

**DEIDEOLOGISASI ISLAM KONSERVATIF PERSPEKTIF
ABDUL KARIM SOROUGH: SEBUAH TINJAUAN
HERMENEUTIK**

Skripsi

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian
Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) dalam Program
Studi Aqidah dan Filsafat Islam



Oleh:

Afif Dzakyawan

E91216029

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Afif Dzakyawan

NIM : E91216029

Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam

Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 09 Januari 2022

Saya yang menyatakan,



Afif Dzakyawan

E91216029

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul “**Deideologisasi Islam Konservatif Perspektif Abdul Karim Soroush: Sebuah Tinjauan Hermeneutik**” yang ditulis oleh Afif Dzakyawan ini telah disetujui untuk diujikan.

Surabaya, 09 Januari 2022

Pembimbing




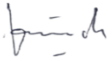


Dr. Suhermanto Ja'far, M. Hum

NIP. 196708201995031001

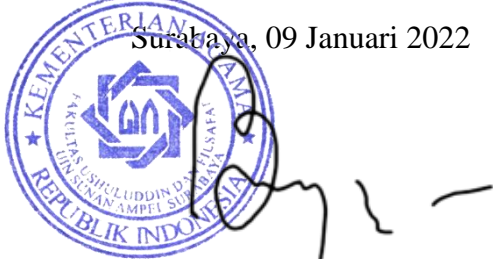
PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul “**Deideologisasi Islam Konservatif Perspektif Abdul Karim Soroush: Sebuah Tinjauan Hermeneutik**” yang ditulis oleh Afif Dzakyawan ini telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal 09 Januari 2022.

Tim Penguji:

1. Dr. Suhermanto Ja’far, M.Hum (Penguji I) : 
2. Dr. Muktafi, M.Ag (Penguji II) : 
3. Dr. Mukhammad Zamzami, Lc, M.Fil. (Penguji III) : 
4. Nur Hidayat Wakhid Udin, SHI, MA (Penguji IV) : 

Surabaya, 09 Januari 2022



Prof. Dr. H. Kunawi Basyir, M.Ag
NIP. 196409181992031002



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Afif Dzakyawan
NIM : E91216029
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat / Aqidah dan Filsafat Islam
E-mail address : adzakyawan@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

**DEIDEOLOGISASI ISLAM KONSERVATIF PERSPEKTIF ABDUL KARIM SOROUSH:
SEBUAH TINJAUAN HERMENEUTIK**


beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 20 Februari 2022

Penulis

()
Afif Dzakyawan

DAFTAR ISI

| | |
|---|-----|
| SAMPUL DALAM..... | i |
| ABSTRAK..... | ii |
| PERSETUJUAN PEMBIMBING..... | iii |
| PENGESAHAN SKRIPSI..... | iv |
| PERNYATAAN KEASLIAN..... | v |
| TRANSLITERASI..... | vi |
| KATA PENGANTAR..... | vii |
| DAFTAR ISI..... | ix |
| BAB I PENDAHULUAN..... | 1 |
| A. Latar Belakang..... | 1 |
| B. Rumusan Masalah..... | 4 |
| C. Tujuan Penelitian..... | 4 |
| D. Kajian Terdahulu..... | 4 |
| E. Kerangka Teoritis..... | 9 |
| F. Metode Penelitian..... | 13 |
| G. Sistematika Pembahasan..... | 17 |
| BAB II DISKURSUS SEPUTAR KONSERVATISME ISLAM DAN KERANGKA PEMIKIRANNYA..... | 19 |
| A. Islam Konservatif..... | 19 |
| B. Akar Historis Konservatisme dalam Islam..... | 22 |
| C. Sikap Keagamaan Islam Konservatif..... | 28 |
| BAB III ABDUL KARIM SOROUS: PROFIL, GENEALOGI PEMIKIRAN DAN WACANA DEIDEOLOGI ISLAM KONSERVATIF..... | 33 |
| A. Profil Abdul Karim Soroush..... | 33 |

| | |
|--|-----------|
| B. Genealogi Pemikiran..... | 38 |
| C. Sketsa Teori <i>al-Qabḍ wa al-Baṣṭ</i> (<i>The Contraction and Expansion Theory</i> /Teori Penyusutan dan Pengembangan) | 43 |
| D. Wacana Deideologisasi Islam Konservatif | 47 |
| BAB IV ANALISIS: PENERAPAN TEORI FUNGSI HERMENEUTIKA JORGE GRACIA TERHADAP KRITIK ABDUL KARIM SOROUSH ATAS KEBERAGAMAAN ISLAM KONSERVATIF | 46 |
| A. Sekilas Tentang Hermeneutika George J.E Gracia | 46 |
| B. Deideologisasi Islam Konservatif Perspektif Abdul Karim: Analisis Teori Fungsi Hermeneutika George J.E Gracia | 53 |
| BAB V PENUTUP..... | 63 |
| A. Kesimpulan | 63 |
| D. Saran..... | 64 |
| DAFTAR PUSTAKA | 65 |



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dinamika dan perkembangan studi keagamaan Islam (*Islamic Studies*) selalu menyedot perhatian banyak pihak, terlebih mereka yang berada dalam kancah akademisi, kajian seputar keislaman seperti cara pandang keagamaan yang bersifat konseptual (*al-afkar al-diniyyah*) hingga pada tataran perilaku keagamaan yang bersifat praktis (*amaliyah*) seakan tak pernah sepi dari pembahasan. Sedangkan dalam konteks keberagaman masyarakat Indonesia, pemikiran keagamaan dan perilaku keagamaan menjadi hal yang paling sering dibahas bahkan tak jarang keduanya dipertentangkan antar satu kelompok dengan kelompok lain yang berbeda dalam urusan keduanya. Perbedaan pandangan keagamaan yang terjadi dalam tubuh umat Islam pada hakikatnya bukanlah hal baru, bahkan pada era Rasulullah masih hidup pun cara pandang para sahabat terhadap risalah *islamiyah* yang dibawa oleh Rasul tidak lepas dari interpretasi atau penafsiran-penafsiran yang berbeda antar sahabat satu dengan sahabat yang lainnya.

Adalah sesuatu yang wajar apabila muncul banyak perbedaan yang tampak dalam masyarakat Islam pada khususnya dan pada seluruh umat manusia pada umumnya, karena Tuhan tidak menciptakan dan mengikat manusia kecuali dengan diciptakannya perbedaan-perbedaan tersebut agar manusia dapat

berdialektika (menenal satu sama lain). Hal itu sebagaimana tampak dalam firman Allah SWT sebagai berikut:

“Wahai manusia, sungguh Kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kalian saling mengenal.”¹ (Al-H{ujara>t: 13)

Seiring berjalannya waktu, perbedaan-perbedaan yang bersifat fitrah sebagaimana yang diberitakan dalam ayat di atas, jika melihat konteks hari ini, khususnya umat Islam Indonesia alih-alih dihadapi dengan lapang dada malah diperuncing hingga timbul perpecahan, bahkan saling klaim kebenaran. Padahal sekali lagi Allah berfirman dalam al-Qur’an:

“Andai Tuhanmu menghendaki, Ia akan menjadikan manusia satu umat. (namun) mereka senantiasa berselisih pendapat. Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu, dan untuk itulah Allah menciptakan mereka.”² (Hu>d: 118-119)

Pendapat Al-Sya>thibi> mengenai ayat tersebut, Allah SWT memberitakan bahwa manusia senantiasa berbeda pendapat (berselisih). Andai saja Allah menghendaki untuk menjadikan manusia menjadi satu umat (tanpa perbedaan), maka sangat mudah bagi Allah. Akan tetapi Allah SWT tidak menghendaki hal yang demikian.³ Oleh karena itulah manusia beserta pemikiran dan perilakunya walaupun berbeda-beda hendaknya hal itu dipahami sebagai *sunnatullah* yang mau tidak mau, suka atau tidak suka pasti terjadi di tengah-tengah kita. Selama perbedaan yang terjadi tidak sampai merusak akidah dan menodai Islam, maka hendaknya kita menghargai dan menghormati hal tersebut, bukan malah menyalahkan apalagi sampai menghakimi orang lain kafir dan sesat

¹ Q.S. Al-H{ujarāt [49]: 13.

² Q.S. Al-H{ūd [11]: 118-119.

³ Lihat selengkapnya dalam Alfanul Makky, dkk., *Kritik Ideologi Radikal: Deradikalisasi Doktrin Keagamaan Ekstrem dalam Upaya Meneguhkan Islam Berwawasan Kebangsaan* (Kediri: Lirboyo Press, 2019), 85.

hanya karena perbedaan pendapat. Menurut Abdul Karim Soroush,⁴ tidak ada kebenaran dalam interpretasi pemikiran keagamaan yang dapat diklaim sebagai satu-satunya kebenaran, karena menurutnya hanyalah agama yang mengandung kebenaran absolut atau kebenaran hakiki, sedangkan interpretasi agama atau penafsiran terhadap agama tidak lebih hanyalah sebagai produk pemikiran manusia yang bisa saja benar dan bisa saja salah.⁵

Dalam konteks keberagaman masyarakat Indonesia, lagi-lagi diskursus seputar cara pandang dan perilaku keagamaan seringkali mengalami benturan, bahkan dalam tataran yang paling memilukan adalah adanya klaim kebenaran yang berujung pada perpecahan antar sesama umat Islam. Fenomena saling tuduh-menuduh bidah, sesat bahkan kafir seakan menjadi menu sehari-hari yang senantiasa dinikmati oleh umat Islam di tanah air. Berangkat dari problem tersebut penulis ingin menghadirkan salah satu tokoh pemikir Islam kontemporer, yakni Abdul Karim Soroush, yang mana pemikiran dan kontribusinya seputar isu-isu keislaman kontemporer dalam kancah nasional maupun internasional Soroush cukup dipertimbangkan. Pemikirannya tentang kritik otoritas dan ideologisasi interpretasi keislaman menjadi topik utama dalam penelitian ini, telaah hermeneutika Jorge J.E Gracia menjadi pisau analisis dalam membedah bagaimana relevansi pemikiran keislaman Soroush bisa diterapkan dalam konteks masyarakat muslim Indonesia dewasa ini.

⁴ Seorang pemikir Islam kontemporer, kelahiran Teheran Selatan (1945). Soroush merupakan salah satu tokoh yang berani mendobrak kemapanan pemikiran keagamaan yang selama ini dianggap baku oleh sebagian umat Islam. Lihat Haidar Bagir, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* (Bandung: Mizan, 2002), ix.

⁵ M. Heri Fadoil, "Konsep Pemerintahan Religius dan Demokrasi Menurut Abdul Karim Soroush dan Ayatullah Khomeini", *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 3, No. 2 (Oktober 2013), 456.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, skripsi ini berupaya untuk menjawab dua pokok permasalahan, diantaranya:

1. Bagaimana ideologisasi Islam menurut Abdul Karim Soroush?
2. Bagaimana konsep deideologisasi Islam menurut Abdul Karim Soroush dalam perspektif hermeneutika Gracia?

C. Tujuan Penelitian

Skripsi ini bertujuan untuk mengurai dan menelaah bagaimana proses ideologisasi Islam beserta dampaknya menurut Abdul Karim Soroush. Soroush sendiri adalah figur yang sangat getol dalam mengkritik ideologisasi Islam. Selain hal itu, untuk menyeimbangkan diskursus di atas, penelitian ini juga bertujuan untuk memaparkan tentang bagaimana konsep deideologisasi Islam menurut Abdul Karim Soroush dalam perspektif hermeneutika Gracia.

D. Kajian Terdahulu

Sebagai bahan pertimbangan akademis, penelitian ini setidaknya sudah berdialog dengan beberapa karya yang berkaitan dengan tema atau judul dari penelitian ini. Berikut beberapa karya yang dimaksud:

| No | Nama | Judul | Diterbitkan | Temuan Penelitian |
|----|-------------|--|--|--|
| 1 | Al Mas'udah | <i>Agama dan Pemikiran Keagamaan: Membedah Teori Abdul Karim Sourush Tentang</i> | <i>Jurnal Al-Himayah</i> , Vol. 2, No. 1 (Maret 2018). | Dalam jurnal ini menitik-beratkan pembahasannya pada seputar pemikiran Abdul Karim Sourush mengenai beda antara agama dan pemikiran keagamaan. Agama adalah sesuatu yang |

| | | | | |
|---|--------------|--|--|---|
| | | <i>Qabdh Wa Bast</i> | | suci dan datangnya dari Tuhan, sedangkan keagamaan tidak lebih dari sekedar produk pemikiran manusia yang relatif lemah. |
| 2 | Badrussyamsi | <i>Pemikiran Abdul Karim Sourush Tentang Persoalan Otoritas Kebenaran Agama</i> | <i>ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman</i> , Vol. 10, No. 1 (September 2015). | Badrussyamsi memusatkan perhatiannya pada pemikiran Sourush tentang pluralitas dan relativitas pemahaman keagamaan. Ia mengapresiasi pemikiran Sourush, bahwa yang sakral dan absolut hanyalah kebenaran agama, sementara interpretasi dari ajaran agama (pemikiran keagamaan) bersifat temporal dan tidak sakral layaknya agama itu sendiri. |
| 3 | Mulyadi | <i>Pemerintahan, Demokrasi, dan Interpretasi Agama dalam Persepektif Abdul Karim Sourush</i> | <i>Jurnal Filsafat</i> , Vol. 29, No. 1 (Februari 2019). | Penulis artikel jurnal ini menjelaskan analisisnya soal pemikiran Sourush tentang Islam dan relasinya dengan era demokratisasi. Mengacu pada dasar pemikiran Sourush, penulis menyimpulkan bahwa, kendati Islam adalah agama yang sakral dan sempurna, namun ia tidak kaku dan tidak bisa dibuat kaku |

| | | | | |
|---|--------------------|--|---|--|
| | | | | dengan budaya atau keilmuan apapun yang datang dari luar dirinya. Islam adalah agama yang sangat <i>concerned</i> dan <i>comitted</i> terhadap upaya demokratisasi. |
| 4 | Cahya Edi Setyawan | <i>Kritik Abdul Karim Sourush atas Sistem Al-Faqih: Teks Agama, Interpretasi dan Demokrasi</i> | <i>Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan, Vol. 5, No. 1 (2017)</i> | Penulis mengurai argumentasi Sourush perihal kepincangan wilatul faqih di Iran. Menurut Sourush konsep wilayatul faqih yang berlaku di Iran adalah penyebab kemunduran dan kejumudan masyarakat Islam karena terpaku atas tafsir kebenaran tunggal mullah. Sourush menggunakan metodologi hermeneutika kebebasan dalam membuat rumusan tentang agama dan ilmu agama, hal itu dilakukan demi memberi sebuah pemahaman terhadap masyarakat bahwa tidak ada kebenaran mutlak dalam wilayah ilmu agama kecuali agama itu sendiri. Tatkala masyarakat Islam sudah bisa keluar dari kejumudan tersebut maka kejayaan dan |

| | | | | |
|---|----------------|--|--|---|
| | | | | <p>kreativitas umat Islam akan mulai menemukan titik terang.</p> |
| 5 | Aksin Wijaya | <p><i>Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam</i></p> | <p><i>Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2017.</i></p> | <p>Buku ini secara garis besar menitik beratkan pembahasannya terhadap model interpretasi Abdul Karim Soroush dalam memahami Islam. Tafsir-Antoposentris adalah metode Soroush dalam memahami agama, di dalam tafsir ini ia menggunakan perangkat ilmu tafsir, takwil, dan hermeneutika. Menurutnya ketiga perangkat tersebut harus senantiasa berjalan berdampingan dan tidak boleh dikotomi satu sama lain agar tidak terjadi klaim kebenaran tunggal atas nama agama. Dengan begitu Islam dapat benar-benar mewujudkan sebagai agama yang selalu relevan di sepanjang zaman.</p> |
| 6 | M. Heri Fadoil | <p><i>Konsep Pemerintahan Religius dan Demokrasi Menurut</i></p> | <p><i>Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam, Vol. 3,</i></p> | <p>Penulis dalam jurnal ini menguraikan konsep pemerintahan religius dan demokrasi menurut perspektif Abdul Karim</p> |

| | | | | |
|---|-----|---|-----------------------|---|
| | | <i>Abdul Karim Soroush dan Ayatullah Khomeini</i> | No. 2 (Oktober 2013). | Soroush dan Ayatullah Khomeini. Temuan penelitian menunjukkan bahwa, Abdul Karim Soroush dalam mengafirmasi konsep pemerintahan religius sangatlah kontekstual, ia tidak serta-merta setuju dengan penggunaan agama tertentu yang dijadikan sebagai legitimasi pemerintahan religius. Akan tetapi nilai-nilai di luar konsep agama yang tidak bertentangan dengan agama menurutnya boleh dikembangkan agar nilai-nilai agama bisa benar-benar mewujudkan dalam konteks pemerintahan religius. |
| 7 | DII | | | |

Untuk menghindari repetisi (pengulangan) pembahasan, setidaknya penelitian ini telah bersinggungan dengan beberapa karya penelitian di atas, sehingga dalam objek formal tentu saja penelitian ini berbeda dan bersifat mengembangkan dari apa yang sudah dibahas dalam beberapa karya di atas. Adapun kebaruan kajian yang ada dalam penelitian ini adalah lebih menitik beratkan pada pembahasan tentang bagaimana deideologisasi Islam konservatif

menurut pemikiran Abdul Karim Soroush. Kemudian bahasan tersebut penulis elaborasi dengan pisau analisis hermeneutik, dengan maksud dan tujuan untuk menemukan sebuah makna baru yang dapat menghasilkan kritik terhadap pemahaman keagamaan Islam konservatif.

