

KIMIAWI PEMIKIRAN ISLAM

ARUS UTAMA ISLAM DI MASA DEPAN

PIDATO PENGUKUHAN
GURU BESAR ILMU FILSAFAT
DAN PEMIKIRAN MODERN DALAM ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UIN ALAUDDIN MAKASSAR

Disampaikan pada:
Rapat Senat Terbuka Luar Biasa
UIN Alauddin Makassar
Senin, 12 Nopember 2007
di Makassar



KIMIAWI PEMIKIRAN ISLAM

ARUS UTAMA ISLAM DI MASA DEPAN

**PIDATO PENGUKUHAN
GURU BESAR ILMU FILSAFAT
DAN PEMIKIRAN MODERN DALAM ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UIN ALAUDDIN MAKASSAR**

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
MAKASSAR

Disampaikan pada:
Rapat Senat Terbuka Luar Biasa
UIN Alauddin Makassar
Senin, 12 Nopember 2007
di Makassar



Kemuliaan kiranya tercurah kepada Bapak Gubernur/Ketua Dewan Kurator Universitas Islam Negeri Alauddin;
Yang Amat Terpelajar Rektor/Ketua Senat dan para Anggota Senat Universitas Islam Negeri Alauddin;
Yang Amat Terpelajar Para Guru besar;
Yang Amat Terteladan Para Pejabat Sipil dan Militer;
Yang Amat Terpelajar Para Pemuka, Pemimpin, dan Tokoh Masyarakat;
Hadirin, Hadirat, dan Segenap Undangan yang Santun dan Berbudi;

Assalamu alaikum wr.wb.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI ALAUDDIN MAKASSAR
KEMENTERIAN AGAMA RI
JALAN HUSSEIN SADEK NO. 10
KOTA MAKASSAR

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI ALAUDDIN MAKASSAR
KEMENTERIAN AGAMA RI
JALAN HUSSEIN SADEK NO. 10
KOTA MAKASSAR

KIMIAWI PEMIKIRAN ISLAM ARUS UTAMA ISLAM DI MASA DEPAN*

I. PENDAHULUAN

Klaim kebenaran pada agama dan keyakinan sendiri – dan kebatilan (kesesatan) di pihak umat yang lain – sudah menjadi bagian dari perjalanan sejarah umat-umat dari agama-agama yang berbeda. Sampai hari ini, di kalangan umat Islam, klaim tersebut masih dijumpai. Sejarah pemikiran Islam yang meliputi teologi, filsafat, dan mistisisme (tasawuf) telah mencatat kelompok-kelompok teologi tertentu mengkafirkan kelompok teologi Islam lainnya yang berbeda. Pemikir-pemikir filsafat dan tasawuf pun, di antaranya mengalami pengkafiran serupa. Tentu tuduhan pengkafiran itu menjadi amat serius kalau yang dituduh sampai dihukum mati.

Pada bidang pengkajian Islam lainnya, seperti fikhi, kontroversi tentang syariat Islam menjadi demikian tajam. Kontroversi menjadi demikian tajam karena bidang garapan fiqhi meliputi aspek-aspek muamalah (perbuatan/interaksi sesama) manusia yang sangat luas, yang bersentuhan dengan hukum boleh atau tidak perbuatan itu dilakukan. Dikatakan begitu luas karena fiqhi masuk juga ke aspek politik (negara dan pemerintahan), ekonomi, termasuk produk-produknya, dan lain-lain. Di dalam sejarah Islam, kaum fuqaha seringkali menjadi pihak yang berada di belakang berbagai corak dan bentuk pengkafiran terhadap pihak lain.

Pemetaan *ada* agama *samawi* (langit/wahyu) dan agama *ardi* (bumi/bukan wahyu), tentu mengandung masalah. Sebab, relakah (penganut) agama-agama yang dikelompokkan sebagai agama *ardhi* menerima pemetaan tersebut? Pemetaan tersebut tersosialisasi di kalangan umat Islam melalui studi ilmu perbandingan agama.

Bila keadaan yang digambarkan di atas – yang terdapat di kalangan umat Islam – dibawa kepada persentuhan dengan agama-

* Pidato pengukuhan Guru Besar dalam ilmu *Pemikiran Modern Islam* pada Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar pada hari Senin 12 Nopember 2007.

agama bukan Islam, bisa dibayangkan seberapa parah dan buruk bentuk dan akibat dari persentuhan tersebut. Agama selain Islam semuanya tergolong sesat dan tak sedikit di antaranya dipandang sebagai agama ciptaan manusia belaka (*ardhi*). Apakah keadaan seperti itu juga terjadi di dalam kalangan agama-agama selain Islam, adalah pertanyaan yang patut dikemukakan mengingat pentingnya menumbuhkan kesadaran bersama tentang pluralitas masyarakat. Sebab, dalam keadaan seperti itu, menjadi mustahil untuk berbicara mengenai peranan para aktifis agama-agama di tengah masyarakat yang kenyataannya memang majemuk.

Bukanlah pekerjaan yang mudah untuk menyatakan pernyataan-pernyataan al-Qur'an kepada segenap umat Islam. Pernyataan al-Qur'an bahwa para utusan/pesuruh (rasul-rasul/nabi-nabi) Allah diutus kepada segenap umat manusia, dalam ruang dan waktu yang berbeda, seharusnya sudah memadai bagi yang membaca pernyataan tersebut untuk bersikap adil dan jujur di dalam menghormati semua utusan Allah. Akan tetapi pada kenyataannya, tidaklah mudah mengajak setiap aktifis Muslim untuk menyatakan pengakuan, meski hanya sifatnya kemungkinan, bahwa pembawa agama Hindu, misalnya, sesungguhnya adalah seorang utusan Allah juga, sama seperti Isa al-Masih, Muhammad saw., dan lain-lain. Sama dengan, atau lebih sulit dari itu, adalah bahwa tidak sedikit aktifis Muslim mengalami kesulitan di dalam memahami pernyataan kitab suci mereka menyangkut semangat pluralisme. Sehingga, apakah yang bisa diharapkan dari aktifis yang kitab sucinya menegaskan pluralitas agama-agama, dan, karena itu membawa paham pluralisme, sementara dia tidak memegang dengan konsekuen pernyataan tersebut? Adalah patut untuk dipersoalkan juga, apakah kondisi serupa juga terdapat di lingkungan aktifis agama-agama yang lain?

Jawaban atas pertanyaan di atas akan menjelaskan seberapa besar komitmen yang bisa dibangun untuk mengemban tugas para aktifis agama-agama di tengah pluralitas masyarakat. Akan tetapi, mungkinkah dibangun komitmen bersama di antara sesama aktifis dari agama-agama yang berbeda, apalagi bila dikaitkan dengan fungsi agama di era masyarakat global sekarang dan ke depan? Pertanyaan-

pertanyaan yang telah dikemukakan tidak bermaksud untuk memunculkan ketiadaan harapan, akan tetapi bertujuan untuk mengetahui peta sosiologis dan teologis umat-umat yang berbeda agama yang, selanjutnya, melahirkan kesadaran bersama tentang misi agama hari ini dan ke depan.

Masalah-masalah tersebut di atas, pada hemat saya, memang sebaiknya dimulai oleh kalangan terdidik pada masing-masing umat beragama. Para ustaz, khotib, muballigh, dan da'i di kalangan Islam tidak serta merta berarti mereka adalah kalangan yang benar-benar memperoleh pendidikan yang baik, sehingga bisa digolongkan sebagai pakar, cendekiawan, atau ulama, sekalipun ketiga kelompok yang disebut akhir juga biasa terlibat pada kegiatan dakwah dan tabligh. Padahal, para ustaz, khotib, muballigh, dan da'i berada di garis terdepan gerakan dakwah dan tabligh, yang berinteraksi langsung dengan umat.

Adalah lebih baik untuk menegaskan kembali bahwa pada zaman sekarang, persentuhan, interaksi, hubungan orang-orang atau kelompok-kelompok yang saling berbeda merupakan hal yang tidak terhindarkan lagi dan intensitasnya juga semakin tinggi. Orang atau kelompok asal etnis atau agama tertentu, tidak boleh tidak, bersentuhan, berinteraksi, dan berhubungan dengan orang atau kelompok asal etnis atau agama yang berbeda. Persentuhan, interaksi, dan hubungan itu terjadi karena diharuskan oleh faktor-faktor kesamaan tertentu, seperti kesamaan profesi, bertetangga secara kebetulan di suatu kompleks pemukiman, aktifitas sehari-hari, dan lain-lain; atau oleh faktor-faktor ketidaksamaan tertentu, seperti aspirasi politik, kepentingan ekonomi, ekspresi budaya, dan lain-lain, yang di antaranya berkembang menjadi konflik sosial bernuansa etnis dan agama. Dengan demikian, ada dua macam bentuk persentuhan, interaksi, dan hubungan di dalam masyarakat, yaitu, yang positif dan negatif.

Persentuhan, interaksi, dan hubungan sesama manusia semakin dimungkinkan oleh kemudahan yang diberikan oleh hasil iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi) di bidang komunikasi, informasi, dan transportasi, seiring dengan semakin baiknya tingkat kesejahteraan seseorang atau kelompok. Khusus kemudahan di bidang informasi, manusia memiliki akses yang luas untuk mengetahui sesuatu yang mungkin

menggoda untuk terjadinya persentuhan, interaksi, dan hubungan. Menyangkut semakin membaiknya tingkat kesejahteraan seseorang atau kelompok, harus diberi catatan bahwa sesungguhnya masih lebih banyak lagi umat manusia di berbagai belahan dunia yang kondisi kesejahteraannya tergolong buruk, bahkan, buruk sekali. Pada orang-orang atau kelompok-kelompok demikian, persentuhan, interaksi, dan hubungan antara sesama manusia, biasanya terjadi secara terpaksa dan mengambil bentuk yang negatif.

