

BOOK REVIEW

Menjinakkan Teroris, Menampilkan Islam yang Humanis

Nuzul Iskandar

(Pusat Penelitian dan Penerbitan LPPM IAIN Imam Bonjol, Email: nuzul.iskandar@gmail.com)



Judul Buku: *Tajfif Manabi' al-Irhab*

Penulis: Muhammad Syahrur

Halaman: 304

Cetakan: Pertama

Tahun: 2008

Penerbit: Muassasah al-Dirasat al-Fikriyah al-Mu'ashirah

LEBIH DEKAT DENGAN SYAHRUR; SEPUTAR KARIR INTELEKTUAL DAN KARYA-KARYANYA

Muhammad Syahrur bin Daib, insinyur teknik sipil kelahiran Syria ini adalah seorang yang pernah menggoncangkan dunia pemikiran Arab sekitar dua dekade lalu. Ia merupakan sosok yang mengagumkan bagi sebagian orang, tetapi menakutkan bagi yang lain. Ia dikagumi karena, walaupun tidak memiliki basis keilmuan formal dalam studi Islam, namun mampu memberikan tawaran yang cukup radikal dalam studi-studi keislaman, bahkan ia sempat dinilai sebagai eksponen utama pembaruan hukum Islam karena gagasannya yang sangat revolusioner dan inovatif itu. Seorang Syahrur mampu bertahan melakukan riset--yang kemudian ia sebut sebagai pembacaan kritis--terhadap al-Qur'an hampir 20 tahun. Upaya yang sama belum tentu dapat dilakukan oleh mereka yang tamatan perguruan

tinggi Islam atau studi-studi keislaman. Di sisi lain, gagasannya cukup ditakuti karena "mengancam" bangunan hukum Islam dan studi-studi keislaman yang selama ini dianggap sudah mapan.

Syahrur lahir di Shalhiyah, Damaskus, Syria, pada April 1938, ketika negeri itu masih di bawah jajahan Perancis. Pendidikan tingkat *ibtida'* dan *i'dad*-nya ditempuh pada madrasah Damaskus, lalu dilanjutkan pada sekolah tingkat *tsanawiyah* (setingkat SMA) di Madrasah Abdurrahman al-Kawakibi, Damaskus. Ia menamatkan sekolahnya pada 1957. Di usianya yang ke-20 tahun (pada 1958), Syahrur berangkat ke Uni Soviet untuk belajar pada *Faculty of Engineering*, Moscow Engineering Institute. Enam tahun kemudian, yaitu pada 1964, ia mendapatkan gelar diploma dalam bidang teknik sipil. Gelar inilah yang mengantarkannya menjadi tenaga pengajar pada Universitas Damaskus pada 1965. Empat tahun mengajar, pihak universitas mengutus Syahrur untuk memperdalam ilmunya pada National University of Irland, University College Dublin di Republik Irlandia untuk mengambil program magister dan doktor (Syahrur, 1994).

Selesai menamatkan studi doktoralnya, Syahrur kembali ke Universitas Damaskus melanjutkan tanggungjawab mengajarnya. Di samping itu, ia juga mendirikan lembaga konsultan teknik sipil, *Dar al-Iyyarat al-Handasyiyah*, bersama rekan-rekannya. Ia sempat menjadi konsultan dalam proyek pembangunan pusat bisnis di Madinah, Arab Saudi, rentang 1982-1983. Ia juga menjadi pengawas untuk pembangunan empat pusat olah raga di Damaskus. Ia diangkat menjadi profesor mekanika tanah dan teknik bangunan semenjak 1972 sampai 1999 pada fakultas teknik, Universitas Damaskus. Di waktu yang hampir bersamaan, tepatnya pada 1972 sampai 2000, ia juga tercatat sebagai konsultan senior pada asosiasi insinyur Damaskus (Syahrur, 1990:823).