E. Kerangka Teoritis

Islam sebagai agama yang mengatur seluruh tatanan hidup manusia secara lengkap menyeluruh (komprehensif) dari mulai manusia bangun tidur sampai tidur lagi.⁶ Tetapi kemudian, Islam yang begitu memuat aturan secara lengkap tidak lantas menjadi legitimasi untuk menjadikan pihak lain (*the other*), baik itu kelompok organisasi, budaya, ilmu pengetahuan, politik, ekonomi dan lain sebagainya menjadi salah ketika tidak dikemas dengan sesuatu yang secara legal formal menunjukkan bahwa itu Islam. Karena Islam yang sesungguhnya tidak hanya terbatas pada kemasan, apapun kemasannya jikalau di dalamnya terpatri nilai-nilai Islami, maka hal itu tidak lantas kemudian dihakimi sebagai sesuatu atau entitas yang tidak Islami.⁷ Kemasan memang penting adanya, tetapi menjadikan kemasan sebagai tolak ukur satu-satunya untuk kualitas keislaman seseorang itu tidaklah adil sama sekali.

Dewasa ini umat Islam Indonesia dikejutkan dengan fenomena-fenomena keagamaan yang cenderung eksklusif dan konservatif. Di mana paham keagamaan yang demikian itu cenderung menutup diri dan tidak mau menerima pemahaman-

⁶ Syed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid (Yogyakarta: Gading, 2015), 25.

⁷ Alfanul Makky, dkk., *Kritik Ideologi Radikal* (Kediri: Lirboyo Press, 2018), 373-381.

pemahaman lain kecuali apa yang dipahami diri dan kelompoknya saja.⁸ Padahal dalam agama Islam ada begitu banyak khazanah keilmuan, yang mana khazanah itu tentu saja berbeda-beda antar satu dengan yang lainnya. Dalam hal fikih misalnya, ada empat imam mazhab yang biasa dikenal oleh masyarakat muslim Indonesia, yakni mazhab Syafi'i, mazhab Maliki, mazhab Hanbali dan mazhab Hanafi. Ke-empat imam mazhab tersebut mempunyai pemahaman fikih yang berbeda-beda, tetapi perbedaan tersebut tidak membuat ke-empat-empatnya saling berpecah belah, apalagi saling tuduh-menuduh kafir. Menurut Yusuf al-Qardhawi, pemahaman keagamaan konservatif ialah orang-orang yang memahami ilmu agama hanya sepotong-sepotong saja atau setengah-setengah, yang membuat dirinya menyangka bahwa dia telah termasuk dalam golongan orang-orang yang memiliki pengetahuan sempurna, padahal banyak, bahkan sangat banyak sekali yang belum diketahuinya.⁹

Sedangkan menurut Martin Van Bruinessen, yang dimaksud dengan paham keagamaan konservatif ialah berbagai aliran pemikiran yang menolak untuk melakukan rekontekstualisasi atau penafsiran ulang terhadap ajaran-ajaran agama secara liberal dan progresif dan cenderung mempertahankan tafsir dan sistem sosial yang baku.¹⁰ Artinya, dari beberapa pengertian di atas dapat dipahami bahwa, kelompok masyarakat muslim yang berpandangan konservatif selalu menghendaki kemurnian dalam ajaran agama sebagaimana layaknya Islam

⁸ Memahami agama secara tertutup, kaku dan rigid merupakan proses awal dari munculnya gerakan keagamaan radikal yang pada akhirnya membawa diri dan pengikutnya pada kebinasaan yang memecah belah kesatuan dan persatuan umat Islam. Selengkapnya lihat Makky, dkk., *Kritik Ideologi*, 34-35.

⁹ Yusuf Qardhawi, *Islam Jalan Tengah*, terj. Alwi AM (Bandung: Mizan, 2017), 62.

¹⁰ Din Wahid, "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 21, No. 2 (2014), 377.

saat pertama kali diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, walaupun faktanya kadang berbanding terbalik dari pengertian tersebut. Oleh karena itu, mereka menolak setiap bentuk penafsiran baru yang kontekstual atas ajaran agama. Dalam konteks yang seperti itulah Abdul Karim Soroush beserta pemikirannya tentang kritik terhadap otoritas dan tradisi agama dapat memberikan angin segar terhadap pemahaman agama dewasa ini.

Adapun teori yang diaplikasikan dalam penelitian ini adalah teori hermeneutika Jorge J.E Gracia. Hermeneutika Gracia dapat digolongkan sebagai hermeneutika moderat atau hermeneutika kontekstualis dengan pandangannya yang melihat teks sebagai entitas yang dapat berdialog dengan interpreter (penafsir). Dengan paham yang demikian, maka antara makna asli teks yang dimaksud pengarang (author) dengan perluasan makna yang diberikan oleh interpreter dapat berkolaborasi saling mengisi satu sama lain sehingga tercipta sebuah pemahaman yang dapat menghasilkan makna kontekstual.

Dalam melakukan interpretasi terhadap teks, Gracia memberikan kisi-kisi yang harus diperhatikan oleh seorang penafsir, antara lain adalah jika seorang penafsir melakukan interpretasi dengan model *accidental difference* (perbedaan aksidental), maka interpretasi atas teks yang dilakukan oleh seorang penafsir tidak sampai merusak makna asli teks tersebut, walaupun penafsir sudah mengembangkan maknanya secara lebih luas dan kontekstual. Namun demikian, jika seorang penafsir dalam interpretasinya melakukan *essential difference* (perbedaan esensial), maka pada waktu yang bersamaan penafsir telah merusak

makna asli teks tersebut, sehingga interpretasi yang dilakukan menghasilkan makna yang kurang tepat.¹¹

Lebih detail Gracia menegaskan bahwa, untuk melakukan interpretasi yang dapat menghasilkan makna kontekstual, dalam hal ini ia memberikan tiga poin penting yang harus dianalisis oleh penafsir. *Pertama*, memperhatikan *historical function* (fungsi historis) dari suatu teks, pada bagian ini seorang penafsir mencoba untuk menghadirkan ulang makna asli teks kepada audien kontemporer, sehingga tampak duduk permasalahan yang menjadi dilema dalam teks. *Kedua*, memperhatikan *meaning function* (fungsi makna), pada bagian ini seorang penafsir tidak lagi membahas makna asli teks, tetapi penafsir di sini melakukan pengembangan atau perluasan makna terhadap teks yang ditafsirkan. Sehingga dengan demikian, teks bisa menjadi lebih hidup dalam konteks kontemporer. *Ketiga* memperhatikan *implicative function* (fungsi implikasi), dalam hal ini penafsir mencari keterkaitan antara pemikiran pengarang yang tertuang dalam teks dengan pengetahuan-pengetahuan yang bersangkutan, hal ini perlu dilakukan guna untuk memberikan pemahaman kepada audien tentang implikasi pemikiran pengarang dengan konteks problem yang tengah berkembang saat ini.¹²

Dalam konteks penelitian ini, penulis dapat mengatakan bahwa, pemikiran Abdul Karim Soroush yang tertuang dalam karyanya yang berjudul “*Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*” merupakan sebuah pemikiran yang sudah pernah diterapkan di tempat Soroush, yakni Iran sebagai kota asal di mana ia hidup dan

¹¹ Jorge J. E Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (Albany: State University of New York Press, 1995), 107.

¹² Sahiron Syamsuddin, “*Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 112-115.

berkembang. Soroush dalam menuangkan pikirannya tentu tidak dalam ruang kosong, pemikiran tersebut tidak lepas dari persoalan konteks historis, persoalan makna dan persoalan implikasi pemikirannya yang dapat berdampak terhadap khazanah pemikiran Islam saat ini. Oleh karena itu, teori hermeneutika Gracia merupakan teori yang cukup relevan untuk menelaah pemikiran Abdul Karim Soroush, sehingga pemikiran tersebut dapat dibawa dan dikembangkan maknanya dalam konteks sosio-religius masyarakat Indonesia dewasa ini.

F. Metode Penelitian

Subbab ini akan mengurai tiga komponen pokok yang berkaitan dengan metodologi yang diterapkan dalam penelitian ini.

1. Model dan Jenis Penelitian

Model penelitian yang digunakan dalam skripsi ini adalah kualitatif. Dalam model penelitian ini, penulis mencoba untuk mengungkap dan memformulasikan data dalam bentuk bahasa naratif (penjelasan dengan gambaran kata-kata). Selain hal itu, sebagaimana kaidah dalam model penelitian kualitatif, peneliti dituntut untuk semaksimal mungkin dalam menginterpretasi data secara utuh dan berupaya menggambarkan realitas asli.

Adapun Jenis penelitian ini adalah *library researh* atau kajian pustaka. Dalam jenis penelitian ini, penulis menjadikan perpustakaan sebagai tempat untuk memperoleh informasi mengenai apa yang hendak diteliti dengan cara menelusuri apa yang ada di perpustakaan tersebut seperti buku, jurnal, artikel, majalah, koran dan manuskrip-manuskrip lainnya yang sepadan.

Menurut Mestika Zed, penelitian pustaka memiliki empat ciri utama, antara lain: (a) Peneliti berhadapan langsung dengan teks (*nash*) atau data angka dan bukan pengetahuan langsung dari lapangan atau saksi mata (*eyewitness*) berupa kejadian, orang atau benda-benda lainnya; (b) Data pustaka bersifat siap “siap pakai” (*ready made*). Dengan kata lain, peneliti tidak perlu beranjak ke mana-mana, kecuali hanya berhadapan langsung dengan sumber yang sudah tersedia di perpustakaan; (c). Data pustaka umumnya bersifat sebagai sumber sekunder, dalam artian peneliti mendapat bahan atau sumber penelitiannya dari tangan kedua dan bukan data asli dari lapangan secara langsung. Kendati demikian, data pustaka, dalam derajat tertentu, terutama dari sudut metode sejarah, juga bisa menjadi sumber primer, sejauh ia ditulis oleh tangan pertama atau oleh pelaku sejarah itu sendiri; (d) Kondisi data pustaka tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Peneliti berhadapan dengan informasi yang bersifat statis (tetap). Dengan kata lain, kapan saja peneliti datang dan pergi, data tersebut tidak mungkin berubah karena sudah merupakan data mati yang terekam, baik dalam teks, angka, gambar, *tape* atau film.¹³

2. Sumber data

Penelitian ini merangkum data dari beberapa sumber di antaranya:

a. Data Primer

- 1) *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* karya Abdul Karim Soroush, terj. Abdullah Ali.

¹³ Mestika Zed, *Metode Penelitian Perpustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), 1-5.

- 2) *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam* karya Aksin Wijaya

b. Data Sekunder

- 1) *Pemikiran Abdul Karim Soroush Tentang Persoalan Otoritas Kebenaran Agama* artikel jurnal karya Badrussyamsi.
- 2) *Agama dan Pemikiran Keagamaan (Membedah Teori Abdul Karim Soroush Tentang Qabdh Wa Bast)* artikel jurnal karya Al Mas'sudah.
- 3) *The Luther of Shi'i Islam* artikel jurnal karya Sumanto al-Qurtuby.
- 4) *Liberasi Teologi di Iran Pasca-Revolusi: Telisik Pemikiran Abdul Karim Soroush* artikel jurnal karya Fahmy Farid Purnama.

3. Metode Pengumpulan Data

Sebagaimana jenis metodologi yang diterapkan dalam penelitian ini, yaitu deskriptif kualitatif, maka metode pengumpulan data yang dipakai di sini adalah dokumentasi, yang mana teknik dengan model dokumentasi ini sangat penting posisinya dalam model penelitian kualitatif.¹⁴ Mengingat objek material yang dikaji, yakni pemikiran tokoh, maka dokumentasi ini menjadi wajib diterapkan, seperti menelusuri buku atau karya tokoh yang bersangkutan sebagai sumber utama, dan mencari referensi tambahan dalam buku atau karya orang lain tentang tokoh tersebut sebagai sumber kedua. Dokumentasi di sini, tidak hanya terbatas pada dokumen yang berbentuk teks saja, tetapi tidak

¹⁴ H.B. Sutopo, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Dasar Teori dan Terapannya Dalam Penelitian* (Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2006), 80.

menutup kemungkinan seperti film, foto, audio dan lain sebagainya yang bisa dijadikan sebagai sumber kajian selain wawancara dan observasi.¹⁵

4. Metode Analisis Data

Dalam hal ini, metode analisis data yang diterapkan adalah analisis deskriptif. Data-data kualitatif yang ada seperti uraian informasi dalam bentuk dokumen (teks) atau manuskrip yang berkaitan dengan topik utama kemudian dikaitkan dengan data-data lain yang mendukung untuk menemukan relevansi dan kebenaran atas apa yang diteliti. Dengan begitu, maka analisis data dalam penelitian ini berbentuk penjelasan naratif dan bukan angka-angka statistik yang pasti.¹⁶

5. Pendekatan

Dengan mengacu pada objek material yang ada dalam penelitian ini, maka pendekatan yang diterapkan adalah pendekatan hermeneutik, yang mana pemikiran seorang tokoh yang terekam dalam teks akan lebih hidup dan berkembang maknanya jika ditafsirkan ulang dengan pendekatan hermeneutika. Sehingga historisitas pemikiran, makna pemikiran dan implikasi pemikiran seorang tokoh dapat dipahami serta dapat dijadikan sebagai referensi masyarakat kontemporer (saat ini).

G. Sistematika Pembahasan

Rancangan penelitian yang berjudul “Abdul Karim Soroush: Deideologisasi Islam Sebagai Kritik atas Pemahaman Keagamaan Konservatif ”

¹⁵ Ajat Rukajat, *Pendekatan Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Deepublish, 2018), 25-26.

¹⁶ P. Joko Subagyo, *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), 106.

akan disajikan secara sistematis dan terstruktur dalam format bab. Berikut adalah struktur bab demi bab.

Bab pertama, berisi seputar panduan umum untuk peneliti dan para pembaca tentang bagaimana dan hendak ke mana penelitian ini berjalan. Di dalamnya memuat penjelasan: latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritis, kajian terdahulu dan metodologi penelitian yang diterapkan untuk menjawab rumusan masalah hingga alur pembahasan antar bab.

Bab kedua, mengurai tentang diskursus konservatisme Islam dan kerangka pemikirannya. Di dalamnya meliputi penjelasan seputar pengertian atau definisi Islam konservatif, akar historis konservatisme dalam Islam dan sikap keberagaman Islam konservatif.

Bab ketiga, menjelaskan tentang sosok Abdul Karim Soroush, dalam bab ini penjelasan secara spesifik meliputi profil Abdul Karim Soroush, Genealogi pemikirannya dan wacana deideologisasi Islam konservatif.

Bab keempat, mengurai analisis pemikiran deideologisasi Islam Abdul Karim Soroush. Dalam bab ini penting untuk dijelaskan bagaimana kritik Soroush terhadap cara pandang keagamaan konservatif yang menjadikan Islam sebagai ideologi. Lebih dari itu, penulis akan menjelaskan pemikiran Soroush yang dinilai masih relevan untuk diterapkan dalam konteks sosial keagamaan masyarakat Indonesia dewasa ini. Dalam hal ini penulis menggunakan pisau analisis Hermeneutika Jorge J.E Gracia, yang mana teori ini dalam aplikasinya dapat

diapakai untuk menelisik dan menemukan makna baru dibalik pemikiran Abdul Karim Soroush tersebut.

