

## BAB II

### ISLAM IMAN DAN EPISTEMOLOGI

#### A. Tinjauan Umum Tentang Islam

Islam bagi kaum Muslimin, umumnya dilihat sebagai praktik ritual yang lazim dikenal sebagai rukun Islam. Rukun Islam inilah yang kemudian seringkali dijadikan indikator keberislaman seseorang. Rumusan rukun Islam sendiri dalam sejarah perjalanan agama Islam memiliki varian yang cukup beragam. Berbagai rumusan Islam itu, umumnya disusun berdasarkan pernyataan Rasul tatkala beliau ditanya seputar Islam, di antaranya, yaitu:

Pertama, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 8 (delapan), yakni: (1) dua kalimat *syahādat*; (2) *shalat* (3) *zakāt*, (4) puasa, (5) haji ke *Baitullah*, (6) *amar ma'rūf* (7) *nahī munkar*, dan (8) *jihād fi sabīlillāh*.<sup>1</sup> Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 5 (lima), yaitu sebagaimana diriwayatkan di dalam shahīh Bukhāri dan Muslim, dari berbagai jalur, di antaranya “Umar bin Khatthāb bertanya kepada Rasul tentang Islam? Rasul menjawab: “Islam adalah: (1) mengakui tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah; (2) mendirikan sholat; (3) mengeluarkan zakat (4) berpuasa pada bulan Ramadhan; dan (5) melakukan ibadah haji bagi yang mampu.”<sup>2</sup>

Ketiga, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 4 (empat), yaitu sebagaimana diriwayatkan dalam shahīh Bukhāri, berasal dari Abi Hurairah, bahwa seorang lelaki datang dan bertanya kepada Rasulullah tentang Islam, beliau menjawab: Islam adalah: (1) agar engkau menyembah Allah dan tidak menyekutukan-Nya (2) mendirikan shalat (3) mengeluarkan zakat yang

---

<sup>1</sup> Zainuddin bin Abdil Aziz, bab *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy an al-munkar*, sebagaimana dikutip oleh O. Hashem, *Syi'ah ditolak Syi'ah dicari*, (Jakarta: al-Huda, 2002), 239.

<sup>2</sup> Hashem, *Syi'ah ditolak Syi'ah dicari*,. 239.

diwajibkan dan (4) berpuasa pada bulan Ramadhan.<sup>3</sup> Keempat, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 3 (tiga), yaitu sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas, Rasulullah bersabda: “Ikatan Islam dan tonggak agama ada tiga. Di atasnya ditegakkan Islam. Barangsiapa meninggalkan salah satu di antaranya, maka ia sudah kafir dan halal darahnya, yakni: (1) syahadat tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah pesuruh-Nya, (2) shalat yang diwajibkan; dan (3) puasa bulan Ramadhan.”<sup>4</sup>

Kelima, pandangan yang menyatakan bahwa rukun Islam ada 1 (satu), yaitu berasal dari Abdullah bin Umar bin Khatthab: Rasulullah bersabda: “Orang Islam itu adalah orang yang selamat dari gangguan lidah dan tangannya.”<sup>5</sup>

Dari semua pandangan tentang rukun Islam sebagaimana dikemukakan di atas, yang paling umum diketahui dan masyhur diterima, terutama pada kalangan Islam Sunni, bahwa rukun Islam itu terdiri atas lima perkara, yaitu sebagaimana telah dikemukakan di atas. Meski demikian, bagi sementara kaum Muslimin, susunan urutannya kadang tidak sama.

Hal ini misalnya bisa dilihat pada riwayat dari Umar bin Khatthab sebagaimana dipaparkan sebelumnya, berkenaan dengan lima rukun Islam, yang meletakkan ritual puasa sebelum haji, sedangkan pada hadis Ibn Umar yang juga disepakati oleh Bukhāri dan Muslim, puasa diposisikan berada sesudah pelaksanaan ibadah haji.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Imam Abdul Husain Syarafuddin al-Musawi, *Fuṣūl al-Muhimmah fī Ta’līf al-Ummah*, sebagaimana dikutip O. Hashem, *Syi’ah ditolak Syi’ah dicari*, (Jakarta: al-Huda, 2002), 240.

<sup>4</sup> Hashem, *Syi’ah ditolak Syi’ah dicari*,. 240.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Secara lebih lengkap, hadis itu berbunyi, bahwa Ibn ‘Umar berkata: Rasulullah bersabda: Islam didirikan atas lima: (1) percaya bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah; (2) mendirikan shalat; (3) membayar zakat; (4) haji ke Baitullah jika kuat perjalanannya; dan (5) puasa bulan Ramadhan. Lihat Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Lu’lū’ wal Marjān*, Terj H. Salim Bahreisy, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1996), 7. Bandingkan dengan riwayat Umar bin Khatthab ketika Rasul ditanya tentang Islam dan beliau menjelaskan bahwa Islam adalah: (1) mengakui tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, (2) mendirikan sholat, (3) mengeluarkan zakat, (4) berpuasa pada bulan Ramadhan, dan (5) melakukan ibadah haji bagi yang mampu.

Pandangan tentang rukun Islam yang lima ini, ternyata juga disepakati oleh kalangan Syi'ah, yaitu sebagaimana dinyatakan oleh satu Imam terkemuka mereka, Al-Imam Abu Abdillah, Ja'far Ash-Şadiq, "Agama Islam itu ialah seperti yang tampak pada diri manusia (yakni kaum Muslimin secara umum), yaitu mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah pesuruh Allah, mendirikan shalat dan mengeluarkan zakat, melaksanakan ibadah haji dan berpuasa di bulan Ramadhan."<sup>7</sup>

Hanya saja, bagi kelompok ini selain konsep Islam dan Iman sebagaimana telah diyakini oleh kaum Sunni, ditambah lagi dengan konsep wilayah, yakni berupa pengakuan kedua belas Imam sebagai pemimpin-pemimpin umat, atau dikenal dengan istilah imamah, yaitu suatu kewajiban untuk percaya pada imam yang *ma'sūm* yang wajib dipegang oleh keturunan Nabi Muhammad.<sup>8</sup>

Dalam wacana sebagian pemikir muslim kontemporer, formulasi rukun Islam terkadang memiliki variasi yang sedikit berbeda, misalnya Begum Aisha Bawany memaparkan bahwa kewajiban-kewajiban keagamaan fundamental yang dikenal dalam Islam ada lima, yaitu shalat, zakat atau santunan kepada orang miskin, puasa, ibadat haji, dan jihad. Jihad bagi Bawany merupakan kewajiban nasional, sedangkan empat kewajiban yang pertama, kurang dan lebihnya, merupakan kewajiban-kewajiban individual.<sup>9</sup>

Dalam merumuskan pilar-pilar Islam yang lima (*arkān al-islām al-khamsah*), argumentasi atau dasar yang menjadi pijakan dari penetapan rukun Islam ini, yaitu suatu hadis Nabi Muhammad, yang diriwayatkan oleh Imam Muslîm, bahwa Nabi bersabda: "Islam dibangun atas lima perkara; bersaksi

---

<sup>7</sup> A. Syarafuddin al-Musawi, *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunnah Syi'ah*, Terj Mukhlis, (Bandung: Mizan, 1996), 32.

<sup>8</sup> Pengakuan akan *kema'suman* 12 imam yang merupakan turunan Nabi, diyakini oleh kelompok Syi'ah *itsna asy'ariyah*, yaitu kelompok Syi'ah mayoritas, yang dewasa ini menjadi mazhab resmi dari pemerintah Republik Islam Iran.

<sup>9</sup> Begum A'isyah Bawany, *Mengenal Islam Selayang Pandang* (Islam: An Introduction), Terj Machnun Husein, (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), 19.

bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusanNya, mendirikan shalat, mengeluarkan zakat, berhaji ke Baitullah, dan puasa Ramadhan.”<sup>10</sup>

Selain itu, hadis Imam Bukhari juga menjadi acuan, yaitu hadis yang diriwayatkan Umar bin Khaṭṭab, bahwa Jibril pernah bertanya kepada Nabi Muhammad mengenai Islam dan iman. Berkenaan dengan soal mengenai Islam, maka beliau menjawab: “Islam adalah engkau bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah, menegakkan shalat, menunaikan zakat, puasa Ramadhan dan berhaji ke Baitullah.”<sup>11</sup>

Adapun dasar dari al-Qur’an, yang menjadi pijakan umumnya berkenaan dengan perintah melaksanakan masing-masing dari rukun Islam yang lima tersebut, yang dijelaskan secara terpisah pada banyak ayat, yaitu: (1) Mengucapkan dua kalimah syahadat, yakni mengakui tidak ada Tuhan melainkan Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya, sebagaimana disebut misalnya pada Q.S. 7: 158, “Katakanlah: Hai manusia, sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan selain dari Dia, Yang menghidupkan dan Yang mematikan...”.

(2) Shalat, yang menurut al-Qur’an adalah alat yang sesungguhnya untuk mensucikan hati manusia agar dapat berhubungan dengan Allah, sebagaimana disebut misalnya pada Q.S. 29: 45, “Bacakanlah apa yang telah diwahyukan kepadamu dari *al-Kitāb* dan dirikanlah shalat, sesungguhnya shalat itu mencegah manusia dari perbuatan yang keji dan munkar dan sungguh ingat pada Allah adalah lebih besar (manfaatnya), dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.”.

---

<sup>10</sup> al-Imam Muslim, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt),21-22.

<sup>11</sup> al- Imam al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 7-8.

(3) *Ṣaum* atau puasa, yaitu sebagaimana disebut misalnya pada Q.S. 2: 183, “Hai orang-orang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu, agar kamu bertaqwa.”.

(4) Zakat, yaitu sebagaimana disebut misalnya pada Q.S. 9: 60, “Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para *muallaf* yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah, dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”;

(5) Haji, yaitu sebagaimana dikemukakan misalnya pada Q.S. 3: 97, “...mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan kepadanya...”

Barangkat dari paparan di atas, secara ringkas dapat disimpulkan bahwa umumnya dalih rasionalitas atau argumentasi yang dibangun dalam menetapkan jumlah dan rupa-rupa rukun Islam, adalah pada sejumlah hadis sebagaimana telah disebutkan terdahulu. Adapun paparan dari al-Qur’an sendiri, yang merupakan sumber pertama dan utama umat Islam, tidak ada keterangan yang menyebutkan secara eksplisit dan pasti mengenai jumlah dan macam-macam rukun Islam. Adapun ibadah-ibadah ritual yang selama ini telah diterima secara *masyhur* sebagai bagian dari rukun Islam yang lima, dalam al-Qur’an, hanya disebutkan secara terpisah (parsial) sebagai suatu kewajiban yang harus dilaksanakan oleh mereka yang menjadi pengikut Nabi Muhammad (umat Islam).

