sejarah Islam pada mulanya memperlakukan kaum wanita secara baik, hal ini dapat dibuktikan bahwa sumbangan pemikiran kaum wanita pada waktu itu diakui secara jelas dan tegas baik sebagai sahabat nabi maupun penulis hadis, namun pada perkembangan selanjutnya hal tersebut menjadi berbalik, artinya kaum wanita menjadi kaum yang dipinggirkan dan diabaikan hak-haknya. Kaum pria mempunyai kedudukan yang dominan dalam berbagai bidang kehidupan, terutama berkaitan dengan adanya penafsiran terhadap teks alQur‟an dan al-Hadis yang dilakukan oleh kaum pria sehingga kaum wanita hanya dijadikan sebagai pihak yang harus menerima hasil penafsiran dan pemahaman tersebut, maka banyak terjadi kesimpangsiuran pemahaman ayat-ayat al-Qur‟an tentang kaum wanita.[[48]](#footnote-48)

1. Pemikiran Fatima Mernissi tentang Jilbab

Tema hijab/jilbab sangat dominan dalam kehidupan Mernissi karena soal itulah yang sejak kecil mempengaruhi dirinya dan keluarganya, dan tentunya keluarga muslim lainnya. Jilbab menurut Mernissi merupakan instrumen pembatasan, pemisahan dan pengucilan terhadap perempuan dari ruang publik bagi Mernissi jilbab juga dianggap sebagai sarana pemisahan antara penguasa dan rakyat.

Dalam pandangannya Mernissi menganggap jilbab sebagai pembatasan, kungkungan atau belenggu bagi perempuan. Atas dasar inilah para pemikir Islam yang dilabeli sebagai ulama liberal, di mana didalamnya, mengkritisi “penggunaan jilbab”. Mernissi juga mengatakan bahwa penggunaan jilbab sebagai bentuk paksaan dan belenggu terhadap kaum perempuan. Ketimbang untuk syariat agama, penggunaan jilbab ini lebih berisi kepentingan tertentu seperti pengukuhan superioritas lelaki terhadap perempuan.

Fatima Mernisssi mencoba menafsirkan ayat al-Qur’an alaḥzab ayat: 53 :

Artinya“ : H*ai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah- rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya)], tetapi jika kamu diundang Maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (isteri- isteri Nabi), Maka mintalah dari belakang tabir. cara yang demikian itu lebih Suci bagi hatimu dan hati mereka. dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini isteri- isterinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah.*

Berdasarkan pemahaman ulama terdahulu ayat tersebut terdapat pemisahan bahwasannya hanya laki-laki yang boleh masuk sektor publik, sedangkan perempuan hanya domestik. Menurut Mernissi penafsiran semacam ini harus dibongkar denganmengembalikan makna konteks historisnya yang menurutnya penutupan perempuan dengan cadar dan pengucilan perempuan (ḥijab) dari masyarakat bukan merupakan konstruksi sosial dari masyarakat patriarki, karena tidak satupun dalam nash yang menyebutkannya dengan jelas. Mernissi menelitinya dengan melihat asbābun nuzūl dari ayat tersebut, menurut dia ayat ini bukanlah justifikasi pemisahan antara laki-laki dan perempuan, karena ayat ini turun ketika ia menikah dengan zaynab ibn zahsi, rasulullah merasa risih dengan beberapa sahabat yang tidak langsung pulang setelah menghadiri pernikahannya. Kegelisahannya pun dijawab dengan turunnya surat al-aḥzāb: 59 tersebut. Menurut Mernissi apabila kita lihat lebih cermat ayat tersebut mempunyai penafsiran tentang penekanan Allah dalam hal kebijaksanaan. Dia ingin mengajarkan aspek sopan santun yang nampaknya belum membudaya pada masa itu.

Dalam pandangan Mernissi tidaklah sampai pada hal melarang bahkan mengharamkan pemakaian jilbab. Mernissi hanya mengkritisi penggunaan jilbab dalam konteksnya membatasi perempuan dan pemaksaan terhadap perempuan. Pandangan ini memiliki tujuan yang sama dengan pandangan yang mewajibkan muslimah untuk berjilbab, yakni untuk kebaikan perempuan. Penggunaan jilbab sebagai syariat ditujukan untuk melindungi perempuan dari pandangan para lelaki, dan dalam pandangannya Mernissi juga menyatakan jilbab tidak wajib digunakan juga bertujuan untuk melindungi perempuan dari kesewenang-wenangan yang selama ini dilakukan pula oleh lelaki.[[49]](#footnote-49)

1. **Dari sektor publik hingga seksualitas**

Banyak sudah karya yang ditulisnya yang berangkat dari kegelisahan terhadap peran dan posisi perempuan dalam Islam. Kritik-kritiknya telah membawa wanita kelahiran Fez Maroko ini kepada kitab-kitab dan teks-teks klasik yang telah dilupakan orang. Tentang perempuan dalam sektor publik, meski pada awalnya Mernissi tidak bermaksud memecahkan teka-teki mengapa perempuan tidak boleh jadi presiden, atau mengapa tidak ada Ratu dalam Islam, akan tetapi melalui penelitiannya ternyata Mernissi telah membuka ruang dialog bagi permasalahan ambiguitas politik Islam. Ambiguitas yang muncul dari keyakinan bahwa Islam adalah agama yang demokratis, namun ternyata di balik kedemokratisannya masih mengabaikan hak perempuan untuk menjadi pemimpin publik.

Kegelisahan Profesor Sosiologi dan tamatan Universitas Sorbonne Perancis ini telah menjadi kontribusi yang tidak kecil bagi kemajuan perempuan dalam Islam. Terutama ketika ia mulai mempertanyakan kemungkinan kesengajaan sejarah menghapus fakta kepemimpinan perempuan dalam dunia Islam. Dalam hal ini Fatima Mernissi telah mengubah Islamic history menjadi Islamic herstory. Bagi perkembangan gerakan perempuan Islam karya Mernissi telah menjadi referensi yang berharga terutama dalam hal prestasi politik yang pernah dicapai perempuan dalam sejarah Islam.

Mernissi berhasil mengurai epistimologi pemikiran tentang bagaimana awalnya orang menyebut Ratu dalam Islam untuk legitimasi bahwa tidak ada yang salah jika perempuan tampil dalam kepemimpinan publik. Apakah Ratu dapat dipadankan dengan istilah khalifah? Lalu ia juga menceri­takan bagaimana harem menjadi arena yang melahirkan kekuatan revolusioner lewat para jawarinya. Beberapa nama jawari yang disebutkan Mernissi seperti Khayzuran, Syajaratuddur, adalah inspirasi dari perempuan yang mendapatkan kekuasaan justru dari dalam istana sendiri. Mernissi juga mencoba menjelaskan kembali berbagai istilah yang disandangkan kepada ratu-ratu lslam seperti Malikah, Hurriyah, dan Sultanah. Dalam konsep Islam, Mulk, dan Sultan, diartikan sebagai konsep kekuasaan duniawi, sedangkan Khalifah mengandung konsep kekuasaan yang ilahiah, menyangkut dunia dan akhirat, penuh sisi spiritualitas, dan sebagai penyambung hukum Tuhan untuk diterapkan di dunia.

Mernissi juga mengungkap bagaimana istilah yang diberikan kepada penguasa perempuan secara khusus (tidak diberikan kepada penguasa laki-laki-red), istilah itu dianggap sangat terkait dengan tradisi perbudakan perempuan pada waktu itu yang sering juga diambil sebagai selir oleh raja atau malik, atau sebagai simbol dari gagasan perlawanan perempuan dari segala tradisi yang mengungkung. lstilah itu adalah al-Hurrah yang berarti “perempuan bebas”. Gelar ini disandang oleh dua ratu Yaman, Asma’ dan Arwah.

Fatima Mernissi tak hanya mempertanyakan posisi perempuan di wilayah publik tetapi juga lewat pembongkaran wacana seksualitas dalam Islam dan bentukan sosial yang melingkupinya. Walaupun dalam konteks feminisme ia tidak mengkaji Islam dan wanita dari satu titik pandang faktual, akan tetapi lebih berfungsi menggambarkan salah satu bagian kunci dan sistemnya yaitu lslam menggunakan ruang sebagai suatu perangkat bagi kontrol seksual. Dari hasil penelitiannya kemudian Fatima Mernissi melihat bahwa pergolakan sosial, pengaturan tata ruang, bahkan pembatasan hetero seksual yang cenderung bernuansa mitologis sesungguhnya bersumber dari lokalitas dan pemahaman yang parsial terhadap perangkat hukum yang ada. Jika di awal dia menceritakan bagaimana perempuan disekat oleh tembok harem, maka dengan tubuh dan seksualitas, Fatima kemudian membongkar adat dan hukum yang selalu membayang-bayangi perempuan.

**BAB VI**

**MUJTAHED SHABESTARI**

1. **Biografi Mujtahed Shabestari**

Mohammad Mujtahed Shabestari Lahir 1936 di Shabestar, Iran) adalah seorang filsuf, teolog, hermeneutist dan mantan profesor di Universitas Teheran. Dia dikenal karena idenya bahwa "ad-Din, (agama) adalah sempurna, tetapi tidak menyeluruh, yaitu tidak memiliki jawaban untuk setiap pertanyaan dalam hidup ". [[50]](#footnote-50)] mantan aktivis politik dan anggota parlemen, ia pensiun dari politik pada 1984. Ia juga merupakan imam pusat Islam Hamburg antara 1970 dan 1978. Dia telah berhenti mengenakan pakaian klerikal, bahwa menurut Mehdi Khalaji, dalam rangka untuk "memisahkan diri dengan pendirian Pro-rezim ". [[51]](#footnote-51)

Sebagai murid di Qom, Shabestari belajar dengan Ayatollah Ruhollah Khomeini dan Ayatollah Allameh Tabatabaei. Dia dipengaruhi oleh gagasan Ayatollah Ruhollah Khomeini bahwa "etika Islam tidak terbatas " untuk "hubungan pribadi ", tetapi harus "tercermin dalam negara dan bentuk pemerintah."[[52]](#footnote-52) Ia tinggal di seminari selama tujuh belas tahun, mencapai kedua gelar ijtihad (Ajudikasi agama) dan doktor filsafat. [[53]](#footnote-53)

Dalam semangat Syiah politik pada tahun 1960-an dan 1970-an Iran, Shabestari juga merasa erat kaitannya dengan pemikiran intelektual agama seperti Jalal Al-e Ahmad dan Ali Shariati, serta bermotivasi politik ulama Morteza Motahhari. Dari 1970-1978, Shabestari menjabat sebagai Direktur Pusat Islam Syiah di masjid Imam Ali di Hamburg, Jerman. Dia mengikuti posisi ini Ayatollah Mohammad Beheshti (yang menjadi salah satu arsitek utama dari Revolusi Islam Iran) dan kemudian berhasil dalam posisi ini oleh Presiden masa depan Republik Islam Iran, hojatoleslam Mohammad Khatami.

Selama periode yang ia habiskan di Hamburg, Shabestari sangat mendukung dialog Kristen-Islam dan memperluas ruang lingkup pengaruh Masjid dengan membukanya kepada semua Muslim. Dia juga belajar bahasa Jerman dan mampu mengejar ketertarikannya, sudah jelas dalam Qom, dalam filsafat Barat dan Kristen, terutama Protestan. ia mempelajari tulisan para teolog seperti Paul Tillich, Karl Barth, dan Karl Rahner, serta pemikiran para filsuf seperti Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey, dan Hans-Georg Gadamer. Setelah kembali ke Iran, ia menjabat sebagai anggota parlemen pertama (Majles Iran) setelah revolusi, tetapi menjauhkan diri dari politik sesudahnya.

Shabestari adalah seorang profesor filsafat Islam penuh di Universitas Teheran dari 1985-2006, di mana ia juga mengajar agama komparatif dan teologi. Dia secara teratur menyelenggarakan konferensi internasional dengan tema dialog Kristen-Muslim. Ia adalah salah satu Penyunting ensiklopedia besar Islam, yang diterbitkan di Tehran, dan mengepalai Departemen teologi dan sekte dari pusat ensiklopedia Islam Agung. [[54]](#footnote-54) sejauh ini 16 jilid telah diterbitkan dari ensiklopedia, yang mencakup lima huruf pertama alfabet. Meskipun Shabestari telah memberikan kontribusi sederhana untuk pengenalan dan penerapan hermeneutika modern untuk teologi Syiah tradisional dan yurisprudensi, dan dengan demikian untuk proposisi variabilitas pengetahuan agama, kontribusi yang paling signifikan tampaknya menjadi komentar otoritatif pada dasarnya terbatas sifat pengetahuan dan aturan keagamaan, dan dengan demikian kebutuhan untuk melengkapi dengan sumber ekstra-agama. [[55]](#footnote-55)

Shabestari berpendapat bahwa membedakan yang abadi (nilai), dari yang berubah-ubah (instance dan aplikasi) dalam agama membutuhkan semacam pengetahuan yang tidak, itu sendiri, yang terkandung dalam aturan yang dikembangkan dalam yurisprudensi Islam (Fiqih). Dia menyesakan kurangnya pengetahuan seperti itu dalam masyarakat Islam: dalam vena yang sama, ia menggarisbawahi sifat terbatas pengetahuan keagamaan pada umumnya, dan yurisprudensi agama, khususnya. dalam pandangan Shabestari, apa yang penting dan kekal adalah nilai umum Islam bukan bentuk tertentu dari realisasi mereka dalam waktu bersejarah tertentu, (termasuk

Arti kesempurnaan dari agama (Ekmal e Din) tidak mengandung segala sesuatu di bawah matahari, sehingga jika kita tidak dapat menemukan item tertentu di dalamnya, kita bisa pergi menyebutnya tidak sempurna. Tidak sempurna bagi agama untuk berfungsi sebagai pengganti ilmu pengetahuan, teknologi, dan musyaw-jawab manusia.