Bab kelima, menyimpulkan hasil temuan penelitian sebagai jawaban dari rumusan masalah yang telah dipaparkan di muka, dan hal penting lainnya yang perlu untuk direkomendasikan dalam bentuk kritik dan saran untuk pengembangan penelitian ini selanjutnya.



BAB II

DISKURSUS SEPUTAR KONSERVATISME ISLAM DAN KERANGKA PEMIKIRANNYA

A. Islam Konservatif

Konservatif setelah kata Islam, dalam beberapa literatur banyak diartikan sebagai sebuah ideologi sehingga istilah Islam konservatif bisa juga disebut dengan istilah konservatisme Islam. Seperti istilah liberalisme, sekularisme, moderatisme dan isme-isme lainnya yang maknanya merujuk pada suatu ideologi yang diyakini sebagai ide paripurna oleh sekelompok manusia tertentu dalam hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Sedangkan secara definitif, Azyumardi Azra mendefinisikan dengan istilah '*religious conservatism*' yang artinya sekelompok orang yang beragama terlalu berpegang teguh secara ketat dan kaku kepada kitab suci dan ajaran tradisional (ortodoks) yang dianggapnya paling mapan, sehingga dalam praktiknya, orang-orang yang beraliran konservatif ini menolak adanya pembaruan atau penafsiran-penafsiran ulang terhadap agama yang menyesuaikan dengan konteks perkembangan zaman.¹⁷ Setali tiga uang dengan pendapat tersebut, Irwansyah sebagaimana mengutip Karen Amstrong, mengartikan term konservatif sebagai perpanjangan tangan dari ide-ide dan praktik beragama masa lampau.¹⁸

¹⁷ Selengkapnya lihat Azyumardi Azra, "Konservatisme Agama di Indonesia: Fenomena Religio-Sosial, Kultural, dan Politik (1)", <https://www.uinjkt.ac.id/id/konservatisme-agama-di-indonesia-fenomena-religio-sosial-kultural-dan-politik-1/>. Diakses pada 17 November 2021.

¹⁸ Irwansyah, "Radikalisme Agama dari Kasus Dunia Sampai Sumatera Utara", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1 (Juni 2018), 244-245.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima (KBBI V), istilah konservatif diartikan dengan (a) kolot dan (b) bersikap mempertahankan keadaan, kebiasaan, dan tradisi yang berlaku.¹⁹ Pengertian dalam KBBI di atas, tampaknya senada dengan pengertian yang ada dalam buku *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*, dalam kamus ini, konservatif diartikan sebagai pemikiran dan perilaku filsafat politik yang mendukung nilai-nilai tradisional.²⁰ Menurut Abou El-Fadl sebagaimana dikutip oleh Nor Huda, konservatif disamakan dengan istilah puritan, karena puritan juga menunjuk pada ejawantah keagamaan yang sama, yakni menganggap apa yang sudah mapan sebelumnya sebagai sesuatu yang absolut, lantas mereka (kelompok puritan) tidak membukakan pintu atau ruang diskusi terhadap segala macam bentuk pemahaman atau penafsiran baru terhadap agama.²¹

Dari beberapa uraian definitif mengenai konservatisme di atas, jika ditelaah secara komprehensif, maka Islam konservatif atau konservatisme Islam sangat dekat sekali kerangka pemikiran dan ekspresi keagamaannya dengan kelompok Islam puritan, Islam Fundamentalis, Revivalisme Islam dan kelompok Islam lainnya yang memiliki corak pemikiran dan ekspresi keagamaan yang sama, yaitu sama-sama ingin mempertahankan kemurnian Islam dengan cara memperkuat keyakinan pada teks-teks agama secara literal, kaku dan tertutup.²²

¹⁹ Aplikasi Resmi Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima (KBBI V).

²⁰ Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996), 81.

²¹ Selengkapnya lihat uraian dalam buku Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007).

²² Pemikiran dan ekspresi keagamaan yang rigid, kaku dan tertutup membawa pelakunya pada orientasi gerakan yang bersifat fundamentalis, contoh dari beberapa gerakan Islam fundamentalis dapat diamati misalnya dalam kelompok Salafi-Wahhabi yang terinspirasi dari paham keagamaan yang bersifat puritan ala Muhammad Ibn Abdul Wahhab (1703-1792) yang berbasis di Saudi

Bahkan jika dikaji secara lebih mendalam dan kritis, awal mula atau benih-benih radikalisme tumbuh dari pemahaman keagamaan konservatif. Mula-mula ingin tetap mempertahankan tradisionalisme yang dianggap telah mapan secara turun-temurun dalam agama, pemahaman tersebut terus dipelihara hingga pada akhirnya menutup pintu untuk datangnya tafsir-tafsir kebaruan yang secara substantif justru dapat lebih memperkaya khazanah agama itu sendiri.

Setali tiga uang dengan argumentasi di atas, dalam buku yang berjudul *Kritik Ideologi Radikal* yang ditulis oleh Tim Forum Kajian Ilmiah AFKAR (Anggota Forum Kajian Agama dan Realita), menjelaskan mengenai penyebab atau faktor munculnya gerakan-gerakan radikal dalam agama, khususnya Islam. Ada dua faktor yang dapat memicu gerakan radikal: *Pertama*, faktor sosial, faktor ini bisa dikatakan tidak ada kaitannya dengan agama (faktor non-agama dan non-ideologi), faktor ini juga tidak bisa dijadikan sebagai patokan pasti karena bersifat spekulatif dan cakupannya cukup kompleks meliputi kultur, ekonomi, budaya, pendidikan, psikologis dan bisa juga politik. Dan gerakan radikal yang timbul dari faktor sosial ini, dalam tiap-tiap daerah atau negara bisa berbeda-beda pula, hal ini disebabkan perbedaan kultur dan semacamnya sebagaimana dijelaskan di atas.

Kedua, faktor agama, selain faktor sosial, agama (Islam) juga menjadi faktor besar dalam pembentukan pribadi seseorang menjadi radikal. Dalam

Arabia, gerakan Shah Wali Allah (1703-1762) berbasis di India, Uthman dan Fodio (1754-1817) berbasis di Nigeria, Gerakan Padri (1803-1837) berbasis di Sumatera Barat Indonesia, dan gerakan Sanusiyah yang dikomandani oleh Muhammad Ali al-Sanusi (1787-1859) berbasis di Libya. Beberapa contoh gerakan tersebut, ada kesamaan dalam hal gerakan atau agenda 'religius', yakni (a) kembali kepada ajaran Islam asali (Alquran dan Hadis); (b) mendorong penalaran bebas (ijtihad) namun menolak taklid secara keras; (c) pentingnya hijrah dari kawasan yang didominasi oleh orang-orang kafir (dar al-kufr); (d) percaya akan turunnya pemimpin adil sebagai seorang pembaharu.

keadaan demikian, tidaklah sama sekali dibenarkan apabila menisbatkan kesalahan kepada Islam sebagai agama yang sakral dari Tuhan untuk umat manusia. Tetapi kesalahan yang sebenarnya justru datang dari manusianya sendiri, yakni seseorang yang mempelajari Islam dengan kapasitas keilmuan atau wawasan yang tidak cukup memadai. Sehingga mengetahui atau belajar tentang Islam hanya pada permukaannya saja, dan pengetahuannya pun terpotong-potong alias separuh-separuh (tidak menyeluruh). Keadaan yang demikian inilah penyebab atau kesalahan sebenarnya, dan sekali lagi bukan terletak pada agamanya. Reduksi pemahaman keagamaan dari yang asal mulanya sangat luas menjadi sangat sempit, bahkan dipersempit sama sekali, salah dalam implementasi tentang ilmu-ilmu agama sehingga hal-hal yang seharusnya bermuatan positif berubah menjadi hal-hal yang berbau negatif dan sekali lagi pemahaman tertutup dalam agama dapat mengunci penganutnya menjadi umat yang kerdil dan tidak dapat menerima kebaikan atau kebenaran dari pihak lain selain diri dan kelompoknya.²³

B. Akar Historis Konservatisme dalam Islam

Seperti yang sudah diuraikan sebelumnya, bahwa konservatisme Islam sangat dekat sekali pengertiannya dengan gerakan revivalisme dan fundamentalisme dalam Islam. Oleh karena itu, untuk memahami akar historisitas konservatisme Islam, seseorang perlu untuk memahami historisitas atau sejarah tentang fundamentalisme dalam Islam. Menurut Murad Wahbah, istilah atau term fundamentalisme dipakai kali pertama oleh editor majalah New York Watchman

²³ K.H.M, Azizi Hasbulloh (ed), *Kritik Ideologi Radikal* (Kediri: Lirboyo Press, 2018), 19-34.

Edisi Juli 1920, istilah fundamentalisme diartikan sebagai suatu sikap yang enggan menerima penyesuaian kaidah-kaidah dasar agama terhadap kondisi baru.²⁴

Namun demikian, secara global, fundamentalisme pada awal mulanya dipakai untuk menyebut penganut Katholik yang menolak gejala-gejala modernitas dan memilih mempertahankan ajaran ortodoksi agamanya, dan kemudian istilah fundamentalisme menjadi istilah yang lumrah masuk ke dalam wilayah agama-agama lainnya, termasuk Islam sebagai salah satunya.²⁵ Jadi, fundamentalisme bisa lahir dari semua agama, di mana dan kapan saja. Tidak mengherankan jika ada istilah fundamentalisme Islam, fundamentalisme Hindu, Fundamentalisme Kristen dan begitu seterusnya. Dalam dunia Islam, fundamentalisme juga diartikan sebagai paham yang bermaksud mempertahankan ajaran dasar Islam asali dan menjauhkannya dari berbagai kontaminasi arus peradaban modern yang secara dinamis terus berubah.²⁶

Adapun gelagat atau benih-benih fundamentalisme di dalam dunia Islam, bisa dilihat ke belakang, tepatnya pada momen konflik antara pendukung Sahabat Ali Ibn Abu Thalib dan pendukung Mu'awiyah Ibn Abu Sufyan. Konflik ini pada mulanya bukanlah konflik pure tentang masalah agama, tetapi lebih kepada adanya perbedaan pandangan politik tentang peristiwa arbitrase kekuasaan antara Sahabat Ali Ibn Abu Thalib dan Mu'awiyah Ibn Abu Sufyan. Atas ketidakpuasan arbitrase inilah, orang yang semula berada di barisan Ali kemudian keluar

²⁴ Azyumardi Azra, "Memahami Gejala Fundamentalisme" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 3 (1993), 3.

²⁵ Rodhatul Jennah, dkk., *Isu-Isu Dunia Islam Kontemporer Sebuah Pendekatan Multi Perspektif* (Yogyakarta: K-Media, 2021), 2.

²⁶ *Ibid*, 6.

(*mufaraqah*) dan menganggap Sahabat Ali telah memberlakukan hukum selain hukum Allah, dan mereka yang keluar dari barisan Ali berkata, “*La Hukma Illalillah*” (tiada hukum selain hukum Allah). Kelompok inilah yang kemudian disebut sebagai “Khawarij” dari kata kerja Arab yang berarti “keluar”, dan kelompok ini pula yang jamak dimafhumi sebagai formalisasi fundamentalisme pertama dalam dunia Islam.²⁷

Saat ini kelompok khawarij jelas sudah tiada, namun ia meninggalkan prototipe (pola dasar) bagi gerakan-gerakan ekstrem-fundamentalis di masa-masa selanjutnya. Karena bagaimanapun khawarij merupakan gerakan yang tidak pernah diabsahkan oleh para ulama. Dalam perkembangan selanjutnya, pada abad ke-18 bisa dikatakan sebagai formalisasi besar-besaran kelompok yang mempertahankan ajaran ortodoksi Islam dengan jargon utamanya “kembali kepada Alquran dan Sunah”, tepatnya di Saudi Arabia muncul seorang pembaharu yang bernama Muhammad Ibn Abdul Wahhab. Kelompok ini besar perhatiannya terhadap perkembangan modernitas global, utamanya modernitas yang diciptakan oleh orang-orang Barat. Namun, besarnya perhatian mereka atas kemajuan modernitas beserta kebudayaan yang ada di dalamnya bukan berarti mereka mendukungnya, tetapi justru sebaliknya, mereka menolak seluruh apa-apa yang datang dari luar Islam, dan pada taraf yang paling ekstrem mereka menganggap konsep-konsep seperti demokrasi, pluralisme dan isme-isme lainnya sebagai produk kafir yang tak layak umat Islam anut.²⁸

²⁷ Hasbulloh, *Kritik Ideologi Radikal*, 8.

²⁸ *Ibid*, 8-9.

Tidak hanya itu saja, para pengikut Muhammad Ibn Abdul Wahhab ini juga menolak amalan-amalan sebagaimana yang sudah biasa dilakukan oleh para ulama Sunni seperti tawasul, tahlilan, yasinan untuk orang yang sudah meninggal, selamatan dan lain sebagainya. Semua itu, bagi mereka adalah amalan bidah yang tidak pernah ada dan tidak pernah dicontohkan oleh Rasulullah Saw., mereka juga menolak adanya interpretasi atau penakwilan para ulama atas ayat-ayat Alquran dan mereka hanya percaya atas interpretasi diri dan kelompoknya terhadap Alquran dan Sunah, selain itu mereka menolaknya sebagai amalan bidah. Hegemoni dan monopoli pemahaman keagamaan Muhammad Ibn Abdul Wahhab semakin menemukan momentumnya tatkala gerakan purifikasinya tersebut didukung oleh penguasa Saudi waktu itu, yakni raja Ibnu Saud sehingga mereka bisa dikatakan sukses menguasai semenanjung Arab.²⁹

Dan pada tahun 1746 Muhammad Ibn Abdul Wahhab memproklamkan jihad akbar terhadap kelompok-kelompok lain yang dinilai berbeda pandangan dengan dirinya, kelompok inilah yang jamak dimafhumi sebagai kelompok Wahhabi, kemudian pada perkembangan selanjutnya mereka terus bermetamorfosis menjadi kelompok dengan sebutan Salafi (pengikut Salaf). Karena dengan nama Wahhabi mereka cenderung tidak menemukan tempat untuk berdakwah. Satu lagi kekhasan dari mereka, yakni dengan mudahnya melempar tuduhan kafir atas kelompok lain yang berbeda pandangan keagamaan dengannya.

²⁹ Ibid.,

Demikianlah, gerakan puritan Wahhabi yang mewarisi pandangan-pandangan keagamaan ala Khawarij.³⁰

Kemudian dalam masa kontemporer, fundamentalisme dan radikalisme Islam mencuat ke permukaan sebagai respon atas penjajahan Barat. negara-negara Barat banyak menjajah negara-negara Islam, utamanya di kawasan Timur Tengah. Ketika awal-awal penjajahan Barat baru masuk di dunia Islam, umat Islam sebelumnya berpikir dan merenung mengenai nasibnya, mengapa Islam sebagai agama luhur kalah dalam banyak bidang terhadap kemajuan dan hegemoni Barat. sebagaimana yang umat yakini bahwa agamanya adalah *ya'lu wala yu'la alaih* (agama Islam itu tinggi dan tidak ada yang melebihi), namun sekali lagi realitas berbicara lain, umat Islam kini terbelakang dan selalu menjadi umat nomor dua dalam panggung kemajuan dunia modern. Dalam perenungannya tersebut, umat Islam menghasilkan *shahwah diniyah* (kesadaran keagamaan), terutama ketika memasuki awal abad ke-19 kesadaran keagamaan terus mengemuka.

Fenomena *shahwah diniyah* sebenarnya adalah hal yang sangat positif, jika saja cara-cara yang diimplementasikan ketika kesadaran tersebut muncul adalah cara yang positif juga, maka hasilnya kemungkinan besar tidak akan seperti yang dirasakan oleh umat Islam sekarang ini. Namun kini nasi telah menjadi bubur, sebagaimana yang banyak ditemui dalam dunia Islam, bahwa kesadaran keagamaan yang dimunculkan oleh sebagian umat Islam yang beraliran konservatif justru berorientasi negatif, yakni dengan cara menjadikan *takfir* (melempar tuduhan kafir) sebagai *habit* (kebiasaan), ekstremitas sebagai metode

³⁰ Ibid.,

dan terorisme sebagai jalan keluar bagi kebuntuan mereka. Fenomena inilah yang sangat disayangkan, sehingga gerakan-gerakan pembaruan yang mereka lancarkan adalah negatif dan justru membuat Islam redup dan tak jarang disebut-sebut sebagai agama teroris oleh pihak lawan (Barat).³¹

Dari fenomena *shahwah diniyah* inilah yang kemudian hari banyak melahirkan gerakan-gerakan dan kelompok-kelompok fundamental baru dalam Islam seperti gerakan Hasan al-Banna dengan Ikhwanul Muslimin sebagai kendarannya, Jamaluddin al-Afghani dengan Pan-Islamismenya, Taqiyuddin an-Nabhani dengan Hizbut Tahrirnya, gerakan al-Qaeda, ISIS dan lain sebagainya terus bermunculan mewarnai sosio-religius umat Islam secara global, tidak ketinggalan di Indonesia pun terkena dampaknya.