Dengan gambaran singkat tentang persentuhan, interaksi, dan hubungan sesama manusia yang tak terhindarkan tersebut, lahirlah kesadaran bahwa apa yang disebut dengan kewarganegaraan, pada era sekarang, pengertiannya adalah administratif belaka; pengertian geografisnya semakin menipis. Orang dengan kewarganegaraan tertentu, dan juga dengan agama tertentu, bermukim (bertempat tinggal dan beralamat), bekerja, dan sampai meninggal dunia di suatu negara, atau di tengah masyarakat beragama, yang berbeda. Inilah di antara lain fenomena masyarakat global saat ini.

Fenomena masyarakat global seperti itu melahirkan kecenderungan pihak yang menguasai iptek – sehingga berakses kuat kepada kesejahteraan dan kemudahan - menaklukkan pihak yang lemah. Kecenderungan seperti itulah yang cukup mengganggu persentuhan, interaksi, dan hubungan antarmanusia pada masa kini. Menurut hemat saya, agama sesungguhnya mengemban tugas menyerukan dan menciptakan keseimbangan dan keadilan di dalam persentuhan, interaksi, dan hubungan antarmanusia. Dengan demikian, ketidakadilan sosial-ekonomi juga merupakan fenomena masyarakat global saat ini.

Ketidakadilan dan kesenjangan-kesenjangan dalam berbagai bentuknya di tengah masyarakat global sekarang, akan mengaburkan dan menyedatkan peta ketidakadilan dan kesenjangan tersebut ketika agama (umat) dikaitkan dengan pihak penakluk maupun pihak yang ditaklukkan. Pengaburan dan penyedatan serupa itu terjadi ketika ditumbuhkan citra bahwa Barat adalah Dunia Kristen dan Timur adalah Dunia Islam. Selanjutnya, dicitrakan bahwa pergumulan antara Barat dan Timur pada hakikatnya adalah pergumulan untuk memperebutkan hegemoni atas dunia antara Kristen dan Islam. Saya tidak sependapat

dengan pencitraan demikian itu. Sebab, dalam pikiran dan pengamatan saya, banyak hal yang dilakukan oleh Barat dalam rangka merebut hegemoni tersebut, sesungguhnya tidak mewakili, dan bahkan, berlawanan dengan nilai-nilai kekristenan.

Pencitraan “Barat vs Timur” – “Kristen vs Islam”, mungkin saja, diterima di kalangan tertentu umat Kristen, yaitu kalangan yang berpandangan keras. Seiring dengan itu, kalangan Islam yang berpandangan keras, bukan saja menerima pencitraan tersebut, tetapi juga melakukan sosialisasi melalui aktifitas dakwah. Kalau demikian, baik umat Kristen maupun Islam sama-sama mengalami problema internal, yaitu kesenjangan-kesenjangan internal pada masing-masing umat di dalam penafsiran agama dan memahami fenomena masyarakat global.

II. PERUBAHAN DI DALAM PEMIKIRAN

Di dalam kalangan kaum Muslimin, sebenarnya sedang terjadi perubahan-perubahan mendasar di dalam melihat Islam, khususnya kitab suci al-Quran. Perubahan-perubahan tersebut pada gilirannya akan mengubah cara pandang mereka terhadap al-Quran dan Islam secara umum. Di sini akan dikemukakan dua contoh perubahan mendasar dari cara pandang tersebut. Pertama, perubahan pandangan menyangkut hal-hal yang dipandang *qathiy* dan *zhanniy* di dalam Islam; dan yang kedua, menyangkut persoalan *naskh-mansukh* di dalam al-Quran. Kedua hal tersebut selanjutnya akan dijelaskan.

A. Persoalan *Qath'iy-Zhanniy*

Persoalan *qath'iy* dan *zhanniy*, sejak awal, memang merupakan perbincangan (kajian) di kalangan disiplin ushul fiqh. Pada lazimnya seperti sudah diketahui, istilah *qath'iy* dan *zhanniy*, masing-masing terdiri dari dua bagian yaitu menyangkut *al-wurud/al-tsubut* (akurasi sumber) dan *al-dalalah* (kandungan makna). Bahwa al-Quran dan sebagian al-Sunnah adalah *qath'iy al-tsubut* (*qath'iy al-wurud*) tidak akan kita perbincangkan di sini, karena hal itu telah menjadi kesepakatan umum kaum Muslimin. Sehingga yang masih tinggal untuk dipersoalkan adalah al-Qur'an dan al-Sunnah al-Mutawatirah pada bagian kedua, yaitu yang menyangkut *dalalahnya*.

Agaknya, tidak berlebihan kiranya bila di sini dikemukakan satu dua definisi *qath'iy al-dalalah*. Abd Wahhab Khallaf¹ mendefinisikannya sebagai :

“yang menunjuk kepada makna tertentu yang harus dipahami dari padanya (teks); tidak mengandung kemungkinan takwil serta tidak ada tempat/peluang untuk memahami makna selain makna tersebut pada (teks)nya.”

Abu al-Ainain Badran Abu al-Ainain² mendefinisikannya dengan

“sesuatu yang menunjuk kepada hukum dan tidak mengandung kemungkinan (makna) selainnya.”

1. Piramida Zhahir – Muhkam

Para pakar ushul fiqh membuat pengelompokan ayat-ayat al-Quran, mulai dari yang terlemah sampai yang terkuat kejelasannya, berturut-turut mereka sebut *al-Zhahir*, *al-Nash*, *al-Mufassar*, dan *al-Muhkam*. Dengan istilah-istilah tersebut para pakar ushul fiqh membangun Piramida *Zhahir-Muhkam*³. Artinya, lafaz-lafaz al-Qur'an yang termasuk ke dalam kelompok *al-Muhkam*, yang berada pada posisi teratas dari piramida, merupakan lafaz-lafaz al-Qur'an yang terkuat kejelasan maknanya dari tiga yang lainnya. Untuk menyingkat pembahasan, dan agar kita lebih masuk ke dalam konteks persoalan *qath'iy al-dalalah*, ada baiknya bila perhatian lebih difokuskan kepada *al-muhkam*.⁴

¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, Mesir, t. th., h. 35

² Abu al-Ainain Badran Abu al-Ainain, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, t. th., h. 63

³ Keterangan lebih jauh tentang hal ini, lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabiyy, Mesir, 1958, h. 119-124; Fathi al-Duraini, *Al-Manahij al-Ushuliyah fi al-Ijtihad bi al-Ra'y fi Tasyri' al-Islam*, Juz I, Dar al-Rasyid, Damaskus, 1976, h. 37, 38, 43, 51, 54, 64, dan 65; Abd al-Qadir Awdah, *Al-Tasyri' al-Jinaiy al-Islamiy*, Juz I, Muassasat al-Risalah, Bairut, t. th., h. 165-190; dan lain-lain.

⁴ Pengertian *al-muhkam* menurut Abd al-Wahhab Khallaf:

هو ما دل على

Sekalipun *al-muhkam* telah ditempatkan pada puncak piramida karena ia terkuat kejelasan makna (*dalalah*)nya, namun yang menarik dari padanya adalah contoh-contoh *al-muhkam* yang dikemukakan oleh para pakar ushul fiqh. *Birr al-walidain* (berbuat baik kepada kedua orang tua), *al-'adl* (keadilan), *'ibadat Allah wahdah* (beribadah kepada Allah semata), *al-iman bil al-rusul wa kutubih* (beriman kepada para rasul dan kitab-kitab Allah), *al-iman bil al-malaikat wa al-yaum al-akhir* (percaya kepada malaikat-malaikat dan hari akhirat), dan lain-lain, sering kali dikemukakan sebagai kandungan makna dari nash-nash yang *muhkam*. Sampai di sini saya bermaksud menyatakan, bahwa ciri pokok dari nash-nash yang *muhkam* adalah memuat ide-ide universal (umum). Yang kedua, tidak semua nash-nash al-Quran yang dijadikan sebagai contoh nash *muhkam*, disepakati oleh ulama. Perbedaan antara kalangan Hanafiah dengan al-Syafi'i⁵ dalam memahami keabadian dari ketidakbolehan menerima penyaksian *al-kazif* (penuduh wanita-wanita baik berzina), yang dipahami dari ayat QS/24: 4, yang dijadikan contoh sebagai nash yang *muhkam*, menunjukkan bahwa pakar-pakar tertentu bisa saja menyatakan suatu nash sebagai *muhkam* dan karena itu, ia *qath'iy al-dalalah*, sementara pakar lainnya tidak berpendapat demikian. Sehingga, dengan demikian, pendekatan "Piramida *Zhahir-Muhkam*" mengandung persoalan: adakah ide universal, yang diangkat dari nash yang *muhkam*, yang benar-benar tidak bisa digugat lagi?