### **Terma Islam dalam al-Qur’an**

Islam berdasarkan paparan yang dikemukakan dalam al-Qur’an, bukanlah nama dari suatu keyakinan unik, yang untuk pertama kalinya diperkenalkan Muhammad. Oleh karena itu, Muhammad tidak dapat disebut sebagai pendiri dari agama Islam. Al-Qur’an telah menyatakan dengan cukup jelas bahwa

Islam pemasrahan diri yang sempurna kepada Allah adalah satu-satunya keyakinan yang terus menerus diwahyukan Allah kepada umat manusia sejak awal kejadiannya. Nuh, Ibrahim, Musa, Isa para Nabi yang tampil pada masa dan tempat yang berbeda semuanya menyampaikan keyakinan yang sama. Mereka bukanlah para pendiri dari keyakinan-keyakinan yang berbeda. Masing-masing di antara mereka mengulangi kembali keyakinan yang telah disampaikan oleh pendahulunya.<sup>12</sup>

Deskripsi tentang arti dan maksud istilah Islam, dengan beberapa kata jadian dari kata kerja *aslama*, yang berarti menyerahkan diri, sebenarnya cukup banyak dijumpai dalam al-Qur'an. Islam melalui kata kerja *aslama* pada Q.S. 2: 112 dinyatakan: "Ya, barangsiapa menyerahkan dirinya kepada Allah dan ia berbuat baik, maka ia mendapat pahalanya pada Tuhannya dan tiada ada ketakutan kepadanya dan tidak ia berduka cita." Ini adalah kata kerja, yang menyebut obyek, yaitu "diri" atau "jiwa" (*wajh*). Contoh yang tidak menyebut objeknya Q.S.72: 14 disebutkan: "dan bahwa dari pada kami ada yang berserah diri dan dari pada kami ada yang menyimpang dari jalan kebenaran. Maka barangsiapa berserah, mereka itulah menempuh jalan yang tepat." Paparan ayat-ayat di atas menggambarkan kata *aslama* sebagai sikap jiwa, yaitu "menyerahkan dengan tulus hati" atau "mengikhlaskan".

Selain dalam bentuk *aslama*, derivasi dari kata Islam juga bisa ditarik menjadi *salima min* (selamat dari), muslim (orang yang menyerahkan diri), dan *salām* (sejahtera, kesejahteraan, tempat sejahtera). Salah satu nama Tuhan yang disebut dalam *al-Asma al-Husna* (Q.S. 59: 23), yaitu *al-Salām* yang diartikan sebagai "selamat (yakni suci) dari kekurangan dan keburukan apapun juga."<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Abul A'la Maududî, "Apakah Arti Islam", dalam Altaf Gauhar, *Tantangan Islam*, (Bandung: Pustaka, 1983),3.

<sup>13</sup> M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina dan Ulumul Qur'an, 1996),142

Islam, menurut Rahman, berakar pada kata *s-l-m*, artinya “merasa aman” (*to be safe*), “utuh” (*whole*) dan “integral”. Kata *silm*, dalam Q.S. 2: 208 berarti “perdamaian” (*peace*), sedangkan kata *salam*, dalam Q.S. 39: 29, berarti “keseluruhan” (*whole*), sebagai kebalikan dari “terpecah dalam berbagai bagian,” walaupun *al-salām*, dalam Q.S. 4: 91, mengandung arti “perdamaian.” Dalam berbagai penggunaannya, kata *islām* ini berarti “perdamaian,” “keselamatan” atau “ucapan salam”. Dengan melihat berbagai maknanya itu, maka secara keseluruhan tertangkap ide bahwa penyerahan diri pada Tuhan, seseorang akan mampu mengembangkan seluruh (*whole*) kepribadiannya secara menyeluruh (*integral*).<sup>14</sup>

Lebih lanjut, menurut Rahman, terma Islam dan Muslim selain dipergunakan dalam bentuk harfiyahnya, yakni “menyerah” atau “seseorang yang menyerahkan dirinya kepada (hukum) Tuhan”, kata-kata ini juga dipergunakan sebagai nama diri untuk pesan keagamaan yang dikumandangkan oleh al-Qur’an dan bagi komunitas yang telah menerimanya. Dalam surat al-Hajj ayat 78, pesan keagamaan ini dinisbahkan kepada Ibrahim, yang dikatakan telah memberikan nama Muslim kepada komunitas yang menerima pesan al-Qur’an.<sup>15</sup>

Berdasarkan kajian mendalam terhadap al-Qur’an, berupa pelacakan terhadap terma Islam dalam berbagai bentuknya, dengan menggunakan alat bantu Konkordansi Qur’an yang disusun Ali Audah,<sup>16</sup> peneliti menemukan banyak pola yang digunakan, yang secara lebih khusus, diklasifikasikan pada lima bentuk utama, masing-masing seringkali diungkapkan lebih dari satu kali, yakni:

---

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Terj Taufik Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1993), 95.

<sup>15</sup> Ibid, 96.

<sup>16</sup> Ali Audah, *Konkordansi Qur’an Paduan Kata Dalam Mencari Ayat Qur’an*, (Jakarta-Bandung: PT Pustaka Litera AntarNusa dan Mizan, 1997).32.

Pertama, menggunakan kata kerja lampau (*fi'il maḍī*), yang terdiri dari: (1) *aslama*, yang berarti “penyerahan diri” dalam bentuk tunggal, misalnya: pada Q.S. 2: 112 “(tidak demikian) bahkan barang siapa menyerahkan diri (*aslama*) kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka pahala baginya di sisi Tuhannya....”<sup>17</sup>; (2) *aslama*, menunjukkan arti yang sama tapi dalam bentuk plural bagi dua orang (*mutsanna*), sebanyak satu kali, yaitu pada Q.S. 37: 103 yang menceritakan penyerahan diri Ibrahim dan putranya; “Tatkala keduanya telah berserah diri (*aslama*) dan Ibrahim membaringkan anaknya atas pelipis (nya).” (3) *aslamna*, yaitu ketundukkan yang menunjukkan bentuk plural berupa sekelompok orang, sebanyak satu kali, pada Q.S. 49: 14 “Orang-orang Arab Badwi itu berkata: “Kami telah beriman”. Katakanlah (kepada mereka): “Kamu belum beriman, tetapi katakanlah “Kami telah tunduk“ (*aslamna*).”; (4) *aslamtu*, yaitu tunduk patuh yang menunjukkan orang pertama tunggal, pada Q.S.2:131 dipaparkan “Ketika Tuhannya berfirman kepadanya, “Tunduk patuhlah!” Ibrahim menjawab: “Aku tunduk patuh (*aslamtu*) kepada Tuhan semesta alam.”,<sup>18</sup>

(5) *aslamtum*, yaitu masuk islam yang menunjukkan orang kedua jamak (plural), ada sebanyak satu kali, pada Q.S. 3: 20. “Dan katakanlah kepada orang-orang yang diberi *al-Kitāb* dan orang-orang *ummi*: “Apakah kamu (mau) masuk islam (*aslamtum*).”; (6) *aslāmū*, yaitu masuk islam yang menunjukkan orang ketiga jamak, ada sebanyak tiga kali, pada Q.S. 3: 20 “Jika mereka masuk Islam (*aslāmū*), sesungguhnya mereka telah mendapat petunjuk. ”<sup>19</sup>

Kedua, menggunakan kata kerja sekarang atau akan datang (*fi'il mudhari'*), yaitu: (1) *nuslima*, kata orang pertama jamak, artinya (kita) menyerahkan diri, disebut satu kali, yaitu pada Q.S. 6: 71, “...Katakanlah:

---

<sup>17</sup> Kata ini disebutkan sebanyak lima kali, lihat juga pada Q.S. 3: 83; Q.S. 4: 125; Q.S. 6: 14; dan Q.S. 72: 14.

<sup>18</sup> Pola ini ada sebanyak tiga kali disebutkan, lihat juga Q.S. 3: 20; dan Q.S. 27:44

<sup>19</sup> Lihat juga Q.S. 5: 44 dan Q.S. 49: 17.



“Sesungguhnya petunjuk Allah itulah (yang sebenarnya) petunjuk; dan kita disuruh agar menyerahkan diri (*linuslima*) kepada Tuhan semesta alam.”; (2) *yusallimu*, artinya menerima, disebutkan ada satu kali, pada Q.S. 4: 65 “...kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan dan mereka menerima (*yusallimu*) dengan sepenuhnya.”; (3) *yuslim*, artinya menyerahkan diri, disebutkan satu kali, pada Q.S. 31: 22 “Dan barang siapa yang menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang dia berbuat kebajikan, maka sesungguhnya ia telah berpegang pada buhul tali yang kokoh...”; (4) *yuslimāna*, artinya menyerah (masuk islam), disebutkan satu kali, pada Q.S. 48: 16 “Katakanlah kepada orang-orang *badwi* yang tertinggal: “Kamu akan diajak untuk (memerangi) kaum yang mempunyai kekuatan yang besar, kamu akan memerangi mereka atau mereka menyerah (masuk islam)...”

Ketiga, menggunakan kata kerja imperatif (*fi'il amr*), yakni: (1) *aslim*, yaitu bentuk perintah untuk tunduk patuh, sebanyak satu kali, pada Q.S. 2: 131 dipaparkan; “Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: “Tunduk patuhlah (*aslim*)!” Ibrahim menjawab: “Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta alam.”; (2) *aslimū*, yaitu perintah kepada orang kedua jamak (*mukhaṭabīn*), ada sebanyak dua kali, pada Q.S. 22: 34 “maka Tuhanmu ialah Tuhan Yang Maha Esa, karena itu berserah dirilah kamu (*aslimū*) kepada-Nya.<sup>20</sup>”; (3) *sallimū*, yaitu untuk bentuk jamak dari kata dasar *sallama*, artinya memberi salam, disebutkan dua kali, pada Q.S. 24: 61 “...maka apabila kamu memasuki (suatu rumah dari) rumah-rumah (ini) hendaklah kamu memberi salam kepada (penghuninya yang berarti memberi salam) kepada dirimu sendiri...”<sup>21</sup>

Keempat, menggunakan kata benda abstrak (*maṣḍar*) dari *aslama* yaitu: (1) *islām*, kata ini dikaitkan dengan identitas atau sifat dari agama tertentu,

---

<sup>20</sup> Lihat juga Q.S. 39: 54.