Adapun dalam konteks Indonesia, gerakan konservatisme atau purifikasi Islam juga tidak jauh berbeda polanya dengan induk gerakannya secara global, yakni Salafi-Wahhabi yang pernah tumbuh dan berjaya pada abad-ke 18 di Saudi Arabia. Bermula dari kepulangan tiga jamaah haji Indonesia yang berasal dari Sumatera Barat, tepatnya Minangkabau, tiga jamaah tersebut adalah H. Miskin, H. Abdurrahman dan H. Muhammad Arif. Merekalah yang menjadi pioner utama gerakan purifikasi Islam di Tanah Air dengan jargon utamanya yang khas “kembali kepada Alquran dan Sunah”. Seluruh aktivitas keagamaan masyarakatnya yang dinilai tidak sesuai dengan pandangannya yang sebelumnya sudah lekat dengan ideologi keagamaan Muhammad Ibn Abdul Wahhab atau Wahhabi, kemudian ditentang keras dan bahkan dituduh bidah, khurafat, kafir dan

³¹ Ibid, 10.

tuduhan-tuduhan miring lainnya senantiasa dilontarkan dengan mudah dan murah bagi mereka.³²

Seiring waktu, gerakan purifikasi yang diinisiasi oleh tiga orang tersebut semakin gencar sehingga pada saat konflik dengan masyarakat setempat sudah tidak bisa dibendung, akhirnya meletuslah perang padri yang terjadi sekitar tahun 1803-1838 di daerah kerajaan Pagaruyung. Namun sayangnya, peperangan yang sangat memilukan itu, justru dalam sejarah nasional dicatat sebagai peperangan heroik masyarakat Sumatera Barat (Padri) melawan para penjajah. Padahal sebenarnya, peperangan tersebut adalah peperangan antar saudara (sesama muslim) sebangsa dan setanah air, dengan gampang dan murah menumpahkan dara hanya atas dasar perbedaan pandangan keagamaan antara masyarakat setempat dengan kelompok Salafi-Wahhabi yang diimpor oleh H. Miskin dan kawan-kawannya tersebut. Perang Padri inilah yang disebut-sebut sebagai awal mula gerakan konservatisme Islam di Indonesia sebelum kemerdekaan dan terus bermetamorfosis mewarnai sosio-religius Tanah Air hingga saat ini, walaupun pergerakannya untuk saat ini tidak terlalu ekstrem sebagaimana awal-awal masuk ke Indonesia.³³

C. Sikap Keagamaan Islam Konservatif

Secara garis besar, karakteristik atau ciri-ciri yang dapat dikenali sebagai sikap keagamaan dari paham konservatisme Islam adalah mereka enggan melakukan kontekstualisasi Alquran sebagai sumber primer umat Islam, sekalipun

³² Khaled Abou el-Fadl, *Sejarah Wahabi & Salafi*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015), 7-59.

³³ Abdurrahman Wahid (ed), *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 94-95.

kontekstualisasi tersebut dimaksudkan untuk menjawab tantangan zaman sekaligus merealisasikan tentang kesahihan Islam atas setiap waktu dan zaman. Tetapi untuk memahami bagaimana jalan pikiran mereka sehingga bisa memunculkan sikap yang demikian, maka perlu dipahami secara rinci mengenai jalan pikiran tersebut.

Pandangan kelompok konservatif bermula pada pemahaman yang unik mengenai wahyu Tuhan dan masa. Mereka memandang bahwa, masa adalah sesuatu yang diciptakan oleh Allah, karena masa adalah ciptaan, maka statusnya jelas adalah makhluk. Tatkala memandang wahyu Tuhan terjadi dalam suatu masa berarti juga memandang wahyu Tuhan sebagai makhluk, padahal bagaimanapun bentuk wahyu yang turun dari Tuhan, karena Tuhan bukan makhluk, maka wahyu Tuhan (yang mereka anggap sebagai sifat Tuhan) adalah mustahil termasuk makhluk. Pandangan yang demikian itu juga meliputi klaim bahwa Alquran bukan makhluk (ia independen di luar ruang waktu dan sejarah), yang memberi pengertian mengapa masa dan sejarah tidak relevan atau bersifat insidental untuk memahami tentang ajaran-ajaran Alquran.

Pendeknya, meskipun mereka meyakini, bahwa wahyu yang berasal dari Tuhan itu turun pada saat kejadian tertentu, mereka memandang bahwa kejadian itu merupakan kejadian tentang turunnya wahyu atau *asbab al-Nuzul* dan tidak memandang kejadian itu untuk turunnya wahyu, karena yang disebutkan belakangan menginformasikan secara tersirat tentang adanya hubungan antara

wahyu dengan konteks ruang dan waktu yang secara tegas mereka tolak.³⁴ Mereka memandang Tuhan sebagai Dzat yang absolut (tak terbatas, berada di luar ruang dan waktu yang tak berkonteks), pandangan ini berimbas pada pandangan selanjutnya, yakni pandangan tentang wahyu-Nya (Alquran) sebagai wahyu yang tidak membutuhkan konteks. Pandangan yang demikian itu tidak jauh berbeda dengan pandangan mengenai keabadian non-kontekstual Alquran, yakni sebuah gagasan yang menyatakan, bahwa kandungan dan konteks muncul atau terjadi secara bersamaan.³⁵

Oleh karenanya, penganut paham konservatif berpendapat dan yakin dengan pendapatnya, bahwa siapa pun orang yang melakukan kontekstualisasi terhadap salah satunya, maka berarti ia meragukan keuniversalan yang lainnya. Pendeknya, mereka beserta tafsir klasik yang menjadi acuan paling standar dalam keberagamaannya menitikberatkan perhatiannya pada masa tekstual-logis (urutan kata dan makna) yang ada dalam Alquran, dan seakan abai pada pembacaan Alquran sebagai sebuah totalitas yang diturunkan oleh Tuhan *beyond* (melampaui) masa.³⁶ Karena pandangan mereka tidak menekankan pada konteks pewahyuan Alquran, maka tidaklah mengherankan jika pembacaan mereka atas Alquran mengantarkannya pada ketidak-pahaman dalam membedakan hal-hal yang bersifat umum dan yang bersifat khusus dalam Alquran, akibatnya Alquran yang

³⁴ William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada 1997), 3.

³⁵ Ibid, 7.

³⁶ Karen Amstrong, *Berperang Demi Tuhan* (Bandung: Mizan, 2013), 17.

memiliki kandungan makna yang sangat luas dan universal menjadi sempit bagi pembacaan mereka.³⁷

Rekontekstualisasi universalisme Alquran yang dapat dibaca secara berbeda dan kontekstual oleh setiap generasi baru umat Islam dalam setiap episode-episode sejarah dianggap sebagai sebuah desakralisasi terhadap Alquran itu sendiri, di sini tampak jelas sekali bahwa, pemahaman mereka atas Alquran benar-benar hanya terbatas pada tafsir-tafsir klasik yang dibangun sekitar lebih dari seribu tahun silam, dengan membawa-bawa argumen atas nama sejarah suci dan menjadikan sekali lagi tafsir klasik, hadis dan ijmak sebagai preseden sejarah yang dijadikan patron sakral dalam tata cara beragama mereka.³⁸

Apabila hadir penafsiran-penafsiran baru terhadap kandungan Alquran, segera mungkin mereka menutup diri darinya dan menganggap hal itu sebagai sesuatu yang tidak boleh masuk dalam paham keagamaan mereka, kendati penafsiran-penafsiran baru tersebut dilakukan oleh para ulama yang kompeten di dalamnya, dan penafsirannya justru lebih memperkaya keberadaan tafsir-tafsir klasik, tetapi sekali lagi mereka enggan melirik ke arah yang demikian itu, dan memilih tetap berada pada jalur klasik (ortodoks) yang menurut mereka tidak bisa ditukar atau digantikan dengan metode atau model penafsiran apa pun yang ada sekarang.

Pendek kata, perihal metode keberagamaan kelompok konservatif adalah mereka yang senantiasa berupaya secara terus-menerus melakukan rekonstruksi atas paham-paham keagamaan komunitas muslim paling awal, dalam hal ini yang

³⁷ Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), 92.

³⁸

dimaksud adalah Rasulullah Saw., para Sahabat, tabiin dan pengikut para tabiin yang kemudian disebut sebagai *salafussalih*. Dengan demikian, mereka berharap dengan cara meniru dan melestarikan segenap konsep keberagamaan klasik dan melindungi hukum kanonik serta menghindari segala macam bentuk inovasi dalam beragama, dianggapnya sebagai praktik yang dapat menjamin kejayaan Islam ke depan. Atau dengan kata lain, kelompok konservatif menginginkan agar seluruh umat Islam membaca Alquran dengan model pembacaan yang dianggap sebagai model yang paling benar oleh kaum muslimin terdahulu.³⁹

Begitu pula dengan setiap interpretasi atau ajaran-ajaran Islam yang lainnya, mereka selalu mengandaikan adanya kesamaan dengan praktik keberagamaan kaum muslimin terdahulu, kendati waktu dan zaman telah berubah, bagi mereka penafsiran dan pemahaman tersebut tetap suci dan berlaku untuk semua waktu dan zaman. Selain daripada itu, atas klaim yang mereka nyatakan, bahwa mereka adalah kelompok yang benar-benar telah merawat dan melestarikan apa-apa yang telah menjadi paham keberagamaan para kaum muslimin terdahulu, lantas mereka berpendapat bahwa paham keagamaan merekalah yang kemudian pantas untuk dijadikan sebagai contoh untuk diikuti oleh seluruh kaum muslimin.⁴⁰

³⁹ Azra, *Memahami Gejala Fundamentalisme*, 4.

⁴⁰ *Ibid.*,

BAB III

ABDUL KARIM SOROUGH: PROFIL, GENEALOGI PEMIKIRAN DAN WACANA DEIDEOLOGI ISLAM KONSERVATIF

A. Profil Abdul Karim Soroush

Abdul Karim Soroush dilahirkan pada tahun 1945 di Teheran Selatan dengan nama kecil Farajollah Hosein Dabbagh. Sebagaimana anak-anak di usianya, Soroush kecil dititipkan di Sekolah Dasar konvensional Qommiyah School. Kemudian setelah habis masa belajarnya di Qommiyah School, seorang pemikir atau cendekiawan muslim kontemporer ini mendapat pendidikan keagamaan sekaligus pendidikan umum secara bersamaan. Pendidikan keagamaannya ia peroleh pada saat duduk di bangku Sekolah Menengah Alawi, di sini ia belajar tentang dasar-dasar syariat dan ilmu-ilmu tafsir Alquran. Sedangkan pendidikan umumnya ia tempuh di Sekolah Menengah Murtazawi. Menempuh pendidikan di Sekolah Menengah Alawi merupakan keuntungan tersendiri bagi Soroush, karena sekolah ini di samping fokusnya pada ilmu-ilmu keagamaan juga tidak ketinggalan perhatiannya pada ilmu-ilmu modern yang tengah berkembang. Setelah selesai masa studinya di Sekolah Menengah, kemudian Soroush memulai pendidikan tingginya di Universitas Teheran. Sejak ia menjadi seorang mahasiswa, di sinilah ia mulai membuka cakrawalanya secara lebih luas dan

mengenal orang-orang penting dalam kehidupannya seperti Murtadha Muthahhari, Ali Syariati dan yang lainnya.⁴¹

Soroush, entah karena karya-karya Murtadha Muthahhari yang sebelumnya pernah ia baca atau karena faktor lain, sehingga ia sempat mencari-cari orang yang bernama Murtadha Muthahhari untuk dijadikan sebagai gurunya, yakni tepatnya ia ingin belajar filsafat Islam kepada Muthahhari. Namun karena persoalan satu dan lain hal, Muthahhari tidak menemui atau mengajar Soroush secara langsung, tetapi merekomendasikan seorang ulama yang dipilih langsung oleh Muthahhari sendiri untuk mengajarkan Soroush tentang filsafat Islam. Tidak disebutkan siapa gerangan ulama yang direkomendasikan oleh Muthahhari tersebut, namun yang pasti Soroush merasa berkesan dan bermanfaat untuk perkembangan pemikiran dan ilmunya. Pasca belajar di Universitas Teheran, Soroush berinisiatif untuk merantau ke London dan mengambil fokus studi sejarah dan filsafat sains di Chelsea College selama kurang lebih lima tahun lamanya.⁴²

Saat berada di Inggris, Soroush kala itu dihadapkan dengan gejolak Eropa yang sedang hangat-hangatnya menentang rezim Syah, dan Soroush pun tidak tinggal diam, ia justru mengantarkan dirinya sendiri untuk aktif dalam kegiatan keagamaan (Imam Barah) di London Barat. Di tempat inilah Soroush silih berganti didatangi para tamu, khususnya mahasiswa-mahasiswa Iran yang studi di Inggris, bahkan pada detik-detik meledaknya Revolusi Islam di Iran, tokoh-tokoh

⁴¹ Sebuah uraian biografi yang ditulis oleh Haidar Bagir dalam pengantarnya atas buku Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002), xi-xii.

⁴² Ibid, xii.

dari bagian Eropa lainnya, bahkan orang-orang Iran sendiri, sering datang dan mengisi kajian-kajian (ceramah) di tempat Soroush ini. Tokoh-tokoh kenamaan asal Iran seperti Ayatullah Bahesti, Murtadha Muthahhari dan Ali Syariati, yang disebut belakangan, sampai ke tempat Soroush karena menghindari dari persekusi Syah pada tahun 1977, dan tak lama kemudian meninggal dunia, proses penguburannya dilakukan di Imam Barah.⁴³

Ketika Revolusi Iran mulai pecah, akhirnya Soroush kembali ke Iran dan mempublikasikan buku barunya yang berjudul *Ilmu Pengetahuan dan Nilai*, setelah sebelumnya menerbitkan karyanya yang lain, yakni *Sifat Dinamis Alam Semesta*. Buku ini mendapat sambutan hangat dari Muttahhari dan Imam Khomeini, bahkan keduanya memberi dukungan dan mengapresiasi. Karena di dalam buku tersebut secara lihai Soroush mengurai argumen-argumen filsafat Islam dengan basis pemikiran Mulla Shadra yang berbicara tentang *al-Harakah al-Jauhariyyah* (gerak substansial) sebagai dasar filosofis yang kuat terhadap unsur-unsur keimanan. Soroush secara sadar mengakui pemikiran Mulla Shadra, di samping Syaikh Kasyani, Hafizh dan Jalaluddin Rumi—yang terakhir ini kelak terbukti menjadi minat lestari Soroush serta banyak mempengaruhi Soroush di masa-masa formatif pemikirannya.⁴⁴

Abdul Karim Soroush pernah berkarir dalam beberapa instansi seperti College Pelatihan Guru Teheran (sebagai direktur), Institut Revolusi Kebudayaan (sebagai anggota), lembaga ini, kehadirannya dimaksudkan untuk menginisiasi pembukaan ulang universitas-universitas di Iran yang sebelumnya sempat ditutup

⁴³ Ibid.,

⁴⁴ Ibid, xiii.

tepat kurang lebih setahun setelah Soroush menjadi direktur di College Pelatihan Guru Teheran. Gerakan yang dengan masif menutup universitas-universitas di Iran ini, mereka berangkat dari keyakinan bahwa universitas-universitas yang hendak mereka tutup telah terkontaminasi dengan arus pemikiran Barat (*westernisasi*). Selanjutnya Soroush pernah aktif di dalam Lembaga Riset dan Kajian Kebudayaan (sebagai anggota), Dewan Revolusi Kebudayaan (transformasi Institut Revolusi Kebudayaan, Soroush tetap menjadi anggota aktif di dalamnya), namun tidak bertahan lama akhirnya ia meminta untuk undur diri kepada Imam Khomeini, dan setelah disetujui permintaannya tersebut, pada waktu itu pula ia tidak lagi menduduki jabatan apa pun dalam internal pemerintahan Iran.⁴⁵

Pada saat dirinya absen di berbagai lembaga internal pemerintahan di Iran, pada saat itu pula Soroush mulai mengabdikan dirinya untuk kepentingan penyebaran ilmu pengetahuan. Terbukti setelah itu, Soroush banyak menghabiskan waktunya untuk mengajar di berbagai universitas di Iran, salah satunya di Universitas Teheran, baik dalam jenjang sarjana maupun pascasarjana. Soroush *concern* mengampu kuliah-kuliah filsafat, khususnya filsafat sains, filsafat sejarah, filsafat agama, filsafat ilmu empiris, filsafat komparatif dan seri tasawuf Jalaluddin Rumi. Terhadap minatnya yang besar atas pemikiran Rumi, sampai-sampai Soroush membuat serangkaian kuliah khusus yang membahas tentang *Matsnawi* yang disiarkan secara langsung oleh televisi Iran. Namun, lagi-lagi Soroush harus selalu berhadapan dengan gerakan-gerakan yang membuat

⁴⁵ Ibid, xiv.

aktivitasnya terhambat, ia berhenti menjadi dosen secara tidak diharapkan pada tahun 1995-1996, aktivitas belajar mengajarnya dalam perkuliahan diserbu oleh sekelompok orang yang mendeklarasikan dirinya sebagai Anshar-e Hizbullah (Pendukung Partai Allah). kelompok ini menjegal perkuliahan Soroush dengan berkeyakinan, bahwa Soroush telah menghujat agama di dalam aktivitas perkuliahannya yang diberikan kepada para mahasiswa.⁴⁶

Prasangka buruk atau tuduhan negatif kelompok ini atas Soroush tidak cukup berhenti di situ saja, mereka juga dengan gagah menggerebek kajian Soroush yang diadakan tiap minggu di Masjid Imam Shadiq, Teheran Utara. Dalam banyak literatur, pemikiran Soroush yang dinilai bertentangan adalah mengenai pemikirannya yang menyatakan bahwa pengetahuan manusia tentang agama tidaklah sama sekali sakral layaknya agama itu sendiri, dan tidak ada klaim atau otoritas tertentu yang boleh mencaplok kesakralan atas penafsirannya tentang agama ini. Pemikiran inilah yang ditengarai sebagai pemikiran yang menyimpang oleh sebagian kalangan yang tidak bisa masuk secara menyeluruh ke dalam pemikiran Abdul Karim Soroush.

