

IMPLIKASI PEMAHAMAN TAFSIR AL-QUR'AN TERHADAP SIKAP KEBERAGAMAAN

Muhsin Mahfudz

Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin Filsafat dan Politik UIN Alauddin Makassar
Email: muhsinmahfudz@uin-alauddin.ac.id

Abstrak

Aktivitas penafsiran al-Qur'an bukan sekedar implementasi metodologi untuk memahami kandungan al-Qur'an, tetapi dalam kenyataannya, tafsir dapat berimplikasi terhadap sikap keberagamaan seseorang. Artikel ini mendiskusikan bagaimana kecenderungan pemikiran tafsir al-Qur'an terbaca dalam mengekspresikan keberagamaan masyarakat atau kelompok dalam Islam. Setidaknya, kesimpulan dari kajian ini adalah bahwa dari sekian banyak ragam penafsiran terhadap al-Qur'an, akhirnya dapat didudukkan pada dua *mainstream* yaitu penafsiran yang bersifat Skripturalis (formalistic) dan penafsiran yang bersifat Substansialis (terbuka). Perbedaan tersebut, mungkin, sulit diidentifikasi pada level wacana karena keduanya merupakan akumulasi kecenderungan seorang penafsir yang mencakup motifasi, latar belakang intelektual dan wawasannya. Meskipun sulit diidentifikasi pada level wacana, sangat mudah dibedakan pada level praktis. Penafsiran Skripturalis umumnya mengekspresikan keberagamaan-nya dengan cara yang kaku dan formalistik, sementara Substansialis umumnya lebih fleksibel dan esensial. Sehingga, dalam memperjuangkan ideologinya masing-masing memberi warna yang berbeda.

Kata Kunci: Tafsir – al-Qur'an – Substansialis – Skripturalis

Pendahuluan

Antara pandangan teoritis dan praktis sering berbenturan, termasuk dalam ranah tafsir al-Qur'an. Pada level teoritis idealisasi suatu gagasan seringkali terlihat sangat impressif, akan tetapi pada level praktis terkadang konsep menjadi rancu dan sulit diimplementasikan. Kerancuan tersebut biasanya diakibatkan oleh penerjemahan makna yang tergesa-gesa ke dalam dunia praktis atau terlalu melangit bahkan cenderung utopis. Sekelompok muslim, misalnya, terpuaskan oleh cara-cara kekerasan dalam

memperjuangkan ideologinya atau sekelompok lainnya sangat eksklusif, membenci demokrasi, dan menolak segala yang berbau Barat, meskipun positif. Kepuasan tersebut tidak lepas dari cara mereka mengklaim ideologi itu sebagai bagian dari kebenaran tunggal yang lahir dari al-Qur'an. Sebaliknya, terdapat kelompok muslim yang lain berupaya keras menampakkan Islam sebagai agama yang humanistik, santun dan anti kekerasan dan ternyata, mereka juga mengklaim upaya itu merupakan bagian dari pemahaman yang benar dari al-Qur'an. Lantas, siapa yang benar sebetulnya?

Secara filosofis, pandangan seseorang terhadap suatu kebenaran tergantung seberapa jauh ia melakukan interpretasi terhadap kebenaran itu. Bagi seorang muslim, kebenaran akan menjadi *world view* ketika ia meyakini suatu teks al-Qur'an telah cukup kuat mejadi sumber kebenaran di sisinya. Ibnu Arabi (1165-1240), seperti yang dikutip oleh Alwi Shihab, mengatakan bahwa akibat perbedaan kemampuan manusia dalam memahami teks al-Qur'an maka setiap teksnya mengandung tujuh tingkatan pemahaman yang berbeda. Akurasi pemahaman Malaikat Jibril yang lebih dahulu menerima wahyu dari Allah, tentu akan berbeda dengan Nabi Muhammad ketika menerima wahyu melalui perantaraan Jibril. Kemudian para sahabat nabi akan berbeda dengan generasi umat Islam berikutnya dalam sejarah, demikian seterusnya menurut Ibnu Arabi.¹

Karena itu, mengapa seseorang berbeda dalam memandang suatu kebenaran? karena adanya perbedaan pada interpretasi. Akibatnya, interpretasi terhadap teks-teks keagamaan memiliki corak dan cirinya masing-masing, ada yang bersifat skripturalis²,

¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Cet.V; Mizan: Bandung, 1999), h. 62.

² Istilah "skripturalis" (*scripturalist*-Inggris) digunakan oleh Clifford Geertz ketika menggambarkan Islam di Indonesia dari hasil penelitiannya sejak 1952-1958, khususnya di pulau Jawa dan Bali. Menurutrnya, Islam diserang dari dua arah, dari kiri, oleh sekularisme dan dari kanan oleh ortodoksi Islam klasik atau yang disebutnya sebagai "skripturalisme". Selengkapnya lihat Clifford Geertz, *Islam Observed Religious Development in Marocco and Indonesia* (USA: Univ. of Chicago Press, 1968), h. 60. Bandingkan dengan komentar Ellen terhadap skripturalisme Greetz dalam Roy F. Ellen, "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia" dalam M. Barry Hooker [ed.], *Islam in South-East Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983), h. 59.

tekstual, dan normatif³, tetapi ada pula yang bersifat substantif⁴, kontekstual, dan historis.

Permasalahan utama selanjutnya adalah adakah pengaruh perbedaan pemahaman teks terhadap perilaku keberagamaan? Inilah yang menjadi problem yang akan diurai dalam makalah ini. Untuk lebih jelasnya, permasalahan pokok dibahas dari sub permasalahan yaitu, Apa *mainstream* dari penafsiran teks al-Qur'an? dan Apa pengaruhnya terhadap ideologi keberagamaan?

Pembahasan problem-problem tersebut bertujuan untuk, (1) Memetakan pemahaman mendasar dari penafsiran al-Qur'an yang paling mengesankan sepanjang sejarah penafsiran. (2) Mencoba melakukan uji koherensi antara pemahaman yang *mainstreaming* dengan dampak perilaku sosial. Selanjutnya, hasil kajian ini diharapkan bermanfaat untuk memahami *mindsetting* dari suatu pemahaman yang kuat terhadap teks suci dan pengaruhnya terhadap cara pandang kehidupan. Sehingga, siapapun akan arif bijaksana memandang perbedaan-perbedaan cara pandang yang ada.

Mainstream Tafsir al-Qur'an

Ideologi tafsir dalam pandangan penulis adalah suatu faham yang berpengaruh kuat bagi para penafsir dalam menafsirkan al-Qur'an. Bisa saja faham tersebut merupakan pengaruh latar belakang intelektual atau pengaruh sosio-antropologis. Tegasnya, faham itu merupakan cara pandang yang akan berperan kuat dalam memahami

³ Istilah "normatifitas" dan "historisitas" digunakan oleh M. Amin Abdullah dalam ranah metodologis untuk menyebutkan perbedaan dalam interpretasi teks-teks keagamaan, terutama yang berkaitan dengan isu teologi, inklusifisme dan pluralisme agama. Upaya sakralisasi teks keagamaan disebutnya sebagai pemahaman normatif dan upaya desakralisasi teks keagamaan disebutnya sebagai pemahaman historis. Selengkapnya lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. lihat pula M. Amin Abdullah, *Kajian Ilmu Kalam di IAIN* <http://www.ditpertaiss.net/artikel/amin01.asp> (diakses, 17 Maret 2005).

⁴ Istilah "substansialis" (*substantialist*- Inggris) digunakan pertama kali oleh Bachtiar Effendi kemudian lebih dipopulerkan oleh Liddle untuk menggambarkan pemikir muslim Indonesia semisal Nurcholish Madjid yang lebih mementingkan sisi universalitas ajaran Islam ketimbang formatnya. Selengkapnya lihat R. William Liddle, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics* (Cet.1; Sydney, Allan and Unwin, 1996), h. 268. Meskipun belakangan, Greetz juga menggunakan istilah "substantialist" dengan maksud yang mirip - untuk tidak mengatakan sama - dalam berbagai tulisannya. Lihat misalnya Clifford Geertz, *The Near East in the Far East on Islam in Indonesia* (Desember 2001), <http://www.sss.ias.edu/papers/papertwelve.pdf> (diakses, 17 Maret 2005).

al-Qur'an, bahkan hingga ke level praktis. Diakui bahwa implikasi ideologi tidak selalu sampai kepada level praktis, tetapi hanya pada level wacana atau pemikira. Terkait dengan hal itu, paling tidak, hingga penghujung abad ke 20 terdapat dua ideologi tafsir, yaitu:

1. Interpretasi Skripturalis.

Sejak Abad ke 10, masa munculnya tafsir al-Tabari (839-923), hingga abad ke-19, masa Muhammad 'Abduh (1849-1905), merupakan masa yang ditandai sebagai masa normatif karya tafsir. Tafsir seperti karya al-Tabari, al-Zamakhsyari, al-Razi, dan al-Suyuthi, merupakan karya-karya yang secara umum masih memegang kuat orisinalitas argumentasi yang bersumber dari sunnah (hadis) sebagai basis komentar mereka. Berkreativitas dengan argumentasi rasional masih menempati wilayah yang amat terbatas. Hal tersebut dapat dipahami karena tradisi intelektual sebagaimana yang terjadi pasca Muhammad 'Abduh yang telah mengenal formulasi saintifik yang sistemik belum menjadi acuan baku pada masa klasik. Fakta historis membuktikan bahwa betapapun kebesaran tafsir karya al-Taabarī (w.923) dan tafsir karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 1209) diakui hingga sekarang, akan tetapi ternyata belum mewariskan tradisi saintifik yang teruji. Bahkan tradisi ini justru diteruskan secara hirarki oleh penafsir-penafsir selanjutnya. Sehingga, dapat dikatakan bahwa masyarakat muslim telah "mengkunsumsi" al-Qur'an setiap harinya tanpa melalui pengujian secara historis.⁵