Dalam studi keislaman, Syahrur adalah sosok yang unik. Ia tidak memiliki ijazah studi keislaman atau sertifikat dari lembaga kajian keislaman, tetapi namanya cukup diperhitungkan dalam belantika pemikiran keislaman kontemporer. Peter Clark (1996:341) meletakkannya sejajar dengan intelektual muslim kontemporer lainnya, seperti Abid al-Jabiri, Nashr Hamid Abu Zaid, dan Farag Fauda. Ia juga sempat dielukan sebagai Martin Luther-nya dunia Arab. Dale F. Eickelman (2001) memprediksi bahwa karya-karya Syahrur suatu saat akan mengalami hal yang sama dengan 95 tesis yang disampaikan Martin Luther di Gereja Wittenberg Castle pada 1517, dalam artian bahwa pada awalnya gagasannya ditolak, tetapi lambat laun diterima dan diakui.

Syahrur menulis beberapa buku dalam bidang teknik, di antaranya: *Handasat al-Asasat* (Teknik Bangunan, empat jilid) dan *Handasat al-Turbah* (Teknik Pertanian). Buku ini semacam buku dasar yang ditulis oleh dosen pengampu mata kuliah untuk dijadikan buku pegangan oleh mahasiswa. Dalam kajian keislaman, Syahrur juga menulis banyak buku, yaitu: *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah* (1990), *Dirasah Islamiyah Mu'ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *al-Islam wa al-Iman; Manzhumah al-Qiyam* (1996), *Nahw Ushul al-Jadidah fi al-Fiqh all-Islami; Fiqh al-Mar'ah* (2000), *Tajfif Manabi' al-Irhab* (2008), *al-Qashash al-Qur'ani; Madkhal wa Qishah Adam* (2009), dan *al-Sunnah al-Rasuliah wa al-Sunnah al-Nabawiyah* (2011).

al-Kitab wa al-Qur'an, meskipun kontroversial, namun dinilai sebagai karya monumental yang berhasil mengangkat dan mempopulerkan nama Muhammad Syahrur dalam jagat pemikiran Islam kontemporer di dunia. Buku itu berhasil memperoleh label "*best seller*". Semenjak karya itu diluncurkan, karya-

karya Syahrur berikutnya pun menuai pro dan kontra serupa di berbagai penjuru negeri, bahkan beberapa negara mencekal kehadiran bukunya, seperti Arab Saudi, Mesir, Qatar, dan Uni Emirat Arab (Eickelman, 1993:163).

al-Kitab wa al-Qur'an adalah karya yang menawarkan metode pembacaan ulang terhadap al-Qur'an. Ia menawarkan beberapa konsep baru dengan menggunakan istilah-istilah konvensional. Syahrur mengajak bahwa pemahaman terhadap Islam harus dilandasi kerangka epistemologi yang jelas, tidak cukup hanya dengan mengandalkan emosi, sentimen keagamaan, dan semangat primordial yang sempit dan kaku. Ia mengajak menggunakan paradigma ilmiah yang mengakui pengetahuan rasional yang bertitik tolak dari pengamatan indrawi untuk kemudian sampai pada pengetahuan abstrak teoritis (Firdaus: 2004:13). Dalam pembacaan barunya terhadap al-Qur'an, Syahrur menggunakan pendekatan linguistik modern dan teori-teori yang digunakan dalam ilmu-ilmu eksak, seperti matematika dan fisika; sebuah pembacaan yang dapat dikatakan belum pernah dilakukan sebelumnya.