Agama tidak ingin menggantikan ilmu pengetahuan dan teknologi, dan meletakkan klaim ke tempat alasan... Allah hanya menawarkan jawaban untuk beberapa kebutuhan manusia. Adapun kebutuhan lain, dia telah meninggalkannya untuk alasan dan upaya manusia untuk memasok jawabannya.

Shabestari bahkan menunjukkan bahwa telah ada suatu pemeliharaan ilahi untuk pemisahan nilai agama dan realitas sekuler: dalam buku terbarunya, Naghdi Bar Ghera'at e rasmi AZ Din (A kritik terhadap bacaan resmi agama, Desember, 2000) Shabestari berusaha mengkritik absolutisme agama seperti hermeneutically naif dan realistis tidak bisa dikerjakan. Selain itu, ia juga meluncurkan pertahanan utama konsep modern individualisme, demokrasi, dan hak asasi manusia, meskipun mereka tidak pernah diartikulasikan seperti dalam sumber Islam. Dalam pandangan Shabestari, hak asasi manusia dan demokrasi adalah produk dari alasan manusia yang telah berkembang selama waktu dan terus berkembang. Dengan demikian, mereka tidak sudah ditentukan dalam Quran dan Sunna. Sesungguhnya, Al-Qur'an tetap bisu sehubungan dengan pemahaman modern kita tentang hak asasi manusia, namun hal ini tidak bertentangan dengan kebenaran ilahi yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Menggambar pada hermeneutika modern, Shabestari menolak klaim apa pun bahwa manusia bisa datang ke dalam kepemilikan langsung dari kebenaran mutlak Allah.

Sejak awal 1990-an, ia telah semakin aktif dalam penerbitan artikel di koran harian liberal dan majalah di mana ia berpendapat untuk yang baru, pendekatan yang lebih kritis terhadap agama.[[56]](#footnote-56)

1. **PEMIKIRAN TENTANG AL-QURAN**

Tidak ada dalam banyak literature yang menjelaskan secara gamblang tentang pemikiran dan pendapat Shabestari tentang suatu ayat, namu secara implisit terkandung dalam pernyataannya yang mengemukakan bahwa agama sebagaimana disampaikan al-Quran adalah dan ajaran yang telah sempurna, tetapi tidak menyeluruh, yaitu tidak memiliki jawaban untuk setiap pertanyaan dan problematika dalam hidup. Hal ini termaktub dalam al-Quran surat al-Maidah ayat 3 :

ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ  
*“Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Ibnu Katsir menyebutka bahwa ayat Ini merupakan nikmat Allah yang paling besar kepada umat ini, kare­na Allah telah menyempurnakan bagi mereka agama mereka; mereka tidak memerlukan lagi agama yang lain, tidak pula memerlukan nabi lain selain nabi mereka; semoga salawat dan salam terlimpahkan ke­padanya. Karena itulah Allah menjadikan beliau Saw. sebagai nabi terakhir yang diutus-Nya untuk manusia dan jin. Tiada halal selain apa yang dihalalkannya, tiada haram kecuali apa yang diharamkannya dan tiada agama kecuali apa yang disyarjatkannya. Semua yang ia beritakan adalah benar belaka, tiada dusta dan tiada kebohongan padanya. Seperti yang disebut dalam firman Allah Swt., yaitu:

**{وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلا}**

*Telah sempurnalah kalimat Tuhanmu*(Al-Qur'an), *sebagai kali­mat yang benar dan adil.*(Al-An'am:115). Yakni benar dalam beritanya, serta adil dalam perintah dan larangan­nya. Setelah Allah menyempurnakan bagi mereka agama mereka, ber­arti telah cukuplah kenikmatan yang mereka terima dari-Nya. Untuk itulah disebutkan di dalam firman-Nya:

**{الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسْلامَ دِينًا}**

*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kalian agama kalian, dan telah Kucukupkan kepada kalian nikmat-Ku, dan telah Ku­ridai Islam jadi agama bagi kalian,*(Al-Maidah: 3)  
Artinya, terimalah oleh kalian dengan rela Islam sebagai agama kali­an, karena sesungguhnya Islam adalah agama yang disukai dan diridai Allah, dan Dia telah mengutus rasul yang paling utama dan terhor­mat sebagai pembawanya, dan menurunkan Kitab-Nya yang paling mulia denganmelaluinya.  
 Ali ibnu Abu Talhah meriwayatkan dari Ibnu Abbas sehubungan dengan firman-Nya: *Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kalian agama kalian.*(Al-Maidah: 3); Yakni agama Islam. Allah Swt. memberitahukan kepada Nabi-Nya dan orang-orang mukmin bahwa Dia telah menyempurnakan Islam untuk mereka, karena itu Islam tidak memerlukan tambahan lagi se­lamanya. Allah telah mencukupkannya dan tidak akan menguranginya untuk selamanya.[[57]](#footnote-57)  
 Dalam Tafsir sebagaiaman dikemukakan oleh Departemen Agama RI sebagaimana mengutip riwayat dari Ibnu Mandah dalam kitab as-Sahabah dari jalur Abdullah bin Jabalah bin Hibban bin Hajar dari bapaknya dari kakeknya, Hibban ia berkata: “Kami sedang bersama Rosulullah dan saya sedang menyalakan api dibawah kuali yang berisi daging bangkai, dan saya pun membalikkan kuali itu (untuk membuang isinya)”.[[58]](#footnote-58) Selanjutnya diterangkan bahwa pada haji wada’ orang-orang kafir telah putus asa dalam usahanya untuk mengalahkan agama Islam. Oleh karena itu, kaum muslimin tidak boleh merasa takut kepada mereka tetapi hendaklah takut kepada Allah Swt. Hal lain juga menjaelaskan sesuatu yang penting bagi Nabi Muhammad Saw dan bagi seluruh umat islam, bahwa Allah telah menyempurnakan agama Islam dan telah mencukupkan nikmatnya serta telah rida agama Islam menjadi agama umat manusian.[[59]](#footnote-59)

Ajaran yang disampaikan al-Quran merupakan tuntunan yang global dan ringkas, tidak cukup dipahami secara sekilas dalam menafsirkan setiap ayatnya, maka dari itu diperlukan penjelasan dan keterangan hadis, pendapat para sahabat, tabi’in, tabiut tabi’in dan terakhir memnggunakan cara qiyas sebagai media dalam rangka mengembangkan makna ayat yang begitu global. Kemudian Sabistari mengemukakan kegelisahannya mengenai keterbatasan al-Quran dengan lewat jalan hermeneutika.

**BAB VII**

**MOHAMMAD ARKOUN**

1. **Biografi Mohammad Arkoun**

Mohammad Arkoun lahir pada tanggal 1 februari 1928 di Taorirt-Mimoun, di Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebalah timur Aljir,Aljazair. Ia belajar di Universitas Aljir dan Paris. **[[60]](#footnote-60)** Pada tahun 1961 ia diangkat menjadi dosen pada Universitas Sarbonne di Paris, tempat ia memperoleh gelar Doktor Sastra pada tahun 1969 dengan disertasi mengenai humanism dalam pemikiran etis Miskawayh,seorang pemikir Arab dari abad Ke-10 Masehi yang menekuni antara lain bidang kedokteran dan filsafat.[[61]](#footnote-61)

Sejak periode itu, ia menetap di Prancis dan pengaruh perkembangan mutakhir dalam bidang Islamolgi, filsafat, ilmu bahasa, dan ilmu-ilmu pengetahuan sosial di dunia barat, terutama Prancis, adalah sangat jelas dalam karyanya.[[62]](#footnote-62) Dari 1970 sampai 1972 Arkoun mengajar di Universitas Lyon dan kemudian kembali ke Paris sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam.Selain itu, Arkoun sering kali memberikan ceramah di luar Perancis, termasuk Aljazair, atau menjadi dosen tamu di universitas asing. Arkoun adalah direktur ilmiah dari majalah studi islam terkenal *Arabica.* Ia pernah diangkat menjadi *Chevalier de la Legion d’honneur* dan menduduki sejumlah jabatan resmi seperti kedudukan anggota Panitia Nasional {Prancis} untuk etika dalam ilmu-ilmu pengetahuan kehidupan dan kedokteran dan anggota Majelis Nasional untuk AIDS.

Sejak masa Mudanya, Arkoun bergaul secara intensif dengan tiga bahasa, yaitu bahasa kabilia, Perancis dan Bahasa Arab. Bahasa Kabilia ia gunakan dalam kehidupan sehari-hari,yang kedua digunakan dalam urusan administrasi danyang ketiga berkait erat dengan lingkungan masjid dan bahkan mendalaminya do Universitas Al-Jir. Pergulamannya dengan beberapa bahasa itulah yang membuatnya menambah keakrabannya dengan berbagai kajian mutakhir tentang bahasa bersama ilmuan-ilmuan bahasa, filosof maupun teolog Barat.[[63]](#footnote-63)

Dalam Studi-studinya,Akoun menggunakan pendekatan dan metodologi ilmu-ilmu sosial dan humaniora modern, khususnya sejarah. Antropologi dan linguistic untuk memahami islam sebagai suatu agama yang dianut oleh masyarakat majemuk di zaman modern. Dalam studinya tentang kebudayaan contoh-contoh yang diambil banyak dari realitas masyarakat-masyarakat Negara-negara arab, terutama kawasan Maghribi. Berkat pengetahuannya yang cukup luas tentang sejarah barat (termasuk agama Katolik dan Kristen),dalam banyak tulisannya, ia mampu membuat perbandingan dengan sejarah Islam.[[64]](#footnote-64)

1. **Pemikiran Mohammad Arkoun**

Arkoun Mengaku dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data obyektif, ia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis.Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur tentang sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur dalam sejarah.[[65]](#footnote-65)

Pergulatan Arkoun dengan teori-teori sejarah dan filsafat bahasa yang tumbuh subur di Prancis kelihatannya secara signifikan telah ikut membentuk format dan visi intelektualitasnya dalam melihat islam, yang antara lain terlihat pada apresiasi terhadap metode hermeneutika[[66]](#footnote-66)

Salah satu aspek pemikiran Arkoun yang sangat berharga adalah usahanya memperkenalkan pendekatan hermeneutika sebagai sebuah metodologi kritis.Dalam karya –karya arkoun akan ditemukan wacana kritis dari tiga sumber utama, yaitu: visi Qur’an, kitab-kitab Islam Klasik, dan filsafat Barat (Prancis) kontemporer yang sering dikategorikan sebagai pemikiran pasca-modernisme.

Menurut cara pandang Arkoun, data kehidupan generasi awal Islam yang disajikan dalam buku-buku klasik semacam *Kitab Al-Maghazi* Oleh Muhammad al-Waqidi, *Sirah Rasul Allah* Oleh Muhammad Ishaq (w.768M), *Tarikh ar-Rasul wa al-Muluk* oleh Muhammad Jabir ath-Thabari (w.923 M), ataupun *Ath-Thabaqat al-Kubra* Oleh Ibnu Sa’d (w.845 M), akan memunculkan informasi dan makna baru ketika didekati dengan cara pandang baru, terutama dengan menggunakan metode hermeneutika historis. Karena setiap pengarang, teks, dan pembaca tidak bisa lepas dari konteks sosial, politics, psikologis, teologis, dan konteks lainnya dalam ruang dan wakti tertentu, maka dalam memahami sejarah yang diperlukan bukan hanya transfer makna, melainkan juga transformasi makna.

Arkoun dalam melakukan serangan terhadap otensitas Al-Qur’an menggunakan dua konsep yaitu konsep dekonstruksi dan konsep historis.