2. Produk Istiqra' (Induktif)

Menurut al-Syatibi, dalil-dalil syarak bila berdiri sendiri, ternyata sedikit sekali mengandung makna yang pasti (*qath'iy al-dalalah*). Kenyataan lainnya ialah bahwa banyak sekali dalil-dalil syarak yang dipakai untuk memahami kepastian maknanya, itu hanya bersifat *zhanniy*. Sebenarnya yang ideal adalah dalil-dalil tersebut *mutawatir lafzi*. Sehingga, nyaris tidak mungkin menarik kesimpulan dari dalil-dalil yang demikian.⁶ Karena itu, yang mungkin dilakukan

⁵Keterangan lebih jauh tentang perbedaan mereka, lihat Muhammad Abu Zahrah, *ibid.*

⁶Lihat Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, editor Abdullah Darraz, *Al-Maktabah al-Tijariah al-Kubra*, Mesir, t. th., h. 35

adalah menghimpun dalil-dalil *zhanniy*, tetapi kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Dari himpunan dalil-dalil yang beragam yang kemungkinan memiliki kandungan makna yang sama itu, ditarik atau diangkatlah dari padanya, secara *istiqraiy* (induktif), suatu makna yang "sangat" pasti, dan itulah yang kita sebut *qath'iy al-dalalah*.⁷

Sekedar sebagai penjelasan, adalah contoh tentang wajibnya shalat. Wajibnya shalat tidak cukup disimpulkan dari firman Allah (nash al-Qur'an) *aqimu al-shalat*. Kewajiban itu secara *istiqraiy* lahir dari pemahaman dari sekian banyak nash/dalil lainnya yang menggambarkan:

- Perintah shalat berulang-ulang.
- Celaan dan ancaman bagi yang mengabaikannya.
- Keharusan melakukannya dalam kondisi yang bagaimana pun.
- Kenyataannya sebagai warisan yang diteruskan secara turun-temurun, dan diyakini sebagai warisan dari Nabi.

Dengan demikian, apa yang telah dijelaskan di atas, menunjukkan kepada kita, bahwa *qath'iy al-dalalah* merupakan produk *istiqraiy*. Para pakar ushul fikih biasanya menyebut produk *istiqraiy* semacam ini sebagai *ijma'* (ijmak/konsensus) atau kesepakatan ulama.

Pendekatan yang diuraikan di atas, juga tidak sunyi dari munculnya persoalan. Sedikitnya ada dua persoalan yang mungkin relevan untuk diketengahkan. Pertama: Berubahkah hasil ijmak tersebut bila nash-nash/dalil-dalil pendukungnya dikaji dan dinilai ulang oleh pakar yang datang lebih kemudian, dan ternyata pengkajian dan penilaian ulang mereka berbeda dengan pakar sebelumnya? Persoalan kedua: Apakah yang dimaksud dan yang mana-mana sajakah yang benar-benar merupakan ijmak (ulama), sehingga ia itulah sesungguhnya *qath'iy al-dalalah*; dan yang mana pula hanya merupakan ijmak ulama di kalangan (mazhab) tertentu, sehingga ia itu pada hakikatnya bukan *qath'iy al-dalalah*?⁸

⁷Lihat *ibid*, h. 36-37

⁸Persoalan ini sama dengan rumusan mengenai rukun khutbah Jumat. Berapa jumlah sesungguhnya rukun khutbah Jumat dan bersepakatkah para ulama tentang jumlah tersebut? Belum lagi jika dipersoalkan, benarkah khutbah Jumat memiliki rukun yang baku? Persoalan-persoalan serupa itu seringkali muncul bila disadari bahwa banyak hal yang sudah dirumuskan dan baku, dari hasil kerja *istiqraiy* (induktif), lalu, dinyatakan sebagai sesuatu yang *qath'iy al-dalalah*

3. Dalam Qath'iy Ada Zhanniy

Hal lain yang menarik dalam pembicaraan tentang *qath'iy* dan *zhanniy* ialah bahwa suatu nash/dalil pada saat yang sama bisa *qath'iy* dan *zhanniy* sekaligus. Ayat "...*wa imsahu bi ruusikum...*" adalah *qath'iy al-dalalah* dari sisi maknanya tentang keharusan membasuh kepala dalam berwudhu. Tetapi, pada saat yang sama, ayat tersebut *zhanniy al-dalalah* dari sisi maknanya tentang batas kepala yang harus dibasuh, karena perbedaan dalam memahami kedudukan huruf *ba* pada lafaz *bi ruusikum*. Ayat "...*aqimu shalat ...*" bisa saja dikatakan *qath'iy* dari sisi ide universal yang ia kandung. Tetapi, pada saat yang sama ia juga *zhanniy* dari sisi rincian kandungannya, berhubung nash/dalil yang mendukung rincian tersebut masih bisa diperselisihkan.

Masih banyak contoh yang mungkin bisa diurutkan di sini untuk menunjukkan, bahwa dalam *qath'iy* terdapat *zhanniy*. Atau dengan kata lain, apa yang mungkin kita pandang sebagai *qath'iy al-dalalah*, oleh pakar lainnya dipandang sebagai *zhanniy al-dalalah*. Pendekatan yang baru saja dikemukakan tersebut mengundang sebuah hipotesis untuk dikaji bersama, bahwa *qath'iy al-dalalah* adalah puncak dari "kerucut" dari suatu pemikiran keagamaan. Tetapi, apakah "kerucut" itu hanya tunggal dari pemikiran keagamaan, sehingga titik puncak dari kerucut pemikiran juga hanya tunggal, misalnya, bahwa hanya ide tentang wujud atau ketauhidan Tuhan yang benar-benar *qath'iy al-dalalah*?⁹

Beberapa pendekatan terhadap persoalan *qath'iy-zhanniy* sudah diuraikan. Dari tiga pendekatan terhadap persoalan *qath'iy* yang telah dikemukakan di atas, masing-masing dari padanya tetap mengundang persoalan-persoalan yang bermuara pada satu soal besar: adakah nash-nash/dalil-dalil agama yang sungguh-sungguh *qath'iy al-dalalah*? Dari sisi ini, bisa dimengerti mengapa disiplin ilmu agama lainnya, misalnya ilmu tafsir, tidak menjadikan persoalan ini bagian dari pembahasannya. Bahkan pemikiran yang berkembang di kalangan

⁹Dalam banyak kitab seringkali ditemukan pernyataan ijma menyangkut berbagai masalah, padahal masalah tersebut tidak memiliki cirri ijma. Karena itu, tidak semua pakar/ulama boleh dijadikan rujukan dalam menetapkan ijma tersebut.

mereka adalah seperti komentar/pendapat Mohammad Arkoun tentang ayat-ayat al-Qur'an, sebagai berikut:¹⁰

“ia (âyat-ayat) memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tidak terbatas; kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan yang mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud mutlak, dengan demikian, ayat selalu terbuka (untuk interpretasi) baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal”

Atau seperti kata Abdullah Darras, editor/komentator/pengeritik karya al-Syatibi:¹¹

“Apabila anda membaca al-Qur'an, maknanya akan jelas di hadapan anda. Tetapi, bila anda membaca sekali lagi maka anda akan menemukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna yang terdahulu, demikian seterusnya, sampai-sampai anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti yang bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar... Ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain, ... dan tidak mustahil jika anda mempersilahkan orang lain memandangnya, maka dia akan melihat lebih banyak dari apa yang anda telah lihat.”

B. PERSOALAN NASKH-MANSUKH

1. Pendahuluan

Pemikiran dan tulisan Hasbi al-Shiddieqi¹² biasa dirujuk dalam soal *naskh-mansukh* dalam al-Quran. Pada hemat saya,

¹⁰Lihat makalah M. Quraisy Syihab, *Konsep Qath'iy dan Dhanniy Dalam al-Qur'an*, disampaikan pada diskusi lanjutan “Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam”, Badan Litbang Agama Depag Pusat dengan HPIS, Jakarta, 1989, h. 2

¹¹Lihat *ibid*.

¹²Lihat T.M. Hasbi al-Shiddieqi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*, Bulan Bintang, Jakarta, 1980

pembahasan dan pemikiran Hasbi dalam soal ini jauh lebih maju. Saya belum meneliti lebih jauh apakah Hasbi juga meng-“fotocopy” pendahulunya. Tetapi, sekalipun ia meng-“fotocopy” pendahulunya, ia tetap memiliki nilai lebih. Sebenarnya pendapat Hasbi, yang sampai pada pemikiran final, bahwa “tak ada *naskh* dalam al-Qur’an; seluruh ayatnya *muhkamah*”¹³, bukan itu yang saya pandang sebagai nilai tambah Hasbi. Sebab jauh sebelum dia, Abu Muslim al-Ashfahani (w. 322 H.) sudah mengemukakan pendapat yang sama. Nilai lebih Hasbi karena ia, paling tidak, dalam bukunya yang saya kutip tersebut, telah menjelaskan cara mentaufiqkan (mengkompromikan) ayat-ayat yang dipandang saling berlawanan, yang oleh sebagian ulama, dikatakan bahwa tidak boleh tidak mesti ada ayat-ayat yang *mansukhah* oleh ayat-ayat yang *nasikhah*.¹⁴

Tentu saja yang menjadi pokok kajian di sini bukan Hasbi dan pendapatnya tentang soal *naskh-mansukh*. Sama sekali bukan. Tetapi, yang ingin dicapai adalah bagaimana pembahasan-pembahasan dalam soal tersebut bisa “tiba” pada titik pemikiran final seperti yang telah dicapai Hasbi; tidak hanya berputar-putar pada pengertian bahasa dan istilah, pandangan-pandangan dan alasan-alasan kelompok yang pro dan kontra dalam soal *naskh-mansukh* serta segi-segi positif dan negatifnya masing-masing.

I. Awal Persoalan di sekitar Terminologi

Meskipun pengertian *naskh* itu didefinisikan secara berbeda oleh para ahli, namun pengertian yang dikemukakan oleh Al-Zarqani¹⁵ yaitu *raf’ al-hukm al-syar’i bi dalil syar’i*, pada hemat saya, tidak hanya lebih netral terhadap berbagai definisi, tetapi juga lebih memudahkan titik tolak kita untuk pembahasan soal *naskh* tersebut. Akan tetapi sungguh pun demikian, pengertian yang diberikan oleh Al-Zarqani itu

¹³*Ibid*, h. 146; lihat juga uraian sebelumnya pada bagian A, mengenai ayat-ayat *muhkamah*.