Dengan pendekatan linguistik, ia mengurai perbedaan antara term *al-Kitab*, *al-Qur'an*, *al-Furqan*, dan *al-Zikr* yang selama ini dianggap sinonim. Menurut Syahrur, masing-masing term tersebut memiliki makna dan konteksnya tersendiri, sehingga tidak dapat dianggap sama. Ia juga merekonstruksi pemahaman tentang ayat muhkamat dan mutasyabihat. Menurutnya, ayat muhkamat adalah ayat-ayat yang berada di luar kesadaran manusia dan merupakan hakikat mutlak. Ayat ini bersifat objektif, sehingga diperlukan metode pembahasan ilmiah-objektif untuk memahaminya. Adapun ayat muhkamat adalah ayat yang berisi pilihan antara melakukan sesuatu atau tidak melakukannya. Syahrur

juga membedakan antara konsep *nubuwwah* (kenabian) dan *risalah* (kerasulan). Menurutnya, *nubuwwah* adalah akumulasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad yang kemudian memposisikannya sebagai nabi. Konsep ini mencakup pengetahuan ilmiah (*al-ma'lumat*) dan informasi (*al-akhbar*) yang tertera dalam al-Kitab. Adapun *risalah* adalah kumpulan penetapan hukum yang disampaikan kepada Muhammad sebagai pelengkap bagi pengetahuan yang telah diwahyukan. Demikian juga dilakukan Syahrur dalam membedakan antara konsep: *umm al-kitab* dan *sab' al-matsani*; *inzal* dan *tanzil*; konsep *sunnah*, *ijma'*, dan *qiyas*; *kasab*, *sawwa*, dan *ja'alah*; dan beberapa konsep penting lainnya.

Selain pendekatan linguistik, Syahrur juga menggunakan teori-teori yang digunakan dalam fisika dan matematika dalam karyanya ini. Hasil pembacaannya kemudian melahirkan teori hudud (*nazhariyat al-hudud*) dalam hukum Islam. Teori ini mengandaikan adanya batas-batas tertentu dalam penetapan hukum. Batas-batas yang dimaksud berupa: (1) batas minimal, di antaranya pengharaman perempuan-perempuan untuk dinikahi sebagaimana termuat dalam surat al-Nisa' ayat 22 dan 23, atau tentang pengharaman makanan-makanan tertentu sebagaimana dalam surat al-An'am ayat 145; (2) batas maksimal, berupa ketetapan hukuman bagi pelaku tindak pidana sebagaimana dalam surat al-Ma'idah ayat 38 tentang hukuman potong tangan bagi pencuri; (3) batas maksimal dan minimal bersama, berupa ketetapan pembagian waris sebagaimana dimuat dalam surat al-Nisa' ayat 11, 12, 13, dan 14; (4) batas maksimal dan minimal bersamaan pada satu titik, berupa ketetapan hukuman cambuk bagi pelaku zina, sebagaimana termuat dalam surat al-Nur ayat 2; (5) batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa persentuhan, berupa batasan hubungan

fisik antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana terdapat dalam surat al-Isra' ayat 32 dan al-'An'am ayat 151; dan (6) batas maksimum positif tidak boleh dilewati dan batas bawah negatif tidak boleh dilewati, berupa aturan tentang peralihan kekayaan antar manusia, sebagaimana dalam ayat-ayat tentang zakat dan riba.

Kehadiran *al-Kitab wa al-Qur'an* seolah menyentak kesadaran beragama umat Islam di zaman kontemporer ini. Sentakan itu ada yang dimaknai positif, dan tidak jarang ditanggapi sinis. Oleh sebagian kelompok, buku pertamanya ini dinilai lebih berbahaya dari *The Satanic Verse*, karya Salman Rushdie. Banyak karya tulisan yang bermunculan menanggapi pemikirannya. Tanggapan itu ada yang serius, ada juga yang sekedar mengungkapkan ketidaksetujuan secara emosional (Syamsuddin, 2007:xiii). Buku ini sudah diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin ke dalam bahasa Indonesia mejadi tiga jilid, yaitu: 1) *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*; 2) *Dialektika Kosmos dan Manusia; Dasar-dasar Epistemologi Qur'ani*; 3) *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Penerjemahan ini setidaknya menunjukkan bahwa gema pemikiran Syahrur juga turut terdengar oleh masyarakat akademik dan pegiat kajian-kajian keislaman di tanah air.