* Konsep Dekontruksi

Arkoun mengklaim bahwa strategi dekonstruksi yang ia tawarkan sebagai sebuah strategi terbaik karena strategi ini akan membongkar dan menggerogoti sumber-sumber Muslim tradisional yang mensucikan “kitab suci”.strategi ini berawal dari pendapatnya bahwa sejarah Al-Qur’an sehingga menjadi kitab suci dan otentik perlu dilacak kembali. Dan ia mengklaim bahwa strateginya itu merupakan sebuah ijtihad.[[67]](#footnote-67)

Istilah Dekonstruksi diambil alih dari Derrida. Dengan “dekonstruksi” atau “pembongkaran” Derrida memaksudkan analisis kritis dari suatu teks atau wacana dari dalam. Kegiatan kritis hanya dapat dilakukan dari dalam wacana karena,menurut derrida, manusia tidak dapat berpikir kecuali melalui bahasa. Hasil yang bisa diperoleh dari pembongkaran itu adalah penangkapan makna-makna dalam teks yang sebelumnya tersembunyi ataupun kesadaran akan batas wacana sendiri.salah satu anggitan yang digunakan Derrida dalam rangka itu adalah “yang tak dipikirkan” dan “yang tak terpikir” hal-hal yang dapat ditampakkan melalui pembongkaran. Anggapan serta anggitan-anggitan tersebut dari Derrida diambil alih oleh Arkoun.[[68]](#footnote-68)

Arkoun menjelaskan bahwa pembongkaran itu dimungkinkan karena pemikiran manusia,walaupun terikat pada bahasa, tidak tertangkap oleh bahasa.pemikiran tetap merupakan suatu kegiatan bebas.oleh karena itu, pemikiran kritis dapat menciptakan jalan keluar dari “kungkungan logosentris” tertentu.[[69]](#footnote-69)

* Konsep Historis

Menurut Arkoun, wahyu ketika al-Qur’an diturunkan oleh Allah telah terpengaruh oleh realitas sejarah (*historical reality*) dan sosial budaya Arab. Arkoun mengatakan bahwa Al-Qur’an merupakan jelmaan kata-kata tuhan yang disampaikan pada manusia, dikonstruksi dalam bahasa manusia, dan dibakukan dalam bentuk tertulis.[[70]](#footnote-70)

Oleh karena itu, Arkoun cenderung mengatakan Al-Qur’an merupakan produk sejarah, maka perlu penafsiran ulang terhadapnya.Al-Qur’an berada di tengah-tengah umat islam saat ini tidak bisa lepas dari aspek sejarah.Dalam sejarahnya Al-Qur’an telah terjadi penyensoran yang dilakukan Utsman dan menimbulkan sejumlah keputusan yang patut disesalkan; penulisan *corpus* maupun kitab-kitab individu yang lebih awal dimana ayat-ayat tertemtu diterakan;pengurangan semena-mena menjadi lima sejumlah bacaan yang diperkenankan;pengesampingan mushaf yang sangat penting milik Ibn Mas’ud, seorang sahabat terpandang yang *corpusnya* mungkin terpelihara dengan baik di Kufah hingga abad ke-10. Demikian pula, kelemahan teknis tulisan arab menyebabkan harus bertumpu pada pembaca-pembaca spesialis yaitu bentuk kesaksian lisan.[[71]](#footnote-71)

Pada paruh kedua abad ke 20 ini,Arkoun Menegaskan, bahwa kajian Al-Qur’an harus mencakup tiga momentum:[[72]](#footnote-72)

1. Momentum linguistic yang akan menopang kami untuk mengungkapkan suatu tatanan terpendam di bawah suatu ketakteraturan yang gamblang.
2. Moementum antropologis yang akan konsisten untuk mengenali kembali bahasa struktur mitis di dalam Al-Qur’an.
3. Momentum historis dimana jangkauan dan batas-batas penafsiran logika-leksikografis dan penafsiran imaginative yang diupayakan oleh kalangan muslim hingga pada masa kita ini akan dirumuskan.[[73]](#footnote-73)

Mohammed Arkoun adalah orang yang secara tuntas mencoba menggunakan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur’an.Untuk kepentingan Analisisnya, Arkoun meminjam teori hermeneutika dari Paul Ricour, dengan memperkenalkan tiga tingkat anggitan tentang wahyu.:[[74]](#footnote-74)

1. Wahyu sebagai firman Allah yang transenden, tak terbatas, yang tak diketahui oleh manusia.Untuk menunjuk realitas wahyu semacam ini biasanya dipakai anggitan *al-Lauh al-mahfuzh* atau *Umm alkitab.*
2. Menunjuk penampakan wahyu dalam sejarah.berkenaan dengan Qur’an, anggitan ini menunjuk kepada realitas firman Allah sebagaimana diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Muhammad kurang lebih dua puluh tahun.
3. Menunjuk wahyu sebagaimana sudah tertulis dalam Mushaf dengan huruf dan berbagai macam tanda yang ada di dalamnya.Berkenaan dengan Qur’an Anggitan ini menunjuk *al-mushhaf al-utsmani* yang dipakai orang-orang muslim sampai hari ini.

Dalam Analisisnya,Arkoun menyebut *al-Mushhaf* sebagaimana adanya sekarang sebagai *Corpus official clos* (“kanon resmi tertutup”) atau mushhaf standar yang sudah ditentukan secara resmi dan final.corpus resmi ini berupa *al-Mushhaf al-utsmani.*sebutan ini bukannya tanpa mengandung risiko untuk disalahpahami. Dengan mengatakan “kanon resmi tertutup” seolah olah Arkoun hendak mempersoalkan kanon tersebut.[[75]](#footnote-75)sama sekali tidak! Dengan ungkapan ini Arkoun ingin menggaris bawahi aspek historis dari Mushaf.Untuk memahami kandungan Qur’an sedalam-dalamnya,dan untuk melucuti pemaham yang berbau ideologis dan teologis yang beku, kita tidak dapat mengabaikan aspek historis.

Oleh karena itu,Arkoun mengatakan: “*this is extremely important: it refers to many historical facts depending on social and political agents, not on God.Let us un elaborate it more clearly.*”[[76]](#footnote-76) Sedangkan untuk menunjuk pewahyuan sebagaimana diujarkan oleh Muhammad, Arkoun menyebutnya sebagai “ujaran 1” (“*discourse coranique*”) atau “kata-kata yang diungkapkan oleh Nabi dalam lingkungan yang kita semua tidak lagi dapat mengalaminya.” “Ujaran 1” ini dipakai untuk membedakan “ujaran 2”, yaitu ujaran sebagaimana termaktub dalam mushaf.[[77]](#footnote-77)

**BAB VIII**

**ASGHAR ALI ENGINEER**

1. **Biografi Asghar Ali Engineer**

Asghar Ali Engineer lahir pada 10 Maret 1939 di Salumba, Rajasthan, India. Ia lahir di keluarga Muslim yang taat dan priyayi ortodoks di Bohra. Ayahnya adalah seorang sarjana terpelajar yang membantu mendirikan majlis ulama Bohra yang mengurusi urusan dakwah.[[78]](#footnote-78) Ayahnya juga seorang „Āmil (pegawai Masjid yang mengelola zakat). Masa kecilnya, ia mendapatkan pelajaran keagamaan di antaranya tafsīr (komentar atau penjelasan atas firman Tuhan), ta‟wīl (makna ayat al-Qur‟ān yang tersembunyi), fiqh (yurisprudensi) dan ḥadīts (sabda Nabī Saw.).

Di samping itu, Asghar menekuni pelajaran bahasa Arab dasar dari ayahnya kemudian mengembangkannya sendiri Ia juga telah melalap habis seluruh karya utama dari Fatīmī Da’wah[[79]](#footnote-79) Selain belajar ilmu agama, Ia juga belajar ilmu sekular. Ia adalah seorang alumni teknik sipil dari Universitas Indore (M.P.). Selama masa itu, beliau membaca tulisan-tulisan beberapa orang masyhur seperti Bertrand Russell , Das Kapital Marx, Aḥmad Khan dan Maulānā Azad. Reconstruction of Religious Thought in Islam karya Muḥammad Iqbāl dibacanya untuk memahami peran akal dan wahyu. Salah satu yang menjadi perhatian khususnya adalah Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ karena diyakini dan disusun oleh Imam-Imam Syī’ah Ismā’iliyyah pada abad ke-8 H.[[80]](#footnote-80)

Keberhasilannya menjadi seorang pemikir tentang Islam memang tidak berangkat dari pendidikan formalnya. Akan tetapi dari latar belakang keluarganya yang mana kelurganya merupakan penganut taat aliran Syi’ah Ismailiyah dan keluarganya membentukya menjadi seorang yang sangat konsen pada ajaran agama. Ayahnya merupakan seorang ulama Syi’ah, yang mengajarkan kepada beliau tentang Bahasa Arab dan berbagai khazanah pemikiran Islam klasik maupun modern. Selain, mengusai bahasa Arab dengan baik, beliau juga mampu mrnguasai bahasa Urd, Persia dan Inggris dengan baik. Dan dengan penguaasan beragam bahasa inilah yang dapat mendorong menjelajahi berbagai karya orisinal keagamaan, baik yang berasal dari muslim maupun non muslim.

Selain aktif menulis, baik dalam bentuk artikel di jurnal maupun dalam bentuk buku. Ali Engineer juga merupakan sosok yang aktif dalam penggerakan sosial. Beliau adalah seorang da’i pimpinan sekte Syiah Ismailiyah, *Daudi Bohras,* di India. Sebagaimana ditulis oleh Djohan Effendi, untuk di akui sebagai da’i dikalangan Syiah India bukanlah perkara hal yang mudah. Seorang da’i harus memiliki 94 kualifikasi yang dikelompokkan menjadi empat bagian yaitu, kualifikasi pendidikan, kualifikasi administratif, kualifikasi moral dan teoritikal, dan kualifikasi keluarga dan keperibadian. Dan satu hal yang sangat menarik adalah bahwa seorang da’i dalam tradisi Syi’ah Ismailiyah haruslah tampil sebagai pembela umat yang tertindas dan berjuang melawan kezaliman. Dan Ashgar Ali Enginer adalah seorang da’i.[[81]](#footnote-81)

Sebagai seorang da’i yang harus memperjuangkan umatnya, Ali Engineer memiliki keterlibtan dalam berbagi organisasi advokasi sosial,. Dan diantara organisa yang pernah menjadi temapt beliau mengabdi adalah *People’s Union for Civil Liberties* dimana beliau menjadi wakil presidennya, menjadi ketua Center for Development Studies, Ketua Committee for Communal Harmony, ketua sekaligus pendiri Center for Study of Socienty anf secularism, Sekjen Central Board of Dawooodi Bohra Community, Anngota Executive of Jawaharlal Nehru University, dan beliau juga merupakan editor pada jurnal islamic Perpective dab sebuah jurnal lain yang diterbitkan “ Pusat Studi Masyarkat dan sekularisme.

Sebagai seorang pemikir reformis, ia menuangkan pemikiran-pemikirannya dalam berbagai forum ilmiah, ceramah, perkuliahan, seminar. Lokakarya, simposium, dan lain lain diberbagai Negara; Amerika, Kanada, Swiss, Prancis, Jerman, Thailand, Indonesia, Srilangka, Filipina, Malaysia, Yaman, Mesir, Hongkong, dan lain-lain. Selain dalam bentuk oral, ia juga sangat produktif menuangkan pikiran-pikirannya dalam bentuk tulisan, baik bentuk artikel atau jurnal, dan buku. Dan karya-karyanya yang sudah diterbitkan adalah; *The Bohras, Islam and its Relevance to Our Age, Bhivandi Bombay Riots, Indian Muslim Critical Perspective, The Origin and Development of Islam, Status of Women in Islam. Relegion and liberation, Justice Women and Communal harmony,in, Islam and Liberation Theology, Sufisme and Communal harmony, Problem of Muslim in India, Islam and Revolutian, Rethinking Issues in Islam, The Qur’an Women and Modern Society.* Dan beliau juga pernah menulis artikel di berbagai jurnal, seperti  *Islam and The Modern Age, Relegion and Society, Terravada, Jeevadhara, Progressive, Times of India.[[82]](#footnote-82)*

1. **Pemikiran Asghar Ali Engineer**

Ada beberapa pokok keyakinan yang menjadi landasan dasar pemikiran Asghar Ali Engineer, *pertama*, tentang hubungan akal dan wahyu. Bahwa akal merupakan instrumen yang penting bagi kehidupan manusia. Akan tetapi akal sendiri tidak sanggup menjelaskan secara memuaskan tentang dunia, realitas, arti dan makna kehidupan manusia. Oleh karena itu manusia membutuhkan wahyu sebagai komplemen dari akal. Menurut Engineer , “wahyu dapat melintasi akal, tetapi tidaklah merupakan kontradiksi darinya”, singkatnya.[[83]](#footnote-83)

*Kedua,* pluralitas keagamaan. Bahwa pluralitas dan diversitas agama sangat positif, dan sebaliknya, sektarianisme keagamaan sebagai hal yang merusak. Fanatisme keagamaan menggiring manusia untuk mengumandangkan “klaim kebenaran” (truth claim), yang dengannya keyakinan tertentu di anggap sebagi satu satunya kebenaran dan yang lain adalah salah. Menurut Engineer, inilah akar masalah terjadinya konflik agama.[[84]](#footnote-84)

*Ketiga,* tentang keberagaman seseorang. Seseorang yang beragama sejati adalah mereka yang memiliki sensitifitas dan empati terhadap penderitaan kelompok masyarakat lemah. Sensitifitas seperti inilah yang merupakan tanda akan keberagaman dan kemanusiaan seseorang. Selain itu, seseorang yang beragama sejati juga memiliki kepedulian terhadap adanya tatanan sosial yang tidak adi. Bagi Engineer, seseorang yang mendukung dan atau pasif terhadap ketidak adilan sosial bukanlah orang yang taat beragama.[[85]](#footnote-85)

Salah satu hal yang menjadi kegelisahan sekaligus persoalan akademik Asghar Ali adalah mengenai terjadinya subordinasi dan ketimpangan antara laki laki dan perempuan, wacana ini yang kemudian menjadi titik terpenting bagi beliau untuk diberi solusinya agar wacana ketidaksetaraan ini di pahami lebih kreatif dan kondisional yakni penyadaran pembahasannya melebihi ayat Al-Qur’an.

Menurut beliau , dalam bukunya *Hak Hak Perempuan Dalam Islam,* menegaskan bahwa Al-Qur’an secara normatif menegaskan konsep kesetaraan antara laki laki dan perempuan. Keduanya memiliki bidang yang sama dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan pendidikan, untuk mengadakan kontrak perkawinan dan perceraian, untuk mengatur harta miliknya, gaya hidup dan setara dalam hal kebebasan. Asghar Ali menggunakan pendekatan historis kontekstual dalam menafsirkan ayat ayat tertentu, dengan kata lain beliau menggunakan konteks sosial pada masa ayat itu di turunkan sebagai latar belakang yang menentukan.[[86]](#footnote-86)

Secara umum, hak hak perempuan di anggap telah mendapat signifikansi yang kuat dimasa modern, dan khususnya di dunia islam. Namun secara historis perempuan masih tetap tersubordinasi oleh kaum laki laki. Sehingga kaum perempuan di marginalkan (dipinggirkan). perempuan juga dianggap sebagai “jenis kelamin kedua”.