Atas pemikirannya yang demikian itu, membuat dirinya tidak disenangi oleh para ulama Iran yang beraliran konservatif dan para politisi yang mencurigai Soroush dalam bidang intelektual, karena Soroush dianggap sebagai orang berpengaruh dalam membangkitkan semangat juang para pemuda dan pemudi Iran kala itu. Pemikiran Soroush yang dinilai meremehkan agama tertuang dalam magnum opusnya yang berjudul *Qabd-u-Bast e Tiurik-e Syariat (al-Qabd wa al-*

⁴⁶ Ibid.,

Bast fi al-Syari'ah) dan karya-karya lain seperti artikel-artikelnya yang banyak bertebaran di Iran seperti artikelnya yang berjudul *Liberty and Clergy, Gallantry and The Clergy, The Roof of Livelihood on the Pillar of Religion* dan yang lainnya.

B. Genealogi Pemikiran

Dalam uraian autobiografinya yang ditulis oleh Haidar Bagir, dijelaskan bahwa Soroush dalam pemikirannya tidak hanya terfokus pada satu topik atau satu tema saja. Beranjak dari penjabaran pemahaman teks-teks keagamaan yang fleksibel dan interpretatif, kemudian berpindah pada komentar-komentar politik yang cukup menukik soal peranan agama dalam pemerintahan negara. Sehubungan dengan hal tersebut, tidak salah kemudian jika John Cooper menjelaskan, bahwa pemikiran Soroush berevolusi dari yang semula bersifat epistemologis mengarah pada wacana pemikiran yang bersifat politis, seperti yang sering dikomentarkannya, yakni mengenai bangunan pemerintahan dalam masyarakat Islam atau masyarakat agamis pada umumnya.⁴⁷

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pecahnya revolusi Iran adalah faktor terpenting kalau tidak mengatakan ini adalah *trigger* bagi perubahan orientasi pemikiran Soroush. Pada mulanya, ia gemar sekali dalam menekuni pengetahuan-pengetahuan teoritis, namun seiring waktu berubah ke arah yang bersifat praktis karena pecahnya revolusi Iran itu tadi. Terhadap peristiwa tersebut, Soroush memandang para pegiat atau para tokoh-tokoh

⁴⁷ John Cooper, "Batas-Batas yang Sakral: Epistemologi Abdul Karim Soroush". Dalam *Pemikiran Islam: dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zaid*. Ed. John Cooper, dkk., terj. Wahid Nur Efendi (Jakarta: Erlangga, 2000), 32.

revolusi itu belum sempat secara mendalam memikirkan langkah apa yang hendak dilakukan pasca revolusi. Karena mereka tidak berpikir langkah apa saja yang harus ditempuh setelah revolusi sukses bergulir, maka hal inilah yang membuat pasif, bahkan bisa dikatakan vakum beberapa saat setelah revolusi.⁴⁸

Lebih lanjut Soroush menegaskan, bahwa para pegiat revolusi Iran beserta pemimpin-pemimpinnya hanya terpaku pada hal-hal yang bersifat teoritis belaka, mereka yakin bahwa pemimpin yang baik dan adil secara natural akan dipilih dan diikuti oleh rakyat, keyakinan ini cukup mengakar sehingga mereka lupa, bahwa bukan itu sebenarnya yang dibutuhkan oleh rakyat. Tetapi pemecahan masalah-masalah global seperti ekonomi, politik, kebudayaan, modernitas yang canggih dan sistem pemerintahan yang berbasis informasi serta hal lainnya yang pada hakikatnya lebih dibutuhkan oleh masyarakat malah terbelengkal alias luput dari perhatian mereka. Dengan begitu maka, jelas yang lebih dibutuhkan oleh rakyat secara umum dan umat Islam Iran khususnya bukan hanya soal teoritis belaka, tetapi pemecahan masalah secara praktis jauh lebih dibutuhkan, bahkan sangat dibutuhkan guna untuk menghindari kebekuan sistem atau pranata sosial yang stagnan.⁴⁹

Soroush memulai pemikiran kritisnya melalui gerbang epistemologi, interpretasi (penafsiran) dan sejarah. Skema pemikiran Soroush bergerak dari filsafat sains (*naturwissenschaften*) ke filsafat kemanusiaan (*geisteswissenschaften*) dan bergerak lagi ke filsafat sejarah dan kemudian dari dua pergerakan pemikiran sebelumnya diaplikasikan Soroush ke dalam filsafat

⁴⁸ Soroush, *Menggugat Otoritas*, 27.

⁴⁹ *Ibid.*,

agama. Menurut Mutma'inah dalam tesisnya yang berjudul “*al-Qabd wa al-Bast dalam Nalar 'Ulum Al-Qur'an Menurut Abdul Karim Soroush*”, ia memberikan sketsa yang cukup apik tentang pemikiran kritis Abdul Karim Soroush. Menurutnya, Soroush mengimprovisasi filsafat sejarah terhadap disiplin ilmu-ilmu keagamaan bisa diamati dari bagaimana ia menyamakan epistemologi ilmu sejarah dan ilmu keagamaan. Terhadap hal ini, dapat dijelaskan sebagai berikut:⁵⁰

Pertama, dalam ruang lingkup atau konteks kodifikasi (pembukuan) sejarah, menurutnya adalah mustahil menulis sejarah secara lengkap dan sempurna untuk semua zaman.

Kedua, cara kerja sejarawan dalam memahami dan menganalisis sejarah, ia dapat terpengaruh dan mempengaruhi sejarah itu sendiri. Maka dengan demikian, tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa ilmu sejarah adalah hasil dialektis antara sejarawan dan riwayat sejarah yang dipahaminya. Begitu pula dengan ilmu agama (keagamaan), ia merupakan produk yang dihasilkan dari buah interaksi agamawan dengan teks agama.

Ketiga, dalam mencapai derajat hakikat pemahaman, baik sejarawan maupun agamawan, keduanya sama-sama bertumpu pada kemampuan kognitif masing-masing.

Keempat, tidak secara otomatis apa yang dilihat (yang diketahui) dan yang didengar oleh sejarawan merupakan sebuah sejarah. Realita itu baru bisa menjadi sebuah sejarah apabila sejarawan berkeinginan memilih untuk mencatatnya dalam ilmu sejarah. Sejarawan memiliki kemampuan untuk memilih, yakni mencatat

⁵⁰ Mutma'inah, “*al-Qabd wa al-Bast dalam Nalar 'Ulum Al-Qur'an Menurut Abdul Karim Soroush*” (Tesis—Program Pascasarjana UIN Walisongo, 2017), 90-94.

atau memasukkan sebagian dan membuang sebagian yang lain. Kendati demikian, sejarah bukan berarti dicipta oleh sejarawan, melainkan ilmu sejarahlah yang ditulis oleh sejarawan kemudian dipilihnya menjadi sebuah sejarah. Begitu pula pasalnya dalam ilmu agama.

Kelima, Soroush memberi penjelasan mengenai dua rukun dalam sejarah, yakni internal dan eksternal. Dalam rukun internal terdapat sanad atau riwayat sejarah. Sedangkan dalam rukun eksternal terdapat pengetahuan sejarawan mengenai filsafat kemasyarakatan atau bisa juga ilmu-ilmu lain yang dapat mempengaruhi interpretasi sejarawan atas sejarah itu sendiri. Ilmu agama juga mengandung dua rukun yang sama, internal dan eksternal sebagaimana rukun sejarah di atas. Dalam aspek rukun internal terdapat Alquran dan Sunah. Sedangkan aspek rukun eksternal adalah pengetahuan kemanusiaan yang dapat mempengaruhi interpretasinya atas agama atau juga ilmu agama yang dipahami.

Adapun pengaplikasian Soroush atas filsafat sains ke dalam ilmu-ilmu keagamaan bisa diamati dalam kerangka teori *al-Qabd wa al-Bast*. Dalam membangun teori ini, Soroush mendasarkan argumentasinya pada *waqi'iyah* (realisme) atau *asalah al-waqi'* (kemendasaran realita). Dengan demikian, berdasarkan bangunan kerangka teori tersebut, di mana setiap teori epistemologi realisme tidaklah menyamakan 'sesuatu' dan ilmu tentang 'sesuatu' tersebut. sehingga dengan hal itu, dapat dibedakan antara agama dan ilmu tentang agama. Dengan demikian, tentu saja ilmu agama tidaklah sama dengan agama itu sendiri. Diskursus semacam inilah yang menjadi pusat perhatian Soroush ketika menerapkan logika realisme dalam ilmu agama.

Demi menyebarkan teori *al-Qabḍ wa al-Bast*, Soroush lanjut membahasnya pada karya-karyanya, di antaranya ada dalam pembahasan *Text in Context* dalam buku bunga rampai *Liberal Islam* dengan judul *The Evolution and Devolution Knowledge* (1999), *The Expansion of Prophetic, Seratha-ya Mostaqim* (1998), *Akhlaq-e Khodayan* yang kemudian menjadi buku yang lebih luas lagi dengan judul *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*.⁵¹ Dalam karya-karya inilah Soroush terus mengembangkan diskusinya mengenai *al-Qabḍ wa al-Bast*.

Pemikiran Soroush yang bersifat kritis-epistemologis masih terus digaungkan selama Iran berada dalam belenggu tiran keulamaan, yang terus-menerus menganggap sakral pemahaman keagamaan dan kenegaraannya dengan dalih berdasarkan atas interpretasi teks agama. Pergeseran pemikirannya dari teoritis menuju praktis semakin mencapai titik kulminasinya tatkala Iran dipimpin oleh Mohammad Khatami yang dikenal sebagai sosok reformis dan lebih terbuka. Di bawah kepemimpinan presiden Khatami, keadaan Iran bisa dikatakan lebih membaik daripada keadaan-keadaan sebelumnya. Keterbukaan diskusi di ruang publik, kritisisme masyarakat dan diskusi-diskusi ilmu pengetahuan menjadi jauh lebih terbuka. Di sinilah Soroush seakan menemukan udara segar yang menyelimuti seluruh atmosfer Iran, dan semenjak itu pula, Soroush semakin menyadari tentang pentingnya lembaga pemerintah yang bersifat terbuka agar bisa memfasilitasi pemikiran-pemikirannya yang selama ini sering dicekal.⁵²

⁵¹ Lebih lanjut mengenai karya-karya Soroush sebagaimana yang telah disebutkan dan karya-karya yang lain bisa dilacak dalam website resmi Soroush di laman drsorouh.com.

⁵² Selengkapnya lihat Soroush, *Menggugat Otoritas*, 63-201.

C. Sketsa Teori *al-Qabḍ wa al-Bast* (*The Contraction and Expansion Theory* /Teori Penyusutan dan Pengembangan)

Abdul Karim Soroush, membangun teori *al-Qabḍ wa al-Bast* bermula dari paradigmanya yang memandang bahwa konsep-konsep ilmu sosial tidak jauh berbeda dengan dengan konsep-konsep ilmu agama, kalau tidak dikatakan sama sekali tidak ada perbedaan. Namun hal yang perlu digaris bawahi dari argumen tersebut adalah pada kata “tidak jauh berbeda”, dalam artian dinamisannya. Jika ilmu-ilmu sosial atau ilmu-ilmu lain dalam satu waktu ke waktu yang lain mengalami perbedaan bahkan seiring berjalannya waktu teori ilmu sebelumnya dapat dibantah dengan teori yang datang kemudian. Sehingga dengan demikian, teori tersebut menjadi tidak relevan dan mau tidak mau cara pandang manusia terhadap teori atau ilmu tersebut harus bergeser ke teori baru yang merevisi teori sebelumnya. Selain itu, jika dalam ilmu-ilmu sosial dan lainnya dari waktu ke waktu mengalami perkembangan baik dari aspek ontologis, epistemologis maupun aksiologisnya, maka ilmu-ilmu agama juga mengalami hal yang sama.⁵³

Dengan kata lain, Soroush memandang bahwa ilmu-ilmu keagamaan dalam hal interpretasinya yang menyebabkan perluasan dan penyempitan (*al-Qabḍ wa al-Bast*) terhadap pemahaman pemikiran seseorang. Seiring waktu dan keterpengaruhannya oleh ilmu-ilmu di luar ilmu agama berpadu dalam pemahaman seseorang ketika menafsirkan ilmu-ilmu agama. Itulah sebabnya Soroush ingin menciptakan suatu pemahaman terhadap dirinya dan orang-orang yang ia hadapi selama di Iran untuk menjadikan ilmu-ilmu agama egaliter dengan ilmu-ilmu

⁵³ Soroush, *Menggugat Otoritas*, 16.

lainnya. Dan menurutnya lagi, ilmu-ilmu keagamaan yang dipahami oleh seseorang tidak akan pernah lepas dari keterpengaruhan ilmu-ilmu lain di luar ilmu keagamaan itu sendiri. Secara spesifik Soroush menyebutkan, pemahaman seseorang terhadap agama dapat dipengaruhi oleh pemahamannya terhadap ilmu sosial dan sains, dan begitu pula sebaliknya.⁵⁴

Adapun mengenai teori *al-Qabḍ wa al-Baṣṭ* dirumuskan oleh Soroush dalam rangka memberi penjelasan terhadap fenomena dinamisme pemahaman manusia terhadap ilmu agama dan ilmu-ilmu yang lain, yang mana keterkaitan dan keterpengaruhan satu bidang ilmu dengan bidang ilmu lainnya tidak dapat dihindari. Dan ketika satu ilmu dengan ilmu lainnya memiliki keterkaitan yang saling mempengaruhi, maka pada waktu yang bersamaan pemahaman manusia terhadap agama mengalami penyusutan dan perluasan sebagaimana pemahamannya terhadap ilmu-ilmu lainnya, dan di situlah teori *al-Qabḍ wa al-Baṣṭ* bekerja.⁵⁵ Argumen utama dari teori *al-Qabḍ wa al-Baṣṭ* adalah berupaya membuat sejajar ilmu-ilmu keagamaan dengan ilmu-ilmu sains. Memberikan keterangan terhadap keduanya sebagai hasil atau produk dari pemikiran manusia. Pemikiran dan pemahaman manusia terhadap agama menciptakan ilmu-ilmu agama. Sedangkan pemikiran dan pemahaman manusia terhadap alam menciptakan ilmu-ilmu sains.⁵⁶

al-Qabḍ wa al-Baṣṭ di dalamnya memuat landasan epistemologis yang perlu untuk diperhatikan, yakni: realisme (*wāqi'iyyah*) atau *aṣālah al-wāqi'*

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid, xxii.