MEMBACA TAJFIF MANABI' AL-IRHAB; KERJA INTELEKTUAL YANG KONTROVERSIAL

Tidak jauh berbeda dengan karya-karya sebelumnya, kitab *Tajfif Manabi' al-Irhab* juga menuai kontroversi, tentu saja karena metode pembacaan dan gagasan "gila" yang senantiasa ditawarkannya. Sebelum mengawali pembahasan, ia terlebih dahulu menegaskan bahwa gagasannya mengalami beberapa perubahan---lebih tepat disebut penyempurnaan---dari buku-buku

sebelumnya (Syahrur, 2008:15). Perubahan pemikiran ini menunjukkan bahwa Syahrur sendiri bukanlah seorang yang anti kritik. Sebagai pengusung gagasan perubahan, Syahrur harus siap menjadi orang pertama yang mengalami perubahan itu, dan itu terlihat dari pemikirannya sendiri. Perubahan adalah tabiat sebuah pemikiran, juga ilmu pengetahuan. Itulah agaknya corak pemikiran Syahrur.

Sebuah pemikiran tidak lahir dari ruang hampa. Ia muncul ke permukaan sebagai cerminan dan respon terhadap kondisi sosio-kultural yang mengitarinya. Demikian juga pemikiran seorang Muhammad Syahrur. Ia mengawali pengantar bukunya dengan menanggapi peristiwa ledakan gedung WTC di Amerika Serikat pada 11 September 2001. Fokusnya bukan pada peristiwa ledakan tersebut, tetapi *image* teroris yang muncul (atau dimunculkan) terhadap umat Islam setelahnya. Menurutnya, bagaimanapun umat Islam menolak *image* tersebut, tetap saja tidak terelakkan sepenuhnya, karena fakta menunjukkan bahwa paradigma perang masih terus diwariskan melalui kitab-kitab fikih Islam secara turun-temurun. Inilah sekaligus alasan mengapa Syahrur memberi judul bukunya dengan "*Tajfif Manabi' al-Irhab*" (mengikis benih-benih radikalisme) (Syahrur, 2008:20).

Buku ini memuat beberapa pembahasan pokok. *Pertama*, tentang terminologi jihad dan perang.

Dalam pembahasan ini dijelaskan bahwa jihad dan perang adalah dua konsep yang jauh berbeda, tidak seperti yang dipahami kebanyakan fuqaha bahwa keduanya memiliki kesamaan atau kedekatan makna. Kesamaan makna yang dipahami kebanyakan fuqaha itu muncul dari adanya frasa "*fi sabilillah*" yang sama-sama menyertai terma *jihad* dan *qital*.

Namun demikian, Syahrur menolak adanya sinonimitas dalam al-Qur'an, karena menurutnya setiap ayat memiliki konteksnya tersendiri. Ia mempertanyakan mengapa bisa terjadi pergeseran makna dari jihad menjadi *qital* (perang), lalu dari *qital* menjadi *qatl* (pembunuhan). Walaupun *qital* dan *qatl* berasal dari akar yang sama, bukan berarti keduanya persis sama. Kekeliruan ini berlanjut dengan terjadinya aksi-aksi pembunuhan yang kemudian diklaim sebagai *jihad fi sabilillah*.

Kedua, amar makruf nahi munkar. Syahrur memberikan formulasi batasan antara larangan yang bersifat *syumuli* dan larangan yang bersifat *tahrimi*. Dalam hal pelarangan ini, perlu ditegaskan antara yang difirmankan Allah, yang disabdakan Nabi, yang difatwakan ulama, dan yang ditetapkan negara. Menurut Syahrur, Allah berwenang memberikan perintah dan larangan, sekaligus memberikan batasan halal dan haram. Sedangkan Nabi hanya memiliki wewenang memerintahkan dan melarang saja, tidak memberikan batasan halal dan haram. Demikian juga, hak pemimpin hanyalah memberikan perintah dan larangan, bukan membuat justifikasi halal dan haram. Dengan demikian, justifikasi halal dan haram adalah hak prerogatif Allah.