Menurut Asghar Ali Al-Qur’an itu bersifat normatif sekaligus pragmatis. Ajaran ajarannya memiliki relefansi dengan zaman sekarang. Seharusnya, ajaran ajaran tersebut tidak diperlukan sebagai ajaran normatif. Sebaliknya, malah harus dilihat dalam konteks dimana ajaran tersebut di terapkan. Ada yang memperlakukan perempuan secara kasar, tetapi mesti di lihat konteksnya secara proposional. Misalnya, perempuan di batasi hanya boleh berada di dalam rumah laki laki yang membatasinya. Al-Qur’an memperhitungkan kondisi ini dan menempatkan laki laki dalam kedudukan yang lebih superior ketimbang perempuan. Tetapi harus dicatat, ujar Asghar, bahwa al-Qur’an tidak menganggap atau mengatakan bahwa suatu struktur sosial bersifat normatif, struktur sosial pasti dan akan selalu berubah dalam sebuah distruktur sosial dimana perempuanlah yang menghidupi keluarganya, atau menjadi teman kerja laki laki, maka perempuan pasti sejajar atau bahkan lebih superior terhadap laki laki dan memainkan peran dominan dalam keluarga.[[87]](#footnote-87)

Allah tidak membedakan jenis kelamin atau kodrat yang di bawa sejak lahir. Ketika tidak adilan berasal dari struktur sosial yang menyebabkan superioritas laki laki atas perempuan yang inferior. Tetapi perlu di pahami bahwa al-quran juga menyatakan normatif dengan kata kata yang tidak ambigu. Al-Qur’an berisi kalimat-kalimat yang normatif dan bersifat transendental, tapi juga kontekstual yang di sesuaikan perubahan ruang dan waktu.[[88]](#footnote-88)

1. **Pemikiran Asghar Ali Engineer tentang Al-Qur’an dan Tafsir**

Al-Qur’an merupakan tuntunan Allah bagi kehidupan umat manusia. Sebagai tuntunan, Al-Qur’an berisi ajaran-ajaran yang sangat tinggi nilainya bagi kehidupan manusia sepanjang zaman. Namun bagi Asghar Ali, hal tersebut terlalu mapan penafsiran konvesional atas kitab suci umat Islam tersebut, membuat seakan akan Al-Qur’an kehilangan eksitensinya. Dan penafsiran atas ayat-ayat Al-Qur’an yang telah etablished selama ini sering dianggap sebagai kebenaran tunggal yang universal, sehingga ketika muncul penafsiran-penafsiran yang baru, hal itu dianggap sebagai kekeliruan.[[89]](#footnote-89)

Menurut Asghar Ali tidak tepat menganalisir penafsiran yang lahir dari suatu kondisi yang sosiologis tertentu untuk diterapkan pada semua zaman dan tempat yang memiliki kondisi sosiologis yang berbeda-beda.[[90]](#footnote-90) Karena seseorang dalam menafsirkan itu sesuai dengan kehendak Tuhan, dan penafsirannya itu adalah manusiawi dan pemahamnya itu dapat dipengaruhi oleh keadaan-keadaan dan presepsinya terhada realitas. Dan hal ini maka pemahaman Al-Qur’an atau penafsirannya bisa dan harus berubah sesuai dengan keadaan-keadaan seseorang.

Dalam pandangan Ashgar Ali Engineer, setiap mufasir memiliki semesta intelektualnya sendiri, dan ketika menafsirkan al-Qur’an pun seseorang dibimbing oleh *weltanchauung* nya masing-masing yang tidak dapat dilepaskan dan bagaimana ia memandang realitas.[[91]](#footnote-91) Maka dari itu, rumusan-rumusan dan interpretasi seseorang harus dapat dilihat dalam prespektif sosiologisnya mereka.

Dan Ashgar Ali Engineer menyatakan “ *setiap orang memahami teks menurut latar belakang, posisi a priori politik, sosial, dan ekonomi. Interpretasi teks berikitnya dilakukan demikian. Sangatlah susah untk menunjukkan apa yang sebenarnya dimaksud oleh Tuhan. Seriap oarng mencoaba mendekati maksutnya menurut a priorinya sendiri. Bukanlah tanpa arti, jika para mufasir klasik menyatakan Allah a’lam bi al-jawab bila selesai mengemukakan pendapatnya.[[92]](#footnote-92)*

Dan dengan dasar inilah Ashgaar Ali Engineer ini menyatakan bahwa penafsiraan ayat-ayat Al-Qur’an harus dilakukan dengan mempertimbangkan konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis yang ada. Dan beliau menegaskan, menafsirkan Al-Qur’an dalam konteks pengalaman dan kesadaran sosiologis tentulah tidak dapat dikatakan secara langsung sebagai penafsiran bil Ra’yi. Dan menurut beliau juga harus dapat dibedakan antara penfasiran ayat-ayat Al-Qur’an secara bil Ra’yi dan juga penafsiran secara konteks kesadaran mufasir. Dan penafsiran secara bil Rayi sebagaimana disitir oleh hadis Nabi yaitu lebih mengarah pada penafsiran ayat Al-Qur’an dengan hawa nafsu dan keinginan pribadi, maka menafsirkan Al-Qur’an dengan kesadaran adalah tetap dalam kerangka memperoleh pentunjuk Al-Qur’an dan hanya saja dengan melihat pada konteks pengalaman mufasir.

Dan menurut Ashgaar Ali Engineer yang menjadi esensi Al-Qur’an sendiri adalah petunjuknya, prinsip-prinsinya dan nilai-nilainya yang suci. Dan kata suci yang digunakan Al-Qur’an adalah *al-ma’ruf,* yang berarti sesuai dengan nilai-nilai dan prinsip-prinsip dalam keadaan dan lingkungan sosial yang ada. Dan menurut Ashgar Ali Engineer ini kata ma’ruf memiliki dua dimensi yaitu, moral dan sosial[[93]](#footnote-93),yang mana moral dan sosial ini saling melengkapi. Moral harus selalu dihubungkan dengan sosial. Bahkan teologi juga tidak lahir dari pewahyuaan ilahi, melainkan banyak dikondisikan oleh keadaan sosial dan tradisi-tradisi yang berlaku dalam sebuah masyarakat. Dan hal ini dapat kita artikan bahwa memahami Al-Qur’an seseorang harus mempertimbangkan faktor sosiologis yang melingkupinya.

Dan untuk memahami ayat-ayat Al-Qur’an menurut Asghar Ali Engineer yang harus dipentingkan tidak hanya pernyataan yang bersifat konteksrual akan tetapi juga pesan-pesan normatifnya. Dan hal ini beliau mengatakan;

*Ada statemen yang bersifat normatif di dalam Al-Qur’an. Apa yang di inginkan Allah dinyatakan dan bagaimana realitas empirisnya yang disebutkan. Debuah kitab suci mengindifikasikan tujuan yang seharusnya dan semestinya, tetapi juga memperhatikan realitas empiris sebagimana adanya. Maka terjadi dialektika antar keduanya, sehingga tuntunan kitab suci diterima oleh masyarakat yang konkert dengan kondisi yang konkert pula dan tuntutan tidak selamanya dalam bentuk abstrak. Pada saat yangs sama, norma trasendental juga ditunjukkan, sehingga dimasa depan apabila kondisi-kondisi konkretnya lebih kondusif bagi penerimaan norma itu akan diterapkan atau usaha mendekatnya dimulai secara sungguh-sungguh.[[94]](#footnote-94)*

Dalam pemahaman atas status perempuan Asghaar Ali menyatakan “ *dalam Al-Qur’an orang juga harus mengambil pernyataan normatif dan bukan kontestual. Dan ketika berhadapan dengan ayat-ayat kontekstual,orang harus memahaminya dalam konteks masyarakat dan status perempuan dalam masyarakat itu.[[95]](#footnote-95)*

Dan dalam kaitan ini Asgaar Ali Engineer dalam mengaplikasikan hermeneutikannya dalam memahami ayat Al-Qur’an dengan memanfaatkan pendekatan; historis, sosiologis, antropologis dan filosofis.[[96]](#footnote-96) Dan terkait dengan pendekatan historis beliau menegaskan bahwa agama selalu terkait dengan situasi asal usul kompleksnya. Dan pedekatan sosiologis-antropologis dalam memahami Al-Qur’an muncul pada situasi dan kondisi tertentu, menurut beliau ini terjadinya ketimpangan dalam berbagai penafsiran Al-Qur’an ini akibat para mufasir mengabaikan sya’n al-nuzul (konteks sosio-antropologis yang meliputi pewahyuan Al-Qur’an) tersebut karena Al-Qur’an hadir dalam konteks ruang dan waktu dengan kondisi sosiologis tertentu. Dan dalam pendekatan filisofis yang digunakan beliau ialah yang paling utama dalam memperkokoh teologi pembebasannya. Seperti konsep jihad, hal ini sering dipahami sebagai perang suci akan tetapi menurut beliau hal tersebut dimaknai dengan perjuangan untuk menghapuskan korupsi dan juga kedzaliman dari berbagai bentuknya, dan perjuangan ini harus dilakukan secara terus menurus hingga lenyap dimuka bumi. Ashgar Ali Engineer menegaskan bahwa Al-Qur’an menginginkan orang yang beriman berjuang untuk kepintangan orang-orang-orang yang tertindas, siapa pun mereka, dan cengkeraman dan eksploitasi para penindas.[[97]](#footnote-97)

Dan juga konsep kafir didalam Al-Qur’an yang sangat berbeda dari apa yang umat muslim pahami. menurut penjelasan beliau kafir bukan hanya bentuk ketidak percayaan relegious semata (beriman kepada Allah SWT dan Muhammad SAW dan lainnya), tetapi juga secar tidak langsung menyatakan penantangan terhadap masyarakat yang adil dan egaliter serta bebas dari segala bentuk penindasan. Dan seseorang yang secara formal berimana kepada Allah tetapi disisi lain ia memepeturutkan hawa nafsu, menimbun kekayaan dengan menindas orang lain, gemar mengonsumsi yang menyolok mata sedang orang lain menderita kelaparan, ia juga termasuk kafir karena mengundang kemurkaan Allah SWT.[[98]](#footnote-98)

**BAB IX**

**MAHMUD SHALTUT**

1. **Biografi Mahmud Shaltut**

Prof. Dr, Syeikh Mahmûd Syaltût (selanjutnya disingkat Syaltût) adalah seorang tokoh Islam yang dilahirkan pada tanggal 23 April 1883 Munyah Bani Mansur di Profinsi Bahiroh. Ia dilahirkan dalam keluarga yang haus akan ilmu pengetahuan dan taat beragama, serta hormat pada ulama. Pada tahun 1906 ia masuk Ma’had Al Iskandariah setelah sebelumnya menghafal al Qurân di desanya. Studinya dirampungkan setelah ia mendapat Syahâdah 'Alamiyah pada tahun 1918.

Setelah berhasil merampungkan studinya, pada tahun 1919 beliau mengabdikan dirinya menjadi seorang guru pada almamaternya. Dan bersamaan itu pula terjadi gerakan revolusi rakyat Mesir melawan kolonial Inggris, sehingga beliau ikut berjuang dalam gerakan itu lewat ketajaman penanya, kepiawaan lisannya maupun keberanian-keberanian lain yang dimilikinya. Dari perjuangan yang beliau bisa sumbangkan ini, tidak jarang harus berpindah tempat dari satu daerah ke daerah lainnya dalam rangka menjaga diri dan berperang melawan penjajah.

Kemudian setelah melalui proses yang panjang, beliau menempati beberapa jabatan penting di al Azhâr, mulai dari mejadi pengajar pada Lembaga Tinggi al Azhâr, penilik pada sekolah-sekolah agama, wakil pada Fakultas Syariah, pengawas umum pada kantor Lembaga Penelitian dan Kebudayaan Islam Al Azhar, Wakil Syeikh al Azhâr, sampai pada akhirnya pada tanggal 13 Oktober 1958 diangkat menjadi Syeikh al Azhâr.