¹⁴Kata *naskh* dari segi bahasa berarti menghapus (*izalah*; misalnya Q.s. al-Hajj/22: 52), menghilangkan (*ibthal*; misalnya), mengganti atau menukar (*tabdil*; misalnya Q.s. al-Nahl: 10), memalingkan (*tahwil*; misalnya kalimat *tanasukh al-warits bermakna tahwil al-mirats min wahid ila wahid*, dan memindahkan (*naql*; misalnya kalimat *nasakht al-kitab*).

¹⁵Lihat Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqani, *Manahil al-’Irfan fi Ulum al-Qur’an*, Jilid II, Dar al-Ihya’ al-Kutub al-’Arabiyah, Mesir, t. th., h. 72-73

masih perlu dikaji. karena masih belum menjawab soal: apakah al-Sunnah juga bisa me-*naskh* al-Kitab (al-Quran)? Ini wajar untuk tidak diabaikan, mengingat bahwa *dalil syar'i* dalam pengertian Al-Zarqani itu juga bisa mencakup al-Sunnah.¹⁶

Lagi pula, soal *naskh al-Kitab bi al-Kitab* saja, pada pengamatan saya, belum pernah mengantar kita secara tuntas untuk "tiba" pada pemikiran final dalam soal ini, seperti telah saya singgung di muka. Sehingga bila kita setuju, tulisan ini tidak perlu terlibat ke dalam soal boleh tidaknya al-Sunnah me-*naskh* al-Qur'an.¹⁷

Selanjutnya, juga bila disetujui, hendaknya harus jelas dalam terminologi yang mana kata *nasakh* itu dimaksudkan. Sebab, seperti yang ditunjukkan oleh M. Quraisy Syihab dalam tulisannya *Nasikh dan Mansukh Dalam al-Qur'an*, awal persoalan yang menimbulkan kerancuan dalam soal ini, khususnya di kalangan ulama-ulama mutaqqadimin, sebenarnya terletak pada kekacauan terminologis. Kita tentu tak ingin mengulangi suatu pembahasan yang diawali dengan kekacauan terminologis. Masalah ini akan lebih jelas bila kita tiba pada bagian berikutnya.

2. Antara "fossilisasi" dan Sebuah Pendekatan

Bagian ini tidak akan membuat deskripsi sekitar pendapat-pendapat, baik yang menerima maupun yang menolak adanya *naskh* dalam al-Qur'an.¹⁸ Bagian ini bermaksud mengangkat aspek-aspek permasalahan yang, paling tidak menurut hemat saya, memungkinkan pengkajian lebih tajam.

¹⁶Al-Zarqani memasukkan al-Sunnah sebagai *dalil syar'iy* ketika dia berkata "wa dalil al-syar'iy huw wahy Allah muthlaqan matluw aw ghair mathluw al-Kitab wa al-Sunnah; lihat *ibid.* Dalam berbagai literatur mengenai hukum Islam, istilah *syari'ah* diartikan sebagai aturan-aturan hukum yang diturunkan oleh Allah untuk manusia melalui Nabi Muhammad, baik dalam bentuk al-Quran maupun Sunnah Rasul; lihat Ahmad al-Ghandur, *Al-Madkhal ila al-Syari'ah al-Islamiyah*, edisi Indonesia, Nur Cahya, Yogyakarta, 1982, h. 14

¹⁷Ulama-ulama telah memperluas pembahasan soal *naskh-mansukh* ini tidak saja menyangkut kebolehan ayat al-Quran me-*naskh* al-Sunnah dan sebaliknya. Adapun bahwa *sunnah qauliyah* atau hadis di-*naskh* oleh al-Quran atau oleh hadis yang lain, tidak diperselisihkan; lihat Badr al-Din Muhammad ibn Abd Allah al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, Jilid II, 1957., h. 32; dan Hasbi al-Shiddieqi, *op.cit.*, h. 129

¹⁸Disampaikan dalam Kajian Islam tentang Berbagai Masalah Kontemporer; Hikmat Syahid Indah, Jakarta, h. 46-54

a. Proses "fosilisasi"

Kalau masih juga diketengahkan di sini soal, adakah *naskh-mansukh* dalam al-Qur'an, maka pada pikiran saya, hal tersebut telah mundur kembali ke abad-abad tiga dan empat hijriah ketika generasi Imam Syafii dan al-Ashfahani menjawab soal tersebut dengan jawaban yang berbeda. Soal yang pantas dikemukakan oleh generasi kini adalah: masih adakah dalil dan argumen, baik dari mereka yang menerima maupun yang menolak adanya *naskh*, yang belum pernah dikemukakan? Sebab, bila sudah tidak ada lagi dalil dan argumen baru yang bisa dikemukakan, maka dalil-dalil dan argumen-argumen yang sudah ada sudah memadai untuk menilai ke arah mana persoalan *naskh* ini akan berakhir.

Ada indikasi yang menarik dikemukakan di sini menyangkut wacana mengenai soal *naskh-mansukh* ini. Indikasi pertama, ialah telah terjadi penyusutan jumlah ayat-ayat yang dipandang *naskh*, yakni dari 100 ayat pada generasi al-Nahas (w. 388 H.) menjadi 20 ayat pada generasi al-Suyuthi (w. 1250 H.). Indikasi kedua, para ahli yang lebih dekat masanya dengan masa kita berkecenderungan untuk berpendapat bahwa tidak ada *naskh* dalam al-Qur'an. Sedang kecenderungan pada pendapat sebaliknya kita jumpai pada para ahli yang masanya lebih klasik dari kita.

Kedua indikasi tersebut masing-masing memiliki keunikan. Keunikan indikasi pertama ialah karena penyusutan itu justeru terjadi dalam kalangan para pendukung adanya *naskh* itu sendiri dan penyusutan itu terjadi sejalan dengan pergeseran zaman ke depan (388 H. – 911 H. – 1250 H.). Atau bila diinterpretasi lebih jauh, data tentang penyusutan itu berkata: kalangan pendukung adanya *naskh* tidak mampu mengekang proses penyusutan tersebut seiring dengan Bergeraknya masa ke depan.

Keunikan indikasi kedua ialah Syafii yang amat masyhur sebagai pemikir besar di masanya ternyata tidak termasuk dalam deretan pemikir modern yang lebih kemudian, seperti Abduh dan Rasyid Ridha. Sebenarnya keunikan pada indikasi kedua tidak seserius dengan keunikan pada indikasi pertama, karena bukankah Thabathaba'i, yang

sezaman dengan Abduh, juga menerima adanya *naskh*.¹⁹ Tetapi, benarkah Abduh berbeda dengan Thabathaba'i? Jawabannya kembali lagi kepada term apa yang mereka maksudkan dengan *naskh*.

Seterusnya bila memang masih mungkin diketengahkan dalil dan argumen yang belum pernah dikemukakan oleh dalam pembahasan-pembahasan para ulama terdahulu dan kini, maka dalil dan argumen tersebut bisa diuji. Namun demikian, bila perhatian dialihkan kembali kepada kedua indikasi dan keunikan-keunikannya masing-masing tersebut di atas, terlebih bila tidak ada lagi dalil dan argumen baru yang khusus untuk mendukung pendapat yang menerima adanya *naskh*, saya berkeyakinan bahwa pendapat yang mempertahankan adanya *naskh* dalam al-Quran sedang mengalami proses "fosilisasi" (memfosil) secara drastis.²⁰

b. Pendekatan Quraisy dan Pernyataan Satria²¹

Berikut ini saya mencoba menjelaskan dengan ringkas pendekatan terhadap soal *naskh* yang dapat dijumpai dalam tulisan M. Quraisy Syihab mengenai soal tersebut.²² Pada bagian pendahuluan M. Quraisy Syihab seolah menjelaskan arti etimologis kata *naskh* itu, ia kemudian menegaskan bahwa para ulama sepakat tentang tidak ditemu-

¹⁹Muhammad Husain Thabathabai dilahirkan di Tabriz tahun 1321 H. Menurutnya, *naskh* ialah berakhirnya masa berlaku hukum (ayat) yang *dinaskh* (dihapus). Artinya, bahwa hukum yang pertama memiliki suatu kemaslahatan dan pengaruh sementara dan terbatas. Sedang ayat yang *menaskh* (menghapus) memaklumkan masa kemaslahatan dan pengaruh tersebut; lihat Thabathaba'i, *Al-Qur'an fi al-Islam*, Teheran, 1404 H., diindonesiakan dengan judul *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 1990, h. 61

²⁰Kata fosil (Latin: *fossilis*) digunakan untuk semua peninggalan, sisa kerangka, jejak atau cetakan hewan dan tumbuhan purba dalam batuan; atau bekas tulang belulang hewan atau manusia dari masa lampau yang telah membatu dan tersimpan dalam lapisan bumi. Kata ini lebih dikenal di kalangan antropolog, sejarawan, dan paleontology. Dalam konteks pembahasan di sini, "fosilisasi" pemikiran adalah bahwa pemikiran tersebut sungguh-sungguh telah selesai dan tak akan digunakan lagi, sehingga ia tinggal sebagai khazanah pengetahuan belaka yang tidak bias berkembang lagi.

²¹Yang dimaksud ialah Prof. DR. M. Quraisy Syihab (biasa ditulis, M. Quraish Shihab) dan DR. Satria Effendi (almarhum), keduanya dosen pada Fakultas pascasarjana IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Yang disebut pertama mengasuh mata kuliah Tafsir dan Hadis dan yang kedua mengasuh I. Ushul Fiqh dan Tarikh Qadha.