Perintah dan larangan tidak disertai dengan paksaan dan intimidasi. Negara (pemerintah) yang berwenang mestinya memahami prinsip ini, mengingat kemerdekaan adalah prinsip dasar hidup manusia, sedangkan paksaan dan intimidasi adalah tindakan yang bertolak belakang dengan nilai-nilai kemerdekaan itu. Oleh karenanya, dalam masalah rokok misalnya, otoritas pelarang merokok adalah dokter, karena dialah yang memahami segala seluk-beluk tentang kesehatan manusia, dan tugas negara adalah melarang rakyatnya merokok di tempat-tempat umum berdasarkan rekomendasi dari pihak kedokteran

tersebut. Jika yang berfatwa tentang rokok adalah orang yang tidak paham tentang kedokteran, maka berarti ia bukanlah orang yang punya otoritas dalam fatwa itu, apalagi sampai mengharamkan, karena menghalalkan atau mengharamkan adalah otoritas Allah. Dalam hal ini, fatwa yang keluar dari ketetapan al-Qur'an--yang oleh Syahrur disebut *al-tanzil al-hakim*--berarti batal dengan sendirinya dan tidak dapat diikuti oleh umat Islam.

Ketiga, *al-wala' wa al-bara'*. Tema ini berkaitan dengan polarisasi manusia dari sudut pandang umat Islam berdasarkan agama yang dianut: muslim dan nonmuslim. Umat Islam perlu terlebih dahulu bersikap kritis dan mempertanyakan: apakah *al-wala' wa al-bara'* itu dilakukan demi negeri, kaum, atau umat? Apakah warga negara Pakistan, misalnya, yang beragama Islam dan berasal dari ras Britania itu melakukan *al-wala' wa al-bara'* demi rakyat/negara Pakistan, demi ras Britania, atau demi umat Islam? Pertanyaan ini erat kaitannya dengan konsepsi *amar makruf nahi munkar*: apakah itu kewajiban individu, kewajiban kolektif, atau kewajiban negara? Apa batasan dalam melaksanakan *amar makruf nahi munkar* itu? Di sisi lain, juga ada perintah untuk bermusyawarah. Apakah musyawarah itu sejalan dengan *amar ma'ruf nahi munkar* atau dua cara yang berbeda? Kalau ia berbeda, mana yang lebih diprioritaskan? Kalau keduanya sama, mengapa ada dua istilah yang berbeda? Secara sepintas, musyawarah itu seperti *amar ma'ruf*, tetapi perlu dijelaskan batasan-batasannya.

Keempat, masalah murtad (pindah agama). Masalah ini terkait dengan hukuman mati bagi orang murtad yang sudah ditetapkan, dan itu tidak ada kaitannya dengan *al-tanzil al-hakim*. Hukuman yang ditetapkan itu sesungguhnya berkaitan dengan politik yang

pemerintahannya mengklaim berdasarkan hukum agama. Berjalannya roda pemerintahan diklaim berdasarkan syariat Islam, padahal itu lebih sebagai politik pemerintahan yang tidak berkaitan dengan sumber-sumber hukuk dalam *al-tanzil al-hakim*.

Kelima, tentang maqashid syari'ah yang lazim dibincangkan dalam turats. Dalam hal ini, Syahrur mengemukakan konsep maqashid syari'ah yang berbeda dengan konsep maqashid syari'ah yang selama ini dikenal. Ia mengemukakan alasan mengapa tema deradikalisasi penting diangkat melalui bukunya ini. Menurutnya, upaya deradikalisasi dan pencegahan aksi-aksi terorisme tidak cukup hanya dengan himbauan di tengah maraknya tindakan tersebut. Tindakan itu terjadi karena dua faktor. *Pertama*, kultur berfikir yang sudah diwariskan turun-temurun di kalangan umat Islam. Dalam hal ini, terminologi yang digunakan tidak tepat disebut sebagai terminologi agama (Islam), tetapi terminologi yang berkembang dalam kultur umat Islam. *Kedua*, intimidasi yang merupakan kecenderungan terorisme menunjukkan tidak adanya penghormatan pada kemerdekaan insani (humanisme).