Kondisi yang massif itu terus berlangsung hingga datangnya 'Abduh dengan tafsirnya yang dikenal cukup rasional, *Tafsīr al-Qur'ān al-Haakīm* yang lebih terkenal dengan *Tafsīr al-Manār*. Akibat perang salib yang berlangsung satu setengah abad (1096-1254) yang berujung pada kejatuhan Bagdad sebagai maskot kemajuan Dinasti Abbasiyah ke tangan Hulagu Khan dari Mongol, tanggal 13 Pebruari 1258, menambah stagnasi kreativitas para penafsir al-Qur'an dalam menulis karya orisinalnya. Yang terjadi hanyalah kegiatan mengomentari (*syarh*) karya-karya ulama sebelumnya, seperti yang dilakukan oleh Imam al-Zarkasyī (w. 794 H.) dengan *al-Burhān* nya dan Imam al-Suyutāī (1445-1505) dengan *al-Itqān* nya. Buku yang menghimpun ratusan pokok pahasan ini merupakan ensiklopedia

⁵ Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam* diterjemahkan oleh Robert D. Lie dengan judul *Rethinking Islam, Common Question, Common Answer* (Cet.I; USA: Westview Press, 1994), h. 41.

ilmu al-Qur'an dari karya-karya serupa sejak lahirnya buku *Asbab al-Nuzul* karya al-Wahidi (w. 427 H.).⁶

Dalam tradisi intelektual Islam, kontinuitas seperti di atas disebut *taklid* (tradisi mengikut). “Taklid Intelektual” tersebut, kemudian menjadi karakter yang sangat kuat melekat pada karya-karya tafsir yang lahir dalam rentang kurang lebih 9 abad. Akibatnya, produk-produk tafsir al-Qur'an dibebani oleh argumentasi yang berkarakter skripturalis atau formalistik. Paling tidak, produk tersebut terjebak dalam “parade tafsir” yang tidak memperlihatkan geliat intelektual yang kreatif.

Kontinuitas (*taqlidi*) tafsir yang bercorak skripturalis atau formalistik itu, tentu, tak selamanya buruk sepanjang ia bermakna asli (*generic*) yakni sebelum ia mejadi makna teknis dengan makna sekunder seperti kini umumnya dipahami. Makna *Taqlid* (kontinuitas) dalam arti generik itu merupakan sikap penerimaan suatu postulat yang diyakini mempunyai otoritas sebagai akar sejarah dari sebuah tradisi intelektual. Akan tetapi, makna negatif dari *taklid* tersebut bisa saja mejelma jika dipahami sebagai pengkultusan intelektual masa lampau,⁷ karena akan mengakibatkan stagnasi kreatifitas intelektual menuju kematangannya.

Sejalan dengan pandangan di atas, Mohammaed Arkoun, seorang pemikir Islam asal Aljazair, berpendapat bahwa jika orang memegang kuat rumus pasti (*postulate*) dan monarkisme intelektual, maka akan bereaksi negatif terhadap interpretasi baru atas fakta-fakta Quranik dan Islam yang berlangsung dalam suatu budaya yang dengan serius melakukan reinterpretasi ulang atas temuan-temuan para sejarawan, sosiolog dan pakar-pakar linguistik.⁸

Karakteristik lain dari interpretasi skripturalis dan formalistik juga pernah dikemukakan oleh Muhammad Abed al-Jābirī, seorang pemikir muslim asal Maroko, dengan apa yang ia sebut dengan *al-fahm al-turāsī 'alā al-turās* (pemahaman tradisional atas tradisi). Yakni, suatu tradisi intelektual yang melibatkan diri secara pasrah

⁶ Baca Nashr Hāmid Abū Zaid, *Maḥmūd al-Nash: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Cet.I; Beirut: al-Markaz al-Saqāfi al-'Arabī, 1990), h. 11.

⁷ Lihat Nurcholish Madjid, *Kontinuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama* dalam M. Amin Akkas [ed], *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern* (Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2000), h. 298-301.

⁸ Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'Islam* diterjemahkan oleh Robert D. Lie dengan judul *Rethinking Islam, Common Question, Common Answer*, h. 3.

terhadap tradisi intelektual masa lampau.⁹ Pendekatan semacam ini jelas mengandung sindrom kelemahan, yakni hilangnya semangat kritis dan kesadaran historis. Wajar bila yang muncul kemudian adalah semacam bentuk “tradisi yang mengulang dirinya sendiri” bahkan bisa dalam format yang lebih buruk.

Sebagai contoh, ketika pemikir Islam skripturalis dewasa ini mengikuti penafsiran klasik mengenai kesalehan inklusif tanpa menyertakan pembacaan kritis atasnya. Bagi penafsir klasik seperti al-Taabarī (w. 923)1209 dan al-Rāzī (w.1209), sikap terbuka untuk menerima kebenaran agama lain bagi pemeluknya, atau apa yang disebut sebagai “kesalehan inklusif”, tidak dianjurkan oleh mereka. Ketika menguraikan pendapatnya tentang anutan Nabi Ibrahim, *hanifan musliman* [QS. Ali Imran (3): 67], al-Tabari, meskipun juga menguraikan beberapa penafsiran yang agak inklusif, tetap menegaskan pendapatnya bahwa agama Ibrahim adalah agama Muhammad juga (*ahl al-Islam*), dan bukan Yahudi dan Nasrani. Ayat di atas, menurutnya, adalah keputusan dari Allah (*qada' minallah*) untuk menyelesaikan perselisihan atas klaim orang-orang Yahudi, Kristen bahwa Nabi Ibrahim adalah penganut agama mereka.¹⁰ Bahkan, pada kesempatan lain, al-Tabari memberikan pengertian tegas tentang istilah *al-hanafiyyah*, yaitu sikap konsistensi atas syariat Islam (*al-istiqamah 'ala al-Islam wa syari'atuh*), bukan atas Yahudi, Nasrani dan orang-orang musyrik.¹¹

Senada dengan al-Thabarī, al-Rāzī juga berpandangan bahwa kata *hanifan* yang dimaksud dalam QS. al-Baqarah (2): 135 adalah Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Al-Rāzī berargumentasi bahwa semua orang –muslim atau non-muslim– telah memahami dengan jelas bahwa agama Ibrahim adalah agama Tauhid, sementara Nasrani tidak tauhid dengan Trinitasnya dan Yahudi tidak Tauhid dengan Antropomorpisme (*tasybih*) nya. Jika demikian, maka agama Tauhid Ibrahim hanya sejalan dengan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., karena sama sebagai agama Tauhid.¹²

⁹ Muhammad Abed al-Jābirī, *Post Tradisionalisme Islam* (Cet.I; Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 9.

¹⁰ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wil al-Qur'an* (*Tafsīr al-Thabarī*), Jilid III (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), h. 304.

¹¹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wil al-Qur'an* (*Tafsīr al-Thabarī*), Jilid III, h. 353.

¹² Muhammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn ibn 'Allāmah Diyā' al-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Gaib*, Jilid II (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), h. 73.

Jika mengikuti pendekatan skripturalis seperti yang digunakan oleh kedua penafsir klasik di atas tanpa melakukan pembacaan kritis, maka akan menimbulkan sikap yang eksklusif terhadap kebenaran yang dikandung agama lain. Sikap eksklusif semacam ini akan mengkungkung pemikiran orang-orang Islam dan kemudian menimbulkan sikap antipati terhadap agama lain di luar Islam yang selanjutnya sangat rawan menimbulkan benturan dalam kehidupan sosial.

Apa yang terjadi dalam tradisi teks-teks agama di atas – misalnya karya tafsir al-Qur'an dan Hadis – kemudian menggejala terhadap tafsir-tafsir sosial keagamaan, seperti pandangan Islam tentang politik, ekonomi, budaya dan sebagainya. Bahtiar Effendi, ketika menggambarkan Islam politik di Indonesia yang mengatasmakan agama secara kaku dan kering, menyebutnya sebagai pemahaman skripturalistik. Misalnya, gagasan teokrasi Abu al-A'la al-Maududi tentang Negara Islam yang dinilai sangat Qur'anik sentris, di mana semua kebijakan politik adalah otoritas Tuhan (al-Qur'an) dan karenanya sangat skripturalis¹³ Demikian juga pemetaan tradisi Islam di Indonesia yang pernah dilakukan oleh Clifford Geertz dan R. William Liddle. Greetz, misalnya, telah berhasil mengelompokkan kultur Jawa ke dalam *santri*, *abangan* dan *priyayi*, di mana kelompok pertama yang digambarkan cenderung skripturalis dalam kehidupannya.¹⁴ Sementara Liddle mengkategorikan masyarakat muslim Indonesia yang "*syari'ah minded*"¹⁵ ke dalam ciri yang menonjol dari muslim skripturalis. Meskipun belakangan, banyak kalangan yang menganggap hasil penelitian mereka tidak relevan lagi, terutama pasca Era Reformasi.