<sup>21</sup> Lihat juga kata semisal pada Q.S. 33: 56.

berupa kepatuhan atau kepasrahan, ada sebanyak enam kali, pada Q.S. 5: 3 “Ku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan Ku ridai islam itu jadi agamamu.”; pada ayat Q.S. 3: 85 juga disebutkan: “Barang siapa yang mencari agama selain islam, maka sekali-kali tidak akan diterima (agama itu) daripadanya.”;<sup>22</sup>(2) *islamakum*, yaitu seperti pola di atas, hanya diikuti *ḍamīr mukhaṭab* jamak, disebutkan satu kali, pada Q.S. 49: 17 “Katakanlah: “Janganlah kamu merasa telah memberi nikmat kepadaku dengan keislamanmu (*islāmakum*).”, (3) *islāmihim*, yaitu masih seperti pola di atas, hanya diikuti *ḍamīr* orang ketiga jamak, ada satu kali, pada Q.S. 9: 74 “Sesungguhnya mereka telah mengucapkan perkataan kekafiran, dan telah menjadi kafir sesudah islam (*islāmihim*).”; (4) *salama*, yaitu dari kata *salima*, artinya damai, sebanyak empat kali, misalnya pada Q.S. 4: 90 “...tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu serta mengemukakan perdamaian (*salama*) kepadamu...”;<sup>23</sup>(5) *salām*, dikemukakan sebanyak 33 kali, memiliki arti damai, keselamatan, dan salam, misalnya pada Q.S. 4: 94 “...dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan salam kepadamu: “Kamu bukan mukmin...”; pada Q.S. 5: 16 “Dengan kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti *keriḍaan*-Nya ke jalan keselamatan..”;<sup>24</sup>(6) *salaman*, artinya dipasrahkan atau dalam konteks ayat ini dimiliki penuh, ada disebutkan satu kali, pada Q.S. 39: 29 “Allah membuat perumpamaan (yaitu) seorang laki-laki (budak) yang dimiliki oleh beberapa orang yang berserikat yang dalam perselisihan dan seorang budak yang menjadi milik penuh (*salaman*) dari seorang laki-laki saja...”; (7) *salāman*, artinya selamat, ada sebanyak sembilan kali, pada Q.S. 11: 69 “Dan

<sup>22</sup> Lihat juga Q.S. 6: 125; Q.S. 39: 22; Q.S. 61: 7; dan Q.S. 3: 19.

<sup>23</sup> Lihat juga Q.S. 4: 91; Q.S. 16: 28; dan Q.S. 16: 87.

<sup>24</sup> Lihat juga pada Q.S. 6: 127; Q.S. 10: 25; Q.S. 11: 48; Q.S. 15: 46; Q.S. 50: 34; Q.S. 6: 54; Q.S. 7: 46; Q.S. 10: 10; Q.S. 11: 69; Q.S. 13: 24; Q.S. 14: 23; Q.S. 16: 32; Q.S. 19: 15; Q.S. 19: 33; Q.S. 19: 47; Q.S. 20: 47; Q.S. 27: 59; Q.S. 28: 55; Q.S. 33: 44; Q.S. 36: 58; Q.S. 37: 79; Q.S. 37: 109; Q.S. 37: 120; Q.S. 37: 130; Q.S. 37: 181; Q.S. 39: 73; Q.S. 43: 89; Q.S. 51: 25; Q.S. 56: 91; Q.S. Al 59: 23; dan Q.S. 97: 5.

sesungguhnya utusan-utusan Kami (malaikat-malaikat) telah datang kepada Ibrahim dengan membawa kabar gembira, mereka mengucapkan: „salâman“ (selamat);<sup>25</sup> (8) *salm*, yaitu dari *salima*, diartikan perdamaian, ada disebutkan dua kali, pada Q.S. 8: 61 “Dan jika mereka condong kepada kedamaian (*salm*), maka condonglah kepadanya dan bertawaakallah kepada Allah...”;<sup>26</sup> (9) *tasfîman*, yaitu dari kata dasar *sallama*, artinya ketundukan, ada disebut pada tiga tempat, misalnya pada Q.S. 33: 22 “Dan benarlah Allah dan Rasul-Nya. Dan yang demikian itu tidaklah menambah kepada mereka kecuali iman dan ketundukan.”<sup>27</sup>

Kelima, menggunakan sifat, baik sebagai subjek (*ism fā'il*) maupun objek (*ism maf'ul*), yakni: (1) *musliman*, artinya orang yang menyerahkan diri, ada dua kali, pada Q.S. 3: 67 “Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus (*hanīfan*) lagi berserah diri (*musliman*) (kepada Allah)...”<sup>28</sup>; (2) *muslimatan* yaitu dengan makna tunduk patuh seperti di atas, untuk *muannats*, ada satu kali, pada Q.S. 2: 128 “...dan (jadikanlah) di antara anak cucu kami umat yang tunduk patuh (*muslimatan*) kepada engkau.”; (3) *muslimāt*, yaitu bentuk *ism fā'il* orang pertama untuk jamak *muannats*, artinya kaum muslim (orang yang tunduk dan patuh) perempuan, ada disebut dua kali, pada Q.S. 33: 35 dan Q.S. 66: 5. (4) *muslimayni*, yaitu bentuk *ism maf'ul* dengan makna tunduk dan patuh untuk *mudzakkar* dua orang, ada satu kali, pada Q.S. 2: 128 “Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk patuh kepada Engkau...”; (5) *muslimīna*, yaitu dalam bentuk *ism maf'ul* dengan makna tunduk dan patuh (menyerahkan diri) *jamak mudzakkar*, ada sebanyak 21 kali, pada Q.S. 6: 163 “...dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang

---

<sup>25</sup> Lihat juga Q.S. 15: 52; Q.S. 19: 62; Q.S. 21: 69; Q.S. 25: 63; Q.S. 25: 75; Q.S. 51: 25; Q.S. 56: 26; dan Q.S. 56: 26.

<sup>26</sup> Lihat juga kata serupa pada Q.S. 47: 35.

<sup>27</sup> Lihat juga kata yang semisal pada Q.S. 4: 65 dan 33: 56.

<sup>28</sup> Ungkapan yang memiliki makna yang kurang lebih sama, lihat Q.S. 12: 101.

yang pertama-tama menyerahkan diri (*muslimina*) (kepada Allah).”;<sup>29</sup> (6) *muslimuna*, yaitu dalam bentuk *ism fa’il* plural untuk *mudzakkar*, artinya laki-laki yang patuh dan tunduk (kaum muslim), disebutkan sebanyak 15 kali, misalnya pada Q.S. 2: 132 “Dan Ibrahim mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya’qub. (Ibrâhîm berkata): “Hai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan *muslimun* .”<sup>30</sup>

Dari semua pola kata *al-islam* atau *aslama* dan turunannya yang dipergunakan dalam *Tanzîl Hakîm* sebagaimana tersebut di atas, ada beberapa pemaknaan yang bisa diperoleh, sesuai dengan konteks pembicaraan pada ayat tersebut. Sebagai ilustrasi, pada kata kerja yang biasanya menunjukkan sikap kepasrahan atau berserah diri, baik tunggal atau jamak, pada bentuk kata kerja lampau (*fi’il madhi*), sekarang dan akan datang (*fi’i mudhari*), maupun perintah (*fi’il amr*).

lain dimaknai sebagai sikap kepatuhan dan kepasrahan<sup>31</sup>, pada bentuk yang lain dari kata ini, yaitu dari *salima*, adakalanya dimaknai sebagai damai, kesejahteraan, dan keselamatan.<sup>32</sup> Baik hal itu dipergunakan dalam bentuk *ism*, yaitu *salama* (4 kali); *salam* (33 kali); *salaman* (1 kali); *salaman* (9 kali); *salim* (2 kali); *salimun* (1 kali); *salm* (2 kali); *tasliman* (3 kali), pPada

---

<sup>29</sup> Paparan yang senada bisa dijumpai pada 20 tempat lainnya, yaitu Q.S. 7: 126; Q.S. 10: 72; Q.S. 10: 84; Q.S. 10: 90; Q.S. 15: 2; Q.S. 16: 89; Q.S. 16: 102; Q.S. 22: 78; Q.S. 27: 31; Q.S. 27: 38; Q.S. 27: 42; Q.S. 27: 91; Q.S. 28: 53; Q.S. 33: 35; Q.S. 39: 12; Q.S. 41: 33; Q.S. 43: 69; Q.S. 46: 15; Q.S. 51: 36; dan Q.S. 68: 35.

<sup>30</sup> Lihat juga pada Q.S. 2: 133; Q.S. 2: 136; Q.S. 3: 52; Q.S. 3: 64; Q.S. 3: 80; Q.S. 3: 84; Q.S. 3: 102; Q.S. 5: 111; Q.S. 11: 14; Q.S. 21: 108; Q.S. 27: 81; Q.S. 29: 46; Q.S. 30: 53; dan Q.S. 72: 14.

<sup>31</sup> Pemaknaan semacam ini, paling lumrah ditemui pada mu’jam (kamus) bahasa Arab, yaitu *Islam/aslama* sebagai penyerahan diri atau kepatuhan (*submission/al-inqiyad*). Lihat misalnya Abi Husein Ahmad bin Faris bin Zakariyya al-Lughawi, *Mujmal al-Lughah*, (Beirut: Muassasa ar-Risalah, 1986,) 469; Elias A. Elias, *Al-Kamus Al-Ashry Araby Injilizy*, (Qahirah: al-Mathbaah al-Ashriyyah, 1970),312.

<sup>32</sup> Secara kebahasaan kata *salima* memiliki makna yang beragam, yaitu sebagai do’a untuk selamat, keselamatan, kedamaian, kesejahteraan, nama Tuhan, dan nama pohon. Namun, umumnya hanya tiga arti pertama yang seringkali dipergunakan dalam konteks al-Qur’ân. Lihat Ibnu Manzhur, *Lisân al-Arab*, (Beirut: Dar Lisan al-Arab, tt), IV,191.

kata kerja lampau, ada kata *aslama* (5 kali); *aslama* (1 kali); *aslamna* (1 kali); *aslamtu* (3 kali), *aslamtum* (1 kali), *aslāmū* (3 kali). Pada kata kerja sekarang dan akan datang, yaitu *nuslima* (1 kali), *yuslim* (1 kali); dan *yuslimūna* (1 kali).

Adapun pada kata kerja perintah, yaitu *aslim* (1 kali); *aslimū* (2 kali). Sedang dari *ism* (nama) yang merujuk pada suatu sifat, keadaan, atau kondisi yang patuh, pasrah dan penyerahan diri, yaitu *islām* (6 kali); *islāmakum* (1 kali), *islāmihim* (1 kali). Selain itu adalah *ism* yang merujuk ke pribadi (person) yang telah bersikap pasrah atau patuh, yaitu *musliman* (2 kali), *muslimātan* (1 kali), *muslimāt* (2 kali), *muslimayni* (1 kali); *muslimīna* (21 kali), dan *muslimūna* (15 kali), atau suatu kondisi yang dipasrahkan, yaitu *musallamatun* (3 kali).

Kata *aslama* dan turunannya, seada bentuk *fi'il madhi*, yaitu *sallama* (1 kali); *sallamtum* (1 kali); *sallimu* (2 kali), maupun *fi'il mudharî*, yaitu *yusallimu* (1 kali).