Jika dimunculkan pertanyaan: bukankah dalam al-Qur'an itu sendiri terdapat istilah-istilah yang kerap digunakan dalam aksi-aksi terorisme, sehingga itu menjadi legitimasi bagi kelompok teroris dalam aksi-aksinya? Dalam hal ini, Syahrur membenarkan bahwa istilah itu memang terdapat dalam al-Qur'an. Hanya saja, pemakaian sebagian umat Islam telah melenceng dari ketetapan al-Qur'an tersebut. Dalam konteks ini, Syahrur membedakan antara term *irhab* dan *ir'ab* yang secara sepiintas dapat diartikan sama, padahal berbeda. Penggunaan kata "*irhab*" dalam al-Qur'an adalah dalam konteks *ta'abbud* (beribadah) yang substansinya adalah takut

kepada Allah) (Ibnu Faris, 1987:447), sedangkan "*ir'ab*" digunakan dalam konteks ketakutan yang muncul setelah ada ancaman (Ibnu Faris, 1987:409). Dalam al-Qur'an, kata "*irhab*" digunakan sebanyak 12 kali, dan semuanya tidak ada dalam konteks peperangan (*qital*) dan pembunuhan (*qatl*). Kata-kata itu di antaranya dapat ditemukan dalam surat al-Nahl ayat 51, al-A'raf ayat 116, al-Anbiya' ayat 90, al-Taubah ayat 31, dan al-Anfal ayat 60. Adapun istilah "*ir'ab*", rata-rata digunakan dalam al-Qur'an dalam konteks peperangan. Kata-kata itu dapat ditemukan, di antaranya pada surat al-Anfal ayat 12, al-Ahzab ayat 26, dan al-Hasyr ayat 2.

MENGHADANG TERORISME DENGAN NALAR; TAWARAN TEORITIS BUKU

Syahrur sedang mengisyaratkan bahwa memberantas terorisme tidak cukup dengan tindakan represif berupa menangkap dan menghukum para pelaku. Ia lebih menekankan tindakan prefentif berupa menawarkan metode pembacaan terhadap ayat-ayat yang berpotensi menstimulasi tindakan terorisme. Tidak dapat ditampik bahwa sebagian pelaku teror di kalangan umat Islam justru menyandarkan tindakan mereka pada ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis yang ditafsirkan sebatas pemahaman mereka. Di sinilah peranan penasiran menjadi sangat vital dan berdampak signifikan. Jika hanya mengandalkan upaya represif, maka sama artinya dengan mengabaikan peran akal dalam mencerna dalil-dalil. Tidak jarang bahwa menangkap seorang teroris justru menstimulasi munculnya sekian banyak teroris baru, ibarat adagium "patah satu tumbuh seribu".

Salah satu bab dalam kitab-kitab fikih Islam adalah "*qital*" (peperangan). Pembahasan ini dapat ditemui hampir dalam setiap kitab fikih. Menurut

Syahrur, pembahasan tentang perang dalam kitab-kitab fikih telah mewariskan pemahaman yang berpotensi memicu anarkisme dan terorisme di kalangan umat Islam. Itu terjadi karena adanya pengaburan makna dalam penggunaan beberapa istilah, yaitu: kata "*qital*" (perang), "*qatl*" (pembunuhan), "*ghazw*" (perang/penyerbuan), "*syahadah*" (kesaksian), dan "*syahid*" (mati syahid). Menurut Syahrur, istilah-istilah tersebut memiliki pengertian, makna, dan konsepnya tersendiri, sehingga tidak dapat digunakan secara serampangan (Syahrur, 2008:21). Ia merasa heran mengapa penggunaan kata jihad sering berubah menjadi *qital* (perang) atau sebaliknya, bahkan muncul juga istilah "*qital fi sabilillah*" sebagaimana istilah "*jihad fi sabilillah*" (Syahrur, 2008:57).