Nampak dengan jelas bahwa interpretasi skripturalis atas teks-teks agama dapat menggiring penganutnya menjadi skripturalis pula dalam kehidupannya yang nyata. Meskipun demikian, bukan pada tempatnya untuk mengatakan bahwa interpretasi semacam itu

¹³ Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia* (Cet.I; Jakarta: Paramadina, 1998), h. 51.

¹⁴ R. William Liddle, *Cultural and Class Politics in New Order Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1997), h. 2.

¹⁵ "*Syari'ah minded*" nampaknya dipahami oleh Liddle sebagai bentuk pemaksaan teks-teks al-Qur'an dan Hadis sebagai literatur "serba lengkap" dalam menghadapi segala persoalan sosial, sehingga umat Islam harus selalu merujuk kepadanya secara literal (tanpa reinterpretasi), baik dalam persoalan politik, ekonomi dan sebagainya. Lihat R. William Liddle, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics* (Cet.I; Sydney, Allan and Unwin, 1996), h. 270.

adalah keliru, sebab bagaimanapun itu menyangkut keyakinan teologis yang mengitarinya dan jika menyangkut persoalan teologis setiap orang berhak menganutnya tanpa intervensi dari pihak lain. Paling tidak, hanya bisa dikritik dengan mempertanyakan bahwa tidakkah tujuan universal syariat, yaitu kemaslahatan untuk semua, lebih pantas didahulukan dari pada bentuknya (syariat-ritual).

2. Interpretasi Substansialis.

Terminologi “substansialis”, pada dasarnya, adalah bahasa terkini dari terminologi “*ta’wil*” atau metafora sebagaimana yang dimunculkan oleh penafsir-penafsir klasik al-Qur’an. Sebagaimana pengertian substansialis, interpretasi metaforis (*ta’wil*) juga berupaya keras menangkap makna substansi dan esensial di balik teks-teks al-Qur’an yang literal. Aktivitas interpretasi semacam itu adalah suatu keabsahan karena al-Qur’an sendiri telah memberikan legitimasi bahwa dari keseluruhan teks-teks al-Qur’an terbagi dalam dua kelompok besar yakni *al-ayat al-muhakamah* (teks-teks yang pasti) dan *al-ayat al-mutasyabihah* (teks-teks yang ambigu) [Q.S. Ali Imran (3): 7], meskipun demikian, tentang siapa yang memiliki otoritas untuk melakukan interpretasi terhadap ayat *mutasyabih*, hingga hari ini, masih dalam perdebatan. Sementara perdebatan itu berlangsung selama itu pula bermunculan intelektual muslim, baik yang berlatar belakang pendidikan Timur Tengah maupun Amerika dan Eropa yang dianggap memiliki otoritas menafsirkan teks-teks agama yang bercorak substansialis.

Menurut Liddle, terdapat empat ciri kunci Islam substansialis, baik di dalam maupun di luar Indonesia, yaitu: *pertama*, bahwa substansi dari sebuah keimanan dan prakteknya adalah lebih penting dari pada bentuknya. Pemahaman literalistik atas al-Qur’an, meskipun saleh secara ritual, adalah tidak lebih baik dibandingkan dengan komitmen moral dan kesalehan sosial yang dijalankan oleh seorang muslim. *Kedua*, bahwa nilai-nilai universal yang dikandung oleh al-Qur’an dan Hadis harus digali melalui penafsiran ulang (*reinterpretation*) agar tetap sejalan dengan tuntutan modernisasi. Kondisi sosial masyarakat dewasa ini tidak lagi sama dengan masyarakat Arab zaman Nabi Muhammad, karena itu, pemahaman literalistik harus dijauhkan dari zaman kemoderenan dewasa ini. *Ketiga*, bahwa inklusifitas ajaran Islam harus dikedepankan mengingat pertikaian antar sekte dan kelompok bahkan agama di masa lalu tidak relevan lagi dalam situasi sekarang. Karena itu, dialog dengan agama dan kelompok lain harus dilakukan. *Keempat*, (khusus di Indonesia) bahwa bentuk Negara Republik Indonesia adalah final.

Tidak perlu lagi ada perubahan ke arah pembentukan “Negara Islam”. Bahwa dasar Negara Pancasila telah cukup mengakomodir prinsip-prinsip politik ajaran Islam.¹⁶

Apa yang paling penting dari keempat ciri di atas adalah peralihan –untuk tidak mengatakan meninggalkan– dari interpretasi literal kepada multi-literal (metafora). Adalah Muhammad Abduh (1850-1905), yang dianggap sebagai pendekar tafsir al-Qur'an yang mempraktekkan secara nyata interpretasi metaporis dalam mengaitkan teks-teks suci dengan situasi kemoderenan.¹⁷

Meskipun Muhammad Abduh telah wafat, Juli 1905, mazhab Abduh tetap eksis oleh murid-muridnya, baik yang langsung maupun tidak, misalnya, Muhammad Rasyid Rida dengan *tafsir al-Manar* (terbit ±1935), Ahmad Mustafā al-Marāgī dengan *tafsir al-Maragī* (terbit ±1945), Dr. 'Ā'isyah 'Abd al-Rahamān Bint al-Syātī' dengan *tafsir al-Bayan* (terbit dalam dua volume 1962)¹⁸ dan sebagainya. Gagasan-gagasan mereka yang bersumber dari teks-teks suci sangat kental dengan pendekatan-pendekatan non-normatif, terutama karena pengaruh kesadaran nasionalisme Arab-Islam dari imperialisme Barat yang digagas oleh Presiden Gamal Abdel Nasser.¹⁹ Pada masa ini, al-Qur'an tidak lagi ditafsirkan menurut tradisi kesalehan normatif akan tetapi telah mengambil posisi sebagai solusi

¹⁶ R. William Liddle, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics*, h. 268.

¹⁷ Pengaruh pemikiran modern pada Abduh tidak terlepas dari keprihatinannya melihat Mesir dalam ketertinggalan. Sejak bertemu dengan Jamaluddin al-Afgani, 1869, pemikirannya mulai terbuka. Pada 1877, ia menyelesaikan pendidikannya di Universitas al-Azhar kemudian aktif dalam sebagai jurnalis, 1877-1882, di mana ia mempublikasikan pikiran-pikiran modernnya yang kelak dibukukan oleh muridnya Rasyid Ridā yang populer dengan *tafsir al-Manār*. Aktivitasnya itulah yang menyebabkan ia diasingkan, 1882, ke Beirut, Syria dan Paris dan di tempat itulah, sekaligus, Abduh menambah wawasannya tentang kemoderenan. Selengkapnya, lihat J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 18-19.

¹⁸ Tafsir Bint al-Syātī', *Tafsir al-Bayān*, oleh Jansen dianggap sebagai tafsir yang luar biasa karena merupakan tafsir pertama yang menggunakan metode tematik dengan pendekatan Philology. Selengkapnya lihat J.J.G. Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, h. 8.

¹⁹ Dasawarsa 60-an merupakan tahun-tahun di mana ide-ide tentang Pan-Arabisme dan Nasionalisme Mesir menjadi marak diperbincangkan, bahkan menjadi ideology politik Negara-negara Arab. Selengkapnya lihat Abdurrahman Wahid, *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya sebagai Pengantar dalam Kazuo Shimogaki, Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading* diterjemahkan oleh M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula dengan judul *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi* (Cet.VI: Yogyakarta: LKiS, 2003), h. x.

terhadap problematika sosial yang sedang terjadi, yakni matinya kesadaran Qur'anik yang menyebabkan keterbelakangan peradaban Islam dari dunia Barat. Itulah sebabnya interpretasi terhadap al-Qur'an di masa ini tidak dilakukan oleh para pemikir muslim secara diam-diam lalu tiba-tiba muncul dalam bentuk buku yang berjilid-jilid, melainkan disajikan dalam bentuk orasi di depan publik dan lebih sering melalui siaran Radio dan Majalah berkala, seperti *al-Manar*, *al-Urwah al-Wutsqa*, *al-Wa'za wa al-Irsyid*, *al-Da'wah ila Sabil al-Rasyad*.

Dengan tetap diilhami oleh semangat al-Afgāni dan 'Abduh, di akhir dasawarsa 60-an, atau sekitar tahun 1970-an-1980-an, Hassan Hanafi (1935)²⁰ kemudian bertekad membuktikan bahwa al-Qur'an sama sekali tidak alergi untuk ikut berbicara dalam ranah politik. Pada bulan Januari 1981, Hassan Hanafi menerbitkan jurnal *al-Yasar al-Islami* (Kiri Islam) sebagai "inkarnasi" dari jurnal *al-Urwah al-Wutsqa* yang diterbitkan Jamaluddin al-Afgāni dan Muhammad Abduh 1884 di Paris.²¹ Meskipun hanya terbit sekali, tetapi jurnal tersebut berhasil merebut perhatian masyarakat luas dan memberikan pencerahan tentang perlunya reformasi pemikiran Islam dalam bentuk gerakan. Maka Hassan menyajikan gagasan-gagasannya dalam bentuk "manifesto politik" atau lebih tegas sebagai ideologi politik yang digali dari teks-teks al-Qur'an, bukan dari ajaran Maxisme.