⁵⁶ Ahmad Waizi, *Naqd Naẓariyyah al-Qabḍ wa al-Baṣṭ*, terj. Muhammad Zuraqat (Beirut: Dār al-Hādī, 2003), 21.

(kemendasaran realita). Realisme yang menjadi dasar epistemologis *al-Qabḍ wa al-Bast* adalah realisme kompleks (*al-wāqi'iyah al-mu'aqqidah*) dan bukan realisme yang tatkala menangkap realita lalu dianggapnya sebagai sebuah kebenaran.⁵⁷ Namun sebaliknya, *al-wāqi'iyah al-mu'aqqidah* justru melihat ilmu pengetahuan sebagai entitas dan perkara yang sangat kompleks, untuk sampai pada tahap kebenaran dan keparipurnaan bukanlah sesuatu yang mudah. Oleh karenanya, tak ayal apabila ia sangat kritis terhadap para ulama ortodoks di Iran yang seakan-akan menjadikan ilmu-ilmu keagamaan suci layaknya agama itu sendiri. Di sinilah sentral kekuatan teori *al-Qabḍ wa al-Bast*.⁵⁸

Konstruksi teori *al-Qabḍ wa al-Bast* berangkat dari paradigma Soroush yang menyematkan aspek-aspek kemanusiaan pada setiap ilmu pengetahuan, termasuk ilmu pengetahuan tentang agama. Berikut komponen pokok teori *al-Qabḍ wa al-Bast*:⁵⁹

1. Ilmu lahir dan tumbuh dari usaha tangan manusia

Karena ilmu itu tumbuh dan berkembang atas hasil pemikiran dan pemahaman manusia terhadap entitas yang ia pahami, akhirnya apa yang ia pahami dalam tahap yang cukup mendalam bisa menjadi suatu ilmu pengetahuan. Dan dalam pandangan Soroush, tidak ada ilmu yang dapat secara murni berdiri sendiri tanpa ada tegur sapa dengan ilmu-ilmu lainnya. Sedangkan pemikiran manusia dalam memahami realitas, meminjam bahasanya Gadamer, tidak ada suatu pemikiran murni yang lahir dari dalam diri manusia itu sendiri. Tetapi justru pemikiran manusia dipicu oleh

⁵⁷ Ibid, 28.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid, 33.

pemikiran-pemikiran lain yang menjadi inspirasi terhadap pemikiran orang lain dalam memahami sesuatu. Dan hal inilah yang disebut sebagai pra-pemahaman oleh Gadamer. Hal ini juga yang disebut Soroush sebagai dialektika dan korespondensi ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu pengetahuan di luar agama.

2. Kualitas dan sifat keilmuan seseorang ikut mempengaruhi pengetahuannya

Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, bahwa Soroush sangat menekankan aspek humanis dalam melihat produk keilmuan, baik itu ilmu agama ataupun yang lain. Sebagai kelanjutan dari argumentasi di atas, Soroush mengemukakan, bahwa kualitas dan sifat keilmuan seseorang berimplikasi pada pemikiran dan pemahaman seseorang dalam menafsirkan ilmu-ilmu keagamaan. Sebagai contoh, jika seseorang sebelumnya telah tertanam kuat dalam pemikirannya tentang ilmu-ilmu pengetahuan filsafat, maka penafsirannya terhadap ilmu agama tidak akan jauh dari corak argumen yang filosofis. Begitu pula dengan seseorang yang sebelumnya sudah mendarah daging dalam dirinya tentang ilmu-ilmu pengetahuan alam, maka sudah dapat ditebak penafsirannya terhadap agama tidak akan lari jauh dari argumen-argumen saintis dan begitu seterusnya berevolusi.

3. Agama dan Syariat bersifat Pasif

Menurut Soroush, pada hakikatnya agama beserta syariat yang ada di dalamnya bersifat pasif. Agama beserta syariatnya baru berbicara ketika manusia datang kepadanya dengan membawa segenap pertanyaan dan mengharap ada jalan terang darinya. Sedangkan manusia datang (menafsirkan) agama sesuai dengan kapasitas dan kualitas ilmunya masing-masing. Oleh

karenanya, agama tidak akan pernah berbicara kepada umatnya (masyarakat) dengan caranya sendiri. Ulama mulai dari periode klasik hingga kontemporer selalu datang dan membawa berbagai macam pertanyaan baru dan mendapat jawaban yang baru pula.

Dari pertanyaan dan jawaban yang diperoleh oleh para ulama tersebut akhirnya terhimpun dan mewujudkan sebagai ekspresi pengetahuan keagamaan. Seberapa cerdas ulama menafsirkan Alquran misalnya, tetap saja hasil penafsiran tersebut tidak akan pernah menjadi Alquran itu sendiri, setinggi apapun ulama memahami agama, tetap saja pemahaman tersebut tidak akan pernah menjadi agama itu sendiri. Dan hal inilah yang menjadi inti (*core*) dari teori *al-Qabḍ wa al-Bast*, yakni berupaya untuk mendesakralisasi ilmu-ilmu keagamaan serta membuatnya setara dengan ilmu-ilmu lainnya, yakni sama-sama mengalami perluasan dan penyempitan pemahaman bergantung pada siapa dan bagaimana kualitas keilmuan seseorang yang memahami.

D. Wacana Deideologisasi Islam Konservatif

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, Soroush melihat masyarakatnya, lebih tepatnya sosio-religius di Iran sangat memprihatinkan, utamanya para ulama yang mempunyai pandangan konservatif yang selalu memandang penafsirannya terhadap agama seakan tidak ada duanya. Atau dengan kata lain, menyamakan penafsiran keagamaannya dengan agama itu sendiri, sebagai konsekuensi dari pemahaman yang seperti itu, akhirnya membawa pelakunya pada pemahaman kebenaran tunggal. Mengapa demikian? Lagi-lagi

karena mereka tidak bisa membedakan mana penafsiran terhadap agama yang kemudian disebut sebagai keagamaan dan agama itu sendiri.

Menurut Soroush kesakralan agama tentu sudah jelas absolut dan tidak bisa ditawar-tawar lagi, tetapi Soroush juga menegaskan bahwa tidak ada satu pun penafsiran seseorang atas agama yang berhak mengklaim itu sebagai yang benar atau yang paling benar. Oleh karenanya Soroush menawarkan sebuah teori yang ia sebut sebagai *al-Qabḍ wa al-Bast* (teori penyusutan dan pengembangan). Menurut Haidar Bagir, teori ini memberikan tawaran tiga prinsip:

Prinsip pertama adalah koherensi (keterpaduan) dan korespondensi. Maksud dari prinsip ini adalah menyelaraskan atau memadukan dan menghubungkan seluruh pandangan atau pemahaman tentang agama, baik itu yang dianggap benar maupun sebaliknya, dan koherensi dan korespondensi itu dilakukan dalam konteks sekumpulan pengetahuan manusia. Karena pemahaman atau interpretasi terhadap agama disadari ataupun tidak ia selalu menyesuaikan diri dengan sekumpulan pengetahuan manusia tersebut.

Prinsip kedua adalah interpretasi (penafsiran) yang selalu mengalami penyempitan dan perluasan di dalam sistem pengetahuan manusia. Penyempitan dan perluasan dalam sistem pengetahuan manusia tersebut dapat merambat ke dalam pemahaman atau ke dalam interpretasinya tentang agama.

Sedangkan *prinsip ketiga* adalah evolusi sistem pengetahuan manusia, yakni ilmu pengetahuan dan filsafat manusia mengalami perluasan dan penyempitan.

Soroush melalui teorinya yang ia bangun ini, tidak bermaksud untuk merelatifkan tentang agama atau ingin memperbaharui agama. Justru dengan teorinya tersebut, Soroush ingin memberikan pengertian tentang beda antara agama dan ilmu tentang agama itu sendiri, dengan cara menguraikan secara rinci bagaimana kerangka kerja pemahaman seseorang terhadap agama bisa terbentuk sedemikian rupa. Selain itu, ia juga berupaya menjelaskan bagaimana proses berubahnya bentuk pemahaman seseorang tentang agama seiring dengan derap langkah zaman yang mengikutinya.⁶⁰

Sehubungan dengan teorinya, Soroush menegaskan sebuah pernyataan yang sekaligus menjadi pertanyaan. Menurutnya, ilmu pengetahuan adalah upaya manusiawi untuk memahami alam, untuk memahami sistem wujud, manusia dapat meraihnya melalui metafisika, dan pengetahuan keagamaan adalah suatu upaya manusiawi untuk mengerti dan memahami agama. Lebih lanjut Soroush menambahkan, kita mempunyai tiga jenis pertemuan dengan subjek-subjek non-manusiawi yang mendasar itu. Dengan asumsi bahwa, pemahaman kita tentang kebenaran alam semesta terus berkembang dan berubah, lalu mengapa pemahaman kita tentang kebenaran agama tidak harus mengikuti? Mengapa kita tidak menganggap relevan perkembangan pemahaman kita tentang alam dan sistem wujud terhadap pemahaman kita tentang agama?⁶¹

Wacana deideologisasi Islam konservatif, sebagaimana telah menjadi judul dari subbab ini, dalam pemaknaannya tidak bermaksud untuk membongkar Islam dari akar serabutnya sebagai agama yang suci yang datang dari Tuhan, akan tetapi

⁶⁰ Ibid, xxiii.

⁶¹ Ibid.,

maksudnya adalah mengungkapkan kritisisme Soroush atas pandangan-pandangan konservatif yang ada dalam tubuh umat Islam. Pandangan konservatif yang dimaksud oleh Soroush adalah sebagaimana konteks ketika ia meletakkan kritiknya terhadap konsep *wilayah al-faqih* atau kepemimpinan kaum ulama seperti yang dikembangkan dan diaplikasikan di Republik Islam Iran kala itu. Terhadap konsep *wilayah al-Faqih* atau pemerintahan Islam, Soroush berpendapat bahwa, tidak ada satu pun bentuk tunggal yang ditetapkan oleh Tuhan bagi pemerintahan Islam dan tidak ada yang sakral di dalam masyarakat manusia. Manusia bisa salah dan bisa juga benar. Meskipun agama itu sendiri bersifat sakral, penafsiran terhadapnya tidaklah sakral dan oleh karenanya dapat dikritik, dimodifikasi, diverifikasi dan definisikan kembali.⁶²

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁶² Ibid, xvi-xvii.

BAB IV

ANALISIS: PENERAPAN TEORI FUNGSI HERMENEUTIKA JORGE GRACIA TERHADAP KRITIK ABDUL KARIM SOROUSH ATAS KEBERAGAMAAN ISLAM KONSERVATIF

A. Sekilas Tentang Hermeneutika George J.E Gracia

Sebelum beranjak pada tahap analisis mengenai kritik Abdul Karim Soroush atas pemahaman keagamaan Islam konservatif, terlebih dahulu penulis akan menyinggung sekilas tentang hermeneutika George J.E Gracia. Sebagaimana ulasan yang cukup komprehensif dalam buku yang ditulis oleh Sahiron Syamsuddin dengan judul “Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an”, di dalamnya dijelaskan bahwa, Gracia dengan teori hermeneutikanya, termasuk dalam kategori hermeneutika moderat. Mengapa demikian? Karena dalam teorinya, Gracia tidak condong pada hermeneutika subjektivis sebagaimana yang dipahami oleh Heidegger, Derrida, Stanley Fish dan kawan-kawan, dan tidak juga condong pada hermeneutika objektivis sebagaimana yang dipahami oleh Schleiermacher, Hirsh dan kawan-kawan, tetapi Gracia mengelaborasi pandangan keduanya.⁶³

Bagi kelompok subjektivis, teks dipandang sebagai sesuatu yang bebas untuk diinterpretasi sesuai dengan perspektif penafsir, dalam artian produksi makna yang dibuat oleh penafsir bisa saja tidak terbatas pada satu makna saja, melainkan luas sebagaimana luasnya pemikiran seseorang yang menafsirkan.

⁶³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2017), 106.

Namun sebaliknya, ketika kelompok objektivis yang berbicara soal teks, maka ia memandang bahwa teks itu hanya mempunyai satu makna saja, alias terbatas pada makna sebagaimana yang dimaksud oleh *author* (pengarang teks historis) dan audiens historis (pemirsa teks di zaman pengarang), dan kelompok ini berupaya sekuat mungkin untuk masuk ke dalam relung pemikiran *author*, walaupun hal itu sudah barang tentu sangat sulit untuk dilakukan, mengingat perubahan zaman dan pergeseran waktu yang telah membuat gap antara seorang penafsir teks dengan teks historis yang ditafsirkan. Oleh karenanya, kelompok objektivis disebut juga sebagai kelompok romantis, karena upayanya yang begitu kuat dalam mereproduksi makna teks sama persis sebagaimana yang dimaksud pengarang.⁶⁴

Adapun hermeneutika Gracia, sekali lagi adalah mengelaborasi pandangan hermeneutika subjektivis dan hermeneutika objektivis. Pandangan Gracia berada di antara pandangan keduanya, terkait dengan penjelasannya bisa disimak sebagaimana berikut:⁶⁵

1. Teori tentang batas makna dan pemahaman

Menurut Gracia, seseorang boleh saja memahami teks dengan menggunakan perspektif yang dimilikinya atau kalau meminjam bahasanya Gadamer, seorang penafsir pasti memiliki pra-pemahaman sebelum menafsirkan teks, *nah*, pra-pemahaman inilah yang dimaksud dengan perspektif penafsir, yang disadari ataupun tidak pasti berpengaruh dalam proses penafsirannya, terlebih ketika sudah memulai produksi makna tentang teks yang ditafsirkan.

⁶⁴ Ibid.,

⁶⁵ Ibid, 88-119.

Selanjutnya, sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, bahwa pendapat di atas adalah pendapat yang diyakini oleh kelompok subjektivis, sedangkan kelompok objektivis selalu berupaya membatasi teks lumayan ketat, yakni harus sesuai dengan apa yang dimaksud oleh pengarang teks. Lalu, dengan mengacu kepada dua pandangan atau pendapat tentang teks yang dipahami oleh kelompok subjektivis dan kelompok objektivis di atas, kemudian muncul pertanyaan di sini, apakah makna teks itu terbatas? Atau sebaliknya, apakah makna teks itu tidak terbatas, alias bebas dimaknai oleh seorang penafsir?

Terhadap pertanyaan tersebut, Gracia mengajukan dua teori yang nantinya menjadi satu kesatuan dengan beberapa teori lainnya yang saling melengkapi satu sama lain, dua teori tersebut adalah (a) *accidental different* (perbedaan aksidental) dan (b) *essential different* (perbedaan esensial). Terhadap poin a, seorang penafsir dalam memproduksi makna atas teks yang ditafsirkan dipersilahkan untuk menambah keterangan atau mengembangkan apa yang ada dalam teks dengan makna baru yang mungkin tidak dijelaskan secara eksplisit dalam teks, namun tersirat secara implisit dalam teks tersebut. Selama penambahan keterangan yang diberikan oleh penafsir terhadap teks yang dimaksudkan untuk sekedar pengembangan penafsiran (*development interpretation*) tidak sampai merusak makna yang sesungguhnya, maka penambahan keterangan atau pengembangan penafsiran yang dilakukan oleh penafsir adalah sah saja, karena tidak merusak makna asal. Inilah yang dimaksud dengan *accidental different*.

Terhadap poin b, adalah seorang penafsir teks yang ketika menafsirkan sebuah teks historis (teks masa lampau) ia melakukan sebuah perbedaan esensial, atau dengan kata lain, penafsir teks memberikan sebuah penafsiran terhadap teks, tetapi dalam waktu yang bersamaan, penafsiran yang dihasilkan tidaklah sesuai dengan makna asal atau makna yang sesungguhnya. Misalnya seorang *author* teks historis membuat sebuah karya teks yang berbicara soal moderasi beragama, tetapi penafsir teks memberikan penafsiran yang justru jatuhnya berbicara soal otomotif, dari moderasi beragama menjadi otomotif, ini sebuah kekeliruan fatal yang dilakukan oleh seorang penafsir terhadap teks yang ia tafsirkan, karena hakikatnya bukan memberikan penafsiran yang dapat dimengerti oleh orang lain tentang moderasi beragama, tetapi justru memberikan penafsiran yang keliru dan jauh dari makna asal yang dimaksud oleh pengarang. Inilah yang dimaksud dengan *essential different*.