²²*Nasikh Mansukh Dalam Al Qur'an*, makalah disampaikan pada Diskusi Ilmiah Forum Pengkajian Islam IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 28 Nopember 1987.

kannya ikhtilaf dalam arti kontradiksi dalam kandungan al-Qur'an. Sebab, syarat kontradiksi antara lain persamaan subyek, obyek, waktu, syarat dan lain-lain.²³ Pada bagian kedua dalam tulisannya, M. Quraisy Syihab menjelaskan perbedaan pengertian terminologi *naskh* yang terdapat di kalangan ulama mutaqqaddimin (abad I hingga abad III H), yang sampai-sampai mendefinisikan *naskh* dengan terminologi yang sebenarnya tidak diperselisihkan karena diakui secara umum adanya ayat-ayat yang mengandung pengertian terminologi tersebut.²⁴ Ulama mutakhirin, setelah memperhatikan semua pengertian yang telah dikemukakan oleh ulama mutaqqaddimin, mencoba merumuskan pengertian *naskh*, dan pengertian inilah yang mereka anut, yaitu bahwa *naskh* terbatas pada ketentuan hukum yang datang kemudian guna membatalkan/mencabut atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu, sehingga ketentuan hukum yang berlaku adalah yang ditetapkan kemudian.

Akan tetapi, rumusan pengertian yang dikemukakan oleh ulama mutakhirin, yang juga sebenarnya merupakan salah satu rumusan pengertian *naskh*, menurut M. Quraisy Syihab, justeru rumusan itulah yang menjadi bahan perselisihan selama ini. Ia pada akhirnya cenderung memahami term *naskh* sebagai "pergantian atau pemindahan dari satu wadah ke wadah yang lain, dalam arti bahwa semua ayat al-Qur'an tetap berlaku, tidak ada yang kontradiktif, hanya saja terjadi pergantian hukum bagi masyarakat/orang tertentu, karena adanya kondisi yang berbeda. Namun ayat hukum yang tidak lagi berlaku baginya tetap dapat berlaku bagi orang-orang lain yang kondisinya sama dengan kondisi mereka semula."²⁵

Sampai di sini secara ringkas saya telah menjelaskan sebagian pendekatan yang ditempuh oleh M. Quraisy Syihab terhadap soal *naskh* tersebut. Ada tiga tahap yang dapat kita lihat dalam pendekatan tersebut. Tahap pertama, menunjukkan ketiadaan titik temu di kalangan ulama. Tahap kedua, memilah-milah pendapat para ulama dan menunjukkan dengan jelas titik perselisihan mereka. Tahap ketiga,

²³*Ibid.*, h. 1-2

²⁴*Ibid.*, h. 2-4

²⁵*Ibid.*, h. 7

menawarkan suatu pengertian term *naskh* yang diperkirakan bisa menampung semua aspek yang tidak diperselisihkan, tentunya, dan kalau mungkin juga aspek yang diperselisihkan.

Bagi saya, pendekatan tersebut sungguh-sungguh baru. Khususnya tawaran tentang term *naskh*, secara eksplisit menunjuk adanya *naskh* dan sekaligus, secara implisist, menolak adanya *naskh*. Atau dengan kata lain, term yang ditawarkan itu merupakan keterangan dan penjelasan lebih lanjut atas salah satu term ulama mutaqqaddimin, yang juga kemudian dipakai oleh ulama mutakhirin, seperti telah dikemukakan di muka. Meskipun demikian secara umum pendekatan tersebut telah lebih menjernihkan semua soal *naskh* selama ini. Cuma saja, bagaimana jika ulama di masa depan sama sekali tidak melihat kaitan ayat-ayat yang selama ini dibahas dalam lingkup soal *naskh* dan *mansukh*, sehingga usaha pengkompromian ayat-ayat *naskh* pun, bagi mereka, dipandanginya sebagai “fosil” khazanah pemikiran masa lalu?

Pertanyaan tersebut saya ajukan dengan sungguh-sungguh karena di masa kini semakin kuat kecenderungan untuk melihat semua ayat-ayat al-Qur'an sebagai wahyu yang utuh. Pernyataan Satria Effendi, bahwa soal *naskh* hanya spekulasi para ulama yang tak bisa mengkompromikan ayat-ayat yang mereka nilai bertentangan dan kemudian melihat mana ayat yang lebih dulu turun mereka sebut *mansukh* sedang ayat yang terkemudian mereka sebut *nasikh*,²⁶ sebenarnya menunjukkan kecenderungan yang saya sebutkan tadi. Alasan Satria Effendi cukup logis: dalam perkembangan empat belas abad pemikiran umat Islam, termasuk pemikiran para pendukung *naskh*, seharusnya sudah lebih banyak ayat yang mestinya *mansukh* dari masa-masa sebelumnya. Alasan lain yang bisa ditambahkan adalah bahwa ayat-ayat al-Qur'an ternyata sangat *interpretable* (selalu terbuka kemungkinan untuk suatu interpretasi yang lain atau berbeda dengan interpretasi yang telah ada), seperti telah dinyatakan Arkoun. Sifat ayat-ayat al-Qur'an yang sangat *interpretable* tersebut dengan jelas dapat dilihat pada komentar pihak yang menerima maupun yang menolak adanya *naskh* atas ayat-ayat yang menjadi dalil utama dari lawannya masing-masing. Artinya, ayat-ayat yang menjadi dalil naqli pihak tertentu, diberi interpre-

²⁶Pernyataan tersebut disampaikan dalam seminar kelas tanggal 10 Oktober 1990.

tasi/tafsir yang berbeda oleh pihak lainnya dan demikian pula sebaliknya.²⁷

Sekalipun demikian, tetap diakui bahwa tidak semua tafsir yang berbeda itu otomatis benar. Tafsir yang benar, termasuk yang saling berbeda, ialah yang memenuhi kriteria-kriteria tertentu, minimal kriteria keilmuan untuk itu.

c. *Natijah*

Agaknya, pada bagian ini perlu diberi natijah dari semua cakupan pembahasan tentang persoalan *naskh-mansukh*, sebagai berikut :

- a. Kekacauan terminologi ternyata telah menyebabkan kekacauan pembahasan soal *naskh*. Karena itu, pembahasan soal tersebut harus bertolak dari kesamaan terminologi.
- b. "Pendekatan Quraisy dan Pernyataan Satria" merupakan fenomena menonjol bagi zaman kita, tidak saja dalam soal *naskh* tapi pada hampir semua bidang pemikiran Islam.
- c. Berdasar pada kedua natijah di atas, maka natijah ketiga adalah suatu saran agar pembahasan soal *naskh* di fakultas pascasarjana lebih menitikberatkan dan lebih mempertajam kajiannya pada metode pengkompromian yang telah dilakukan oleh para ulama.
- d. Ayat-ayat al-Qur'an sangat *interpretable*.

III. KIMIAWI PEMIKIRAN ISLAM

1. *Corak-corak Pemikiran Islam*

Setidaknya ada dua segi yang menyebabkan terjadinya perbedaan-perbedaan dalam pemikiran Islam. Segi yang pertama ialah bahwa wahyu itu sendiri, yaitu Al-Qur'an, secara redaksional mengandung

²⁷Contoh dalam hal ini adalah ayat 106 dari s. al-Baqarah yang dijadikan dalil naqli mendukung adanya *naskh*. Kata *ayat* dalam firman tersebut, menurut mereka, adalah ayat-ayat al-Quran yang mengandung hukum. Akan tetapi bagi yang menolak, kata itu diartikan/ditafsirkan mukjizat para nabi. Sebaliknya, mereka yang menolak *naskh*, menjadikan ayat 42 s. Fushshilat sebagai dalil naqli tiadanya *naskh*. Potongan kalimat *la ya'tih al-bathil* dalam ayat tersebut, yang diartikan bahwa "al-Quran tidak disentuh oleh pembatalan", dan itulah bukti tidak adanya *naskh*. Akan tetapi, pihak yang berbeda, mengartikan kata *al-bathil* dalam ayat itu sebagai lawan dari kata kebenaran. Lihat al-Zarqani, *op.cit.*, h. 208; Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan Tafsir Ayal al-Ahkam min al-Qur'an*, Jilid I, t. th., h. 102.

kemungkinan dipahami secara berbeda dan sikap Nabi Muhammad saw. selaku pembawa wahyu yang tidak jarang mentoleransi perbedaan-perbedaan tersebut. Sedang segi yang kedua, adalah bahwa banyak faktor yang dapat mempengaruhi cara berpikir seseorang. Faktor-faktor tersebut, antara lain, adalah sejarah (pengalaman) masa lampau, pendidikan/informasi yang diserap, kondisi dan lingkungan hidup, dan lain-lain, yang dialami seseorang.

Pemikiran Islam meliputi bidang yang sangat luas, tidak hanya menyangkut bidang agama, tapi juga selainnya. Hal ini dapat dipahami mengingat Al-Qur'an memang meliputi berbagai hal. Ayat-ayatnya senantiasa memberikan inspirasi terhadap bidang-bidang yang amat luas tersebut, bahkan terhadap semua bidang kehidupan manusia. Tentu, karena luasnya bidang kehidupan manusia, dan karena Al-Qur'an bersifat inspiratif terhadapnya, maka dalam lingkungan pemikiran Islam, perbedaan-perbedaan pendapat merupakan fenomena yang akan terus berkelanjutan.