Syahrur menilai bahwa distorsi makna tersebut berimplikasi pada distorsi nilai-nilai kemanusiaan, sehingga fikih Islam terkesan sebagai fikih yang tidak humanis, dan tidak menghormati kemerdekaan insani (Syahrur, 2008:19). Ia mengutip pendapat al-Qasthalani dalam Syarh Shahih Bukhari (tt.:30) bahwa jihad adalah memerangi orang kafir untuk membela Islam dan kemuliaan kalimat Allah. Pengertian ini kemudian dihubungkan dengan pernyataan Ali bin Abi Thalib bahwa: jihad adalah salah satu pintu surga yang hanya dibukakan oleh Allah untuk orang-orang tertentu. Ketika jihad dan *qital* dianggap bermakna sama, maka di sinilah muncul istilah "*qital fi sabilillah*".

Belum cukup sampai di situ, kata *qital* itu sendiri juga dimaknai sebagai "*qatl*" (pembunuhan). Imam Syaekani dalam al-Subul al-Jarar sebagaimana dikutip Syahrur, mengatakan bahwa: "memerangi kelompok kafir itu dilakukan karena memperjuangkan Islam, mengumpulkan pajak, atau karena pembunuhan. Ini dipahami secara implisit dari teks-teks agama". Syahrur mempertanyakan: bagaimana memahami

bahwa jihad adalah perang ketika memahami firman Allah dalam surat Luqman ayat 15 "*wa in jahaddaka 'ala an tusyrika bi ma laisa laka bihi ilmun fala tuthi'huma*"? Dalam ayat tersebut terdapat kata "*jahadaka*". Jika yang dimaksud dengan setiap kata jihad adalah perang, maka bagaimana mungkin orang tua akan memerangi anaknya agar si anak menyekutukan Allah. Sebaliknya, bagaimana mungkin si anak akan memerangi orang tuanya ketika ia enggan mengikuti suruhan orang tuanya itu untuk menyekutukan Tuhanya. Hal itu jelas bertentangan dengan firman Allah yang berisi tuntutan agar anak berbuat baik pada kedua orang tua.

Perang yang pada awalnya demi kepentingan umat, sekarang berubah demi kepentingan negara dan tanah air, sehingga kemudian terjadilah perang antar negara yang penduduknya memeluk agama yang sama. Pada awalnya demi agama, dengan alasan mashlahah yang terdapat dalam konsep *maqashid al-syari'ah*, lalu bergeser menjadi isu negara, dan setelahnya menjadi alat propaganda politik kelompok-kelompok tertentu. Tesis ini terbukti dengan maraknya perang yang awalnya berangkat dari isu agama, kemudian berubah menjadi perang antar negara, walaupun antar keduanya menganut agama yang sama.

Ia mempertanyakan keheranannya: bukankah dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang secara sepintas terlihat bertentangan. Dalam konteks ini, di al-Qur'an terdapat ayat tentang perintah berperang sekaligus ada ayat tentang tidak ada paksaan dalam agama. Karena tidak memiliki metode pembacaan yang komprehensif, maka orang yang ingin perang tinggal mengutip ayat perang, dan orang yang ingin dakwah dengan cara santun tinggal memilih ayat-ayat untuk itu. Bukankah ini sebuah kelucuan? padahal al-Qur'annya sama, dan tidak mungkin Allah yang Maha Tahu dan Maha Bijaksana memerintahkan

hambanya untuk berperang sekaligus untuk santun dalam kitab yang sama? Berarti ada cara yang keliru ditempuh umat Islam.