Pendek kata, dalam teori ini Gracia ingin menegaskan bahwa, seorang penafsir boleh dan sah-sah saja dalam menafsirkan dan memahami teks menggunakan perspektifnya masing-masing, tetapi walaupun demikian tidak berarti seorang penafsir bisa semena-mena dalam menggunakan perspektifnya saat sedang menafsirkan teks, ia harus teliti dan bisa membedakan penafsirannya yang sekiranya hal tersebut tidak sampai mengubah makna yang dimaksudkan oleh pengarang teks.

Pemahaman terhadap teks memang plural alias bisa ditelaah dan diteropong dari mana saja, tetapi bukan berarti ia tidak punya batasan makna. Karena teks yang dikarang oleh seseorang tidaklah berdiri sendiri, ia jadi

sebuah teks yang utuh karena ada maksud yang hendak disampaikan oleh pengarang kepada audiens (pemisra teks) tertentu. Oleh karenanya, bisa diartikan bahwa, secara umum makna teks itu plural alias bisa saja dimaknai sesuai dengan perspektif masing-masing penafsir, tetapi sekali lagi, teks itu mempunyai batasan-batasan makna tertentu yang tidak boleh semena-mena diabaikan begitu saja oleh seorang penafsir.

2. Teori interpretasi

Dalam bagian ini, Gracia mengartikan teks sebagai entitas historis, dalam artian bahwa, teks itu dibuat atau diciptakan oleh pengarang pada waktu dan tempat tertentu. Dengan demikian, ketika berbicara teks berarti berbicara tentang bagian dari masa lampau. Dan ketika seseorang berinteraksi dengan teks, maka secara otomatis dirinya berperan sebagai historian dan berusaha sekuat mungkin bagaimana caranya meraih kembali apa sudah dibicarakan teks di masa lalu. Permasalahannya adalah, seorang penafsir nyaris tidak mempunyai akses langsung terhadap makna yang dikandung oleh teks yang diproduksi di masa lalu itu. Di sini penafsir hanya bisa mengakses entitas yang digunakan oleh pengarang teks untuk berusaha menyampaikan pesan atau makna tertentu. Maka upaya seorang penafsir dalam meraih atau menemukan kembali makna teks historis adalah problem yang sangat fundamental bagi hermeneutika dan dapat menentukan hakikat dan fungsi sebuah interpretasi.

Atas permasalahan fundamental tersebut, Gracia lagi-lagi mengajukan sebuah solusi, solusi yang dimaksud adalah apa yang ia sebut sebagai “*the development of textual interpretation*” (pengembangan interpretasi tekstual)

yang bertujuan untuk menjembatani gap atau kesenjangan antara situasi dan kondisi di mana teks itu muncul atau diproduksi dan situasi dan kondisi yang ada di sekeliling *audiens* kontemporer (pembaca atau penafsir teks masa kini) yang tengah berusaha menangkap makna dan implikasi dari teks historis tersebut.

Dalam sebuah interpretasi, pendapat Gracia, melibatkan tiga hal penting, yakni (a) teks yang ditafsirkan (*interpretandum*); (b) penafsir (interpreter) dan (c) keterangan tambahan (*interpretans*). Yang dimaksud *interpretandum* adalah teks historis atau teks masa lalu, sedangkan yang dimaksud dengan *interpretans* adalah keterangan-keterangan tambahan yang sengaja dibuat oleh interpreter (penafsir) sehingga *interpretandum* dapat lebih mudah dipahami oleh *audiens* kontemporer. Dengan demikian, maka sebuah penafsiran selalu terdiri dari keduanya: *interpretandum* dan *interpretans*.

3. Teori fungsi interpretasi

Pada bagian ini, Gracia memulai argumentasinya dengan memberikan penjelasan, bahwa fungsi umum interpretasi adalah menciptakan di benak *audiens* kontemporer pemahaman terhadap teks yang sedang ditafsirkan. Dalam hal ini, ia membagi tiga macam fungsi secara khusus: (a) fungsi historis (*historical function*); (b) fungsi makna (*meaning function*) dan (c) fungsi implikatif (*implicative function*).

Pengertian pada poin a adalah interpretasi berfungsi menciptakan ulang di benak *audiens* kontemporer pemahaman yang dimiliki oleh *author* dan *audiens* historis. Maksud pada poin b adalah bahwa, interpretasi berfungsi untuk

menciptakan di benak *audiens* kontemporer sebuah pemahaman di mana *audiens* kontemporer itu bisa menangkap makna dari teks historis tersebut, terlepas dari pertanyaan apakah makna teks itu secara persis sama dengan apa yang dimaksud oleh pengarang dan *audiens* historis ataukah tidak. Adapun maksud dari poin terakhir adalah memunculkan di benak *audiens* kontemporer sebuah pemahaman sehingga mereka memahami implikasi dari makna teks yang ditafsirkan.

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, bahwa penafsiran atau interpretasi pasti memuat keterangan tambahan bagi teks historis yang sedang ditafsirkan. Keadaan yang demikian Gracia menyebutnya sebagai “*Interpreter’s Dilemma*” (dilema seorang penafsir). Mengapa disebut demikian? Karena dalam satu sisi, khususnya penafsiran historis yang dibuatkan sebuah keterangan tambahan oleh penafsir, berarti penafsir telah melakukan distorsi terhadap teks yang ditafsirkan. Sedangkan dalam sisi yang lain, teks historis tanpa dibekali sebuah keterangan tambahan, sangat dimungkinkan *audiens* kontemporer tidak bisa memahami atau tidak bisa menangkap makna secara baik atas teks historis yang ditafsirkan, karena mereka secara kultural dan temporal/masa sudah jauh dari teks tersebut.

Demi mengatasi dilema di atas, Gracia menyodorkan apa yang ia sebut sebagai “*The Principle of Proportional Understanding*” (prinsip pemahaman proporsional). Prinsip ini menegaskan, bahwa rasio/jumlah/kuantitas pemahaman yang dimiliki oleh *audiens* kontemporer harus sama dengan rasio/jumlah/kuantitas pemahaman yang dimiliki oleh pengarang teks yang

ditafsirkan dan audiens historis. Pendeknya, perihal maksud dan tujuan penafsiran, menurut Gracia adalah “*Untuk menciptakan teks penafsiran yang dapat membentuk di benak audiens kontemporer pemahaman-pemahaman yang secara intensional sama dengan pemahaman-pemahaman yang diciptakan oleh teks historis dalam benak pengarang dan audiens historis dari teks historis tersebut*”. Inilah yang penulis katakan sebagai hermeneutika moderat ala George J.E Gracia, dan teori ini pula yang penulis jadikan pisau untuk membedah bagaimana kritik Abdul Karim Soroush atas pemahaman keagamaan Islam konservatif.

B. Deideologisasi Islam Konservatif Perspektif Abdul Karim: Analisis Teori Fungsi Hermeneutika George J.E Gracia

1. Fungsi Historis (*Historical Function*)

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa fungsi historis dalam sebuah interpretasi adalah menciptakan kembali di benak *audiens* kontemporer suatu pemahaman sebagaimana maksud pengarang teks dan *audiens* historis. Dalam konteks ini, untuk mengetahui bagaimana maksud dari pemikiran Soroush tentang deideologisasi Islam konservatif, kita perlu untuk merujuk ke masa di mana Soroush melontarkan pemikiran tersebut, dalam konteks apa dan dalam rangka apa, lalu apa tujuan Soroush dengan pemikiran tersebut.

Pada tahun 1979, Iran mengalami sebuah huru-hara politik yang cukup penting yang dapat mengubah orientasi sosio-politik dan sosio-religius masyarakat Iran sekaligus, huru-hara yang dimaksud tidak lain adalah revolusi Iran yang terjadi pada tahun sebagaimana disebut di atas. Pasca revolusi, Iran

menjadi inspirasi umat Islam kelas menengah ke bawah yang sebelumnya pernah merasakan ditindas bertubi-tubi oleh pemerintah yang mengatasmamakan agama sebagai justifikasi, sehingga dogma agama menjadi sangat penting untuk ditelaah ulang sebagai media kritik dan konstruksi untuk perubahan melalui jalur agama.⁶⁶

Fenomena tersebut menandai kebangkitan agama sebagai jalan utama untuk meraih kejayaan dan kemakmuran dalam segala lini, kebangkitan agama ini dalam perkembangannya tidak hanya berpengaruh dalam dunia Islam saja, khususnya Timur Tengah, tetapi juga merembet ke sebagian dunia secara umum. Revolusi yang bergulir di Iran, dalam perspektif dunia modern dipandang sebagai fenomena yang cukup menarik dan unik, karena dunia modern yang sejak lama sudah menandai kebangkitannya dengan logika dan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, Iran justru tampil beda dengan revolusinya di abad-20 yang menjadikan agama sebagai basis instrumen gerakannya.⁶⁷

Dengan bahasa lain, Iran telah membuat sistem negara baru yang berakibat pada terbentuknya sistem *wilayah al-faqih*. Pada wilayah ini, Iran menjadi patron bagi berdirinya negara yang menjadikan ajaran agama sebagai sistem perundang-undangan, sehingga hubungan agama dan negara tidak lagi dipandang sebagai entitas yang berpisah satu sama lain. Dalam rangka ini kemudian para pendukung atau para penggagas konsep *wilayah al-faqih*

⁶⁶ Cahya Edit Setyawan, "Kritik Abdul Karim Soroush Atas Sistem Al-Faqih: Teks Agama, Interpretasi dan Demokrasi", *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 5, No. 1 (2017), 152-153.

⁶⁷ Ibid.,

tersebut menemukan titik lemahnya, dalam hal ini Soroush mengutarakan kritiknya, bahwa, kelemahan teori *wilyah al-faqih* adalah fokusnya atau pengandalannya kepada seorang *faqih* atau penguasa yang adil. Seolah-olah ada asumsi bahwa suatu masyarakat yang adil merupakan hasil dari keadilan dan kepemimpinan seorang penguasa tunggal, dan pada tahap selanjutnya, keyakinan yang demikian membawa pada pemahaman bahwa, tidak ada yang perlu dilakukan lagi selain memberikan kepemimpinan kepada orang yang dianggap *faqih* dan adil tersebut.⁶⁸

Dalam konteks semacam itulah, Soroush memandang semacam ada hegemoni atau monopoli tafsir kebenaran dalam agama, atau lebih tepatnya Republik Islam Iran beserta masyarakat pendukung wilayah al-faqih terlalu mengikat sebuah penafsiran tunggal dalam agama, seakan-akan *wilayah al-faqih* adalah model sempurna bagi sistem pemerintahan dalam Islam, sehingga kritik dan masukan yang sejatinya dapat mengoreksi dan membangun tidak bebas diucapkan dalam ranah *wilayah al-faqih* ini, dan pada akhirnya masyarakat yang kritis dan masyarakat yang ingin menyampaikan aspirasinya menjadi terhambat dan pemerintah menjadi semakin utopis dengan keyakinannya tersebut. Dan dalam konteks ini pula, Soroush melancarkan kritiknya yang pada saat itu ditujukan kepada para ulama konservatif yang mendukung konsep *wilayah al-faqih* di Iran dan kepada *audiens* yang terperangkap dalam konsep tersebut. Inilah konteks historis dari kritik Soroush tentang pandangan ulama konservatif.

⁶⁸ Soroush, *Menggugat Otoritas*, xviii.

2. Fungsi Makna (*Meaning Function*)

Dalam penerapan teori ini, hal utama yang perlu diperhatikan adalah mengenai *accidental different* (perbedaan aksidental) dan *essential different* (perbedaan esensial) sebagaimana lengkapnya telah dijabarkan sebelumnya. Kedua fungsi tersebut sangat penting dalam interpretasi, agar pembaca atau *audiens* kontemporer bisa dengan mudah mengenali mana makna teks yang masih utuh dan mana makna teks yang telah rusak identitasnya akibat *essential different* yang dilakukan oleh penafsir. Dalam konteks ini, apa yang pernah menjadi pemikiran Soroush pada masa revolusi Iran, yang mana ia pernah berkontribusi di dalamnya dan kemudian memberikan jamu berupa kritikan terhadap para penguasa dan ulama konservatif kala itu.

Jika ditarik maknanya dalam konteks era saat ini, maka yang bisa dipahami oleh kita sebagai umat Islam secara umum, dan kita sebagai umat Islam Indonesia secara khusus perlu untuk mengkomodifikasi substansi pemikiran Soroush mengenai kritiknya atas paham Islam konservatif, namun demikian tidak berarti kita menyamakan secara persis dengan metode yang dipakai Soroush di Iran. Di Indonesia, masyarakatnya mempunyai adat-istiadat dan budaya yang berbeda dengan adat-istiadat atau budaya yang ada di Iran, tempat di mana Soroush melontarkan pemikirannya. Adapun dalam konteks sosio-religius Indonesia, dari sejak berdiri sebagai negara yang merdeka sampai saat ini, yang namanya wacana perang pemikiran antar paham keagamaan tidak pernah absen dan tidak pernah pudar dari realitas sosial keagamaan masyarakat.

Mulai dari wacana pemikiran Islam kanan yang berorientasi pada pemahaman tekstual atau konservatif sampai pada wacana pemikiran Islam kiri yang berorientasi pada pemahaman yang memprioritaskan akal pikiran. Keduanya senantiasa aktif membangun argumentasinya, bahkan tak jarang timbul konflik saling klaim kebenaran masing-masing, hal demikian itu dijadikan sebagai nilai tawar untuk masyarakat muslim. Tetapi sebagaimana yang sudah banyak dibahas oleh para pakar ilmuwan atau agamawan Islam, bahwa yang paling berbahaya adalah pemahaman Islam kanan yang cenderung konservatif dalam mengonsumsi ajaran-ajaran Islam. Dari paham yang demikian itu, tak jarang lahir gerakan-gerakan ekstrem yang kemudian menjamur sebagai sebuah gerakan yang tersistem dan masif dalam bergaul di masyarakat, utamanya masyarakat muslim kelas menengah perkotaan.⁶⁹

Sudah menjadi hobi bagi masyarakat muslim konservatif yang menjadikan jargon “kembali kepada Alquran dan Sunah” untuk membid’ah-bid’ahkan pihak lain yang berbeda pandangan atau berbeda pemikiran dengannya.⁷⁰ Sebenarnya fenomena tersebut tidaklah mengherankan, karena sebagaimana jamak dimafhumi, bahwa kelompok Islam konservatif dalam pemahaman keagamaannya nyaris menuhankan teks-teks agama itu sendiri. Terpaku pada satu dalil klasik yang memang sudah mapan dengan ditambah lagi dimapankan oleh mereka, sehingga dalil-dalil tersebut menjadi suci atau sakral layaknya agama itu sendiri. Padahal ada beda antara agama dengan paham keagamaan. Jika agama yang salah, jelas yang harus diperiksa di sini bukan agamanya,

⁶⁹ Selengkapnya lihat dalam buku A. Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Wangun Printika: 2008).

⁷⁰ Ibid.,

melainkan pemeluk agamanya, karena agama tidak mungkin salah, kenapa demikian? Karena agama itu suci? Kenapa suci? Karena ia diturunkan oleh Tuhan.

Adapun pemahaman seseorang mengenai agama, tidaklah bisa menyaingi atau mencapai derajat agama itu sendiri, yang suci lagi kebenarannya tidak dapat disangkal. Orang bisa saja benar atas pembacaannya terhadap agama pun bisa juga salah dalam mengartikan agama. Jika hanya terpaku pada tafsir dan pemikiran klasik tidak bisa membuat agama ini terus bertumbuh, karena apa yang terjadi dalam ruang lingkup klasik sehingga lahir penafsiran-penafsiran agama yang berasal darinya, tidaklah sama dengan situasi dan kondisi yang ada pada masa sekarang, sehingga, meminjam bahasanya Husein Ja'far Al Hadar, bahwa kita sekarang itu tidak cukup hanya kembali kepada Alquran dan Hadis semata, lebih dari itu kita harus kembali kepadanya lalu berangkat lagi untuk menjemput dan menghadapi tantangan zaman ke depan. Kalau hanya kembali saja, buat apa jika tidak ada langkah selanjutnya setelah kita kembali kepada Alquran dan Hadis itu.⁷¹

3. Fungsi Implikasi (*Implicative Function*)

Pada bagian ini, akan dikaji mengenai implikasi dari pemikiran Soroush, khususnya terkait kritiknya terhadap kelompok Islam konservatif. Memang benar secara historis, ketika Soroush melemparkan kritiknya terhadap para ulama Iran yang memiliki cara pandang konservatif dalam beragama, tetapi dalam waktu yang bersamaan kritik tersebut juga terpaut dengan konsep

⁷¹ Lihat argumentasi selengkapnya dalam Husein Ja'far Al Hadar, *Menyegarkan Islam Kita: dari Ibrahim Sampai Hawking, dari Adam Hingga Era Digital* (Jakarta: PT ELex Media Komputindo, 2015), 73-76.

kenegaraan yang dibangun oleh para aktivis revolusi Iran dan kroni-kroninya. Seperti yang sudah diungkapkan di awal, bahwa Iran pasca revolusi telah berhasil mendirikan konsensus dasar kenegaraan yang berbasis agama, dalam hal ini Islam. Namun dalam analisis di sini, penulis tidak bermaksud untuk membahas mengenai hubungan agama dan negara, tetapi ingin mengambil contoh jalan pikiran kelompok konservatif dalam menafsirkan teks-teks agama.