Salah satu yang sangat keras disuarakan oleh Hassan Hanafi adalah perlunya meninggalkan interpretasi literalistik-legalistik. Interpretasi semacam itu, menurutnya, hanya berkuat pada bagian kulit al-Qur'an dan tidak menyentuh esensi ajaran al-Qur'an. Di samping itu, Hassan juga mengeritik adanya upaya politisasi teks-teks keagamaan yang hanya akan memecah belah umat Islam, misalnya hadis tentang Umat Islam akan terpecah kepada 73 kelompok.²² Interpretasi parsial tersebut berakibat pada kekeliruan

²⁰ Shimogaki menggambarkan Hassan Hanafi dengan tiga wajah, yaitu revolusioner, reformis ala Abduh dan aktivis ala al-Afgani. Lihat Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, h. 4.

²¹ Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, h. 52.

²² Bunyi hadis yang dimaksud dapat ditemukan dalam Imam al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi Bab al-Imam* pada pembahasan tentang *Iftirāq haẓīh al-ummah* (terpecahnya umat ini):

umat Islam dalam memandang rasionalitas. Rasionalitas selalu ditempatkan pada posisi kontradiktif bukan pada posisi dialektis, sehingga rasionalitas tidak pernah menjadi solusi bagi kebangkitan umat.²³

Apa yang paling menarik dari perjuangan Hassan Hanafi dalam mengangkat kembali al-Qur'an sebagai landasan kebangkitan Islam adalah kerangka metodologis. Ia seakan mengeritik para sarjana Islam yang menunjukkan kemahasepurnaan al-Qur'an tanpa menggunakan bingkai metodologis. Karena itu, kerap gagasan-gagasan mereka sangat subyektif dan bahkan apologetik. Berbekal pengalaman akademiknya di Sorbonne, Prancis, Hassan Hanafi, akhirnya, memilih pendekatan Fenomenologi sebagai *grand theory* dalam mencari Islam alternatif.²⁴ Dengan demikian, penafsiran teks-teks al-Qur'an tidak lagi dikaji secara deduktif tetapi secara induktif, yakni berangkat dari realitas sosial kemudian mengajak teks suci "berbicara" sendiri dengan realitas tersebut.

Mirip dengan Hassan, Fazlur Rahman (1919-1988) adalah tokoh tafsir di akhir abad 20 yang tidak dapat begitu saja diabaikan. Berangkat dari keperihatinannya melihat teks-teks al-Qur'an yang telah "*diobok-obok*" oleh para sarjana Muslim dan non-Muslim, Rahman mengeritik mereka habis-habisan. Menurutnya, dengan mengangkat ayat-ayat tertentu dan mengabaikan yang lainnya, para sarjana itu hanya akan menggiring pesan al-Qur'an yang parsial itu kepada pandangan yang tendensius. Tak hanya itu, Rahman membuktikan kritiknya itu dengan memberikan model interpretasi yang representative bagi keutuhan pesan al-Qur'an dengan menulis buku *The Major Themes of the Qur'an*. Dalam pengantarnya Rahman menulis:

والذي نفس محمد بيده لتفتقرن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة فواحدة في الجنة وثنتان وسبعون في النار قيل يا رسول الله من هم؟ قال: الجماعة

²³ Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, h. 40.

²⁴ Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, h. 43. Hassan mendalami Fenomenologi ketika mengambil gelar Ph.D dengan disertasi yang berjudul *Essai sur la Methode d'Exegese* (Essai tentang Metode Penafsiran) dalam karya setebal 900 halaman itu, ia menguji teori *Usul Fiqh* dengan teori Filsafat modern, yaitu Fenomenologi yang dirintis oleh Edmund Husserl. Lihat Abdurrahman Wahid dalam Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, h. ix.

Muslim and non-Muslim have written extensively on the Qur'an. The innumerable Muslim commentaries on the Holy Book often take the text verse by verse and explain it. Quite apart from the fact that most of these project tendentious point of view, at great length, by the very nature of their procedure they cannot yield insight into the cohesive outlook on the universe and life which the Qur'an undoubtedly possesses. More recently, non-Muslim as well as Muslims have produced topical arrangements of the Qur'an verses; although these can in varying degree serve the scholar as a source or an index, they are of no help to say on God, man, or society. It is therefore hoped that the present work will respond to the urgent need for an introduction to major themes of the Qur'an.²⁵

Sebagaimana Hassan Hanafi, Rahman juga memperkuat proyeknya dengan metodologi ilmiah. Ia menggunakan metode Sintetis dalam menganalisis dan mendialogkan antara ayat yang satu dengan ayat lainnya (*cross-references*) hingga menemukan suatu konsep yang padu dan utuh.²⁶ Meskipun Rahman terpaut 16 tahun lebih tua dibandingkan Hassan, akan tetapi kematangan intelektualnya sama-sama terlihat pada tahun 80-an. Keduanya juga, tentu, mempunyai perbedaan di mana semangat intelektualitas Hassan terlihat lebih egesif ketimbang Rahman. Selain itu, dalam melakukan interpretasi terhadap teks-teks suci, Hassan berupaya mendialogkan fenomena realitas sosial dengan al-Qur'an sementara Rahman berupaya mensintesis pesan-pesan penting dalam al-Qur'an untuk menjadi nasehat bagi kehidupan sosial yang modern.

Perihal kesalehan inklusif, khususnya dalam Islam, Fazlur Rahman telah melakukan pengkajian mendalam tentang ayat-ayat al-Qur'an yang membincang inklusifitas ajaran Islam. Menurut Rahman, Islam, secara historis, merupakan agama yang *genuine*, meskipun dalam beberapa hal merupakan menyempurnaan atas ajaran agama-agama sebelumnya. Karena itu, Muhammad juga diwajibkan percaya kepada nabi-nabi lain seperti Ibrahim, Musa dan Isa, sementara dirinya sendiri adalah nabi yang setara dengan nabi-nabi lain dalam kemadirian ajaran-ajaran yang dibawanya. Bahkan, Muhammad percaya kepada kitab-kitab suci yang bukan saja terbatas pada Zabur, Taurat dan Injil tetapi juga segala ajaran suci yang datang dari Allah swt. [QS. al-Syura (42): 15]. Mestinya, menurut Rahman, jika

²⁵ Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an* (Cet. II; USA: Bibliotheca Islamica, 1994), h. xi.

²⁶ Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, h. xi

Muhammad saja percaya kepada nabi-nabi lain maka seharusnya nabi-nabi lain seperti Ibarahim, Musa dan Isa juga harus percaya kepada Muhammad dan ajaran yang dibawanya. Itulah yang harus dipahami oleh komunitas penganut agama lain di luar Islam.²⁷

Lebih jauh, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa al-Qur'an telah memberikan informasi penting bahwa meskipun ajaran setiap agama berbeda-beda, akan tetapi asalnya adalah satu, yaitu dengan apa yang disebut dalam al-Qur'an dengan "*umm al-kitab*" [QS. al-Zuhurf (43): 4; al-Ra'd (13): 39] dan "*kitab al-maknun*" [QS. al-Waqi'ah (56): 78]. Itulah sebabnya agama monoteisme disebut juga agama *hanif* (*lurus-straight and upright*), yakni agama yang tidak "sektarian" sebagaimana yang terjadi pada penganut Yahudi dan Kristen pada masa awal kedatangan Islam di Mekah, dengan penolakan mereka atas komunitas muslim yang baru. Tetapi, kemudian sektarianisme kaum eksklusif Yahudi dan Nasrani dihapuskan oleh Islam ketika di Madinah, dengan pengakuan Islam atas komunitas lain di luar Islam.²⁸

Sektarianisme atau eksklusifisme agama dengan jelas ditolak oleh al-Qur'an [QS. al-Baqarah (2): 62]. Dalam wacana interpretasi skripturalis –sebagaimana telah disinggung sebelumnya– para ulama, oleh Rahman, dianggap keliru dalam memahaminya. Sudah sangat jelas menurut ayat di atas bahwa penganut agama apapun jika ia beriman kepada Allah dan hari akhirat lalu melaksanakan amal saleh pasti mendapat pahala surga. Akan tetapi para ulama itu mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Yahudi, Nasrani dan Sabi'in adalah mereka yang telah menjadi muslim. Padahal, Islam dalam ayat tersebut hanyalah satu diantara empat agama yang disebutkan, artinya, baik Islam, Yahudi, Nasrani dan Sabi'in jika beriman dan beramal saleh pasti mendapat pahala. Bahkan mereka berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan Yahudi, Nasrani dan Sabi'in adalah mereka yang eksis sebelum kerasulan Muhammad saw. Atas kekeliruan itu al-Qur'an sendiri telah memberikan jawaban terakhir dalam QS. al-Maidah (5): 48.²⁹

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ
فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا

²⁷ Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, h. 162-164.

²⁸ Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, h. 164.

²⁹ Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, h. 166.

مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا
 آتَاكُمْ ۗ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ
 تَخْتَلِفُونَ ﴿١٣٠﴾

“Dan Kami turunkan kepadamu Kitab (al-Qur’an) yang mengandung kebenaran untuk menguatkan kitab terdahulu dan untuk menjaganya. Maka putuskanlah perkara antara mereka menurut apa yang diturunkan oleh Allah. Dan janganlah mengikuti nafsu mereka yang (menyimpang) dari kebenaran yang datang kepadamu. Bagi masing-masing kamu, kami ciptakan jalan dan cara. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Ia jadikan kalian satu umat, tetapi maksud-Nya hendak menguji kalian dengan apa yang telah diberikan kepada kalian. Karena itu, berlomba-lombalah kalian dalam kebaikan. Kepada Allah kalian semuanya akan kembali dan Dialah Yang akan memberitahukan kepada kalian apa yang kalian perselisihkan”

Pandangan di atas kemudian dikembangkan oleh Nurcholish Madjid, murid langsung Fazlur Rahman ketika menjadi kandidat Ph.D. di University of Chicago.³⁰ Nurcholish Madjid adalah pemikir Islam kontemporer yang substansialis.³¹ Ia adalah pemikir muslim yang inklusif. Sejak kembalinya dari Chicago dan menjadi staf pengajar pada Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta (dulu IAIN Syarif Hidayatulah) 1987, Cak Nur –sapaan akrabnya– banyak menyuarakan gagasan-gagasan yang kontroversial di kalangan pemikir muslim Indonesia, terutama gagasannya tentang “sekularisasi”. Meskipun demikian, gagasannya itu membawa angin segar secara politis bagi Presiden Soeharto di bawah rezim Orde Baru, di mana Islam ketika itu masih dianggap sebagai kelompok “ekstrim kanan” dan sewaktu-waktu dapat menghambat penguasa orde baru.

Wajah Cak Nur yang substansialis dalam melakukan interpretasi terhadap teks-teks keagamaan (Islam) begitu kental ketika ia mulai menyuguhkan persoalan teologis dengan pendekatan Filsafat Perennial. Dalam suguhan pemikir lain, Islam terlihat begitu liar, kaku bahkan kadang-kadang garang, tetapi ketika dalam suguhan Cak Nur,

³⁰ Nurcholish Madjid memperoleh gelar Ph.D nya tahun 1984 dengan judul disertasi “*Ibn Taimiyah on Kalam and Falsafah: The Problem of Reason and Revelation in Islam*”. Lihat Howard M. Federspiel, *Indonesia in Transition: Muslim Intellectuals and Nation development* (New York: Nova Science Publishers, 1998), h. 44.

³¹ R. William Liddle, *Leadership and Cultural in Indonesian Politics*, h. 296.

Islam terlihat begitu ramah, sejuk dan modern tapi penuh dengan kearifan. Ia pun sangat akrab dengan teks-teks suci (al-Qur'an) dalam menawarkan gagasan-gagasannya. Karena itu, tidak jarang masyarakat menilainya sebagai tokoh yang sektarian, meskipun, setelah menyelami interpretasinya terhadap teks tadi tak sedikitpun menunjukkan karakter sektarian yang dimaksudkan itu.

Ketika menggagas Islam inklusif, Cak Nur berangkat dari kata "islam" yang difirmankan oleh Allah dalam berbagai ayat al-Qur'an. Menurut Cak Nur, Islam adalah agama yang "satu atap" dengan agama lain karena sama-sama mengandung ajaran "kepasrahan" (*islam*). Makna generik dari kata "islam" sendiri adalah "kepasrahan". Jadi penganut agama Yahudi dan Nasrani yang mengajarkan konsep kepasrahan kepada Tuhan adalah islam (dengan "i" kecil, bukan sebagai nama agama) dan tidak dapat disebut kafir, karena yang disebut kafir adalah orang-orang yang tidak menjalankan hukum-hukum Allah, baik yang termuat dalam Taurat maupun Injil [QS. al-Ma'idah (5): 44-48].³²

Di sinilah perbedaan yang mendasar antara interpretasi klasik yang skripturalis dengan interpretasi kini yang substansialis. Islam yang dalam pengertian klasik hanya selalu dipahami sebagai agama yang telah diinstitusikan oleh Nabi Muhammad saw. Akibatnya, Islam dalam pengertiannya menjadi eksklusif, yakni dengan menjadi penganut Islam maka agama diluar Islam menjadi salah. Itulah yang disebut oleh Cak Nur sebagai "orang yang ingin masuk surga dengan memasukkan orang lain ke dalam neraka"³³

Implikasi Tafsir Skripturalis terhadap Radikalisasi Agama

Membincang radikalisme agama yang bisa muncul dalam semua agama, jelas merupakan reaksi atau akibat dari ketidakpuasan seseorang atau kelompok penganut agama terhadap solusi-solusi yang ditawarkan oleh peradaban global. Ketika peradaban global mereduksi simbol-simbol keagamaan yang dinilai luhur, kekhawatiran sekelompok orang pun muncul untuk memperjuangkan kembalinya kejayaan itu. Akibatnya, Barat yang dianggap sebagai simbol peradaban global sering menjadi sasaran

³² Nurcholish Madjid, "Etika Beragama: Dari Perbedaan Menuju Persamaan" dalam M. Amin Akkas dan Hasan M. Noer [ed], *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern.*, h. 5-8. lihat pula Junaidi Idrus, *Rekonstruksi Pemikiran Nuscholish Madjid* (Cet. I; Jogjakarta: Logung Pustaka, 2004), h. 87-94.

³³ Nurcholish Madjid, "Sekapur Sirih" dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* (Cet. II; Jakarta: Kompas, 2001), h. xxviii.

aksi radikalisme agama. Peristiwa 11 September 2001 atau yang lebih dikenal dengan istilah “tragedy of September 11th”, serangan terhadap Sari Club dan Paddy’s Cafe di Legian, Bali dan aksi-aksi terror yang tak terhitung jumlahnya yang terjadi di belahan dunia Barat adalah bukti nyata atas penolakan dominasi peradaban global dewasa ini.

Secara metodologis, boleh jadi kedua corak interpretasi di atas (formalistik dan substantif) sangat berpotensi menciptakan radikalisme agama, karena sebuah gerakan, selamanya didahului oleh sebuah konsep atau paham ideologi. Dan menurut Max Weber, ideologi keagamaan sangat kuat mempengaruhi berbagai sektor sosial. Jika agama dipercaya sebagai ajaran kesucian, maka akan sangat sulit untuk berubah, bahkan dapat mempengaruhi aspek lain dalam kehidupan sosial. Begitupun sebaliknya, jika agama berhasil dirasionalisasikan, maka akan mudah merasionalisasikan aspek lain dalam kehidupan sosial.³⁴

Ada dua pendekatan dalam studi teks-teks keagamaan, yaitu pendekatan normatif dan pendekatan deskriptif. Pendekatan yang pertama bersifat apologetik yakni, berupaya menjelaskan agama dari aspek doktrin, keunggulan sistem nilai, otentisitas teks dan fleksibilitas ajarannya dalam sejarah dan masa depan umat manusia. Sementara pendekatan yang kedua (deskriptif) berupaya menjelaskan secara meyakinkan aspek-aspek historis dari seluruh doktrin-doktrin penting dalam suatu agama tanpa melibatkan diri dalam menilai kebenaran-kebenaran yang diyakini oleh pemeluknya.

Menurut Alwi Shihab, pendekatan normatif sangat dominan mempengaruhi studi agama-agama sejak masa Yunani dan Romawi kuno hingga Abad Pertengahan. Sementara pendekatan deskriptif mulai mereduksi pendekatan normatif pada akhir abad ke-19, sejak diperkenalkannya disiplin Ilmu Agama-Agama (*the Science of Religions*) oleh Max Muller (1823-1900), pemikir Perbendingan Agama asal Jerman.³⁵

Pada pendekatan normatif, lebih jauh Alwi Shihab membuktikan pengaruhnya dengan menyebutkan sejumlah sarjana Barat dan Muslim. Dari Abad ke-7 hingga ke-12, dari pihak Kristen antara lain diwakili oleh St. John of Damascus (675-753), Theodore Abū Gurrāh

³⁴ George Ritzer, *Classical Sociological Theory*, Edisi ke-2 (New York: The McGraw-Hill Companies, 1996), h. 249.

³⁵ Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, h. 46-48.

(740-825), Catholicos Timothy (728-823), dan Ammār al-Basārī (800-850). Tema sentral kajian mereka berkisar pada pembenaran ajaran Kristiani, penolakan terhadap kenabian Muhammad dan skeptifitas atas otentisitas al-Qur'an. Berikutnya adalah Elias al-Nāsibī (975-1046) dan Paus Gregorius VII (1020-1085). Keduanya berupaya membuktikan kebenaran agama Kristen dengan menunjukkan kontradiksi dalam ayat-ayat al-Qur'an. Dari Pihak Islam, misalnya 'Āli ibn Sahl al-Taabarī (w. 855) dan al-Jāhiz (776-869) yang keduanya menulis buku dengan judul yang sama, *al-Radd 'ala al-Nashara*, yang bertujuan menjelaskan jasa besar al-Qur'an dalam memunculkan kembali informasi tentang Nabi Isa as. Yang telah didistorsi oleh umat Kristiani. Selain itu, Ibn Hazm (994-1064) dan Imām al-Juwainī (1028-1085) yang ingin membuktikan kebenaran al-Qur'an dengan menelusuri kejanggalan dalam Perjanjian Lama dan Baru dan membedahnya untuk menunjukkan kelemahannya. Sementara, pada pendekatan deskriptif, Alwi Shihab menyebutkan nama-nama seperti Rudolf Otto, Emil Durkheim, Max Weber dan Hegel yang mereka adalah pakar-pakar di bidang Sosiologi Agama, Psikologi Agama, Fenomenologi Agama, sementara tokoh yang paling berjasa dalam bidang dialog antaragama dari kalangan muslim antara lain Isma'īl Rāji al-Farūqī dan Mahamud Ayyūb.³⁶

Informasi tersebut di atas telah membuktikan bahwa pendekatan yang berbeda terhadap pemahaman teks-teks agama, akan sangat kuat mempengaruhi interaksi doktrin dan pemikiran bahkan tindakan terhadap dunia lain. Lebih menyedihkan, pada batas-batas tertentu jastifikasi atas pendekatan yang digunakan dapat berakibat negetaif bagi kelangsungan hidup umat manusia, dan ini sangat bertentangan dengan tujuan universal agama dan ilmu pengetahuan.