Dalam perjalanan umurnya, Syaltût senantiasa mengarahkan hidupnya untuk kepentingan ilmu pengetahuan dan dalam rangka mencari ridha Allah. Dari dirinya akan terpancar seorang yang sufi dan saleh, dan dari fikirannya akan senantiasa terlihat sosok seorang yang bijak. Ia bagaikan angin topan yang tak pernah berhenti memperjuangkan kebenaran sampai dirasakan olehnya nilai-nilai keadilan yang dirasakan oleh semua manusia, dan semangat menebarkan kebaikan akan selalu ia tiupkan, sampai nilai-nilai kebaikan itu menempati kehidupan manusia.[[99]](#footnote-99)

Dalam kapasitasnya sebagai seorang ahli fikih, semangat berijtihad dan jihad selalu menyatu dalam dirinya. Dalam meng-istanbath-kan sebuah hukum ia selalu mengkondisionalkan dengan perkembangan yang sedang berlangsung, dan mengambil serta memilih pendapat yang dianggap mempunyai nilai relevansi dengan masalah yang ada. Karena itu apa yang dilontarkannya tidak terbatas pada satu pendapat mazhab saja, ataupun pada satu pendapat imam saja, tetapi senantiasa fatwa yang dikeluarkannya akan sejalan dengan nilai-nilai syariat Islam yang mempunyai nilai keabadiaan, kepastian dan keuniversalan, tidak dapat dipengaruhi oleh tempat dan juga tidak berubah karena perkembangan zaman, tidak sempit oleh perkembangan peradaban, dan tidak mundur oleh perkembangan ilmu pengetahuan.[[100]](#footnote-100)

Dari konteks ini, Al Ustadz Al Adib Ahmad Hasan Adzayât dalam majalahn al Azhar mengemukakan bahwa Syaltût merupakan seorang yang memiliki kecerdasan fikih yang bergelut di bidang fikih dan tafsir al Qurân. Beliau memiliki pendapat dan pandangan-pandangan ijtihad fikih yang cemerlang, yang tidak hanya mempergunakan pendekatan naql ataupun nash-nash dalam meng-istinbath-kan hukum, tetapi juga mempergunakan pendekatan akal yang terbuka seteleh melalui proses pengkajian yang mendalam dengan tetap bersandar pada nash-nash syar’i.

Lebih jelas lagi ditambahkan oleh Al Ustadz Ali Abdul Adzim dalam buku "Masayikh Azhar dari Dulu Hingga Kini", beliau mengemukakan bahwa Syaltût merupakan sosok yang mempunyai cakrawala yang dalam dan luas dalam memahami al Qurân dan al-Hadîs, sehingga melalui apa yang dikemukakannya lewat pendapatnya, apa yang ditulisnya lewat fatwanya ataupun apa yang disusun lewat karya-karya beliau layak disebut sebagai hasil ijtihad. Beliau juga berani mengemukakan apa yang diyakininya benar. Apabila beliau mengkaji suatu masalah beliau senantiasa menajamkan pandangannya, dan melihat apa yang mungkin pernah dikemukakan oleh ulama-ulama sebelumnya dan untuk selanjutnya mempertimbangkannya untuk menjadi suatu keputusan hukum. Dan apabila beliau mempunyai suatu pendapat, maka beliau akan konsisten dengan apa yang menjadi pendapatnya, dan selanjutnya beliau lontarkan dengan mengemukakan dalil-dalil syara’, tanpa memperdulikan orang yang berbeda dengannya ataupun pada orang jumud dalam berfikr. Karena itu fatwa beliau yang paling kontraversial adalah tentang halalnya meletakkan harta di Bank dan juga bolehnya pembatasan keturunan (KB). Kitab "Al Fatâwa" merupakan karya beliau yang memuat tentang pandangan Islam dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan kontemporer.

**BAB X**

**KHALED M. ABOU EL-FADL**

# Biografi Khaled M. Abou el-Fadl

# Khaled M. Abou el-Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963. Pendidikan dasar dan menengahnya dia tamatkan di negeri kelahirannya, Kuwait. Dia kemudian melanjutkan pendidikannya ke Mesir. Sebagaimana tradisi bangsa Arab yang memegang teguh tradisi hafalan, Abou El Fadl kecil sudah hafal al-Qur’an sejak usia 12 tahun. Ayahnya yang berprofesi sebagai seorang pengacara, sangat menginginkan Abou El Fadl menjadi seorang yang menguasai hukum Islam. Ayahnya sering mengujinya dengan pertanyaan-pertanyaan sep utar masalah hukum. Setiap liburan musim panas, Abou El Fadl juga menyempatkan menghadiri kelas-kelas al-Qur’an dan ilmu-ilmu syariat di Masjid Al-Azhar Kairo, khususnya kelas yang dipimpin oleh Shaykh Muhammad al-Ghazâlî (w. 1995), seorang tokoh pemikir Islam moderat dari barisan revivalis yang dia kagumi.[[101]](#footnote-101)

Pada tahun 1982, Abou El Fadl meninggalkan mesir menuju amerika dan melanjutkan pendidikan di Yale University dengan mendalami ilmu hukum selama empat tahun dan di nyatakan lulus studi *bachelor* nya dengan predikat *cumlaude.* Tahun 1989, dia menamatkan studi Magister Hukum di University of Pennsylvania. Atas prestasinya tersebut, dia di terima mengabdi di pengadilan tinggi (Suppreme Court Justice) wilayah Arizona sebagai pengacara sidang hukum dagang dan hukum imigrasi. Dari sinilah kemudian abou El Fadl mendapatkan kewarganegaraan Amerika, sekaligus di percaya sebagai staf pengajar di University of Princeton. Pada tahun 1999, Abou El Fadl mendapat gelar Ph. D dalam bidang hukum islam. Sejak saat itu hingga sekarang, ia di percaya menjabat sebagai profesor hukum islam pada School of Law University of California Los Angeles (UCLA).[[102]](#footnote-102)

Di tengah tengah kesibukannya sebagai profesor, Abou El Fadl juga sering di undang dan mengisi seminar, simposium, lokakarya dan talk show di televisi dan radio seperti CNN, NBC, PBS, NPR, dan VOA. Belakangan ini banyak memberikan komentar tentang isu otoritas, terorisme, toleransi dan hukum islam. Ia juga pernah menjabat direktur Human Right Watch dan anggota komisi Kebebasan Beragama, Amerika Serikat.[[103]](#footnote-103)

1. **Pemikiran Tafsir Khaled**

Hermeneutika khaled diidentifikasi sebagai “hermeneutika negosiataif”. Penyebutan demikian didasarkan pada asumsi bahwa hermeneutika yang di tawarkannya tidak hanya bertujuan untuk “menemukan makna teks” sebagaimana hermeneutika pada umumnya tetapi juga bertujuan untuk “mengungkap kepentingan pengagas dan pembaca yang tersimpan di balik teks, dan menawarkan strategi pengendalian tindakan sewenang-wenang pengagas dan pembaca terhadap teks, pembaca lain dan audiensi. Lebih jauh, hermeneutika negosiatif Khaled awalnya sebagai kritik atas fatwa *Council for Scintific Research and Legal Opinis* (CROL) Arab Saudi yang telah berani menghilangkan latar premis yang mendasari kemunculan hukum Islam, serta mereka mengasumsikan dirinya sebagai wakil Tuhan sehingga merasa berhak menyingkirkan dan menyeleksi berbagai fatwa hukum yang lahir dari luar mereka, sembari memaksakan produk fatwa hukum yang di hasilkan mereka sebagaimana Tuhan menghendaki demikian.[[104]](#footnote-104)

Dalam rangka menunjang menjunjung otoritas teks dan sekaligus membendung tragedi otoritarianisme penggagas dan pembaca, maka menurut Khaled perluadanya interaksi yang proposional dalam melahirkan makna dari hasil interaksi antara pengaran, teks, pembaca. Pada saat yang bersamaan juga harusada proses negosiasi (*negotiating process*) antara ketiga pihak tersebut dengan syarat tidak boleh salah satu pihak mendominasi dalam proses penetapan makna. Inilah rahasia penyebutan “hermeneutika negisiatif” itu.

*Pertama,* teks, Menurut Khaled, Al-Qur’an dan Sunah meminjam Umberto Eco merupakan “karya yang terus berubah” (*works in movement*). Keduanya adalah karya yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi, walaupun Khaled tidak menampik bahwa keduanya bukan berarti terbuka bagi segala jenis interpretasi, tetapi di maksudkan bahwa keduaya Al-Qur’an dan Sunnah mampu menampung gerak interpretasi jug mendorong proses penelitian yang mendudukkan teks dalam posisi sentral. Pada akhirnya teks berbicara dengan dengan suara yang di perbarui kepada masing-masing generasi pembaca, karena maknanya tidak permanen dan tidak berkembang secara aktif . Selama teks terbuka, ia akan terus berbicara, dan selama ia berbicara, ia akan terus relevan dan bermakna penting. Para pembaca akan terus kembali merujuk kepada teks karena teks dapat menghasilkan pemahaman dan interpretasi baru. Namun sebaliknya, jika teks di bungkam suaranya, maka teks akan membeku dan mati pada kali terakhir ia di tafsirkan. Pembunuhan teks ini terjadi ketika pembaca bersikeras bahwa teks mengandung makna yang telah di temuka, stabil, tetap, dan tidak berubah. Akibatnya teks akan mati dan tidak relevan.[[105]](#footnote-105)

*K*edua*,* pengarang (*the author*). Secara historis, kehasiran suatu teks tidak dapat di pisahkan dari pengarangnya. Ketika seorang pengarang menuliskan suatu teks, maka ia akan selalu bergelut dengan “simbol-simbol bahasa” yang di gunakan. Artinya pengarang telah mewadahi dan memercayakan makna yang di kehendakinya ke dalam “simbol-simbol” bahasa yang di gunakan yang merupakan media yang dapat di pahami pembaca. Teks yang telah di tulis pengarang dan pengarang telah memisahkan dirinya dari apa yang di tulisnya, otoritasnya sebagai pengarang tidak lagi berpengaruh kepada teks. Jika teks telah menjadi milik publik, maka pengarang tidak berhak melakukan intervensi kepada pembaca atau publik dalam kebebasannya melakukan pencarian makna atas teks tersebut.

Oleh karena itu, pemisahan antara pengarang dan teks sering kali memicu terjadinya reduksi makna atas teks atau sebaliknya, justru teks mengalami pengayaan makna. Jika problem ini di hadapkan pada Al-Qur’an, maka pengarang teks adalah Tuhan dan teks itu sendiri adalah al-Qur’an, maka apakah proses reduksi, pengayaa, atau penipuan makna atas teks dapat terjadi dalam kitab suci? dan apakah pemabaca tetap harus fokus pada makna yang di kehendaki pengarang dan mempertimbangkan sebagai faktor yang menentukan makna teks tersebut?. Maka Khaled menjawabnya dengan memberi gambaran mendalam tentang kisah Ali bin Abi Thalib yang berseteru dengan kelompok khawarij yang mengaklaim “semua hukum adalah milik Allah”. Adapun posisi Ali karramallahu wajhah tunduk kepada “mengikuti hukum manusia”. Dalam menangkis tuduhan tersebut, Ali mengumpulkan kaum Khawarij dan membawa salinan Al-Qur’an. Ali berkata:“Wahai al-Qur’an berbicaralah kepada manusia”. Orang Khawarij di sekitar Ali sambil gusar berkata: “Hai Ali, engkau mengejek kami?” Kemudian Ali berkata bahwa al-Qur’an hanya lembaran kertas dan tinta yang tidak dapat berbicara, dan manusialah yang berbicara atas nama Al-Qur’an. Al-Qur’an hanya di tulis dengan goresan di antara dua sampul yang tentu tidak dapat berbicara, maka al-Qur’an perlu penafsir dan penafsirnya adalah manusia.

Berpijak pada kisah Ali tersebut, dapat di pahami bahwa sepeninggal Nabi, otoritas pengarang dalam kontruksi teks telah selesai. Persoalan yang muncul adalah terkait dengan pembuktian sejarah dan pengujian autentisitasnya artinya kita mengetahui bahwa perintah tersebut benar-benar datang dari Tuhan atau Nabinya. Kemudian persoalan yang muncul lagi adalah bagaimana menentukan autensitas, makna dan pelaksanaannya. Apakah pemaknaan atas teks di serahkan kepada kreativitas pambaca atau harus membentuk suatu lembaga khusus yang di sebut Khaled sebagai “perwakilan”. Melalui wakil-wakil inilah di harapkan dapat melahirkan makna yang sesungguhnya di maksud pengarang teks maupun pembaca.

*Ketiga*, pembaca (reader). Kehadiran pembaca di hadapan teks yang bisu menjadikan teks mempunyai makna. Teks kini telah tersaji dan pengarang pun tidak hadir mengawal teks nya di tengah pembacanya. Teks bergulir dengan sendirinya dan maknanya sangat tergantung pada siapa yang membacanya. karena itu, Khaled tidak berupaya untuk menjadikan teks (Al-Qur’an dan Hadits) sebagai sesuatu yang bergulir tanpa pengawalan. Karena Khaled tidak rela dengan sikap para pembaca yang sewenang-wenang (arbitrer) menafsirkan teks, apalagi para pembaca mencatut nama Tuhan atau menjadikan diri mereka sebagai Tuhan, sehingga Khaled merasa perlu membatasi otoritarianisme pembaca dengan lima syarat. yaitu *kejujuran, sungguh-sungguh, pengendalian. kemenyeluruhan, dan rasional*.

Pada sisi lain, agar otoririanisme itu tidak berdampak pada masyarakat dan agar “masyarakat tidak mengikuti secara membabi buta” terhadap pembaca tertentu yang merasa mempunyai otoritas dan wewenang dalam memahami pesan tuhan. Khaled dalam halini menawarkan dua prinsip yang harus di perhatikan, yaitu:[[106]](#footnote-106) *pertama*, *epistemological* *presuppotion* (praduga epistimologis), dalam arti harus ada kesamaan pandangan antara orang yang di ikuti dengan orang yang mengikuti. *kedua, exclusionary reasons* (nalar eksklusif), yaitu suatu nalar yang dapat memutuskan secara bebas apakah dia akan mengikuti otoritas orang tersebut atau tidak, tiidak seharusnya seseorang menyerahkan diri pada pada orang tertentu tanpa mengetahui terlebih dahulu dalam bidang apa dia mengikuti dan bagaimana pendapatnya tentang persoalan yang di ikutinya.