Adapun dalam konteks Indonesia, khususnya di era sekarang, di mana wacana keagamaan semakin berkembang dari waktu ke waktu, namun hal tersebut tidak secara otomatis bisa membendung atau menghentikan sekelompok umat Islam yang senantiasa suka membentur-benturkan antara Islam dan negara. Islam sebagai agama yang lengkap dengan segala tuntunan di dalamnya, tetapi dalam Islam tidak pernah ditemukan mengenai suatu konsep khusus tentang sistem pemerintahan atau bentuk kenegaraan, tetapi yang ada di dalamnya justru nilai-nilai moral universal yang secara substansi dapat menjadi pedoman untuk membangun sistem nilai berbangsa dan bernegara yang baik.

Sedangkan dalam konteks keberagaman masyarakat Indonesia, akhir-akhir ini masih saja diramaikan dengan berbagai macam isu mengenai perdebatan tentang Islam dan negara, khususnya kelompok konservatif yang tidak henti-hentinya melakukan romantisme sejarah Islam masa lalu, seperti menyebut tentang kejayaan kekhalifahan Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah yang dikenal sebagai masa keemasan Islam, menyebut-nyebut gagahnya seorang Salahuddin Al-Ayubi, dan sejarah-sejarah silam lainnya yang secara tidak langsung mereka ingin menginformasikan, bahwa Islam ketika diterapkan

secara *kaffah* dan meliputi segala lini kehidupan, baik dalam sistem sosial maupun kenegaraan, maka dengan begitu menurut kelompok konservatif umat Islam akan menjumpai kejayaannya kembali.

Argumentasi dan pemahaman yang demikian merupakan konsekuensi logis dari cara pandang keagamaan mereka yang konservatif, yang mana mereka selalu meyakini, bahkan menurut Soroush, kelompok yang satu ini tidak bisa membedakan mana ranah agama yang sakral dan mana ranah pembacaan terhadap agama yang bersifat profan.⁷² Ulama-ulama Salaf atau ulama-ulama klasik beserta tafsir-tafsirnya terhadap agama ini dinilai sebagai entitas suci sebagaimana sucinya agama itu sendiri, sehingga dengan demikian, apabila hadir di tengah-tengah mereka tafsir agama yang bersifat baru, maka spontan mereka tidak mau melirik terhadap penafsiran yang baru itu, sebab dalam konstruk pemikirannya sudah meyakini bahwa hanya ada satu penafsiran yang pantas diikuti oleh umat Islam, yakni penafsiran para ulama-ulama klasik yang kompeten.

Menjadikan contoh para ulama klasik atau ulama Salaf sebagai tolak ukur untuk membangun Islam ke depan sama sekali tidak ada yang keliru dalam jalan pikiran tersebut, tetapi menjadikan argumentasi mereka sebagai satu-satunya dalil yang ada dalam Islam, mungkin di sini letak kekeliruannya kalau tidak mengatakan ini adalah kesalahan fatalnya. Ini sama halnya dengan kelompok puritan yang menyeru kepada seluruh umat Islam untuk kembali kepada Alquran dan Sunah, secara sekilas seruan tersebut sama sekali tidak ada

⁷² Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam Essential Writings of Abdolkarim Soroush* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 31-32.

yang salah, bahkan merupakan sebuah kewajiban bagi seluruh umat Islam untuk senantiasa berpegang teguh pada kedua sumber primer Islam itu.

Kendati demikian, apabila seruan tersebut tidak dilakukan secara hati-hati dan hanya mengandalkan logika subjektif dalam kembali kepada Alquran dan Hadis, maka hal yang demikian itu bukan menambah umat semakin dekat dengan agamanya, justru semakin terlempar jauh ketika seruan kembali kepada Alquran dan Sunah diterapkan secara serampangan. Sehubungan dengan hal itu, menurut Forough Jahanbakhsh ketika melakukan klasifikasi atas kritik Soroush terhadap kelompok konservatif, ia memberikan lima poin penting yang perlu untuk diperhatikan oleh segenap kita sebagai umat Islam. Lima poin tersebut adalah (a) pembedaan agama dan pemikiran keagamaan; (b) agama itu bersifat ketuhanan, sakral, kekal dan tahan; (c) pemahaman keagamaan dan pengetahuan agama tidak bersifat sakral; (d) pemahaman agama dapat terpengaruh oleh pengetahuan dan pengalaman manusia; (e) pengetahuan agama dapat berubah-ubah dari masa ke masa.⁷³

Berdasarkan lima poin di atas, jika ditarik ke dalam konteks sosio-religius saat ini, khususnya terhadap fenomena pergulatan wacana keagamaan di Indonesia, maka dapat berdampak pada implikasi penyadaran tentang pluralitas dan dinamisme paham keagamaan atau tentang ilmu-ilmu agama. Adalah kekeliruan yang cukup fatal jika sebuah penafsiran tertentu terhadap agama dianggap sebagai satu-satunya penafsiran yang paling otoritatif, dan menganggap penafsiran lain sebagai sesuatu yang tidak penting. Untuk

⁷³ Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy, and Religious Modern in Iran 1953-2000: From Basarqan to Soroush* (Leiden: Brill, 2001), 148.

mengatasi problem tersebut, lebih lanjut Soroush memberikan sebuah teori yang ia sebut sebagai “*al-Qabḍ wa al-Baṣṭ*” (teori penyempitan dan perluasan agama), terkait hal ini sudah disampaikan dalam bab sebelumnya, namun perlu untuk ditegaskan kembali bahwa, yang dimaksud dengan perluasan bukanlah bermakna bahwa ilmu pengetahuan hasil pemikiran manusia bisa menggantikan agama, sekali lagi bukan begitu maksudnya.⁷⁴

Selain itu, makna penyempitan agama bukanlah bermaksud menjadikan agama sebagai memiliki peran kelas dua terhadap ilmu pengetahuan. Akan tetapi yang dimaksud Soroush dengan teori tersebut adalah bahwa, kumpulan pengetahuan yang telah diakumulasikan adalah akal manusia harusnya dapat membantu menjadi pembimbing di dalam menyempurnakan dan mengembangkan pemahaman manusia terhadap agama. Sumbernya tentu saja tetap adalah agama itu sendiri, sementara ilmu pengetahuan buatan manusia memberikan alat-alat untuk menyelam lebih dalam ke dalam sumber tersebut guna untuk menambang kandungan-kandungan yang sempurna.⁷⁵ Di sinilah letak pentingnya telaah fungsi implikasi hermeneutika Gracia terhadap pemikiran Soroush, yang berimplikasi, sekali lagi pada timbulnya kesadaran tentang pluralitas pemahaman tentang ilmu keagamaan, serta bisa membedakan antara agama dan ilmu tentang agama.

⁷⁴ Soroush, *Menggugat Otoritas*, xxiv.

⁷⁵ *Ibid*, xxv.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam bab terakhir ini, penulis ingin menyimpulkan dari seluruh penjelasan yang telah dipaparkan sebelumnya, bahwa pemikiran ideologisasi Islam menurut Abdul Karim Soroush adalah mereka (orang-orang konservatif) yang menjadikan pembacaannya atas agama sebagai sesuatu atau sebuah kebenaran yang sakral layaknya agama itu sendiri, padahal sebagaimana kritik Soroush terhadap hal tersebut adalah menyatakan dan membedakan bahwa yang suci atau yang sakral hanyalah agama itu sendiri, sementara penafsiran atau pembacaan manusia terhadap agama, yang kemudian disebut sebagai ilmu agama atau keagamaan tidaklah sakral, karena manusia itu bisa salah dan bisa saja benar, siapa pun saja manusia itu, tetapi tidak dengan agama yang datang dari Tuhan sebagai sesuatu yang benar-benar sakral dan absolut. Sedangkan orang-orang penganut paham konservatif tetap mempertahankan keyakinan lamanya tentang kebenaran tafsir-tafsir agama yang sebelumnya sudah diproduksi beratus-ratus tahun lamanya dan mereka tidak menghendaki adanya pembaruan apa pun dalam agama, kendati pembaruan itu bersifat positif terhadap kemajuan agama itu sendiri.

Selanjutnya, mengenai konsep deideologisasi Soroush dalam telaah hermeneutika Gracia, menghasilkan diskusi bahwa, tidak seharusnya apa yang ditafsirkan seseorang, baik itu mengenai agama, sosial, politik dan lain sebagainya

menjadikan penafsiran itu sebagai tafsir satu-satunya. Layaknya pemikiran *wilayah al-Faqih* dalam masa pemerintahan Syah di Republik Islam Iran yang menganggap penafsiran tentang agama sama sucinya dengan agama itu sendiri, sehingga penafsiran tersebut menjadi bebal kritik dari segi mana pun yang mengakibatkan krisis kebebasan berpendapat.

Padahal, menengok kaidah-kaidah penafsiran atau interpretasi ala Gracia, bahwa penafsiran itu hakikatnya bersifat plural dan tidak tunggal. Apabila penafsiran diartikan sebagai yang tunggal, maka secara otomatis penafsiran tersebut menjadi kerdil dengan sendirinya karena tidak mau menerima kebenaran-kebenaran penafsiran lainnya. Oleh karenanya, kritik Soroush dalam kacamata teori Gracia adalah bermaksud untuk melucuti keyakinan-keyakinan kebenaran tunggal itu, agar khazanah apa pun dalam keilmuan bisa berkembang dan tidak stagnan.

D. Saran

Sebagai saran, penulis tentu saja tidak bisa menyelam terhadap keseluruhan pemikiran Soroush, masih banyak pemikiran lain seperti mengenai konsep demokrasi, pluralisme, inklusifisme Islam dan pemikiran-pemikiran substansial dalam Islam *tercover* dalam pemikiran Abdul Karim Soroush ini. Oleh karena itu, untuk kepentingan pengembangan penelitian selanjutnya, maka dipandang perlu untuk melacak pemikiran-pemikiran di atas, agar pemikiran atau kajian mengenai tokoh ini menjadi terintegrasi secara utuh.

DAFTAR PUSTAKA

- Azizi Hasbulloh, K.H.M. (ed), *Kritik Ideologi Radikal*. Kediri: Lirboyo Press, 2018.
- Azra, Azyumardi. “Memahami Gejala Fundamentalisme” dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. IV, No. 3 (1993).
- Abou el-Fadl, Khaled. *Sejarah Wahabi & Salafi*, terj. Helmi Mustafa. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- Amstrong, Karen. *Berperang Demi Tuhan*. Bandung: Mizan, 2013.
- Badrussyamsi, “Pemikiran Abdul Karim Sourush Tentang Persoalan Otoritas Kebenaran Agama”, *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10, No. 1 (September 2015).
- Bagir, Haidar. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Bandung: Mizan, 2002.
- Cooper, Jhon. “Batas-Batas yang Sakral: Epistemologi Abdul Karim Soroush”. Dalam *Pemikiran Islam: dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zaid*. Ed. John Cooper, dkk., terj. Wahid Nur Efendi. Jakarta: Erlangga, 2000.
- Edi Setyawan, Cahya. “Kritik Abdul Karim Sourush atas Sistem Al-Faqih: Teks Agama, Interpretasi dan Demokrasi”, *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 5, No. 1 (2017).
- Fadoil, M. Heri. “Konsep Pemerintahan Religius dan Demokrasi Menurut Abdul Karim Soroush dan Ayatullah Khomeini”, *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 3, No. 2 (Oktober 2013).
- Hossein Nasr, Syed. *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid. Yogyakarta: Gading, 2015.
- Huda, Nor. *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Irwansyah, “Radikalisme Agama dari Kasus Dunia Sampai Sumatera Utara”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1 (Juni 2018).
- Joko Subagyo, P. *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2004.
- J. E Gracia, Jorge. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Ja’far Al Hadar, Husein. *Menyegarkan Islam Kita: dari Ibrahim Sampai Hawking, dari Adam Hingga Era Digital*. Jakarta: PT ELex Media Komputindo, 2015.

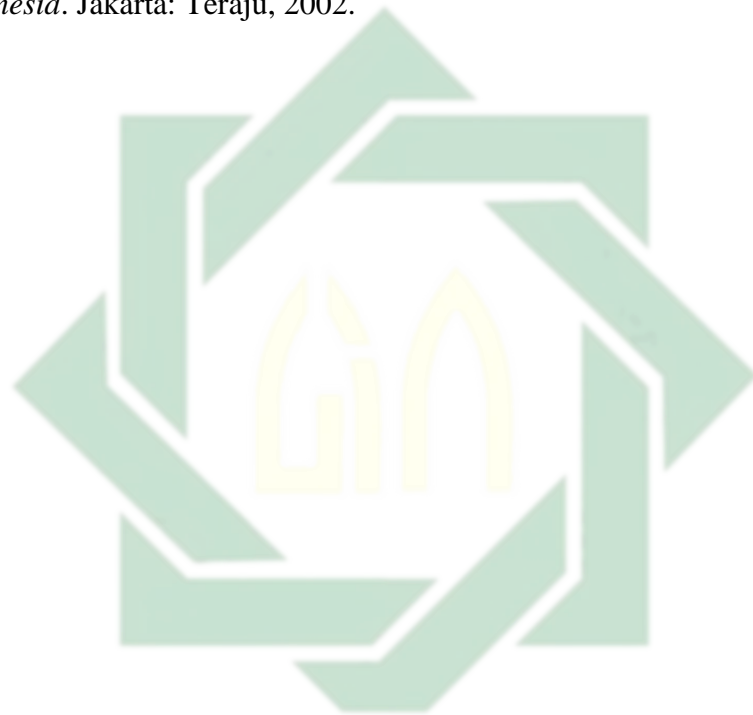
- Jannah, Rodhatul dkk., *Isu-Isu Dunia Islam Kontemporer Sebuah Pendekatan Multi Perspektif*. Yogyakarta: K-Media, 2021.
- Jahanbakhsh, Forough. *Islam, Democracy, and Religious Modern in Iran 1953-2000: From Basarqan to Soroush*. Leiden: Brill, 2001.
- Makky, Alfanul. dkk., *Kritik Ideologi Radikal: Deradikalisasi Doktrin Keagamaan Ekstrem dalam Upaya Meneguhkan Islam Berwawasan Kebangsaan*. Kediri: Lirboyo Press, 2019.
- Mas'udah, Al. "Agama dan Pemikiran Keagamaan: Membedah Teori Abdul Karim Sourush Tentang *Qabdh Wa Bast*", *Jurnal Al-Himayah*, Vol. 2, No. 1 (Maret 2018).
- Mulyadi, "Pemerintahan, Demokrasi, dan Interpretasi Agama dalam Persepektif Abdul Karim Sourush", *Jurnal Filsafat*, Vol. 29, No. 1 (Februari 2019).
- Mudhofir, Ali. *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996.
- Qardhawi, Yusuf. *Islam Jalan Tengah*, terj. Alwi AM. Bandung: Mizan, 2017.
- Rukajat, Ajat. *Pendekatan Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- Rubaidi, A. *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Wangun Printika: 2008.
- Sutopo, H.B. *Metodologi Penelitian Kualitatif, Dasar Teori dan Terapannya Dalam Penelitian*. Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2006.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2017.
- Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom and Democracy in Islam Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Karim Soroush, Abdul. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.
- Wijaya, Aksin. *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdul Karim Soroush dalam Memahami Islam*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2017.
- Wahid, Din. "Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 21, No. 2 (2014).
- Wahid, Abdurrahman. (ed), *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Waizi, Ahmad. *Naqd Nazariyyah al-Qabḍ wa al-Bast*, terj. Muhammad Zuraqat. Beirut: Dār al-Hādī, 2003.

Montgomery Watt, William. *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, terj. Taufik Adnan Amal. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada 1997.

Mutma'inah, "Al-Qabd wa Al-Bast dalam Nalar 'Ulum Al-Qur'an Menurut Abdul Karim Soroush" (Tesis—Program Pascasarjana UIN Walisongo, 2017).

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014.

Zada, Khamami. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A