Pemaknaan Islam sebagai kepatuhan atau kepasrahan ini, pada tingkat lebih lanjut, memberikan ruang interpretasi yang sangat luas di kalangan umat Islam maupun pengkaji Islam. Namun, setidaknya sebagaimana diungkap oleh Sachiko Murata dan William C. Chittick, kata Islam memiliki empat makna dasar, mulai dari yang paling luas sampai yang lebih sempit: (1) kepatuhan atau ketundukkan seluruh makhluk kepada penciptanya, (2) kepatuhan atau ketundukkan manusia kepada petunjuk Tuhan sebagaimana diwahyukan kepada para Rasul, (3) kepatuhan atau ketundukkan manusia kepada bimbingan Tuhan sebagaimana diwahyukan kepada nabi Muhammad, dan (4) kepatuhan atau ketundukkan pengikut Muhammad kepada perintah praktek Tuhan.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Sachiko Murata and William C. Chittick, *The Vision of Islam*, (London: I.B. Tauris & Co Ltd, 1996),6

Dengan berbagai variasi pemaknaan kata Islam pada banyak konteks pembicaraan dalam al-Qur'an, pada akhirnya kata ini dianggap lebih merujuk pada nama agama yang diajarkan oleh Muhammad, yang bermakna, agama yang damai dan penyerahan diri pada Allah.<sup>34</sup> Meski demikian, hal yang perlu ditekankan bahwa gagasan utama dari Islam sendiri, bukanlah semata kepatuhan atau kedamaian, tetapi adalah ide kesatuan wahyu atau lebih pada keyakinan bahwa Tuhan Pencipta itu adalah tunggal.

## **B. Tinjauan Umum Tentang Iman**

Secara konseptual, terma iman dalam khazanah pemikiran Islam sangat terkait dan dipengaruhi oleh teori mengenai kekuatan akal dan fungsi wahyu.<sup>35</sup> Bagi sementara kelompok yang menyatakan bahwa akal dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan iman tidak bisa mempunyai arti pasif. Iman tidak bisa berarti *taṣḍīq*, yaitu menerima apa yang dikatakan atau disampaikan orang sebagai benar. Bagi aliran-aliran ini, iman mesti mempunyai arti aktif, karena akal manusia dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan.

Kelompok yang berpandangan bahwa iman itu bukan *taṣḍīq*, misalnya kaum rasionalis dalam Islam, Mu'tazilah. Menurut kelompok ini, iman dalam arti mengetahui belumlah cukup, iman bukanlah *taṣḍīq*, bukan pula *ma'rifah*, tetapi amal yang timbul akibat dari mengetahui Tuhan. Dengan kata lain, iman bagi mereka adalah pelaksanaan perintah-perintah Tuhan.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Faruq Sherif, *A Guide to the Contents of the Qur'an*, (Lebanon: Ithaca Press, 1995), 118.

<sup>35</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press 1986), 147.

<sup>36</sup> Kaitannya dengan pelaksanaan perintah Tuhan ini, memang ada perbedaan dari para tokoh Mu'tazilah. Misalnya menurut Abu al-Huzail, yang dimaksud dengan perintah-perintah Tuhan bukanlah hanya yang wajib saja, tetapi juga yang sunnat. Sedang menurut al-Jubba'i, yang dimaksud itu hanyalah perintah yang bersifat wajib. Al-Nazzam mempunyai pendapat lain, bahwa Iman baginya adalah menjauhi dosa-dosa besar. Sungguh pun ada perbedaan faham dalam hal ini, kaum Mu'tazilah sependapat bahwa iman bukanlah *tashdīq*, tetapi sesuatu yang lebih tinggi dari itu. Harun Nasution, *Teologi Islam*, 147.

Bagi kaum *Asy'ariyah* yang sering dianggap rival kaum *Mu'tazilah*, manusia tidak sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan, iman tidak bisa merupakan *ma'rifah* atau *'amal*. Manusia mengetahui kewajiban hanyalah melalui wahyu. Wahyulah yang mengatakan dan menerangkan kepada manusia, bahwa ia berkewajiban mengetahui Tuhan, dan manusia harus menerima kebenaran berita ini. Oleh karena itu, iman bagi kaum *Asy'ari* adalah *taṣḍīq*, dan batasan iman, sebagai diberikan *al-Asy'ari* ialah *taṣḍīq billāh*.<sup>37</sup>

Formulasi rukun Iman konvensional biasanya dirumuskan atas enam perkara, yaitu: (1) iman kepada Allah, (2) para malaikat-Nya, (3) kitab-kitab-Nya, (4) para rasul-Nya, (5) hari kiamat dan (6) *qadha* serta *qadar*. Selain pandangan masyhur ini, ada juga pandangan minoritas yang menyatakan bahwa rukun Iman hanyalah ada lima, dengan mengabaikan iman kepada *qadha* dan *qadar*. Pandangan yang lain lagi ada yang bahkan menjelaskan rukun Iman sampai 77 macam.

Pandangan tentang lima rukun Iman, yang mengabaikan iman kepada *qadha* dan *qadar* sebagai satu bagian darinya, dalam konteks Indonesia pernah dipopulerkan oleh Harun Nasution pada awal-awal 1990-an, dan menjadi polemik yang hangat. Menurut Nasution, Islam tidak tegas-tegas menentukan rukun Iman itu lima atau enam. Tetapi kata *yu'minu* (beriman) di dalam al-Qur'an disebutkan (beriman) kepada Tuhan, malaikat, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan akhirat. Dalam al-Qur'an lanjut Nasution tidak ada yang namanya iman kepada *qadha* dan *qadar*. Itu ada di dalam hadis. Ulama menambahkannya menjadi rukun Iman yang keenam. Hadis yang menjadi rujukan bukanlah hadis yang *mutawātir*. Menurut Nasution, terhadap

---

<sup>37</sup> Kelompok yang sejalan dengan pemikiran *Asy'ariyah* ini adalah kaum *Maturidiyah* golongan Bukhara, yaitu ketika mereka berpandangan bahwa akal tidak sampai kepada kewajiban mengetahui adanya Tuhan, Iman tidak bisa mengambil bentuk *ma'rifah* atau *amal*, tetapi haruslah merupakan *tashdīq*. Sedang *Maturidiyah* golongan Samarkand cenderung kepada *Mu'tazilah* bahwa Iman mestilah lebih dari *taṣḍīq*, karena bagi mereka akal dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan. Harun Nasution, *Teologi Islam*, 147-148

pandangan ini, sebagian ulama ada yang menerima, tapi ada juga yang tidak, dan kaum *Mu'tazilah* termasuk yang tidak menerima, sedang *Ahl-Sunnah* menerima.

Penolakan terhadap *qadha* dan *qadar* ini oleh Nasution, karena ia yang diartikan takdir bertentangan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek). Pertentangan ini muncul, karena faham takdir yang bahasa Arabnya *Jabariyyah* dan bahasa Baratnya *Fatalism*, semuanya dikehendaki, semuanya berjalan sesuai dengan kehendak Tuhan. Misalnya api itu membakar menurut *Jabariyyah* kehendak Tuhan. Sedang dalam iptek, yang membakar itu api sendiri. Maka kalau kehendak mutlak Tuhan dipegang berarti tidak ada peraturan.<sup>38</sup>

Formulasi iman yang menafikan *qadha* dan *qadar*, bukanlah semata dikemukakan oleh Harun Nasution. Hal senada juga dikemukakan misalnya oleh Begum Aisha Bawany. Menurutnya rukun Iman yang paling fundamental yang diajarkan oleh Allah adalah keesaan Allah (Tauhid). Hal ini diekspresikan dalam kalimat syahadat pertama yang berbunyi *Lā ilāha illallāh*, yang berarti “Tidak ada Tuhan selain Allah.” Ekspresi iman ini membedakan orang muslim sejati dengan orang kafir (yang tidak beriman). Keimanan terhadap adanya para malaikat Allah adalah rukun Iman yang kedua.

Rukun Iman ketiga adalah kepercayaan akan adanya *kitab-kitab* Allah. Kemudian keimanan terhadap adanya para rasul Allah dan terhadap Nabi Muhammad sebagai rasul dan nabi terakhir adalah rukun pokok Iman yang keempat. Sedang rukun Iman kelima atau terakhir, yaitu kepercayaan terhadap adanya kehidupan setelah mati.

Kelima rukun Iman ini merupakan landasan Islam. Orang yang percaya terhadap kelima-limanya termasuk kelompok Islam dan menjadi anggota ummat Muslim. Formulasi Iman yang lain, selain di atas, yaitu dalam

---

<sup>38</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam*.....,2



jumlah yang cukup banyak, 77 perkara, misalnya dikemukakan oleh Imam Abu Bakar Ahmad Bin Husain Baihaqi<sup>39</sup> dan Syekh Zainuddin Bin Alî Ahmad,<sup>40</sup> yang berangkat dari pernyataan Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abi Hurairah: “iman itu ada 77 cabang (macam) maka yang paling utama ucapan: “*Lā ilāha illallāh*” dan yang paling rendah menyingkirkan benda yang sekira akan menimbulkan bahaya bagi lalu lintas di jalan dan malu itu adalah cabang juga dari iman.”

Dengan beberapa pengecualian pandangan sebagaimana yang dikemukakan di atas, formulasi Iman yang masyhur diterima, yaitu seperti dikemukakan oleh misalnya Ibnu Taymiyyah, bahwa akidah mewajibkan beriman (percaya) kepada Allah, malaikat-malaikat, kitab-kitab dan rasul-rasul-Nya, serta kebangkitan/hidup kembali setelah mati, dan beriman kepada kadar baik maupun kadar buruk.<sup>41</sup> Dengan bahasa yang berbeda, tapi memiliki maksud yang sama, hal itu juga dikemukakan oleh Sayid Sabiq. Menurutnya, pemahaman iman atau akidah terklasifikasi menjadi enam hal, yaitu:

(1). Makrifat kepada Allah, makrifat kepada nama-nama-Nya yang baik dan sifat-sifatNya yang luhur, dan makrifat kepada dalil-dalil tentang eksistensi Allah dan realitas keagungan-Nya di alam semesta; (2). Makrifat kepada alam di balik alam yang riil ini atau alam yang tidak terlihat oleh mata dan hal-hal yang terkandung di dalamnya seperti kekuatan baik yang menyerupai malaikat dan kekuatan jahat yang menyerupai iblis dan para tentaranya. Demikian juga makrifat kepada hal-hal yang terkandung di alam semesta seperti jin dan roh (3). Makrifat kepada kitab-kitab Allah yang diturunkan untuk membatasi dan menjembatani tanda-tanda kebenaran dan

---

<sup>39</sup> Imâm Abu Bakar Ahmad Bin Husein Baihaqi, *Syu'abul Imân*, Terj A.Badawi (Jakarta: PT. Percetakan Persatuan, 1992),

<sup>40</sup> Syekh Zainuddin Bin Alî Ahmad, *Syu'abul Imân* (Cabang-Cabang Iman), Terj A.H. Musthofa (Surabaya: Al Ikhlas, 2000).