Drama jastifikasi ajaran agama dan menuding agama lain jelas merupakan akibat yang ditimbulkan, tidak saja oleh interpretasi formalistik terhadap teks-teks keagamaan, tetapi juga oleh faktor sosiologis yang mengkooptasi pemikiran saat itu. Pengaruh perang salib antara Kristen dan Islam yang berlangsung selama satu setengah abad telah membekas kuat bahkan telah menjadi doktrin bagi kedua penganut agama yang bersaudara ini. Doktrin tersebut dapat dibuktikan dengan slogan-slogan yang sangat provokatif seperti sebutan "*the holy war*" (perang suci) bagi konfrontasi

³⁶ Baca *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*

melawan komunitas muslim dan sebutan “*al-jihad fi sabilillah*” bagi konfrontasi melawan kaum Nasrani. Bahkan, selanjutnya menjadi ‘api dalam sekam’ yang telah menciptakan gerakan radikalisme agama di kemudian hari.

Sesungguhnya, potensi radikalisme dalam setiap agama selalu ada dan bisa bermakna positif sebelum ia menjadi gerakan politik. Karena itu, nama-nama seperti Gilles Kepel, Bruce B. Lawrence dan Mark Juergensmeyer berpandangan bahwa usia gerakan radikalisme agama masih terbilang muda. Munculnya, ketika pusat-pusat muslim telah merdeka dari penjajah Barat.³⁷

Mungkin saja kesimpulan mereka di atas betul, akan tetapi jika membaca rekaman sejarah Islam, radikalisme agama dalam wujud gerakan politik tentu saja tidak muncul sebagai gerakan yang baru, melainkan suatu gerakan yang telah menyebar. Pada tahun 37 Hijriah atau tahun 657/658 Masehi, telah muncul kelompok radikal Islam pertama yang dikenal dengan sebutan “*khawarij*” (keluar dari barisan khalifah Ali). Sebelum menyebut diri sebagai kelompok *khawarij*, mereka adalah orang-orang yang sangat berdedikasi tinggi terhadap Khalifah ‘Āli ibn Abī Taālib, tetapi ketika mereka merasa kecewa atas pendekatan dialog yang respons oleh Khalifah Ali dari pihak lawan, Mu’awiyah, maka mereka pun keluar dari barisan.

Pada awalnya, kelompok radikal Khawarij adalah pasukan garda depan Khalifah yang dengan kuat memberikan dukungan terhadap Khalifah dari tuduhan pihak Mu’awiyah atas keterlibatan Khalifah dalam drama pembunuhan Usman ibn Affan, Khalifah sebelumnya. Sebetulnya, tuduhan tersebut merupakan propaganda politis yang bertujuan agar keturunan Usman yang mewakili kelompok Sunni dapat meraih simpati publik dan sebaliknya menjatuhkan kelompok *ahal al-bait* yang mewakili kelompok Syi’ah. Di saat fitnah menfitnah semakin memanas maka konfrontasi terbukapun digelar dengan apa yang dikenal dengan “Perang Siffīn”. Menjelang kemenangan pihak Khalifah, Mu’awiyah mengangkat mushaf al-Qur’an di ujung tombak sebagai pertanda bahwa pihaknya mengajukan gencatan senjata. Khalifah Ali segera mengambil tindakan dengan menawarkan dua opsi kepada pasukannya, yaitu tawaran musuh diterima atau ditolak. Mayoritas menerima dan yang lainnya menolak. Rupanya Khalifah memilih yang mayoritas dengan opsi menerima tawaran gencatan

³⁷ Tarmizi Taher, *Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam* dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo [ed.], *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM, 1998), h. 27-31.

senjata dan akan diteruskan ke meja perundingan yang dikenal dengan peristiwa arbitrase (*tahakim*). Pihak yang menolak opsi itulah yang kemudian menjadi cikal bakal lahirnya kelompok radikal Khawārij.³⁸

Hal yang penting dari bentuk radikalisme Khawarij dapat dilihat dalam dua hal. **Pertama**, penafsiran literal atau pemahaman tekstual terhadap ayat al-Qur'an. Mereka melegitimasi tindakan pemisahan kelompoknya dari Khalifah dan orang-orang Syiriah yang sebelumnya bersatu melawan Mu'awiyah melalui justifikasi pemahaman dari sejumlah ayat-ayat suci al-Qur'an. Misalnya, mereka (Khawārij) menganggap Mu'awiyah sebagai orang musyrik yang pantas dibunuh di mana saja ia bisa ditemukan berdasarkan ayat QS. Al-Taubah (9): 5:

Klaim musyrik tersebut didasarkan pada image mereka di masa lalu. Kata mereka: “dulu mereka selalu menolak seruan kami ketika kami mengajak mereka kepada *kitabullah* (the Book of God). Sekarang kalian (kelompok Khalifah) dan dia (Mu'awiyah) telah menuliskan satu dokumen dan kesepakatan tentang gencatan senjata dan permusyawaratan, sementara Allah telah menetapkan berakhirnya negosiasi dengan pihak musuh (*musyrikun*) setelah turunnya Surah al-Taubah ayat 29, kecuali atas orang-orang yang setuju membayar pajak (*jizyah*).³⁹ **Kedua**, Klaim kafir terhadap kelompok Islam lain yang tidak sepaham. Di awal mendeklarasikan diri keluar dari kelompok Khalifah Ali, kelompok Khawārij mengklaim kafir terhadap orang-orang Syiria di bawah pimpinan Ziyād ibn al-Nadr dan kelompok Syiah di bawah pimpinan Khalifah Ali karena keduanya telah melakukan kompromi politik dengan pihak Mu'awiyah melalui arbitrase. Menurut pandangan mereka pengambilan keputusan hukum hanya dilakukan oleh Allah SWT. (al-Qur'an) atau yang populer dengan “*la hukma illa billah*”. Karena itu, pihak Khalifah Ali dan Mu'awiyah serta masing-masing yang

³⁸ Lihat H.U. Rahman, *A Chronology of Islamic History 570 – 1000 CE* (Cet. I; Inggris: Mansell, 1989), h. 38-40.

³⁹ QS. Al-Taubah (9): 29:

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian dan mereka tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk”

mendukung proses arbitrase tersebut telah membuat hukum sendiri di luar hukum Allah dan karenanya mereka adalah kafir.⁴⁰

Ideologi yang dianut oleh kelompok Khawarij di atas, kemudian berkembang menjadi persoalan teologis dalam Islam. Belakangan lahir kelompok-kelompok lain yang memiliki pemahaman teologi yang berbeda, seperti Murji'ah, Qadariyah, Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Ideologi Khawārij yang radikal muncul kembali pada awal abad ke-18. Meskipun sulit dibuktikan apakah ada hubungan langsung secara hirarkis, tetapi munculnya gerakan Wahabiyah yang dibawah oleh Muhammad 'Abd al-Wahhab (1703-1787) seakan menghidupkan kembali ideologi radikal kelompok Khawārij.

Beberapa ideologi kelompok Wahabiyah – di luar Saudi Arabiyah disebut *salafiyah* – dapat disebutkan berikut, sebagaimana yang telah diidentifikasi oleh Vincenzo Oliveti: *Pertama*, Penolakan terhadap transmisi *ijtihād* yang tradisional kecuali al-Qur'an. Mereka berkata: "هم رجال ونحن رجال" (mereka laki-laki kita juga laki-laki) dalam arti bahwa mengapa kita harus menerima pendapat mereka (para ulama setelah generasi tabi'in) sementara kita juga bisa berijtihad seperti mereka?. *Kedua*, Penolakan terhadap *Ushul Fiqh*. Ushul Fiqh adalah perangkat teoritis dalam menentukan hukum Islam yang pada umumnya berdasar pada al-Qur'an, Hadis, Qiyas dan Ijma'. Formulasi seperti itu mereka tolak dengan membuka kembali selebar-lebarnya pintu ijtihad (*re-opening the door of absolute ijtihād*) dengan hanya berdasar pada al-Qur'an dan Hadis. Ironisnya, menurut Oliveti, adalah mengapa mereka mengatakan membuka kembali (*re-opening*) pintu ijtihad sementara ulama sebelumnya tidak pernah menutup pintu ijtihad. Bahkan, mereka meletakkan syarat otoritas *mujtahid* – seperti menghafal sekurang-kurangnya 400.000 hadis – yang sebenarnya pendiri gerakan mereka, 'Abd al-Wahhab, juga tidak dalam syarat itu. Di sanalah letak radikalisme Salafiyah. *Ketiga*, Penolakan terhadap tafsir (*anti-reason*) dan anti Filsafat, terutama yang memuat cerita-cerita *isra'iliyat* (*Biblical references*). Karena itu, mereka pun menolak tafsir al-Taabarī (w.923) sebab memuat banyak cerita *isra'iliyat*. Menurut mereka, al-Qur'an telah cukup lengkap menjelaskan segala sesuatu [QS. al-An'am (6): 38; QS. al-Nahl (16):

⁴⁰ Mengenai perdebatan kelompok Khawārij dengan pihak Khalifah Ali dan pendukungnya selengkapnya lihat Ibnu Jarīr al-Thabarī, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk* diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh G.R.Hawting dengan judul *The History of al-Thabarī*, Vol. XVII (The First Civil War) (Cet. I; New York: State University of New York Press, 1996), h. 100-103.