**BAB XI**

**MUHAMMAD QOSIM AMIN**

1. **Biografi Muhammad Qosim Amin**

Qasim Amin adalah tokoh pembaharu muslim Mesir populer yang dilahirkan di negeri Thurah wilayah pinggiran kota Kairo, tahun 1277 H/1861 M. Ayahnya bernama Muhammad Bek Amin keturunan Turki, berprofesi sebagai seorang tentara dari Irak kemudian dipindahkan ke Mesir. Sementara ibunya adalah seorang wanita Mesir dari Al-Sa’id[[107]](#footnote-107).

Sejak usia bayi, kepada Qasim Amin diperkenalkan tanah asal leluhur ayahnya, Sulaimaniyah, ibu kota provinsi Kurdi yang terletak di wilayah utara Irak. Upaya pindah tempat dilakukan oleh keluarga Baik Amin karena bersamaan dengan pelaksanaan panggilan tugas. Tugas ini dijalaninya selama delapan tahun, seusia Qasim Amin kecil. Setelah itu, ia dibawa kembali ke kota kelahirannya, Iskandariah. Di kota ini, orang tuanya diberi jabatan penting yaitu sebagai kepala daerah Iskandariah dengan imbalan sebidang tanah sebagai sumber pendapatan resmi yang sebelumnya biasa diberikan kepada setiap orang yang menduduki jabatan tersebut. Tanah itu terletak di delta utara yang sekarang menjadi bagian daerah Provinsi Kafr Al-Syaikh, tidak jauh dari Kota Iskandariyah. Jamal Sahrodi berpendapat bahwa dipilihnya Iskandariyah oleh Muhammad Bek Amin sebagai tempat baru tampaknya ada kaitannya dengan letak harta kekayaan yang baru diperolehnya. Bila dibandingkan dengan provinsi lain yang ada di Mesir, Iskandariyah merupakan satu-satunya kota provinsi yang lebih dekat dengan delta, sebagai tempat transit yang strategis dari berbagai kota yang ada disana[[108]](#footnote-108).

Qasim Amin menempuh pendidikan dimulai dari tingkat dasar di Madrasah *ra’s al-tin* di wilayah Iskandariah, kemudian ia melanjutkan pendidikannya ke sekolah menengah *madrasah al- Tajhiziyyun* yang ada di Kairo. Setelah tamat, ia pun melanjutkan lagi studinya ke sekolah tinggi hukum (*madrasah al-huquq*), dan berhasil memperoleh ijazah lesence pada tahun 1298 H/1881 M. Setelah pendidikannya selesai, ia kemudian bekerja di sebuah kantor pengacara milik Mustafa Fahmi di kota Kairo[[109]](#footnote-109).

Melalui perantara kantornya, Qosim Amin berkesempatan untuk melanjutkan studi di Prancis atas sponsor dari Mustofa Fahmi Basya. Dalam masa perantauannya di Paris, pada saat itu di Mesir sendiri terjadi Revolusi Arab yang dipimpin murid-murid Jamaluddin al-Afgani. Revolusi ini berakhir dengan penjajahan Mesir oleh tentara Inggris dan tokoh-tokoh revolusi tersebut dihadapkan ke Meja Hijau. Jamaluddin al-Afghani dan muridnya, Muhammad Abduh, diasingkan dari Mesir, dan pada akhirnya keduanya menetap di Paris. Di sinilah Amin kembali menjalin hubungan dengan Al-Afghani dan juga menjadi penerjemah pribadi bagi Muhammad Abduh. Pertemuan Amin dengan dua tokoh pembaru, Jamaluddin al-Afgani dan Abduh, di Paris, turut membentuk pola pikirnya dimasa depan. Amin dapat meneruskan penyelamannya mendalami pemikiran nasionalisme al-Afgani yang pernah ia pelajari selama di Kairo. Sementara dari Abduh, Amin mempelajari kajian *turas* keislaman[[110]](#footnote-110).

Tahun 1894, Amin menikah dengan seorang perempuan keturunan Turki bernama Zainab, putri dari Amin Taufiq, yang tak lain adalah sahabat ayahnya sendiri[[111]](#footnote-111). Sosok Zainab sangat berpengaruh terhadap aktifitas Amin dalam kesehariannya. Bahkan, istrinya menjadi sumber insipirasi dan penggugah kesadaran dalam diri Amin bahwa kaum perempuan sebenarnya memiliki kemampuan yang selama ini tidak pernah difungsikan[[112]](#footnote-112).

Pada tahun yang sama Amin mulai aktif dalam kegiatan tulis menulis, karya pertamanya, “*Al-Masriyun*” (*Les Egyptiens*), lahir dengan menggunakan bahasa Perancis. Buku ini adalah *counter* terhadap tulisan seorang tokoh Perancis, Duc D’harcouri, yang mengecam realitas sosio-kultural masyarakat Mesir. Karya perdana ini rupanya bisa menggenjot kreatifitas Amin dalam dunia tulis-menulis. Selanjutnya lahir karya-karya Amin yang menjadi magnum *opus*-nya, yaitu, “*Tahrir al-Mar’ah’*” (Pembebasan Perempuan) terbit pada tahun 1899 dan *“Al-Mar’ah Al-Jadidah”* (Perempuan Modern) yang terbit tahun 1900.

Tahun 1887, Amin mampu menyelesaikan studinya di Fakultas Hukum Universitas Montpellier. Pada tahun 1887 Amin diangkat menjadi hakim dan karirnya meningkat pesat, sehingga pada tahun 1889, Amin diangkat menjadi Walikota di Bani Saef. Amin sendiri wafat pada 23 April tahun 1908, bertepatan dengan 1326 H[[113]](#footnote-113).

Sebagai seorang pemikir terkemuka, Amin meninggalkan karya-karya yang menjadi dokumentasi sejarah pemikirannya. Karya-karya Amin yang terdokumentasikan dan sampai kepada kita adalah *Kalimat, Asbab wa Nataij, Akhlaq wa Mawaiz}, Les Egyptiens (al-Masriyyun), Insya’ al-Jami’ah, al-Imam Muhammad Abduh: Akhlaquhu wa Fadailuhu wa Imamatuhu, Tahrir al-Mar’ah, dan al-Mar’ah al-Jadidah.*

Dari sekian banyak karya yang dihasilkanoleh Amin, dua karya terakhirlah yang menjadi *magnum opus* pemikirannya. Sebab publikasi dua karya terakhir tersebut, Amin dijuluki sebagai Bapak Feminisme Arab. Julukan ini Amin peroleh sebab ide-ide tentang pembebasan perempuan yang beliau perjuangkan memang menjadi pondasi awal gerakan feminisme Arab saat itu, utamanya Arab Mesir[[114]](#footnote-114).

1. **Pemikiran Qasim Amin tentang Emansipasi Wanita**

Gagasan emansipasi wanita ini, jika ditelusuri dan dipahami secara mendalam, sebetulnya muncul tidak lebih dari sebagai wujud kepedulian dan kesadaran intelektual Qasim Amin terhadap kondisi wanita bangsanya kala itu. Hubungannya dengan Barat juga tidak dapat dipisahkan dengan gagasan-gagasannya karena pengalaman lapangan itu menyentak kesadarannya bahwa pasti ada sesuatu yang salah telah terjadi dengan wanita bangsanya. Pengaruh dan nuansa pemikiran Muhammad Abduh juga tidak dapat dipisahkan dari gagasan pembaharuannya, terutama gagasannya tentang pendidikan dan pemberdayaan kaum wanita[[115]](#footnote-115).

Kendati dalam beberapa hal Qasim Amin banyak menjadikan wanita sebagai model, namun ia tetap memberlakukan prinsip multiple kritik terhadapnya. Di berbagai tempat ia begitu kritis terhadap Barat sedangkan di tempat lain ia juga mengkritisi kondisi bangsanya sendiri. Dari sinilah terlihat kekhasan Qasim Amin sebagai pembaharu Islam, dimana gagasan pembaharuannya tetap menonjolkan gagasan Islam substantif sebagai satu determinan dalam melihat realitas sosial umat dan meminjam budaya dan pola pikir Barat sejauh diperlukan untuk mendukung dan menjelaskan gagasannya. Berikut ini akan diuraikan beberapa ide pokok yang dicetuskan oleh Qasim Amin.

1. Pentingnya Pendidikan bagi Kaum Wanita dan Kaitannya dengan Tugas Rumah Tangga dan Masyarakat

Qasim Amin berpendapat bahwa pendidikan wanita merupakan satu-satunya alat untuk membebaskan kaum wanita dari praktek pemarginalan dan pensubordinasian yang menyiksa mereka. Dengan adanya pendidikan, wanita dapat mempertinggi perannya di bidang domestik, di samping perannya sebagai pendidik pertama terhadap anak-anak, mitra dialog dengan suami, atau juga di bidang kemasyarakatan.

Menurutnya, jika wanita Mesir terus-menerus dibiarkan tanpa pendidikan, berarti menjadikan mereka seperti tersimpan dalam kotak yang hanya dapat dilihat sebagai “perhiasan pajangan” saja tanpa ada pengembangan dan tidak mendatangkan manfaat bagi Mesir. Sebagai bangsa, kecuali hanya berkutat pada peran domestik saja. Seorang wanita tidak akan dapat mengurus hidupnya dengan baik tanpa dibekali dengan ilmu pengetahuan[[116]](#footnote-116).

Pentingnya pendidikan bagi kaum wanita dan berkaitan dengan perannya sebagai ibu dari anak-anak, menurut Qasim Amin tidak perlu diragukan lagi. Seorang anak hingga batas umur sekolah, hampir seluruh waktunya dihabiskan bersama ibunya. Oleh karena itu, seorang ibu harus mampu berperan sebagai seorang pendidik yang baik, karena dirinya berkedudukan sebagai “sekolah pertama bagi anak-anaknya, bahkan sangat menentukan dan penting hakekatnya bagi masa depan anak-anak sebagai generasi penerus bangsa. Anehnya, di Mesir kala itu, masyarakat masih berpandangan bahwa pendidikan akan merusak akhlak. Selain itu, wanita dianggap kurang memiliki daya tangkap yang baik, bahkan masih ada ulama tradisional yang mempertanyakan kebolehan belajar membaca bagi anak perempuan[[117]](#footnote-117).

Pandangan tersebut sudah saatnya diubah karena akan menjadi kendala dalam upaya peningkatan taraf pendidikan wanita. Padahal semakin baik pendidikan wanita, maka semakin tinggi harkat martabatnya sehingga mereka semakin mampu menentukan pilihan dalam menghadapi setiap tantangan hidup, apalagi pendidikan itu disertai dengan pendidikan akhlak[[118]](#footnote-118). Pernyataan masyarakat Mesir tentang pendidikan akan menimbulkan dekadensi moral sepertinya dipengaruhi oleh kebudayaan luar merasuk ke dalam jiwa Islam melalui wanita-wanita Eropa yang menyusup ke Mesir saat mereka menjajah negara Islam tersebut. Barangkali hal ini menimbulkan anggapan masyarakat Mesir bahwa pendidikan terhadap wanita akan menimbulkan dekadensi moral. Qasim Amin menyatakan bahwa kaum wanita memiliki sifat kehalusan dan ketajaman perasaan yang amat jarang ditemui pada kaum laki-laki. Artinya, wanita harus diberi pendidikan agar masyarakat dapat menjadi lebih baik sehingga mendatangkan kebaikan pada bangsanya[[119]](#footnote-119).

2. Wanita dan Hijab

Perintah hijab yang disyariatkan mencakup tiga tingkatan menurut kadar ketertutupannya yang didasarkan pada dalil al-Qur'an dan Sunnah Nabi, yaitu: *Pertama,* hijab berarti dibatasi olen dinding dan ruangan khusus bagi wanita. Baik dirinya sendiri, pakaian, perhiasan luar perhiasan batin, maupun wajah, telapak tangan, dan anggota badan lainnya tidak terlihat. Hal ini dapat dilihat pada surat al-Ahzab (33):53[[120]](#footnote-120), dalil ini menunjukkan bahwa pertanyaan atau permintaan apa pun kepada mereka (para isteri Nabi SAW) hendaknya dilakukan dari balik hijab, sehingga baik laki-laki maupun wanita tidak dapat saling melihat. Jadi, dengan turunnya ayat ini menetapkan dan menguatkan perintah tersebut.

Derajat *kedua* dari hijab, yaitu keluarnya para wanita dalam keadaan tubuh tertutup rapat, atau tidak tampak auratnya. Firman Allah dalam surat an-Nur ayat 31 yang artinya, "Dan katakanlah kepada wanita yang beriman hendaklah mereka menahan pandangan mereka dan memelihara kemaluan mereka..."

*Ketiga*, wanita yang keluar rumah hendaknya menutup seluruh tubuhnya mulai dari kepala hingga ujung kaki, sedangkan wajah dan dua telapak tangan boleh tampak jika dalam keadaan aman dari fitnah. Dalam menanggapi hal ini,para ulama mengemukakan dua pendapat, yaitu: membolehkan wajah dan tangan terbuka jika dalam keadaan aman seperti pendapat Abu Hanifah dan tidak membolehkan wajah dan tangan terbuka kecuali dalam keadaan terpaksa seperti pendapat Maliki,Syafi'i, dan Ahmad[[121]](#footnote-121).