Sangat mungkin guna mengatasi perbedaan-perbedaan tersebut, kalangan pakar Muslim mengambil inisiatif dan menempuh langkah-langkah ilmiah dengan memilah-milah teks wahyu (ajaran Islam) kepada teks (ajaran) yang sudah sangat jelas dan pasti pengertiannya – sehingga peluang interpretasi terhadapnya tidak lagi dimungkinkan – dan teks (ajaran) yang peluang interpretasi terhadapnya senantiasa terbuka, seperti sudah dikemukakan. Atau, pemilahan ajaran Islam kepada ajaran yang bersifat *ushuliyah* (*ushul al-din*/pokok-pokok agama) dan yang bersifat *furu'iyah* (masalah *furu'*/cabang). Apa yang telah dikemukakan di atas telah menjadi khazanah kekayaan umat Islam, yang pada masa sekarang, berinteraksi dengan corak pemikiran Islam yang tidak lagi sepenuhnya persis sama dengan khazanah pemikiran masa-masa sebelumnya.

Pada tahun tujuh puluhan, beberapa kalangan terpelajar Muslim Indonesia, yang sudah kembali ke tanah air setelah mengenyam pendidikan pada perguruan tinggi di Barat, melakukan gerakan pemikiran keagamaan, yang kemudian dikenal sebagai gerakan pembaharuan dalam Islam. Sebelumnya, yaitu pada permulaan tahun 1970, Nurcholish Madjid, ketika itu selaku Ketua Umum Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), sudah melakukan gerakan pembaharuan pemikiran,

yang juga dikenal waktu itu dengan Sekularisasi Pemikiran Islam. Gerakan tersebut semakin semarak setelah kaum terpelajar Muslim kembali ke tanah air setelah belajar di beberapa negara maju di Barat. Dalam hal ini, proyek pembukaan program pascasarjana yang dilakukan oleh Harun Nasution pada permulaan tahun 80-an, merupakan langkah sangat strategis bagi perubahan peta pemikiran Islam di Indonesia. Betapa tidak, proyek, yang kini menjadi program, pascasarjana pada STAIN, IAIN, dan UIN di Indonesia tersebut, sejak dibuka sampai kini, bukan saja menjadi sasaran sorotan dan kritikan karena pemikiran Islam yang dikembangkan dianggap oleh kalangan tertentu umat Islam telah menyimpang dari prinsip-prinsip Islam yang selama ini dianut, tetapi juga telah mempersemarak wacana pada semua aspek pemikiran Islam. Kesemarakan itu semakin terasa pada kontroversi-kontroversi yang ditimbulkannya pada aspek fikhi dan akidah keagamaan. Sekalipun demikian, dalam kenyataannya program pascasarjana studi Islam yang kini tersebar di seluruh tanah air, mahasiswa peminatnya bukan semakin berkurang. Calon-calon mahasiswa yang berasal dari berbagai asal pendidikan S.1 dan S.2 yang bervariasi, menandakan besarnya minat untuk belajar pada program pascasarjana. Pasti, setelah pendidikan pascasarjana tersebut telah berusia seperempat abad, dan telah melahirkan alumni-alumni yang tersebar di seluruh tanah air, pascasarjana bersama para alumninya telah mengubah peta pemikiran Islam di tanah air. Corak keberagaman kaum Muslimin tidak lagi sepenuhnya sama dengan corak keberagaman mereka pada seperempat abad yang lalu.

Di tengah-tengah semua perkembangan itu, terdapat sekelompok kaum muda Muslim menggagas pikiran-pikiran mereka mengenai Islam, lebih tepatnya, sikap keberagaman umat Islam. Kelompok tersebut kemudian dikenal dengan sebutan Islam Liberal atau Jaringan Islam Liberal.

Jaringan Islam Liberal (JIL), sebelumnya, disebut juga dengan IL atau Islib sebagai akronim dari Islam Liberal. Di kalangan Islib dikenal pula suatu istilah lain yang dipandang mengambil posisi yang berbalikan dari Islib, yaitu Isfun, singkatan dari Islam Fundamentalis. JIL dikenal juga dengan nama KIUK (Kajian Islam Utan Kayu) atau juga KUK (Kelompok Utan Kayu). Sekretariat JIL memang terletak di Jalan Utan Kayu Jakarta Timur. Karena bekerjasama dengan berbagai pihak

yang berbentuk jaringan, kelompok itu lalu disebut JIL. Tentu saja, pihak-pihak yang bekerjasama dengan JIL, tidak otonomis sejalan dengan pemikiran JIL. Misalnya, media yang bekerjasama dengan JIL, menyebarluaskan pemberitaan menyangkut JIL, boleh jadi karena keharusan penyampaian informasi sebagai fungsi media.

Adalah suatu kekeliruan di dalam menanggapi suatu kelompok, seperti JIL, tanpa pemahaman yang memadai tentang kelompok tersebut. Apalagi kalau tanggapan itu semata didasari oleh perbedaan pandangan dari kelompok tersebut. Tanggapan serupa itu hanya akan menuai kesalahpahaman. Karena itu, ada baiknya dikemukakan lebih dahulu apa itu Islam Liberal menurut yang dijelaskan oleh JIL sendiri. Untuk itu, saya akan mengutip secara lengkap penjelasan tersebut yang disampaikan pada acara Workshop JIL yang dilaksanakan pada tanggal 1-2 Maret 2002 di Jakarta. Kutipan tersebut sebagai berikut :

1. *Apa itu Islam Liberal ?*

Islam Liberal (selanjutnya "IL") adalah suatu bentuk penafsiran baru tetapi juga tidak benar-benar "baru" atas Agama Islam dengan wawasan berikut :

a. *Keterbukaan pintu Ijtihad pada semua bidang.*

IL percaya bahwa "Ijtihad" atau penalaran rasional atas teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bisa bertahan dalam segala cuaca. Penutupan pintu Ijtihad, baik secara terbatas atau secara keseluruhan, adalah ancaman atas Islam itu sendiri, sebab dengan demikian Islam akan mengalami pembusukan. IL percaya bahwa Ijtihad bisa diselenggarakan dalam hampir semua segi, baik segi Ilahiyyat (teologi), Ubudiyyat (ritual), atau- apalagi- muamalat (interaksi sosial). Ruang Ijtihad dalam bidang Ubudiyyat memang lebih sempit dibanding dengan Ijtihad di dua bidang yang lain.

b. *Penekanan pada semangat relegio-etik, bukan pada makna literal sebuah teks. Ijtihad yang dikembangkan oleh IL adalah upaya menafsirkan Islam berdasarkan semangat relegio-etik Qur'an dan Sunnah Nabi, bukan menafsirkan Islam semata-*

mata berdasarkan makna literal sebuah teks. Penafsiran yang literal hanya akan “membunuh” Islam. Hanya dengan penafsiran yang mendasarkan diri pada semangat relegio-etik, Islam akan dapat berkembang secara kreatif menjadi bagian dari “peradaban kemanusiaan” Universal.

c. *Kebenaran yang relatif, terbuka dan plural.*

IL mendasarkan diri pada gagasan tentang “kebenaran” (dalam penafsiran keagamaan) sebagai sesuatu yang “relatif” sebab sebuah penafsiran adalah “kegiatan manusiawi” yang oleh konteks tertentu, “terbuka”, sebab setiap bentuk penafsiran mengandung kemungkinan salah, selain kemungkinan benar; “plural”, sebab sebuah penafsiran keagamaan, dalam satu dan lain cara, adalah cerminan dari kebutuhan seorang penafsiran di suatu masa dan ruang yang terus berubah-ubah.

d. *Pemihakan pada yang minoritas dan tertindas.*

IL mendasarkan diri pada suatu penafsiran keislaman yang memihak kepada “yang kecil”, minoritas, tertindas, dan dipinggirkan. Setiap struktur sosial-politik yang mengawetkan praktek ketidakadilan atas yang minoritas adalah berlawanan dengan semangat Islam. Minoritas di sini dipahami dalam maknanya yang luas, mencakup minoritas agama, etnik, ras, budaya, politik, ekonomi, orientasi seksual, dll.

e. *Kebebasan beragama dan kepercayaan.*

IL menganggap bahwa urusan “beragama” dan “tidak beragama” adalah hak perorangan yang harus dilindungi. IL tak bisa membenarkan prosekusi atas dasar suatu pendapat atau kepercayaan.

f. *Pemisahan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik*

IL percaya pada keniscayaan pemisahan antara kekuasaan keagamaan dan politik. IL tidak membenarkan gagasan tentang

negara agama di mana otoritas seorang ulama atau kiai dipandang sebagai kekuasaan tertinggi yang tak bisa salah. Bentuk Negara yang sehat untuk pertumbuhan agama dan politik adalah suatu negara di mana dua wewenang itu dipisahkan. Agama adalah sumber inspirasi yang dapat mempengaruhi kebijakan publik, tetapi agama tidak serta mempunyai "privilese transendental" yang tak bisa disangkal untuk menentukan segala pada ruang privat dan perorangan. Urusan publik haruslah diselenggarakan melalui proses "Ijtihad Kolektif", di mana pihak boleh saling menyangkal, di mana kebenaran ditentukan secara "induktif" melalui adu dan uji pendapat.

2. Mengapa namanya Islam Liberal ?

Nama "Islam Liberal" menggambarkan prinsip-prinsip yang kami anut, yaitu Islam yang menekankan "kebebasan pribadi" (sesuai dengan doktrin kaum Mu'tazilah tentang "kebebasan manusia"), dan "pembebasan" struktur sosial politik dari dominasi yang tidak sehat dan menindas. Ajektif "liberal" di sana mempunyai dua makna sekaligus : "kebebasan" (being liberal) dan "pembebasan" (liberating). Sebagai catatan: kami tidak percaya pada Islam "as such", Islam tanpa "ajektif", tanpa kata sifat, sebab pada kenyataannya Islam mengalami penafsiran yang berbeda-beda sesuai dengan pemahaman penafsirnya; dengan demikian, kami memilih salah satu "kata sifat" atau ajektif untuk Islam, yaitu "liberal".