89] dan tidak perlu ditafsirkan lagi. Kalupun perlu harus ditafsirkan oleh hadis Rasulullah saw. Sejalan dengan hal ini, mereka berkata: “لاخير في القرآن بغير سنة ولا خير في سنة بغير فهم سلفنا الصالح” (tidak ada penjelasan yang betul dalam al-Qur'an selain dengan sunnah (Hadis) dan tidak ada penjelasan terhadap sunnah selain dengan pemahaman ulama *salaf al-salih*). Sementara Filsafat ditolak karena ia merupakan landasan utama lahirnya Teologi dalam Islam yang mereka sangat alerigi dengannya. *Keempat*, memahami al-Qur'an secara literal. Bagi kelompok Salafiyah, tidak ada alegori (kata kiasan) – atau dalam bahasa Arab disebut *majaz* – dalam al-Qur'an. Setiap kata dalam al-Qur'an harus dipahami secara literal, karena tak seorangpun di antara kita setelah ulama salaf yang berhak menafsirkannya. *Kelima*, anti kultural, terutama pada 'high culture' (budaya tinggi). Dan *Keenam*, Agresif dan represif. Artinya, kelompok Salafiyah sangat cepat menolak ketika melihat kultur dan mental yang berbeda dengan mereka.⁴¹

Dari sebagian kecil ideologi atau doktrin kelompok Salafiyah di atas, nampaknya tidak sulit menemukan kemiripan dengan ideologi kelompok Khawarij. Keduanya (Khawārij dan Salafiyah) mempunyai ideologi yang sangat eksklusif, sulit menerima pendapat orang lain diluar kelompoknya, terutama yang berbau rasional atau filsafat, dan sangat literal atau tekstual dalam memahami teks keagamaan. Persoalan yang kemudian muncul adalah apakah setiap ideologi eksklusif dan literal dalam pemahaman teks mempunyai berpengaruh kuat pada gerakan radikalisme agama?. Hal ini yang masih perlu dicermati lebih jauh.

Oliveti mengakui bahwa meskipun Islam fundamentalis sudah ada sejak lama, tetapi baru pada abad ke-20 secara signifikan dapat terbaca. Pada abad ini, terdapat tiga gerakan radikal yang berbeda, dua dari kalangan Sunni, yakni gerakan Salafiyah dan gerakan Ikhwan al-Muslimin dan satu dari kalangan Syi'ah, yakni Revolusi Iran (1979). Ikhwan al-Muslimin yang didirikan di Mesir pada tahun 1928 oleh Hasan al-Banna (1908-1949). Pada tahun 1980 mulai berinfiltrasi dengan ideologi Salafiyah dan pada tahun 2000 diketahui bahwa Ikhwan al-Muslimin benar-benar menjadikan

⁴¹ Sebetulnya, Oliveti memaparkan 22 ideologi atau doktrin Salafiyah, akan tetapi yang terpenting yang kami kutip hanya sebagian kecil yang dipandang sangat relevan dengan konteks pembahasan kami. Selengkapny lihat Vincenzo Oliveti, *Terror's Source, The Ideology of Wahabi-Salafism and its Consequences* (Cet. II; Inggris: Amadeus Books, 2002), h. 21-43

ideologi Salafiyah menjadi roh perjuangannya. Sementara revolusi Iran berawal dari doktrin *Vilayat al-Faqih* yang diproklamirkan oleh Ayatullah Khomeini tahun 1960-an. Doktrin itu mengatakan bahwa umat muslim tidak wajib patuh pada pemegang otoritas di dunia ini karena mereka hanya boleh patuh pada Imam Mahdi yang dinanti kedatangannya di penghujung kehidupan. Tetapi karena saatnya belum tiba maka pemimpin dunia Islam dipegang oleh Imam tertinggi Syi'ah.⁴²

Mencari benang merah ideologi kelompok radikal agama seperti di atas hingga gerakan radikalisme agama dewasa ini, ada baiknya temuan David C. Rapoport berikut ini menjadi bahan perbandingan.

Rapoport, seperti yang dikutip oleh Mark Sedgwick, membagi gerakan radikalisme dalam bentuk terorisme ke dalam empat gelombang. Gelombang *pertama* dimulai sejak 1880-an di Rusia dengan Narodnya Volya, termasuk pula 'masa kejayaan' (*golden age*) terorisme internasional 1890-an, ketika anarkisme teroris membidik sejumlah target penting seperti Presiden Prancis, Perdana Menteri Spanyol, Permaisuri Kaisar Austria, Raja Italia dan terakhir Presiden AS. Gelombang *kedua*, masa terorisme anti kolonialisme tahun 1940-an hingga 1960-an. Gelombang *ketiga* masa gerakan kiri terorisme (*leftist terrorism*) dari 1970-an hingga 1980-an. Dan Gelombang *keempat* adalah terorisme agama kontemporer, termasuk di dalamnya kelompok radikal al-Qaeda.⁴³

Saya tidak perlu membahas tiga gelombang pertama, karena meskipun semua bentuk terorisme merupakan gerakan politik, akan tetapi gelombang keempat adalah gelombang terorisme yang melibatkan agama sebagai spirit perjuangan ideologinya,⁴⁴ berbeda dengan bentuk terorisme sebelumnya. Lagi pula untuk melihat hubungan historis secara ideologis dari radikalisme agama klasik hingga kini, radikalisme agama gelombang keempat adalah lebih

⁴² Vincenzo Oliveti, *Terror's Source, The Ideology of Wahabi-Salafism and its Consequences*, h. 16.

⁴³ Mark Sedgwick, 'Al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism' *Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, No. 4 (Winter 2004), h. 796.

⁴⁴ Saya sependapat dengan Sedgwick bahwa radikalisme agama dalam bentuk aksi terror hendaknya dilihat secara terpisah antara radikalisme murni agama dengan radikalisme politis. Hal tersebut dapat dilihat dari adanya 'obyek langsung' (*immediate objective*) dan 'tujuan-tujuan akhir' (*ultimate aims*). Yang pertama pada umumnya merupakan bentuk radikalisme politis sementara yang kedua biasanya murni tujuan agama. Rupanya, dalam konteks pertamalah al-Qaeda beraksi. Lihat Mark Sedgwick, 'Al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism' *Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, No. 4 (Winter 2004), h. 195.

tepat, di mana kelompok al-Qaeda merupakan *trade mark* gerakan terorisme pasca tragedi 9/11.

Ideologi radikal yang dianut oleh kelompok radikalisme agama klasik, seperti klaim pengkafiran, literalistik dalam memahami teks agama, ternyata juga ditemukan dalam kelompok radikalisme agama kontemporer. Para eksekutor penghancuran gedung WTC dan Markas Besar Militer di Pentagon sehari sebelum melakukan aksinya sempat melakukan serangkaian ritual yang sempat direkam oleh Juan Cole dalam sebuah tulisannya yang disebut sebagai "Doomsday Document" (dokumen hari kiamat). Dokument itu memuat 15 instruksi sebelum melaksanakan aksi pemboman. Dari 15 instruksi tersebut, dengan jelas terbaca bahwa para pelaku (*raiders*) menggunakan ritual-ritual agama (Islam) dalam membangkitkan semangat berani mati (*suicide commitment*). Pada instruksi pertama, misalnya, mereka diperintahkan bersumpah untuk menerima kematian, tetap mawas diri (*tajdid al-tanbih*), mencukur rapi rambut, memakai parfum, dan mandi bersih secara ritual. Pada instruksi ketiga, mereka diperintahkan untuk membaca surah al-Anfal dan al-Taubah, merenungi maknanya dan pahala-pahalanya yang Tuhan persiapkan untuk kesyahidan.⁴⁵

Apa yang menarik dari instruksi ketiga di atas adalah penggunaan ayat-ayat al-Qur'an dalam melaksanakan aksinya. Untuk membangkitkan semangat tanpa gentar, mereka dianjurkan untuk selalu membaca surah al-Anfal yang berarti "harta rampasan" yang dapat mendatangkan perasaan penuh harapan akan balasan Allah setelah syahid dalam aksinya. Secara khusus, dalam instruksi keempat mereka mengutip surah al-Anfal (8): 46 Allah berfirman:

"Dan taatlah kalian kepada Allah dan Rasul-Nya dan janganlah kalian berselisih (paham) lalu (menyebabkan) kalian gentar dan kehilangan keberanian dan bersabarlah kalian sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang sabar"

Ayat tersebut jelas dimaknai dengan sangat literal atau skripturalis, karena dengan menjustifikasi bahwa aksi mereka adalah bentuk ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya adalah hal yang sangat mempersempit makna ayat. Potongan ayat yang berbunyi "*wa la tanaza'a fa tafsyala wa tadhaba rihukum*" digunakan sebagai pemicu psikologis dalam melancarkan aksinya.