<sup>41</sup> Lihat Musthafa Al-'Alim, *Aqidah Islam Menurut Ibnu Taymiyah*, Terj Muslich Shabir, (Bandung: PT Al Ma'arif, 1982), 7

kebatilan, baik dan jahat, halal dan haram, bagus dan buruk. (4). Makrifat kepada nabi dan utusan Allah yang terpilih agar mereka menjadi panji petunjuk dan menjadi pimpinan makhluk menuju kebenaran; (5). Makrifat kepada hari akhir dan hal-hal yang terkandung di dalamnya seperti kebangkitan dan hari pembalasan, pahala dan siksaan, neraka dan surga (6). *Makrifat* kepada *qadha* (kepastian Allah) yang berlaku pada tatanan alam semesta tentang ciptaan (makhluk) dan pengaturan.<sup>42</sup>

Formulasi Iman yang dibangun sebanyak enam perkara sebagaimana diyakini oleh mayoritas umat Islam oleh ulama disebut dengan iman *mufassshal*.<sup>43</sup> Hal ini diterangkan dalam kitab suci al-Qur'an secara terpisah: "Beriman kepada Yang Maha Ghaib (yakni, Allah), beriman kepada apa yang diwahyukan kepada para nabi sebelumnya, dan beriman kepada akhirat" (Q.S. 2: 2-4). Selanjutnya dalam surat al-Baqarah itu juga diuraikan tentang lima ajaran iman: "Agar orang beriman kepada Allah, dan hari akhir, dan malaikat, dan kitab, dan para nabi" (Q.S. 2: 177).

Dalam Hadis ada sedikit perbedaan, misalnya pada Shahih Bukhari diuraikan: "Agar engkau beriman kepada Allah, dan kepada malaikat-Nya, dan kepada pertemuan dengan Dia, dan kepada Utusan-Nya dan agar engkau beriman kepada hari kebangkitan" ( Bukhari 2: 37). Pada sebagian hadis ditambahkan dengan kata-kata: "Agar engkau beriman kepada *qadar*".<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Sayid Sabiq, *Akidah Islam Suatu kajian yang Memposisikan Akal sebagai Mitra Wahyu*, Terj Sahid HM, (Surabaya: Al Ikhlas, 1996),32

<sup>43</sup> Yang dimaksud dengan *iman mufassshal*, yaitu suatu deklarasi formal enam rukun Iman dalam keyakinan seorang Muslim, yakni beriman kepada Allah; malaikat, kitab-kitab, para nabi, hari akhir, dan determinasi baik dan buruk dari Allah. jenis *imân mufassshal* ini biasanya diparelekan dengan *imân mujmâl*, yaitu uraian iman yang singkat, terdiri dari keyakinan bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad itu utusan Allah. Lihat Maulana Muhammad Ali, *Islamologi (Dinul Islam)*, Terj R. Kaelan dan H.M. Bachrun, (Jakarta: Darul Kitab Islamiyah,1996),153-154.

<sup>44</sup> Untuk iman kepada *qadar* ini bagi sementara pihak sebagaimana paparan sebelumnya diabaikan, dan tidak dianggap termasuk rukun iman. Maulana Muhammad Ali menyatakan bahwa sebenarnya *qadar* itu diterangkan dalam Qur'an sebagai undang-undang Allah, bukan sebagai rukun iman; dan segala undang-undang itu diterima oleh orang Islam sebagai kebenaran. Lihat Maulana Muhammad Ali, *Islamologi.....*, 153-154.

Berbeda dengan pandangan al-Qur'an terhadap rukun Islam, yang penyebutannya masih agak kabur dan belum pasti secara kuantitas, kecuali hanya argumentasi yang disampaikan lewat sejumlah hadis, paparan al-Qur'an mengenai formulasi iman cukup jelas dan banyak dikemukakan secara eksplisit. Diskursus mengenai iman ini juga sangat marak ditemukan dalam sejarah pergumulan teologi Islam. Berbagai aliran pemikiran teologi dalam Islam, banyak menggunakan konsep iman dan lawannya kafir, ketika mereka berinteraksi dan berdialektika dengan kelompok Muslim lainnya.<sup>45</sup>

### **Terma Iman dalam al-Qur'an**

Iman yang arti umumnya, adalah percaya berakar dari kata *a-m-n*, yang artinya dalam keadaan damai dengan diri sendiri (*to be at peace with oneself*). Atau merasakan tidak adanya guncangan dalam diri seseorang. Dalam Q.S 2: 283, kata iman disebut dalam arti menitipkan sesuatu pada seseorang untuk disimpan (*depositing something with someone for safe keeping*).

Dalam kaitan ini, kata *amānah* semisal dalam Q.S. 4: 58, berarti penyimpanan yang aman (safe deposit). Dalam Q.S. 33: 72, berarti mempercayakan atau mengandalkan (*trust*). Dalam Q.S. 4: 83 dan ayat-ayat lain, iman menunjuk pada pengertian keselamatan dari bahaya (luar). Karena itu aman untuk mengatakan bahwa makna dasar dari iman, adalah kedamaian (*peace*) dan keamanan (*safety*). Kata-kata *amana billāh* berarti percaya pada atau mempercayakan diri pada Allah.<sup>46</sup>

Ada banyak sekali ungkapan dalam al-Qur'an yang berbicara tentang persoalan iman. Dengan menggunakan panduan pencari ayat-ayat al-Qur'an,

---

<sup>45</sup> Izutzu dengan baik telah memaparkan mengenai persoalan iman ini dalam sejarah pemikiran berbagai aliran dalam teologi Islam, dan mengkajinya dengan menggunakan analisis semantik. Lebih lanjut, lihat Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam Analisis Semantik Iman dan Islam*, Terj Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994),43.

<sup>46</sup> Lihat Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Quran", *Journal of Religious Ethics*, Jilid XI, No 2,(1983),170-1871.

berikut ini akan dipaparkan beberapa kategori ayat yang menerangkan tentang persoalan tersebut dengan berbagai derivasi istilah yang lazim digunakan.

Pertama, terma iman yang menggunakan bentuk kata kerja lampau (*fi'il madī*). Pada banyak konteks pembicaraan pada ayat al-Qur'an, ia umumnya diartikan sebagai (telah) beriman, mempercayai, dan mengamankan. Ada beberapa pola yang biasa digunakan, yang terkait dengan posisi atau konteks dari terma tersebut dalam rangkaian kalimat. (1) *āmana*, yang merujuk pada orang ketiga, yaitu pada Q.S. 2: 13 “Apabila dikatakan kepada mereka: “Berimanlah kamu sebagaimana orang-orang lain telah beriman (*āmana*)”, mereka menjawab: “Akan berimankah kami sebagaimana orang-orang yang bodoh itu telah beriman (*āmana*)?...”.<sup>47</sup>(2) *āmanat*, dengan penambahan *ta lita'nīts*, yaitu pada Q.S. 6: 158 “Pada hari datangnya sebagian tanda-tanda Tuhanmu, tidaklah bermanfaat lagi iman seseorang bagi dirinya sendiri yang belum beriman (*āmanat*) setelah itu, atau dia (belum) mengusahakan kebaikan dalam masa imannya.”<sup>48</sup>(3) *āmannā*, yang merujuk pada subjek kami (*nahnu*), misalnya pada Q.S. 2: 8 dikemukakan, “Di antara manusia ada yang mengatakan: “Kami beriman (*āmannā*) kepada Allah dan hari kemudian”, padahal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman.”<sup>49</sup>

Kedua, menggunakan bentuk *fi'il mudhari'*. Pada banyak pola, terma ini umumnya juga dimaknai sebagai beriman (percaya). (1) *nu'minu*, artinya

---

<sup>47</sup> Dalam al-Qur'an, terma ini setidaknya digunakan pada 33 tempat, yaitu selain yang telah disebutkan dua kali pada Q.S. 2: 13, bisa dilihat pada Q.S. 2: 62; Q.S. 2: 126; Q.S. 2: 177; Q.S. 2: 253; Q.S. 2: 285; Q.S. 2: 285; Q.S. 3: 99; Q.S. 3: 110; Q.S. 4: 55; Q.S. 5: 69; Q.S. 6: 48; Q.S. 7: 75; Q.S. 7: 86; Q.S. 9: 18; Q.S. 9:19; Q.S. 10: 83; Q.S. 10: 99; Q.S. 11: 36 Q.S. 11:40; Q.S. 11: 40; Q.S. 18: 88; Q.S.19: 60; Q.S. 20: 82; Q.S. 25: 70; Q.S. 28: 67; Q.S. 28: 80; Q.S. 29: 26; Q.S. 34: 37; Q.S. 40: 30; Q.S. 40: 38; dan Q.S.46: 10.

<sup>48</sup> Terma yang sama ada disebut sebanyak lima kali, lihat juga pada Q.S. 10: 90; Q.S.10: 98; Q.S. 21: 6; dan Q.S. 61: 14

<sup>49</sup> Terma ini disebut sebanyak 33 kali, yaitu pada Q.S. 2: 14; Q.S. 2:76; Q.S. 2: 136; Q.S. 3: 7; Q.S. 3: 16; Q.S. 3: 52; Q.S. 3: 53; Q.S. 3: 84; Q.S. 3: 119; Q.S. 3: 193; Q.S. 5: 41; Q.S. 5: 59; Q.S. 5: 61; Q.S. 5: 83; Q.S. 5: 111; Q.S. 7: 121; Q.S. 7: 126; Q.S. 20: 70; Q.S. 20: 73; Q.S. 23: 109; Q.S. 24: 47; Q.S. 26: 47; Q.S. 28: 53; Q.S. 29: 2; Q.S. 29: 10; Q.S. 29: 46; Q.S. 34: 52; Q.S. 40: 84; Q.S. 49: 14; Q.S. 67: 29; Q.S. 72: 2; dan Q.S. 72: 13.

kami beriman, disebut sebanyak 12 kali, misalnya pada Q.S. 2: 91, “Dan apabila dikatakan kepada mereka: “berimanlah kepada al-Qur’an yang diturunkan Allah”, mereka berkata: “Kami hanya beriman (*nu’minu*) kepada apa yang diturunkan kepada kami.”<sup>50</sup>(2) *nu’minunna*, artinya (pasti kami) beriman, disebut satu kali, yaitu pada Q.S. 7: 134, “...Sesungguhnya jika kamu dapat menghilangkan azab itu dari pada kami, pasti kami beriman kepadamu (*lanu’minunna*) dan akan kami biarkan Bani Israil pergi bersamamu. ”; (3) *tu’min*, artinya kamu beriman, yaitu pada Q.S. 5: 41 “ Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: “Ya Tuhanku, perhatikanlah padaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati,” Allah berfirman: “Belum berimankah kamu (*tu’min*)?”<sup>51</sup>