3. Apa misi utama komunitas ini ?

Misi kami adalah :

1. Mengembangkan penafsiran-penafsiran Islam yang liberal sesuai dengan prinsip-prinsip yang kami anut, serta menyebarkan kepada seluas mungkin khalayak.
2. Mengusahakan ruang-ruang dialog yang terbuka dan bebas dari tekanan konservatisme. Hanya dengan tersedianya ru-

ang yang terbuka buat dialog seperti inilah, perkembangan pemikiran dan aksi Islam bisa berlangsung dengan sehat.

3. Mengupayakan terciptanya struktur sosial dan politik yang adil dan manusiawi. Sistem demokrasi kami percayai sebagai salah satu sistem yang patut disokong, tetapi juga ada segi-segi di dalamnya yang patut yang dikritik.

Dengan mengutip secara lengkap penjelasan JIL di atas, diharapkan tanggapan terhadapnya bertolak dari pemahaman atas penjelasan tersebut.

Sebagai sebuah penafsiran terhadap Islam, JIL, melakukan kegiatan untuk menyebarluaskan penafsirannya tersebut. Dengan demikian JIL merupakan sebuah gerakan. Sebagai sebuah gerakan, JIL memerlukan gerakan dakwah sebagaimana organisasi dan lembaga Islam lainnya di dalam menyebarluaskan misinya masing-masing. Dalam acara workshop yang telah disebutkan di atas, Hamid Basyaib, salah seorang pemikir dan aktifis JIL, menyarankan suatu strategi dakwah bagi JIL.

Menurut Hamid Basyaib, reaksi terhadap JIL sebagiannya sudah diduga berdasarkan pengalaman dalam tiga puluhan tahun. Setidaknya, pengalaman dari reaksi terhadap Sekularisasi Nurcholish Madjid pada beberapa dekade yang lalu. Namun reaksi Isfun terhadap Islib (JIL) cukup mencengangkan baik dari segi kelantangan, koherensi, dan kontinuitasnya. Reaksi Isfun itu, karena JIL dinilai telah merembes dan "menyentuh perkara-perkara agama baku yang sangat mendasar". Reaksi itu bergerak ke arah konsolidasi kalangan Isfun, seperti organisasi-organisasi: Laskar Jihad, Front Pembela Islam, Majelis Mujahidin Indonesia, Hizbut Tahrir, Darul Islam KISDI, dan Dewan Dakwah Islamiah. Bahkan, menurut, Basyaib, kalangan Isfun sayap moderat pun, seperti Partai Keadilan (kini, Partai Keadilan Sejahtera), dan unsur-unsur tertentu di dalam ormas-ormas Islam, juga memberi reaksi. Meskipun mengatakan bahwa *Suara Hidayatullah* sebagai majalah yang cukup santun, namun Basyaib menilai majalah itu cukup radikal dan garang ketika meliput dan memberi reaksi terhadap JIL.

Peristiwa pesawat bom yang menghancurkan gedung WTC pada tanggal 11 September 2001, munculnya kembali isu Piagam Ja-

karta dan Syariat Islam di tanah air, menurut Hamid Basyaib, berpengaruh untuk semakin membulatkan resistensi kalangan Isfun terhadap JIL.

Berdasarkan semua perkembangan di atas, Hamid Basyaib menawarkan tiga strategi dakwah ke depan untuk dipilih oleh JIL. Pertama, JIL terus menerus maju dengan sikap *Business as usual*. Kedua, JIL mengurangi nada provokatifnya (misalnya, dengan lebih cermat memilih diksi dalam tulisan dan terutama sebisa mungkin menghindari penyebutan nama lembaga atau pun person Isfun. Ketiga, JIL mundur dari kancah dan benar-benar menjadi "Islib" yang berarti "Islam Libur". Tegasnya, tak berbuat apa-apa sebagai suatu jaringan dan membiarkan individu pendukungnya beraktivitas sendiri-sendiri. Akhirnya, Hamid Basyaib menawarkan pilihan kedua. Yaitu, bahwa JIL "sedapat mungkin memilih peristilahan yang santun, tepat, tapi tetap kuat, juga sedapat mungkin menghindari penyebutan nama-nama".

Sebagaimana sifat dari semua ilmu, ilmu-ilmu keislaman tersebut juga berkembang sesuai dengan perubahan dan perkembangan masyarakat. Salah satu aspek dari ilmu yang penting ialah metodologinya. Perkembangan dari suatu bidang keilmuan mengharuskan perkembangan pula pada metodologinya. Semakin maju suatu bidang keilmuan semakin berkembang pula metodologi dari ilmu tersebut. Demikian, misalnya, dahulu, belum dikenal metode *maudhui* (tematis) di dalam ilmu tafsir. Dahulu, al-Quran dipahami dan dijelaskan melalui metode *tahlili* (suatu metode yang umumnya dipakai oleh ulama tafsir di masa lampau, dan metode-metode selainnya). Dengan dikenalnya metode *maudhui* di masa akhir ini, maka akan besar kemungkinan ayat yang sebelumnya dipahami dengan pemahaman tertentu karena memakai metode *tahlili* dapat dipahami dengan pemahaman yang berbeda karena memakai metode *maudhui*.

Perbedaan seperti yang terjadi di kalangan ulama tafsir, karena perbedaan metode dan pendekatan yang dipakai, tentu bisa terjadi pula pada kalangan di bidang-bidang ilmu-ilmu keislaman lainnya, terutama kalau metodologi dan pendekatan di bidang keilmuan tersebut mengalami perkembangan. Jadi, perbedaan metode dan pendekatan dapat menghasilkan perbedaan pemahaman di kalangan ulama di dalam satu bidang ilmu keislaman terhadap persoalan keagamaan yang berkaitan dengan bidang tersebut. Tidak mungkin memaksakan untuk harus

sama metode dan pendekatan kaum fikhi dengan kaum tasawuf dan filsafat. Dengan demikian, dapat dipahami kalau pernyataan dan pendapat para ahli dari bidang keilmuan yang beragam itu, berbeda satu sama lain dalam masalah yang sama. Misalnya, kaum fikhi boleh berpendapat bahwa shalat itu wajib, karena istilah wajib (haram, boleh, sunnat, dan makruh) memang dibuat dan dianut oleh mereka. Akan tetapi, istilah-istilah tersebut tidak digunakan di dalam bidang keilmuan yang berbeda. Karena itu, bila shalat bukan dinyatakan wajib oleh ulama dari bidang non-fikhi, itupun dapat diterima. Dalam bidang seni, ukuran yang dipakai ialah indah dan buruk, dan sebagainya, misalnya. Dalam ilmu akhlak, ukuran yang dipakai ialah terpuji dan tercela, dan sebagainya, misalnya. Dalam filsafat, dipakai dan dikenal istilah universal, lokal, parsial, primer, sekunder, substansi, esensi, eksiden, dan sebagainya, misalnya. Karena itu, saya bisa menerima pernyataan dari para ahli yang berbeda disiplin keilmuan mereka – dengan memakai istilah-istilah dalam lingkup keilmuan mereka – terhadap ajaran-ajaran agama, seperti shalat dan seterusnya. Tentu, sekali lagi, bahwa pernyataan dan pendapat itu didasarkan pada patokan dan standar keilmuan masing-masing.

Kalau di dalam kalangan sendiri (satu bidang keilmuan Islam) dapat terjadi perbedaan pemahaman, bagaimana pula suatu persoalan keagamaan akan dilihat dari berbagai macam keilmuan Islam tersebut? Dapatkah suatu persoalan keagamaan hanya dilihat dari satu ilmu keislaman tertentu? Atau, haruskah dilihat dari berbagai macam bidang keilmuan Islam yang metodologinya satu sama lain tidak selalu sama?

Pertanyaan-pertanyaan di atas melahirkan pandangan pentingnya melihat persoalan keagamaan secara multi bidang atau disebut juga dengan komprehensif atau multi disiplin. Pada masa sekarang, persoalan keagamaan tidak lagi dilihat dari ilmu-ilmu keagamaan Islam yang telah disebutkan di atas. Akan tetapi, juga dilihat dari ilmu-ilmu lain. Cara melihat persoalan keagamaan dari ilmu-ilmu lain itu, menurut A. Qadri Azizi, melalui empat pendekatan. Pertama, memakai metode ilmu-ilmu humanities (filsafat, filologi, ilmu bahasa dan sejarah). Kedua, memakai pendekatan yang biasa digunakan dalam disiplin atau kajian teologi agama-agama. Ketiga, memakai metode ilmu-ilmu social (sosiologi, antropologi, ilmu politik, psikologi). Keempat, memakai

pendekatan yang dilakukan di dalam departemen-departemen, pusat-pusat, atau kajian wilayah. Cara melihat persoalan keagamaan yang demikian mendorong Jalaluddin Rakhmat menulis bukunya yang berjudul *Mendahulukan Akhlak dari Fikhi*. Kalau perbedaan fikhi membuat kita kehilangan akhlak (tidak bermoral), maka hendaklah kita kembali kepada kondisi berakhlak dan membiarkan perbedaan fikhi di antara kita. Di sini, saya ingin lebih menegaskan judul buku Jalaluddin Rakhmat itu dengan berkata: "Dahulukan akhlak dari perbedaan akidah dan perbedaan pandangan keagamaan lainnya!"

Semua uraian ringkas di atas menyadarkan kita bahwa persoalan keagamaan di masa kini didekati, dikaji, dan dipahami dari berbagai metode dan pendekatan. Atau dengan kata lain, agama kini dilihat tidak lagi dari cara pandang tertentu saja, tetapi dari bermacam-macam cara pandang. Perbedaan pemahaman terhadap suatu persoalan keagamaan sudah terjadi sejak masa-masa yang silam, sampai sekarang. Dari situ, dapat diambil pelajaran bahwa tidak mungkin menyeragamkan pemahaman keagamaan umat manusia, walau dalam satu kelompok agama, seperti Islam. Karena itu, pertanyaan selanjutnya: siapa dan lembaga manakah yang paling berhak menentukan keislaman atau keimanan seseorang? Atau, sekiranya orang atau lembaga semacam itu harus ada, bukankah itu merupakan penindasan terhadap kebebasan menganut agama?