Menurut Mazhab Maliki, tidak dibolehkan memandang sesuatu dari tubuh wanita, baik wajah, kedua telapak tangan, maupun bagian lainnya. Wanita juga tidak dibolehkan menampakkan wajah dan kedua telapak tangannya kepada orang lain yang bukan muhrimnya. lbnul Munir yang bermazhab Maliki mengungkapkan, segenap anggota badan wanita merdeka tidak dihalalkan bagi orang yang bukan suaminya. Artinya, diharamkan melihat segala sesuatu darinya kecuali dalam keadaan terpaksa, seperti berobat kedokter[[122]](#footnote-122).

Menurut Mernissi, konsep hijab mengandung tiga dimensi, yaitu: Pertama, dimensi visual: bersembunyi dari penglihatan; Kedua, berdimensi tempat/spesial: memisahkan, memberi batas, menentukan ambang batas Ketiga, etika: terkait dengan masalah pelarangan. Hijab merupakan penghalang yang menyembunyikan kaum wanita dari ruang publik[[123]](#footnote-123).

Pendapat lain dikemukakan oleh tokoh fundamentalis, Zainab al- Ghazali, sejak 1980-an wanita Mesir menggunakan hijab karena pada dasarnya hijab tersebut merupakan symbol yang diberi makna beragam, yaitu: Pertama, tanda ketaatan kepada agama; Kedua, simbol anti Barat; Ketiga, ungkapan ketidakpuasan pada pemerintahan; dan Keempat, upaya untuk melindungi kulit dari sengatan matahari.[[124]](#footnote-124) Hijab dalam pembahasan ini berarti menutup tubuh dengan pakaian dan mengurung diri dari masyarakat.

Menurut Amin cara berpakaian bagi kaum wanita yang menutup seluruh tubuh adalah adat istiadat yang menghambat kemajuan wanita. Cara berpakaian yang demikian mereka namakan hijab. Qasim Amin berpendapat bahwa menutup muka bagi wanita tidak berdasarkan dalil agama, al-Qur‟an dan Hadist. Tidak terdapat didalam al-Qur’an dan Hadist ajaran yang mengatakan bahwa wajah wanita merupakan aurat dan oleh karena itu harus ditutup.

Qasim Amin memandang hijab sebagai salah satu nilai tata kesopanan yang perlu dilestarikan dan masalah hijab yang berlaku di Mesir tidak sesuai dengan syari'at Islam. Dalam tradisi masyarakat Mesir pada saat itu, hijab dimaknai sebagai keharusan wanita untuk menutup seluruh tubuh termasuk muka dan telapak tangan dengan pakaian khas dan mengurung serta menutup diri dari masyarakat. Hal ini berarti bahwa satu-satunya peran gender dan kodrat alamiah wanita adalah dengan tetap tinggal dirumah.

3. Segi Agama

Qasim Amin menyatakan bahwa tradisi hijab yang ada saat itu tidak perlu dipertahankan. Hal ini disebabkan karena masalah hijab yang dikenal dikalangan masyarakat Mesir tersebut tidak termasuk didalam nash. Cara mengenakan hijab yang berlaku saat itu hanyalah sebuah tradisi yang mengemukakan sebagai interaksi pergaulan antar bangsa yang kemudian diambil sebagai pakaian yang Islami. Padahal menurutnya agama tidak menghendaki hal yang demikian terjadi.

Dengan memperhatikan surat an-Nur ayat 31, Amin mengatakan bahwa kaum wanita boleh memperlihatkan sebagian anggota tubuhnya dihadapan orang yang bukan muhrimnya. Hal ini didukung oleh pendapat para ulama mazhab yang menyatakan bahwa bagian anggota tubuh yang boleh dibuka adalah muka dan telapak tangan disamping ada yang berpendapat hanya lengan dan tumit saja yang tidak harus ditutupi.

Engineer berpendapat bahwa sejauh yang dinyatakan al- Qur’an, tidak ada halangan bagi seorang wanita untuk keluar rumah, termasuk mencari nafkah, asalkan dia menjaga kesuciannya dan menahan diri dari dorongan seksualnya (*wayahfazhna furujahunna*). Hal yang sama juga dituntut dari laki-laki (*wahayfazhu furujahum*).

Masalah hijab yang bermakna mengurung diri didalam rumah dan tidak boleh bergaul dengan laki-laki dikhususkan bagi para istri nabi. Hal ini sesuai dengan firman Allah SWT, surat al-Ahzab 33: 53, “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah- rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk Makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya) [tetapi jika kamu diundang Maka masuklah dan bila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), Maka mintalah dari belakang tabir. cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah Amat besar (dosanya) di sisi Allah”. surat al-Ahzab 53

karena tidak samanya kedudukan istri Nabi dengan wanita umumnya. Pernyataan ini disepakati oleh berbagai mazhab dan dapat ditemui pada buku-buku tafsir lainnya.

1. Yusuf Qardawy, *Syaikh Muhammad al-Ghazali yang Saya Kenal* (terj.) Surya Darma, Lc (Jakarta: Robbani Press, cet. Ke-I, 1999), h. Vii. [↑](#footnote-ref-1)
2. Muhammad al-Gazālī, *Berdialog Dengan al-Qur‟an* (terj.) Drs. Masykur Hakim dan Ubaidillah (Bandung: Mizan, cet. Ke-III, 1997), h. 5. selanjutnya ditulis al-Gazālī. [↑](#footnote-ref-2)
3. Al-Gazālī, *Kumpulan Khutbah Muhammad al-Ghazali* (terj.) Mahrus Ali (Surabaya: Duta Ilmu, 1994), jilid 4, h. 18. [↑](#footnote-ref-3)
4. Yusuf al-Qardawiy, *Syaikh Muhammad al-Ghazali yang Saya Kenal* (terj.) Surya Darma Lc. (Jakarta: Robbani Press, cet. Ke-I, 1997), h. 30. lihat juga Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi* (Yogyakarta: Teras, cet. Ke-I, 2008), h. 24. [↑](#footnote-ref-4)
5. John L. Esposito, *Muhammad al-Ghazali*, The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic

   World, jilid II, h. 63. [↑](#footnote-ref-5)
6. Fatima Mernisi dan Riffat Hasan, Setara di Hadapan Allah (terj.) Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 2000), h. 206. lihat juga Al-Gazālī, *Berdialog Dengan Alquran* (tej.) Drs. Masykur Hakim dan Ubaidillah (Bandung: Mizan, cet. Ke-III, 1997), h. 1-7. [↑](#footnote-ref-6)
7. Al-Gazālī, *Berdialog Dengan Alquran*, h. 6. [↑](#footnote-ref-7)
8. Yusuf al-Qardawiy, *Syaikh Muhammad al-Ghazali,* h. 61-62. [↑](#footnote-ref-8)
9. Al-Gazālī, *Berdialog Dengan Alquran*, h. 6. Yusuf al-Qardawiy, *Syaikh Muhammad alGhazali yang Saya Kenal,* h. 26. [↑](#footnote-ref-9)
10. Al-Gazālī, *Berdialog Dengan Alquran*, h. 1-7. lihat juga „Abd al-Halīm „Uwais, *Al-Syaikh Muhammad al-Gazālī,*h. 15. lihat juga Yusuf al-Qardawiy, *Syaikh Muhammad al-Ghazali yang Saya Kenal,* h. 30. [↑](#footnote-ref-10)
11. Al-Gazālī, *Berdialog Dengan Alquran*, h. 6-7. [↑](#footnote-ref-11)
12. Yusuf al-Qardawiy, *Syaikh Muhammad al-Ghazali yang Saya Kenal,* h. 7. [↑](#footnote-ref-12)
13. Hendri Mohammad, et. All., *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), h. 236. [↑](#footnote-ref-13)
14. Muhammad al-Gazālī, *Berdialog*, h. 8. [↑](#footnote-ref-14)
15. Yusuf Qardawī, *Syaikh Muhammad al-Gazālī*, h. 10. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ada beberapa buku yang menjadikan Muhammad al-Gazālī terkenal, diantaranya selain disebutkan di atas, juga seperti *Al-Islām al-Muftarā „Alaīh baina asy-Syuyū„iyyīn wa ar-Ra‟syumaliyyī, Ta‟ammut fī ad-Dīn wa al-Hayah, „Aqīdah al-Muslim, dan Khulūq al-Muslim*. Belakangan karya yang menjadikannya banyak dikagumi sekaligus banyak dicela adalah buku *As-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīś*. [↑](#footnote-ref-16)
17. Dalam hal ini Syaikh Muhammad al-Gazālī tidak menghendaki umat Islam terlalu membesar-besarkan hal-hal yang kurang memberikan keuntungan bagi kemajuan kehidupan umat, tapi lebih mementingkan bagaimana agar umat tidak terbelakang dari orang-orang Barat, sebagaimana yang menimpa salah seorang mahasiswanya yang menanyakan kesahihan hadis tentang Nabi Musa as.

    Yang menempeleng Izrail. Secara diplomatis Syaikh Muhammad al-Gazālī menjawab, “Apa gunanya pertanyaan seperti itu bagi anda, sekarang ini umat Islam sedang dikepung oleh musuh-musuhnya, mereka hendak dihancurkan, kerjakan saja hal-hal yang lebih penting dan lebih berguna”. Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, h. 89. [↑](#footnote-ref-17)
18. Muhammad al-Gazālī, *as-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīś* (Bairut: Dār as-Surūq, cet. Ke-XI, 1996), h. 20. [↑](#footnote-ref-18)
19. Muhammad al-Gazālī, *as-Sunnah an-Nabawiyyah*, h. 79. [↑](#footnote-ref-19)
20. Meskipun Quraish Shihab mengakui metode yang digunakan Syaikh Muhammad al-Gazālī adalah hal baru dalam kritik otentisitas hadis, namun ia juga menggaris bawahi bahwa metode tersebut juga kurang dapat diterima oleh masyarakat umum. Ia mengatakan bahwa Tidak semua ahli fiqih sejalan dengan pandangan Muhammad al-Gazālī, adapun penolakan yang dilakukan oleh para ahli fiqih adalah terkait dengan hukum-hukum syarak yang mereka niali bertentangan atau tidak sejalan dengan Alquran dengan menerapkan metode yang sangat ketat dan teliti tanpa meninggalkan asfek *ihtiyāŝ* melalui proses panjang menganalisa, mengolah dan mempertimbangkan segi-segi hukum yang terkandung karena dikhawatirkan pertentangan tersebut hanya dalam batas lahiriahnya saja lebih-lebih bila sanadnya dapat dipastikan berstatus *śiqah*. Lihat Muhammad al-Gazālī, *as-Sunnah anNabawiyyah* dalam Kata Pengantar Dr. Quraish Shihab (terj) Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, cet. Ke-4, h. 1994), h. 8-12. [↑](#footnote-ref-20)
21. Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunah dalam Islam Modern* (terj.) (Bandung:Mizan, cet. Ke-1, 2000), h. 138. [↑](#footnote-ref-21)
22. Hadis-hadis yang berbicara mengenai wanita dan stigma negatif yang dilekatkan pada dirinya. [↑](#footnote-ref-22)
23. Fatima Mernisi dan Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah* (terj.) Tim LSPPA (Yogyakarta: LSPPA, 2000), h. 207. [↑](#footnote-ref-23)
24. Lihat pada foot note 3 pada buku Daniel W. Brown, Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern (terj.) Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim (Bandung: Mizan, cet. Ke-1, 2000), h. 194. [↑](#footnote-ref-24)
25. Baca Yusuf Qardawī, *Pengantar Studi Hadis*, h. 148. [↑](#footnote-ref-25)
26. Muh Nor Ichwan, *“Islam, Modernitas dan Kemanusiaan: Muhamed Talbi dan Hermeneutika Historis Humanistik”,* dalam Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur’an dan Hadis (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009), hlm. 243. [↑](#footnote-ref-26)
27. Mohamed Talbi, Ummat al Wasath: al Islam wa Tahaddiyat al Mu’ashirah, Tunis Ceres Edition, 1996. [↑](#footnote-ref-27)
28. Mohamed Talbi, *Al Islam: Hurriyah wa Hiwar* (Beirut: Dar al Nahar, 1999). [↑](#footnote-ref-28)
29. Ronald L Nettler, “Gagasan Muhammad Talbi tentang Islam dan Politik: Konsep tentang Islam untuk Dunia Moedern,” dalam Jhon Cooper, Ronald L. Netter dan Mohamed Mahmoud, *Pemikiran Islam: dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd,* terj. Wakhid Nur Effendi, Jakarta, Penerbit