Ketiga, menggunakan kata kerja imperatif (*fi’il amr*). (1) *amin*, artinya (kamu) berimanlah, disebut sebanyak satu kali, yaitu pada Q.S. 46: 17 “...lalu kedua ibu bapaknya itu memohon pertolongan kepada Allah seraya mengatakan: “Celaka kamu, berimanlah (*amin*)! Sesungguhnya janji Allah adalah benar.”; (2) *aminu*, dalam konteks plural, yaitu pada Q.S. 2: 13 “ Apabila dikatakan kepada mereka: “Berimanlah kamu (*aminu*) sebagaimana orang-orang lain telah beriman,” mereka menjawab: “Akan berimankah kami sebagaimana orang-orang bodoh itu telah beriman?”<sup>52</sup>

Secara umum, sebagaimana dijelaskan Imam Raghīb bahwa dalam al-Qur’an, kata iman merujuk pada dua makna yang berbeda. Menurutnyā, kata iman itu kadang-kadang diartikan sekadar pengakuan di bibir. Paparan kata iman seperti ini banyak ditemukan dalam al-Qur’an. Misalnya pada Q.S. 2: 62 dinyatakan: “Sesungguhnya orang-orang yang

---

<sup>50</sup> Lihat juga pada Q.S. 4: 149; Q.S. 5: 87; Q.S. 2: 13; Q.S. 23: 48; Q.S. 26: 111; Q.S. 3: 183; Q.S. 6: 124; Q.S. 9: 95; Q.S. 17: 93; dan Q.S. 34: 31.

<sup>51</sup> Terma ini disebut tiga kali, lihat juga Q.S. 10:100.

<sup>52</sup> Terma ini disebut 18 kali, lihat juga pada Q.S. 2: 41; Q.S. 2: 91; Q.S. 3: 72; Q.S. 3: 179; Q.S. 3: 193; Q.S. 4: 47; Q.S. 4: 136; Q.S. 4:170; Q.S. 4: 171; Q.S. 5: 111; Q.S. 7: 158; Q.S. 9: 86; Q.S. 17: 107; Q.S. 46: 31; Q.S. 57:7; Q.S. 57: 28; dan Q.S. 64: 8.

beriman, dan orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'in, siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari akhir dan berbuat baik, mereka akan memperoleh ganjaran dari Tuhan mereka, dan tiada ketakutan akan menimpa mereka, dan mereka tak akan merasa susah.” Selanjutnya, dalam Q.S. 4: 136 dinyatakan: “Wahai orang-orang yang beriman, berimanlah kepada Allah dan utusan-Nya, dan kepada kitab yang diwahyukan kepada Utusan-Nya.”

Selain makna-makna di atas, lebih lanjut, menurut Imam Raghib, bahwa iman berarti pula *taṣḍīqun bil qalbi wa ‘amalun bil jawāriḥ*, artinya keadaan tatkala pengakuan dengan lisan harus diiringi dengan pembenaran di hati, dan kemudian diamalkan dengan anggota badan. Dalam Q.S. 57: 19 dijelaskan: “Dan orang-orang yang beriman kepada Allah dan para utusan-Nya, mereka adalah orang yang tulus dan setia kepada Tuhan mereka.” Kata iman dalam arti pembenaran di hati dan berbuat baik, misalnya pada Q.S. 49: 14: “Para penduduk padang pasir berkata: Kami beriman. Katakanlah: Kamu tidaklah beriman, tetapi berkatalah, kami tunduk, dan iman belum masuk dalam hati kamu.” Dalam ayat ini, kata iman benar benar berarti pembenaran di hati sebagaimana dijelaskan oleh ayat itu sendiri. Pada Q.S. 49: 14 juga dikemukakan: “Dan apa sebab kamu tidak beriman kepada Allah? Dan Utusan mengajak kamu supaya beriman kepada Tuhanmu, dan ia sungguh-sungguh menerima perjanjian kamu jika kamu beriman.” Dalam ayat ini, iman kepada Allah berarti pengorbanan dalam membela kebenaran.

Berdasarkan apa yang dikemukakan di atas, kata iman yang digunakan oleh al-Qur'an berarti pengakuan tentang kebenaran dengan lisan saja, atau pembenaran di hati dan keyakinan yang mendalam tentang kebenaran yang dibawa oleh para Rasul, atau berbuat baik dan mempraktikkan ajaran-ajaran yang diterima, atau malah penggabungan dari tiga unsur tersebut. Tetapi pada umumnya, kata iman digunakan dalam arti pembenaran di hati disertai dengan

pernyataan lisan terhadap apa yang dibawa oleh para rasul Allah, tanpa mengikutsertakan perbuatan baik (*amal saleh*).

### C. Sketsa Epistemologi Tafsir

#### 1. Tafsir Era Formatif Dengan Nalar Quasi-Kritis

Tafsir era formatif yang berbasis pada nalar quasi-kritis sudah dimulai sejak zaman Nabi Muhammad hingga kurang lebih abad kedua hijriah. Nalar quasi-kritis yang dimaksud di sini adalah sebuah model atau cara berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio (*ra'yi*) dalam menafsirkan Al-Qur'an dan juga belum mengemukanya budaya kritisisme.<sup>53</sup>

Model berpikir nalar quasi-kritis antara lain ditandai dengan: pertama, penggunaan simbol-simbol tokoh untuk mengatasi persoalan. Dalam konteks penafsiran, simbol tokoh seperti nabi, parasahabat, dan bahkan para tabi'in cenderung dijadikan sebagai rujukan utama dalam penafsiran Al Qur'an. Standar kebenaran tafsir juga ditentukan oleh ketokohan orang-orang tersebut.

Kedua, cenderung kurang kritis dalam menerima produk penafsiran; menghindari hal yang konkret-realistis dan berpegang pada hal-hal yang abstrak-metafisis. Dalam konteks penafsiran, Al-Qur'an cenderung diposisikan sebagai subjek, sedangkan realitas dan penafsirnya diposisikan sebagai objek. Dengan kata lain, posisi teks menjadi sangat sentral sehingga model berpikir deduktif lebih mengemuka daripada model berpikir induktif.

---

<sup>53</sup> Dalam konteks ini, Muhammed Arkoun cenderung menggunakan istilah nalar mitis (*mythical*) sebagai oposisi biner terhadap kata *rational*. Lihat Ursula Guther, "Muhammed Arkoun; Toward a Radical Rethinking of Islamic Thought", dalam Suha Taji Faruki (ed.), *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an*, (London: Oxford University, 2004), 144. Demikian pula dalam tradisi filsafat Yunani, istilah era mitos biasa digunakan sebagai lawan dari logos (rasio/pikiran). Akan tetapi, penulis cenderung menggunakan istilah nalar quasi-kritis karena pada era pasca Nabi Muhammad sebenarnya juga ada kritisisme, terutama menyangkutasal-usul sebuah riwayat penafsiran, apakah ia benar-benar berasal dari nabi atau bukan. Lagi pula, jika nalar mitis murni yang berkembang pada waktu itu, niscaya tafsir tidak akan berkembang dengan baik.

Oleh karena itu, tidak mengherankan jika pada era formatif ini yang dominan adalah model *tafsīr biar-riwāyah*, sedangkan *tafsir bi ar-ra'yi* cenderung dihindari dan bahkan dicurigai. Hal tersebut bisa dibuktikan dari fakta-fakta sejarah. Ignaz Goldziher, misalnya, menyatakan bahwa di era sepeninggal nabi hingga awal abad kedua hijriah, para sahabat enggan menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan *ra'yu* (rasio atau *ijtihad*) karena yang disebut sebagai ilmu pada waktu itu adalah periwayatan itu sendiri. Ini terlihat dari sikap sebagian sahabat yang membenci penafsiran dengan *ra'yu* (akal), semisal Abdullah bin Umar yang tidak mau menafsirkan Al-Qur'an.

Demikian pula keengganan Abu Bakar ketika ditanya tentang makna suatu ayat yang tidak ada penjelasannya dari nabi. Saat itu Abu Bakar sempat menyatakan, “Di bumi mana saya harus berpijak dan di kolong langit mana saya harus berteduh apabila saya berbicara tentang Al-Qur'an dengan akalku atau berdasar sesuatu yang saya tidak mengetahuinya?” Begitu pula sikap Umar bin Khathab ketika Ibn Shabigh bertanya kepadanya tentang ayat-ayat *mutasyābihāt*. Umar waktu itu justru marah dan mencambuknya.<sup>54</sup>

Nalar quasi-kritis dalam konteks penafsiran nabi tidak dimaksudkan untuk menunjukkan kesan negatif, tetapi sekadar menunjukkan bahwa penafsiran nabi dianggap tidak pernah salah dan dipercaya begitu saja tanpa kritik. Sebab, ada satu keyakinan kuat bahwa seluruh tafsir nabi juga berdasarkan wahyu, sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah (QS. an-Najm [53]: 3-4). Padahal sebenarnya tidak semua yang keluar dari bibir nabi adalah wahyu sebab beliau juga berijtihad. Dengan demikian, nalar quasi-kritis cenderung menggunakan otoritas dan ketokohon nabi, para

---

<sup>54</sup> Ignaz Goldziher, *Madzahib at-Tafsir al-Islami*, (Kairo: Maktab al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955), 73 -80.



sahabat, dan juga para tabi'in, di mana validitas sebuah penafsiran diukur berdasar ketokohnya, mengingat mereka dianggap sebagai orang yang secara otoritatif lebih dekat dengan "pengarang" teks (Tuhan).<sup>55</sup>

Tradisi penafsiran di era sahabat juga masih bersifat oral dengan menggunakan metode periwayatan. Hasil pengajaran tafsir dari nabi itulah yang ditransfer kepada generasi berikutnya. Ini dibuktikan dengan banyaknya hadis yang merupakan penjelasan terhadap beberapa ayat yang *musykil* (sulit dipahami) yang dahulu ditanyakan oleh para sahabat kepada nabi, seperti firman Allah : Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (*syirik*), maka mereka itulah orang-orang yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk. (QS. al-An'am: 82).