⁴⁵ Juan Cole, *Al-Qaeda's Doomsday Document and Psychological Manipulation*, (<http://www.juancole.com/essays/qaeda.htm>.) diakses pada tanggal 10 Maret 2005.

Sementara itu, anjuran membaca surah al-Taubah yang berarti (pertobatan) merupakan jastifikasi ayat-ayat Allah untuk membelokkan aksi dekstruktif, karena tidak dalam keadaan darurat perang, menjadi suatu aksi yang suci (jihad). Surah al-Taubah (9): 5, sebagaimana yang telah di sebutkan di atas, merupakan ayat yang juga digunakan oleh kelompok radikal Khawarij ketika menghalalkan darah Mu'awiyah yang diklaim sebagai orang-orang musyrik. Kesamaan landasan ayat yang digunakan adalah bukti kesamaan ideologi sekaligus kesamaan metode pemahaman yang literal, tekstual atau skriptural sejak gerakan radikalisme agama zaman klasik hingga kontemporer.

Bom Bali adalah peristiwa yang paling dekat secara geografis dan emosional dengan umat Islam di Indonesia sekaligus membawa Imam Samudra ke dalam jeruji besi. Dengan jelas Imam Samudra mengakui bahwa dirinya menganut paham Salafiyah, yang ia lebih senang menyebutnya paham *salaf al-ÔAlī* (paham ulama-ulama klasik yang benar). Bahkan, ia menyebutkan nama-nama yang ia sebut sebagai ulama kaliber internasional yang menempuh metode Salaf al-Saāliha, seperti Syekh Muqbil al-Wādi'ī al-Yamānī, Syeik Rabī' al-Madkhalī, Syeikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, Syeikh Bin Baz, Syeikh Hammud 'Uqalā' al-Syu'abī, Syekh Albānī, Syeikh Salmān Fahd al-Audah, syekh Dr. Safar al-Hawālī, Syekh Dr. Aiman al-Zawāhirī, Syekh Sulaiman Abū Gaits, Syekh al-Syahīd Dr. Abdullāh Azazām. Nama-nama tersebut, menurut Imam Samudra, dituduh oleh pihak-pihak tertentu sebagai kelompok Khawārij atau Murji'ah.⁴⁶

Sebagai legitimasi atas aksinya di Legian Bali, Imam Samudra juga menguti ayat al-Qur'an, al-Taubah (9): 5, sama dengan kelompok radikal sebelumnya. Ayat tersebut dianggapnya sebagai landasan hukum tahap keempat atas wajibnya jihad memerangi seluruh kaum kafir dan musyrik, setelah tahap pertama (menahan diri [QS. al-Baqarah (2): 109]), tahap kedua (diizinkan perang [QS. al-Hajj (): 39]) dan tahap ketiga (wajib memerangi secara terbatas [QS. al-Baqarah (2): 190]) telah dilalui.⁴⁷

Dalam konteks kesalehan, berzikir (*zikrullah*) dan sifat sabar (*al-sabr*) merupakan indikator kesalehan ritual, dalam arti bahwa berzikir dan bersabar adalah upaya yang dilakukan oleh seorang muslim untuk memperkuat kualitas ketakwaan secara internal, dan

⁴⁶ Abdul Aziz/Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* (Cet.II; Solo: Jazera, 2004), h. 59-66.

⁴⁷ Abdul Aziz/Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris*, h. 125-132.

sama sekali tidak pernah dihubungkan dengan sikap berzikir dan bersabar dalam tindak kekerasan. Ironisnya, dalam “Doomsday Document” atau disebut juga “Last Night Document” kedua bentuk kesalahan tersebut (zikir dan sabar) begitu identik dengan kekuatan supra yang menjadikan seorang berani mati dan dapat menjadikan tindak kekerasan menjadi tindak kesucian.

Kesimpulan

Kesimpulan yang dapat ditarik dari pembahasan di atas adalah bahwa dari sekian banyak ragam penafsiran terhadap al-Qur'an, akhirnya dapat didudukkan pada dua *mainstream* yaitu penafsiran yang bersifat Skripturalis dan penafsiran yang bersifat Subtansialis. Perbedaan tersebut, mungkin, sulit diidentifikasi pada level wacana karena keduanya merupakan akumulasi kecenderungan seorang penafsir yang mencakup motifasi, latar belakang intelektual dan wawasannya.

Kesimpulan lain adalah bahwa meskipun sulit diidentifikasi pada level wacana, sangat mudah dibedakan pada level praktis. Penafsiran Skripturalis umumnya mengekspresikan keberagamaannya dengan cara yang kaku dan formalistik, sementara Subtansialis umumnya lebih fleksibel dan esensial. Sehingga, dalam memperjuangkan ideologinya masing-masing memberi warna yang berbeda

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Kajian Ilmu Kalam di IAIN*. [http://www.ditperta.net / artikel/ amin01.asp](http://www.ditperta.net/artikel/amin01.asp) (diakses, 17 Maret 2005).
- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abū Zaid, Nasar Haāmid, *MafhUm al-Nasa: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'An*, Cet.I; Beirut: al-Markaz al-Saqafī al-'Arabī, 1990.
- Arkoun, Mohammed, *Ouvertures sur l'Islam* diterjemahkan oleh Robert D. Lie dengan judul *Rethinking Islam, Common Question, Common Answer*. Cet.I; USA: Westview Press, 1994.
- Aziz, Abdul /Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* Cet.II; Solo: Jazera, 2004.
- Cole, Juan, *Al-Qaeda's Doomsday Document and Psychological Manipulation*,

- (<http://www.juancole.com/essays/qaeda.htm>.) diakses pada tanggal 10 Maret 2005.
- Effendi, Bahtiar, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia* Cet.I; Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ellen, Roy F., "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia" dalam M. Barry Hooker [ed.], *Islam in South-East Asia* Leiden: E.J. Brill, 1983.
- Federspiel, Howard M., *Indonesia in Transition: Muslim Intellectuals and Nation development* New York: Nova Science Publishers, 1998.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed Religious Development in Marocco and Indonesia* USA: Univ. of Chicago Press, 1968
- , *The Near East in the Far East on Islam in Indonesia* (Desember 2001), <http://www.sss.ias.edu/papers/papertwelve.pdf> (diakses, 17 Maret 2005).
- Idrus, Junaidi, *Rekonstruksi Pemikiran Nuscholish Madjid* Cet. I; Jogjakarta: Logung Pustaka, 2004.
- Al-Jābiri, Muhammad Abed, *Post Tradisionalisme Islam*. Cet.I; Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Jansen, J.J.G., *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Liddle, R. William, *Cultural and Class Politics in New Order Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1997.
- , *Leadership and Cultural in Indonesian Politics*. Cet.I; Sydney, Allan and Unwin, 1996.
- Madjid, Nurcholish, "Sekapur Sirih" dalam Sukidi, *Teologi Inklusif Cak Nur* Cet. II; Jakarta: Kompas, 2001.
- , *Kontunuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama* dalam M. Amin Akkas [ed], *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern*. Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2000.
- Oliveti, Vincenzo, *Terror's Source, The Ideology of Wahabi-Salafism and its Cinsequences* Cet. II; Inggris: Amadeus Books, 2002.
- Rahman, Fazlur, *The Major Themes of the Qur'an*. Cet. II; USA: Bibliotheca Islamica, 1994.
- Rahman, H.U., *A Chronology of Islamic History 570 – 1000 CE* Cet. I; Inggris: Mansell, 1989.
- Al-Rāzi, Muhaammad Fakhr al-Dīn ibn 'Allāmah Diyā' al-Dīn 'Umar, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Gaib*, Jilid II Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.

- Ritzer, George, *Classical Sociological Theory*, Edisi ke-2 New York: The McGraw-Hill Companies, 1996.
- Sedgwick, Mark, 'Al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism' *Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, No. 4 (Winter 2004)
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* Cet.V; Mizan: Bandung, 1999.
- Shimogaki, Kazuo, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading* diterjemahkan oleh M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula dengan judul *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi* Cet.VI: Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Al-Taabarī, Abu Ja'far Muhaammad ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān. (Tafsīr al-Taabarī)*, Jilid III Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.
- , *Tarīkh al-Rusul wa al-Muluk* diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh G.R.Hawting dengan judul *The History of al-Taabarī*, Vol. XVII (The First Civil War) (Cet. I; New York: State University of New York Press, 1996), h. 100-103.
- Taher, Tarmizi, *Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam* dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo [ed.], *Radikalisme Agama* Jakarta: PPIM, 1998.
- Al-Turmuzi, Imam, *Sunan al-Turmuzi Bab al-Imam* pada pembahasan tentang *Iftirāq hażih al-ummah* (terpecahnya umat ini):