    Erlangga, 2002, hlm 130-131 [↑](#footnote-ref-29)
30. Ilyas Daud, “Hermaneutika Al-Qur’an Muhammad Talbi,”dalam *Hermaneutika Al-Qur’an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hlm. 226. [↑](#footnote-ref-30)
31. Happy Saputra, *Reaktualisasi Tradisi Menuju Transformasi Sosial: Studi Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri,* UIN Ar-Raniry. Substantia. Volume 18 Nomor 1, April 2016. Hal: 19. [↑](#footnote-ref-31)
32. Supaat Eko Nugroho. *Muhammad Abid Al-Jabiri (Studi Pemikirannya tentang Tradisi (Turas).* UIN Sunan Kalijogo. [↑](#footnote-ref-32)
33. Izzudin Washil, *Dilema Tradisi Dan Modernitas Telaah Atas “Kritik Nalar Arab” Muhammad Abid Al-Jabiri,* IAIN Syekh Nurjati Cirebon. Volume 3 Nomor 2 September 2013, Jurnal Khatulistiwa – Journal Of Islamic Studies. Hal: 103. [↑](#footnote-ref-33)
34. Izzudin Washil, Ibid. [↑](#footnote-ref-34)
35. Muhammad Thariq Aziz,  *Interprelisasi Pemikiran Muhammad Abid Al-Jabiri dalam Pendidikan Islam. (*Universitas Muhammadiyah Surakarta, May 24, 2016), Hal: 164. [↑](#footnote-ref-35)
36. Jamal Abdul Aziz, Pemikiran Politik Islam Muhammad ‘Abid Al-Jabiri: Telaah terhadap buku *Al-‘Aql al-Siyasi al-‘Arabi : Muhaddidatuh wa Tajalliyatuh. IAIN Purwokerto. Hal 113.* [↑](#footnote-ref-36)
37. Ibid. [↑](#footnote-ref-37)
38. Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Ponorogo: KKP (Komunitas Kajian Proliman), 2012, hlm. 189. [↑](#footnote-ref-38)
39. Muhammad Abid al-Jabiri, Nahn wa al-Turas: Qira’ah Mu’ashirah fii Turaatsina al-Falsafi, hlm. 21. [↑](#footnote-ref-39)
40. Muhammad Barir,*Peta Penafsiran Nur Kholis Majid,* (Yogyakarta, 2006) [↑](#footnote-ref-40)
41. Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia,* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1999), h. 26 [↑](#footnote-ref-41)
42. Nasitotul Jannah, *Nurcholish majid dan pemikirannya,* Cakrawala: Jurnal Studi Islam, Vol. 12, No. 1. 2017. H. 6 [↑](#footnote-ref-42)
43. Nurcholish Majid, *Islam Doktrin Dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 233 [↑](#footnote-ref-43)
44. Nasitotul Jannah, Nurcholish majid dan pemikirannya, H. 48 [↑](#footnote-ref-44)
45. Ahmad Taufik dkk, Sejarah Pemikiran dan tokoh modernisme Islam (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), h.157-158. [↑](#footnote-ref-45)
46. *Ibid.,*159-160. [↑](#footnote-ref-46)
47. Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical an Theological Inquiry,* alih bahasa oleh Yaziar, Bandung: Pustaka, 1991, hal 75-76 [↑](#footnote-ref-47)
48. Rita dwi puji astutik,*jilbab dalam pandangan Fatimah mernissi,* (Surabaya : uin sunan ampel,2019)Hlm. 28 [↑](#footnote-ref-48)
49. Rita dwi puji astutik,*jilbab dalam pandangan Fatimah mernissi,* Hlm. 33-35 [↑](#footnote-ref-49)
50. *The Constitution of Iran : politics and the state in the Islamic Republic* / by Asghar Schirazi, London ; New York : I.B. Tauris, 1997 p.279 [↑](#footnote-ref-50)
51. <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2010/10/iran-primer-politics-and-the-clergy.html> [↑](#footnote-ref-51)
52. [↑](#footnote-ref-52)
53. [Mahmoud Sadri: Attack from Within. Dissident political theology in contemporary Iran"](https://web.archive.org/web/20030226124152/http:/kadivar.com/Htm/English/Reviews/reform.htm). Archived from the original on February 26, 2003. Retrieved 2003-02-26. [↑](#footnote-ref-53)
54. [The Center for the Great Islamic Encyclopedia. Department of Theology & Sects](http://www.cgie.org.ir/en/Section_Theology.html) [↑](#footnote-ref-54)
55. [Muhammad Mujahid Shabestari Champion of the New "Kalam""](https://web.archive.org/web/20030226124152/http:/kadivar.com/Htm/English/Reviews/reform.htm). Archived from the original on February 26, 2003. Retrieved 2003-02-26 [↑](#footnote-ref-55)
56. Farzin Vahdat: "Post-revolutionary Islamic modernity in Iran: the intersubjective hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari" in Suha Taji-Farouki (ed): Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Oxford University Press, 2004. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran al-Adzim*, Juz 3 (Dar al-Thaibah li al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1999). Hal 26 [↑](#footnote-ref-57)
58. Wahbah az-Zuhaili, at-Tafsir al-Munir, Juz 6, hal 75 [↑](#footnote-ref-58)
59. Departemen Agama RI, *al-Quran dan Tafsirnya,* jilid 2 (Jakarta: Departemen Agama RI, 2009)Hal 356 [↑](#footnote-ref-59)
60. Johan Henrik Meuleman,*Membaca Al-Qur’an bersama mohammed Arkoun,*(Yogyakarta:PT. Lkis Printing Cemerlang, 2012). Hlm.58 [↑](#footnote-ref-60)
61. *Ibid.,*Hlm.58 [↑](#footnote-ref-61)
62. *Ibid.,*Hlm.59 [↑](#footnote-ref-62)
63. E-Journal, Nasrudin, *Manhaj Tafsir Mohammad Arkoun,vol 1No.1,* (Purwokerto ;IAIN purwokerto, 2016).Hlm.87 [↑](#footnote-ref-63)
64. *Ibid.,*Hlm.87 [↑](#footnote-ref-64)
65. E-Journal,Moh slamet untung,*Pembacaan Al-Qur’an menurut Mohammed Arkoun,Religia vol 13,No.1*(Pekalongan:Stain Pekalongan,2010).Hlm.27 [↑](#footnote-ref-65)
66. Johan Henrik Meuleman,*Membaca Al-Qur’an bersama mohammed Arkoun,*Hlm.34 [↑](#footnote-ref-66)
67. <https://ahmadbinhambal.wordpress.com./tag/karya-karya-muhammad-arkoun/,diakses> pada hari senin, tanggal 4 november 2019 pada jam 10:00 WIB. [↑](#footnote-ref-67)
68. Johan Henrik Meuleman,*Membaca Al-Qur’an bersama mohammed Arkoun,*Hlm.77 [↑](#footnote-ref-68)
69. *Ibid.,*Hlm.77 [↑](#footnote-ref-69)
70. E-Journal el-Umdah jurusan ilmu Al-Qur’an dan tafsir,Ishak Hariyanto,*Hermeneutika Al-Qur’an Muhammed Arkoun,Vol 1, No 2,*(Yogyakarta:UIN sunan kalijaga,2018).Hlm.132 [↑](#footnote-ref-70)
71. *Ibid.,*Hlm.133 [↑](#footnote-ref-71)
72. Hidayatullah,*Lectures du Coran (terjemahan) kajian kontemporer Al-Qur’an karya mohammed Arkoun,*(Bandung:Penerbit Pustaka,1998 M).Hlm.48 [↑](#footnote-ref-72)
73. *Ibid.,* Hlm.49 [↑](#footnote-ref-73)
74. Johan Henrik Meuleman,*Membaca Al-Qur’an bersama mohammed Arkoun,*Hlm.91 [↑](#footnote-ref-74)
75. *Ibid.,*hlm.91-92 [↑](#footnote-ref-75)
76. *Ibid.,*hlm.92 [↑](#footnote-ref-76)
77. *Ibid.,*hlm.92 [↑](#footnote-ref-77)
78. Bohra adalah masyarakat Muslim yang menganut paham Syī„ah Ismā„īliyyah. Asghar Ali Engineer, Islam Masa Kini, Tim Forstudia, terj., Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. v [↑](#footnote-ref-78)
79. Dalam History of Islamic Philosophy, tidak menyebutkan Ibn Manṣūr al-Yamān dalam jajaran beberapa pemikir Syī„ah Ismā„īliyyah yang terkenal di zamannya. Nama yang tertulis di antaranya Qādī Nu‟mān (363 H/974 M), Mu‟ayyad fī al-Dīn al-Shirāzī (470 H/1077 M), Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (408 H/1017 M), dan Abū Hātim Aḥmad ibn Ḥamdan al-Rāzī (322 H/933 M). Henry Corbin, History of Islamic Philosophy, Liadain Sherrard, terj., (London: the Institute of Ismaili Studies, 1977), h. 76-77. [↑](#footnote-ref-79)
80. Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, (New York, Columbia University Press, 2004), h. 168.qq2 [↑](#footnote-ref-80)
81. Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *“ Studi Kitab Tafsir Kontemporer”,* (Yogyakarta: TERAS, 2006), h. 111 [↑](#footnote-ref-81)
82. *Ibid,* h. 112 [↑](#footnote-ref-82)
83. M. Agus Nuryanto, *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender, Studi atas Pemikiran Asghar Ali Angineer,* Yogyakarta: UII Pres, 2001, Cet ke-1, h. 8 [↑](#footnote-ref-83)
84. *Ibid* [↑](#footnote-ref-84)
85. *Ibid* [↑](#footnote-ref-85)
86. Ismail Nur Jannah, *perempuan Dalam Pasungan, Bias Laki Laki dalam Penafsiran,* (Yogyakarta: Lkis, 2003), h. 10 [↑](#footnote-ref-86)
87. *Ibid* [↑](#footnote-ref-87)
88. *Ibid* [↑](#footnote-ref-88)
89. Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *“ Studi Kitab Tafsir Kontemporer”,*(Yogyakarta; TERAS, 2006), h. 114 [↑](#footnote-ref-89)
90. *Ibid*, Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, h. 114 [↑](#footnote-ref-90)
91. *Ibid*, h. 115 [↑](#footnote-ref-91)
92. *Ibid* [↑](#footnote-ref-92)
93. *Ibid*, Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, h. 117 [↑](#footnote-ref-93)
94. *Ibid*, h. 120 [↑](#footnote-ref-94)
95. *Ibid,* Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, h. 120 [↑](#footnote-ref-95)
96. *Ibid*, h. 121 [↑](#footnote-ref-96)
97. *Ibid*, h. 123 [↑](#footnote-ref-97)
98. Haikal Fadhil Anam, *konsep kafir dalam Al-Qur’an (studi atas penfsiran Asgar Ali Engineer)*, jurnal peradaban dan pemikiran Islam. Vol .2, No.2 Desember 2018, Diakses 21 Maret 2020. [↑](#footnote-ref-98)
99. A. Gani dan B. Hamdany, “Beberapa Fakta Tambahan Syeikh Mahmûd Syaltût” Jakarta: Bulan Bintang, 1975, Ensiklopedi Hukum Islam, hal. 1689-1691. [↑](#footnote-ref-99)
100. *Ibid.,*  [↑](#footnote-ref-100)
101. Nasrullah, “Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou el-Fadl: Metode Kritik atas Penafsiran Otoritarianisme dalam Pemikiran Islam”, Jurnal *Hunafa*, Vol. 5, No. 2, Agustus 2008, hlm. 139. [↑](#footnote-ref-101)
102. Ibid, hal.140 [↑](#footnote-ref-102)
103. ibid [↑](#footnote-ref-103)
104. Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Studi Pengantar*, Jakarta 2016. PT Fajar Interpratama Mandiri. Hal 105 [↑](#footnote-ref-104)
105. *ibid.* hal 106-107 [↑](#footnote-ref-105)
106. *ibid,* hal 110 [↑](#footnote-ref-106)
107. Erasiah, Tokoh emansipasi wanita Islam di Mesir pada abad ke 19 M. Kafaah: Journal of Gender Studies, 2014. [↑](#footnote-ref-107)
108. Age Surya Dwipa Chandra, “Pemikiran Qosim Amin Tentang Pembaruan Hukum Perkawinan dalam Islam (Studi kitab Tahrir Al-Mar’ah)” (Skripsi, UIN Raden Intan Lampung: 2018), 71-72. [↑](#footnote-ref-108)
109. Erasiah, Tokoh emansipasi wanita Islam di Mesir pada abad ke 19 M. Kafaah: Journal of Gender Studies, 2014. [↑](#footnote-ref-109)
110. Rifa’i, dalam http://neosufizm.wordpress.com/2011/04/30/ biografi-qasim-amin/, akses tanggal 28 Oktober 2011. [↑](#footnote-ref-110)
111. Muhammad Imarah (ed.), al-A ‘mal al-Kamilah, hlm. 26. [↑](#footnote-ref-111)
112. Syaiful Bahri, Kontribusi Pemikiran Qasim Amin Dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam (Al-Ahwal, Vol. 6, No. 1, 2013 M/1434 H), 21. [↑](#footnote-ref-112)
113. ibid, 22. [↑](#footnote-ref-113)
114. ibid, 22. [↑](#footnote-ref-114)
115. Mahmud, A. H. Al-mar’atul Muslimah wa Fiqhud-Da‟wah Ilallah. (Cairo, Darul Wafa 1991) hl 55. [↑](#footnote-ref-115)
116. ibid, 76. [↑](#footnote-ref-116)
117. Masyhadi, A. K. Qasim Amien, dari pembebasan perempuan menuju pemberdayaan modern. (Jakarta Paramida 2011) hlm 78. [↑](#footnote-ref-117)
118. Afrizal M Filsafat Islam di Mesir kontemporer ( Jakarta: Garapindo) hlm 42. [↑](#footnote-ref-118)
119. ibid, 45. [↑](#footnote-ref-119)
120. Mernissi. Astuti. R.Pemberontakan wanita: Peran intelektual kaum wanita dalam sejarah muslim. (Jakarta : Mizan1999) hlm 74. [↑](#footnote-ref-120)
121. ibid, 85. [↑](#footnote-ref-121)
122. Ibid, 67. [↑](#footnote-ref-122)
123. Musyafa‟ah.Pemikiran fikih wanita Qasim Amin.http://jurnalgender.uinsby.ac.id [↑](#footnote-ref-123)
124. Nisa. K. M. Pengaruh pemikiran pendidikan Qasim Amin Jurnal pada proponen feminin. Ta‟limuna, 2014. [↑](#footnote-ref-124)