Diriwayatkan dari Ibn Mas'ud bahwa ketika itu para sahabat merasa berat mendengar turunnya ayat ini, mereka kemudian berkata: "Siapa di antara kami yang tidak menzalimi diri sendiri?" Nabi pun kemudian berkata, "Bukan kezaliman seperti itu yang dimaksud, melainkan kezaliman dalam arti berbuat syirik (menyekutukan Allah). Tidakkah kalian mendengar pernyataan hamba shalih (Luqman al-Hakim) yang direkam dalam Al-Qur'an: "Sesungguhnya syirik adalah kezaliman yang besar?" (QS. Luqman: [31]: 13).<sup>56</sup>

Metode berikutnya yang ditempuh oleh para sahabat untuk menafsirkan Al-Qur'an ketika mereka tidak menemukan riwayat adalah dengan menafsirkan ayat yang satu dengan ayat lainnya yang mempunyai relevansi. Sebab ada keyakinan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an itu saling menafsirkan satu dengan lainnya (*Al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*). Adagium itulah yang kemudian melahirkan model tafsir maudu'i (tematik)

---

<sup>55</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (LkiS, Yogyakarta, 2010),36.

<sup>56</sup> Ibid, 40

yang kemudian secara metodologis dirumuskan oleh para mufassirera belakangan, seperti Bint' asy-Syathi', Amin al-Khuli, Abu al-Hayy al-Farmawi, Hassan Hanafi, dan Fazlur Rahman.

Dengan berakhirnya masa sahabat, tradisi penafsiran dilanjutkan oleh generasi tabi'in dengan pola yang relatif sama. Hal yang membedakan antara tradisi penafsiran era sahabat dengan era tabi'in barang kali hanya pada persoalan sektarianisme. Pada era sahabat belum muncul sektarianisme aliran-aliran tafsir secara tajam, sementara di era tabi'in sudah mulai muncul aliran-aliran tafsir berdasarkan kawasan. Itu disebabkan karena para mufassir dari kalangan tabi'in yang dahulu beguru kepada para sahabat kemudian menyebar ke beberapa daerah. Paling tidak ada tiga aliran penafsiran yang menonjol di era tabi'in: Pertama, aliran Makah, yang dipelopori oleh Sa'id bin Jubair (w. 712/713 M.), 'Ikrimah (w. 723 M.), dan Mujahid ibn Jabr (w. 722 M.). Mereka berguru kepada sahabat Ibn Abbas.

Kedua, aliran Madinah, yang dipelopori oleh Muhammad bin Ka'b (w. 735 M.), Zayd ibn Aslam al-Qurazhi (w. 735 M.), dan Abu 'Aliyah (w. 708 M.). Mereka berguru kepada sahabat Ubay ibn Ka'b. Ketiga, aliran Irak, di mana tokoh-tokohnya adalah 'Alqamah ibn Qays (w. 720 M.), 'Amir asy-Sya'bi (w. 723 M.), Hasan al-Bashri (w. 738 M.), dan Qatadah ibn Di'amah as-Sadusi (w. 735 M.). Mereka mendaku berguru kepada sahabat Abdullâh bin Mas'ud.

Penafsiran Al-Qur'an aliran Makah dan Madinah cenderung bercorak tradisionalis, dalam arti lebih banyak menggunakan riwayat, sedangkan aliran Irak cenderung bercorak rasional sehingga memunculkan model *tafsir bi ar-ra'yi*. Hal itu boleh jadi karena kondisi geografis Irak yang cukup jauh dari Madinah (sebagai pusat studi hadits) sehingga mereka cenderung menggunakan *ra'yu* (baca: *ijtihad*) ketika tidak ditemukan riwayat. Selain itu, secara politis, tradisi penafsiran yang cenderung rasional

itu mendapat dukungan dari Gubernur ‘Ammar ibn Yasir yang diangkat oleh Khalifah Umar bin al-Khattab. Dia adalah seorang sahabat yang “rasional”.<sup>57</sup>

Dari paparan di atas tampak jelas bahwa tradisi penafsiran era formatif cenderung menggunakan model nalar quasi-kritis. Ciri-ciri yang menonjol dari nalar ini adalah penggunaan metode periwayatan, simbol-simbol tokoh, menghindari *ra’yu* (rasio), dan minimnya budaya kritisisme dalam menafsirkan Al-Qur’an serta penggunaan riwayat-riwayat *isra’iliyat* (yang tidak jelas kebenarannya), namun diterima sebagai kebenaran.

## 2. Tafsir Era Afirmatif Dengan Nalar Ideologis

Pasca era formatif, selanjutnya tafsir memasuki era afirmatif dengan nalar ideologis. Era ini terjadi pada abad pertengahan ketika tradisi penafsiran al-Qur’an lebih didominasi oleh kekuatan dan kepentingan politik, madzhab atau ideologi tertentu. Sehingga al-Qur’an seringkali dijadikan sebagai alibi dan legitimasi atas kebenaran pemikiran seseorang. Walaupun demikian, era ini juga merupakan era keemasan peradaban Islam, terutama di era kepemimpinan Harun al-Rasyid (785-809) dan Khalifah al-Makmun (813-830). Hingga muncul kitab-kitab tafsir diantaranya : Tafsir Jami’ al-Bayan al-takwil ay al-Qur’an karya Ibnu Jarir al-Thabari (w.923 M), al-Kasyaf ‘an Haqaiq al-Qur’an karya Abu Qasim Mahmud Ibn Umar al-Zamaksyari (w. 1144 M), Mafatih al-Ghaib karya Fakhruddin al-Razi (w. 1209 M) dan lain sebagainya.<sup>58</sup>

Pada era afirmatif dengan nalar ideologis muncul fanatisme yang berlebihan terhadap kelompoknya sendiri. Hal ini yang kemudian mengarah pada sikap *taklid* buta, sehingga tidak memiliki toleransi atas pemikiran/gagasan kelompok yang lain, selain itu juga tidak memiliki sikap

---

<sup>57</sup> Manna’ al-Qaththan, *Mabahits fi ‘Ulum Al-Qur’an*, (T.tp.: Mansyurat al-‘Ashr al-Hadits, 1973), 338-339.

<sup>58</sup> Helmut Gatje, *The Qur’an and Its Exegesis*, (USA: One World Publication, 1996), 36-39.

kritis terhadap kelompoknya sendiri. Pada akhirnya, sebuah pendapat imam atau tokoh panutan seringkali dijadikan kebenaran absolut yang tidak dapat diganggu gugat, bahkan dapat dikatakan kedudukan kebenaran tokoh setara dengan al-Qur'an yang ditafsirkannya.<sup>59</sup>

Sikap-sikap sektarianisme inilah yang mendorong lahirnya kritik dari para pemikir dan mufassir modern. Mereka berupaya mendekonstruksi dan merekonstruksi model penafsiran yang dinilai telah terlalu jauh menyimpang dari tujuan Al-Qur'an. Oleh karena itu, tradisi penafsiran di era afirmatif (era pertengahan) boleh dikatakan telah terkontaminasi oleh fanatisme madzhab dan kepentingan politik tertentu sehingga tampak sangat ideologis, subjektif, dan tendensius. Meminjam istilah Nashr Hamid Abu Zaid, tradisi penafsiran era pertengahan itu bersifat *talwiniyyah-mughridhah* (pewarnaan ideologis-tendensius). Hal itu terjadi karena memang tidak ada perkembangan ilmu pengetahuan yang tanpa adanya relasi kekuasaan yang kemudian melahirkan semacam kedaulatan epistem (*epistemic sovereignty*) yang bersifat hegemonik.<sup>60</sup> Atau, meminjam istilah Arkoun, pada era pertengahan telah terjadi "ortodoksi".<sup>61</sup> Akibatnya, ketika ada penafsiran yang berbeda dari mainstream dan kepentingan penguasa atau madzhab tertentu maka ia akan dianggap sebagai bentuk penyimpangan tafsir (*at-tafsir al-munharif*).

Dapat disimpulkan struktur dasar epistemologi tafsir era afirmatif ini ialah, pertama sumber penafsiran berdasarkan al-Qur'an, al-Hadis, akal (ra'yu) dan teori-teori yang ditekuni mufassir. Kedua, metode tafsir yaitu dengan metode ra'yi, tahlili dengan nalar deduktif dan menggunakan

---

<sup>59</sup> Muhammad Husain adz-Dzahabi, *At-Tafsir wa al-Mufassirin*, (Kairo: t.p., 1979), II, 434.

<sup>60</sup> Lihat Gary Gutting, *The Cambridge Companion Foucault*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 103.

<sup>61</sup> Ortodoksi didefinisikan sebagai "system of values which functions primarily to guarantee the protection and the security of the group". Lihat Ursula Guther, "Muhammad Arkoun; Towards a Radical Thinking of Islamic Thought", dalam Suha Taji-Faruki *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an*, (United States: Oxford University Press, 2004), 139.

analisis kebahasaan dan cenderung mencocokkan dengan keilmuan madzhab yang dianut oleh mufassir. Ketiga validitas penafsiran yakni dengan menggunakan kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kepentingan penguasa atau madzhab yang dianut.

### 3. tafsir era reformatif dengan nalar kritis

Perkembangan berikutnya dari babakan sejarah penafsiran Al-Qur'an adalah era reformatif yang berbasis pada nalar kritis dan bertujuan transformatif. Era ini dimulai dengan munculnya tokoh-tokoh Islam, seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karyanya *Tafhīm Al-Qur'ān* dan Muhammad Abduh dengan karya tafsirnya Al-Manar yang terpanggil melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama terdahulu yang dianggap tidak lagi relevan. Langkah Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh ini kemudian dilanjutkan oleh para penafsir kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Shaḥrūr, Muhammed Arkoun, dan Hassan Hanafi.<sup>62</sup>

Para tokoh ini pada umumnya bersikap kritis terhadap produk penafsiran masa lalu yang selama ini banyak dikonsumsi oleh umat Islam. Mereka juga cenderung melepaskan diri dari model-model berpikir madzhabi. Sebagian dari mereka juga telah memanfaatkan perangkat keilmuan modern. Dengan berangkat dari keprihatinan mereka terhadap produk tafsir masa lalu yang cenderung ideologis, sektarian, dan tak lagi mampu menjawab tantangan zaman, mereka kemudian coba membangun sebuah epistemologi tafsir baru yang dipandang akan mampu merespons perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan.

Di era reformatif ini, posisi Al-Qur'an (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pendekatan

---

<sup>62</sup> Lihat Fazlur Rahman, "Some Recent Books on the Qur'an by Western Authors", *Religion*, vol. 64, (1984), 73.

hermeneutik pada akhirnya menjadi trend tersendiri bagi para tokoh era reformatif ini.

a. Asumsi Paradigma Tafsir Kontemporer

Sebuah paradigma dalam setiap disiplin ilmu meniscayakan adanya asumsi metodologis. Asumsi inilah yang akan dipergunakan dalam analisisnya. Ada beberapa asumsi dalam paradigma tafsir kontemporer, antara lain:

1) Al-Qur'an: *Ṣāliḥ li Kulli Zamān wa Makān*

Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai *khatām al-anbiya'* (penutup para nabi), sehingga tidak akan turun lagi kitab samawi setelah Al-Qur'an. Oleh karena itu, sangat logis jika prinsip-prinsip universal Al-Qur'an akan senantiasa relevan untuk setiap waktu dan tempat (*Ṣāliḥ li Kulli Zamān wa Makān*).