Biarkanlah Islam tumbuh bagai satu pohon bertangkai, bercabang, bertunas, berdaun, dan berbunga-bunga. Biarkanlah jika ada seseorang mengambil satu cabang atau tangkai dari pohon Islam itu, kemudian mencangkok dan menanamnya di tanah yang lain. Jika cangkokan itu tumbuh di tanah yang lain, maka tumbuhan "baru" itu tetap bernama Islam. Analogi serupa, jika Islam dan kitab suci al-Quran ibarat zat-zat, maka biarkanlah para ahli meramu dan meracik zat-zat itu. Apapun kelak yang lahir dari ramuan dan racikan itu, saya berpendapat itulah Islam dan itu pula semangat dari al-Quran. Kitab suci tersebut sesungguhnya dihidangkan ke meja sejarah kemanusiaan. Silahkan yang mau mencicipinya, siapa saja. Silahkan yang mau mencangkoknya, siapa saja. Silahkan yang mau meraciknya, siapa saja. Karena, pada akhirnya semua hasil cangkokan dan racikan itu adalah misi besar

para nabi dan rasul, siapapun mereka. Inilah kecenderungan hari ini dan menjadi arus utama Islam di masa depan!

Makassar, November 2007.

DAFTAR PUSTAKA

Khallaf, Abd al-Wahhab, *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, Maktabah al-Da’wah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, Mesir, t.th., h. 35

Abu al-Ainain, Badran Abu al-Ainain, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, t. th., h. 63

Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-‘Arabiyy, Mesir, 1958, h. 119-124

al-Duraini, Fathi, *Al-Manahij al-Ushuliyah fi al-Ijtihad bi al-Ra’y fi Tasyri’ al-Islam*, Juz I, Dar al-Rasyid, Damaskus, 1976, h. 37, 38, 43, 51, 54, 64, dan 65

Abd al-Qadir Awdah, *Al-Tasyri’ al-Jinaiy al-Islamiy*, Juz I, Muassasat al-Risalah, Bairut, t. th., h. 165-190

Abu Ishaq al-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah*, editor Abdullah Darraz, Al-Maktabah al-Tijariah al-Kubra, Mesir, t. th., h. 35

Syihab, M. Quraisy, *Konsep Qath’iy dan Dhanniy Dalam al-Qur’an*, Makalah, disampaikan pada diskusi lanjutan “Reaktualisasi Ajaran-Ajaran Islam”, Badan Litbang Agama Depag Pusat dengan HPIS, Jakarta, 1989, h. 2

-----, *Nasikh Mansukh Dalam Al Qur’an*, makalah disampaikan pada Diskusi Ilmiah Forum Pengkajian Islam IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 28 Nopember 1987.

al-Shiddieqi, T.M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur’an/Tafsir*, Bulan Bintang, Jakarta, 1980

al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azhim, *Manahil al-‘Irfan fi Ulum al-Qur’an*, Jilid II, Dar al-Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, Mesir, t. th., h. 72-73

al-Ghandur, Ahmad, *Al-Madkhal ila al-Syari’ah al-Islamiyah*, edisi Indonesia, Nur Cahya, Yogyakarta, 1982, h. 14

al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad ibn Abd Allah, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur’an*, Dar al-Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, Jilid II, 1957,, h. 32

Thabathaba’i, Muhammad Husain, *Al-Qur’an fi al-Islam*, Teheran, 1404 H., diindonesiakan dengan judul *Mengungkap Rahasia Al-Qur’an*, Mizan, Bandung, 1990, h. 61

RIWAYAT HIDUP SINGKAT

Qasim Mathar, dilahirkan di Makassar enam puluh tahun yang lalu, 21 Agustus 1947. Ia memulai pendidikan dasarnya di Sekolah Rakyat Negeri No.20 di Jalan Muhammadiyah Makassar, tidak terlalu jauh dari rumah orangtuanya di jalan tersebut. Dia hanya sempat mendengarkan cerita sukses ayahnya sebagai pedagang dari saudara-saudaranya yang lebih tua, dari 13 orang bersaudara. Namun, kesulitan hidup di masa itu, memaksa kedua orangtua dan saudara-saudaranya yang masih hidup, kembali ke Rappang, kampung halaman ayahnya. Dia sendiri masih tinggal di Makassar bersama seorang kakak perempuannya di rumah kakeknya, menunggu waktu penaikan kelas. Setelah naik kelas lima, dia dan kakaknya menyusul ke Rappang. Di kota kecil itulah dia menyelesaikan Sekolah Rakyat, Sekolah Arab, SMP Muhammadiyah, SMP Negeri, PGA Lengkap Muhammadiyah, dan Pesantren Pendidikan Ulama. Sewaktu di SMP Muhammadiyah, bersama beberapa temannya, dia membentuk Ikatan Pelajar Muhammadiyah di sekolahnya. Ayahnyalah yang mendidiknya suka membaca dan berpikir bebas. Sedang berdisiplin diperolehnya dari ibunya yang buta huruf. Di rumahnya, semuanya orang Muhammadiyah. Tapi, nyaris semua paman, bibi, dan keluarga besarnya adalah orang-orang NU.

Dua tahun sesudah pemberontakan Gestapu/PKI 1965, dia berangkat ke Makassar untuk meneruskan studinya di Fakultas Ushuluddin. Gelar BA diperolehnya dan lama sekali disandanginya sampai dia menyandang gelar Drs. Jurusan Akidah dan Filsafat pada tahun 1986. Dua tahun sesudahnya dia ke Jakarta mengambil S.2 dengan memboyong isteri dan delapan orang anak-anaknya. Ada pase, penelitian dan penulisan disertasinya tersendat, karena orang-orang yang dicintainya, isteri dan kecuali satu orang anaknya, harus pulang ke Makassar. Ibu Andi Rasdyanah, Rektor IAIN Alauddin kala itu, memanggil Dra. Sitti Nursiah Hamid, pustakawan, isterinya, pulang untuk menggantikan pak Syamsuddin AM, BA, Kepala Perpustakaan yang segera pensiun. Studi doktoralnya, dia selesaikan pada tahun 1997. Si bungsu yang lahir di Jakarta, Arkoun, menambah jumlah pasukan di rumahnya yang itu-itu juga di Jalan Bontoduri II no.17.

Si sulung Quraisy Mathar, M.Hum., dosen di Fakultas Adab UIN Makassar, beristeri Dewi, dan punya 1 orang anak, Fadhilah Mathar, M., dosen Fakultas Saintek UIN Syahid Jakarta, bersuami orang Sunda, Dana Suryandrana, punya anak 1 orang. Afiah Mathar, A.Ma, guru TK, bersuami orang Minang, Muhammad Ali. Sofia Mathar, S.S., guru TK. Rizki Alafi Mathar, tersendat kuliahnya di Stikom Fajar karena menjadi pemain sepakbola di Persim Maros, lalu kini di Persidago Gorontalo. Taufik Mathar, mahasiswa UNM tapi juga pemain sepakbola Persiapan Kesebelasan Sulsel untuk PON yang akan datang. Jamilah Mathar, mahasiswa Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Syahid Jakarta, Afif Mathar, baru masuk Unhas; dan bersama mahasiswa Unhas lainnya baru-baru ini berlaga sepakbola di Pekan Olahraga Mahasiswa Nasional di Banjarmasin.

Qasim Mathar, kakek dari dua orang cucu, Vivan dan Adiyat, menulis buku tentang Islam dan politik. Dia diminta pula menulis pengantar untuk buku, selain beberapa tulisannya dimuat bersama tulisan penulis lainnya dalam beberapa buku. Dia hadir sebagai pembicara atau nara sumber pada berbagai seminar dan lokakarya, Dia juga dikunjungi oleh berbagai ragam orang untuk dimintai pendapat atau diwawancarai, beberapa di antaranya adalah peneliti asing. Beberapa negeri orang nun jauh di sana sudah dilihatnya. Tapi, mempresentasikan makalahnya tentang Islam di Indonesia pada suatu konferensi di Brussel, amat mengesankan. Minum teh dan menikmati roti panggang di beberapa kafe, seraya berdiskusi tentang tema yang lagi hangat, adalah satu sisi dalam kehidupannya. Sisi yang lain, ialah bahwa sejak pulang sekolah pascasarjana Jakarta, dia setiap minggu menulis apa saja sebanyak minimal 3.000 sampai 4.000 karakter. Bersama isteri dan anak-anaknya yang sangat dicintainya, dia bangun dan merawat TK Matahari I yang sudah berusia 5 tahun dan TK Matahari II yang sudah dua tahun. Kalau selepas subuh Anda berjalan ke rumahnya, Anda mungkin akan menemuinya sedang menyiram kembang-kembang di halaman TK di depan rumahnya, bersama isterinya. Atau, mungkin juga Anda menemukannya sedang mencuci pakaian atau piring, atau membersihkan ikan dari sisiknya, di dekat kran air ledeng di halaman depan rumahnya yang sempit. Oh, Qasim juga dikatakan sebagai pemikir yang kontroversi. Sang kontroversi ini, pada hari ini mau membawakan sebuah pidato berjudul: *Kimjawi Pemikiran Islam adalah Arus Utama Islam di Masa Depan*. Benarkah?



PROF. DR. H. MOCHAMAD SIDIQ MUBANDARI