Asumsi ini membawa implikasi bahwa problem-problem sosial keagamaan di era kontemporer tetap akan dapat dijawab oleh Al-Qur'an dengan cara melakukan kontekstualisasi penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer. Sebab, Al-Qur'an bukanlah kitab yang diturunkan hanya untuk orang-orang dahulu di zaman nabi, tetapi ia juga diperuntukkan bagi orang sekarang dan bahkan orang-orang di masa mendatang. Prinsip-prinsip universal Al-Qur'an dapat dijadikan pijakan untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman yang bersifat temporal dan partikular.

Dengan asumsi tersebut maka al-Qur'an perlu ditafsirkan secara terus-menerus sehingga tidak kehilangan relevansinya

dengan perkembangan zaman. Ini juga berarti bahwa meskipun selama ini sudah banyak tafsir yang ditulis oleh para mufassir, tidaklah perlu ada sakralisasi terhadap hasil penafsiran. Sebab, sakralisasi penafsiran al-Qur'an tidak saja dapat disebut sebagai "syirik intelektual", tetapi juga dapat menyebabkan dinamika pemikiran umat Islam mengalami stagnasi.<sup>63</sup>

## 2) Teks yang Statis dan Konteks yang Dinamis

Dengan adanya kodifikasi Al-Qur'an maka teks kitab suci ini menjadi korpus tertutup dan terbatas. Padahal, problem umat manusia begitu kompleks dan tidak terbatas. Ini meniscayakan para *mufassir* untuk selalu berusaha mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan pesan-pesan universal al-Qur'an ke dalam konteks partikular era kontemporer. Hal ini hanya dapat dilakukan jika al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya, berdasarkan nilai dan prinsip-prinsip dasar universal al-Qur'an. Dengan demikian, dalam rangka memelihara relevansi al-Qur'an dengan perkembangan zaman maka ia harus terus-menerus ditafsirkan. Hal yang sama juga dinyatakan oleh Muḥammad Shahrūr dalam bukunya *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āshirah*.<sup>64</sup>

Oleh karena itu, hasil penafsiran al-Qur'an harus dibaca secara objektif dan terbuka untuk senantiasa dikritisi. Ini semua dimaksudkan agar jangan sampai terjadi apa yang oleh

---

<sup>63</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*....., 54

<sup>64</sup> Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah* ( Damaskus: al Ahaly,1990),19.

Muhammad Arkoun disebut *taqdīs al-fikr ad-dīniy* (sakralisasi pemikiran keagamaan).<sup>65</sup>

### 3) Penafsiran Bersifat Relatif dan Tentatif

Secara normatif, al-Qur'an diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun kebenaran produk penafsiran Al-Qur'an bersifat relatif dan tentatif. Sebab, tafsir adalah respons *mufassir* ketika memahami teks kitab suci, situasi, dan problem sosial yang dihadapinya. Jadi, sesungguhnya ada jarak antara al-Qur'an dan penafsirnya. Oleh karena itu, tidak ada penafsiran yang benar-benar objektif karena seorang *mufassir* sudah memiliki *prior text* yang menyebabkan kandungan teks itu menjadi "tereduksi" dan terdistorsi maknanya. Setiap penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks suci Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh latar belakang kultural dan anggapan-anggapan yang melatarbelakangi penafsirnya.<sup>66</sup> Artinya, ketika seorang mufassir berhadapan dengan teks al-Qur'an maka sebenarnya ia sudah memiliki *prior text*, yakni latar keilmuan, konsteks sosial politik, kepentingan, dan tujuan penafsiran.

Dengan asumsi bahwa produk penafsiran bersifat relatif dan tentatif maka hal itu akan semakin memberikan peluang bagi mufassir untuk menafsirkan teks al-Qur'an sesuai dengan tuntutan zaman, tanpa ada beban psikologis dan teologis apa pun. Namun demikian, agar sebuah penafsiran dapat lebih "objektif" meskipun ia tetap saja tidak dapat keluar dari relativitasnya seorang mufassir harus senantiasa

---

<sup>65</sup> Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Ushuli wa Istihalah at-Ta'shil : Nahwa Tarikh Akhar li al-Fikr al-Islami*, (Beirut: Dar al-Saqi, 2002),25.

<sup>66</sup> Charles Kurzman, *Liberal Islam*,(New York: Oxford University Press, 1998), 127.



kembali pada prinsip-prinsip dasar al-Qur'an. Seorang mufassir harus mampu memahami pandangan dunia (*Weltanschauung*) al-Qur'an.<sup>67</sup> Inilah satu hal yang oleh Fazlur Rahman kemudian dirumuskan dengan menggunakan metode tafsir tematik, lalu dianalisis dengan prosedur sintesis antara sistem etika dan teologi.<sup>68</sup>

b. Sumber, Metode, dan Validitas Penafsiran

1) Sumber Penafsiran: Teks, Akal, dan Realitas

Dilihat dari sisi sumber penafsiran, tradisi penafsiran di era kontemporer bersumber pada teks al-Qur'an, akal (*ijtihad*), dan realitas empiris. Secara paradigmatis, posisi teks, akal, dan realitas ini berposisi sebagai objek dan subjek sekaligus. Ketiganya selalu berdialektik secara sirkular dan *triadic*. Ada peran yang berimbang antara teks, pengarang, dan pembaca. Paradigma yang dipakai dalam memandang teks, akal, dan realitas adalah paradigma fungsional, bukan paradigma struktural yang cenderung saling menghegemoni satu sama lain.

2) Metode-Pendekatan Bersifat Interdisipliner

Metode dan pendekatan yang digunakan oleh para mufassir kontemporer pada umumnya berlainan dengan metode dan pendekatan yang digunakan oleh para *mufassir* tradisional. Jika para mufassir tradisional cenderung memakai metode deduktif-analitis (*tahlili*) yang bersifat atomistik maka para *mufassir* kontemporer menggunakan berbagai metode dan pendekatan yang bersifat interdisipliner. Meski

---

<sup>67</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Woman*, (Kualalumpur: Fajar Bakti Sdn bhd, 1994), 5.

<sup>68</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes...*, xi.

demikian, dari sekian metode penafsiran al-Qur'an yang berkembang di masa kontemporer, metode tafsir tematik tampaknya menjadi metode yang paling banyak diminati oleh para *mufassir* kontemporer. Metode ini berupaya memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan cara memfokuskan pada topik atau tema tertentu yang akan dikaji.<sup>69</sup>

Selain metode penafsiran seperti diuraikan di atas, terdapat beberapa metode penafsiran lain yang juga berkembang di era kontemporer ini. Fazlur Rahman misalnya menggagas apa yang disebutnya dengan metode tematik-kontekstual. Menurut Rahman, ayat-ayat al-Qur'an tidak bisa dipahami secara literal (harfiah) semata, sebagaimana yang dipahami oleh para mufassir klasik. Menurutnya, memahami al-Qur'an dengan cara mengambil makna harfiahnya saja bukan hanya akan menjauhkan seseorang dari petunjuk yang diberikan al-Qur'an, melainkan hal itu juga merupakan upaya "pemeriksaan" terhadap ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri.

Selain itu, Arkoun menawarkan tiga pendekatan untuk memahami kitab suci umat Islam tersebut. Pertama, pendekatan linguistik (semiotik) yang dengannya teks dipahami sebagai keseluruhan dan sebagai sistem dari hubungan-hubungan intern. Melalui teks ini, "praasumsi-praasumsi" yang menggejala dalam penafsiran periode tengah bisa dinetralisir. Namun demikian, Arkoun membatasi penggunaan analisis semiotik ini dengan alasan bahwa ia ingin mengungkap jalinan antara wacana, kenyataan, dan

---

<sup>69</sup> Secara geneologis, metode tematik ini sebenarnya sudah dikenal dan dipergunakan oleh para ulama terdahulu, hanya saja belum memiliki pijakan metodologi yang sistematis.

persepsi yang diperantarai oleh bahasa serta hubungan antara teks, penutur, dan pembaca. Semiotika dianggap oleh Arkoun tidak cukup bisa diandalkan untuk mengatasi persoalan-persoalan ini.

Untuk mengatasi kekurangan pendekatan semiotik ini, Arkoun menawarkan pendekatan antropologis dan historis. Pendekatan antropologis digunakan untuk mengetahui asal-usul dan fungsi bahasa keagamaan. Dengan cara ini maka akan bisa dikenali bagaimana bahasa sesungguhnya berfungsi menguak “cara berpikir” dan “cara merasa” yang sangat berperan dalam sejarah umat Islam. Sementara itu, pendekatan historis harus diarahkan untuk meng-ungkapkan cara persepsi waktu dan kenyataan, suatu jaringan komunikasi yang biasa dikenal sebagai episteme.<sup>70</sup>

Selain metode dan pendekatan di atas, masih banyak sarjana muslim di era kontemporer yang merumuskan berbagai metode dan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur’an, yang semuanya memiliki karakteristik dan ragam pendekatan masing-masing.

### 3) Validitas Penafsiran

Terkait dengan validitas penafsiran, hal itu dapat diukur dengan tiga teori kebenaran, yakni teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme.<sup>71</sup>

Pertama, teori koherensi. Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan

---

<sup>70</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*...,82.

<sup>71</sup> Tentang teori kebenaran dapat dibaca lebih lanjut dalam Bob Hale dan Crispin Wright, *A Companion to The Philosophy of Language*, (Oxford: Blackwell Publisher, 1999), 309-311.

metodologi yang dibangun oleh setiap *mufassir*. Dengan kata lain, jika dalam sebuah penafsiran terdapat konsistensi berpikir secara filosofis maka penafsiran tersebut bisa dikatakan benar secara koherensi.

Kedua, teori korespondensi. Menurut teori ini, sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada di lapangan. Teori ini dapat dipakai untuk mengukur kebenaran *tafsir ilmi*. Penafsiran yang terkait dengan ayat-ayat *kauniyyah* dikatakan benar apabila ia sesuai dengan hasil penemuan teori ilmiah yang sudah “mapan”.

Ketiga, teori pragmatisme. Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia secara praktis mampu memberikan solusi praksis bagi problem sosial yang muncul. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori atau penafsiran lain, tetapi diukur dari sejauh mana ia dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi manusia sekarang ini. Oleh karena itu, model-model penafsiran atas ayat-ayat teologi atau hukum yang cenderung eksklusif dan kurang humanis kepada penganut agama lain bisa jadi tidak lagi relevan mengingat problem-problem kemanusiaan di era sekarang, seperti keterbelakangan, kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan bencana alam tidak dapat hanya diselesaikan oleh penganut salah satu agama saja, tetapi perlu kerja sama secara simbiosis mutualisme dengan para penganut agama lain.