Dalam al-Qur'an terdapat ayat "*la ikraha fi aldin*" (tidak ada paksaan dalam agama), juga ada ayat "*faqtulu al-musyrikina haitsu wajadtumuhum*" (perangilah orang-orang musyrik di manapun kamu menjumpainya). Menurut Syahrur, kedua ayat ini harus ditempatkan pada posisinya masing-masing sesuai konteks. Ayat "*la ikraha di al-din*" masuk dalam kategori ayat-ayat *risalah muhammadiyah* yang konteksnya adalah pedoman kehidupan, sedangkan ayat "*faqtulu al-musyrikina haitsu wajadtumuhum*" kategorinya adalah *qashash muhammady* yang sifatnya adalah menceritakan atau pemberitahuan tentang kisah-kisah tertentu agar diambil pelajaran, bukan sebagai ayat yang dijadikan landasan hukum. Ayat kategori kedua ini serupa penceritaan tentang kisah Nabi Musa, Isa, Yusuf, dan nabi-nabi lainnya. Adapun ayat kategori pertama sama halnya dengan ayat-ayat waris yang dijadikan landasan hukum, bukan sekedar menyajikan kisah.

Kata syahiid yang akarnya adalah "sya-ha-da" dengan berbagai derivasinya ditemukan sebanyak 160 kali dalam al-Tanzil al-Hakim, di antaranya surat al-Baqarah ayat 23 "*wad'u syuhada'akum min dunillah in kuntum shadiqin*", surat al-Buruj ayat 9 "*wallahi ala kulli syai'in syahiid*", dan sebagainya. Kata "al-Syahiid" itu sendiri termasuk asma'ul husna. Dalam hal ini perlu dibedakan antara "syahiid" dengan "syaahid". Kata "syahiid" digunakan dalam konteks menyaksikan langsung dengan panca indra, sebagaimana diisyaratkan al-Hadid ayat 4 dan surat Qaf ayat 16. Adapun kata "syaahid" digunakan dalam konteks pemberitaan yang bersifat relatif; bisa jadi benar dan bisa jadi salah, karena yang menyaksikan tidak menyaksikan langsung, baik

mendengar atau melihatnya. Ini diisyaratkan dalam surat Yusuf ayat 26 dan 27.

Penggunaan kata "sya-ha-da" itu dapat dirinci dalam beberapa konteks. *Pertama*, kata "sya-ha-da" dalam surat al-Baqarah ayat 185 tentang menyaksikan hilal dengan cara melihat atau mendengar. *Kedua*, kata "sya-ha-da" dalam surat al-Maidah ayat 116-117 tentang kesaksian Nabi Isa bahwa ia hanya berdakwah terhadap umatnya untuk menyembah Allah semata, bukan menyembah dirinya atau ibunya, dan itu hanya bisa ia lakukan selama ia hidup. *Ketiga*, kata "sya-ha-da" dalam surat al-Baqarah ayat 282 tentang kesepakatan jual beli berdasarkan kepercayaan masing-masing pihak yang keduanya dalam posisi saling menyaksikan. *Keempat*, kata "sya-ha-da" dalam surat al-Nisa' ayat 15 tentang kesaksian empat orang laki-laki terhadap dakwaan perbuatan zina.

Dari analisisnya terhadap kata "sya-ha-da" yang banyak digunakan dalam al-Qur'an, Syahrur menyimpulkan beberapa hal. *Pertama*, kehadiran di lokasi kejadian adalah syarat mutlak untuk mengatakan bahwa seseorang sebagai "syahiid" dalam kejadian itu, baik waktu maupun tempat. *Kedua*, kata "sya-ha-da" tidak mungkin dilabelkan pada manusia kecuali dalam konteks kehidupan. Jika seseorang mati, maka tidak mungkin label kata "syahiid" dilekatkan pada dirinya. *Ketiga*, istilah "syahiid" digunakan untuk kesaksian yang pasti, sedangkan istilah "syaahid" digunakan untuk kesaksian yang nisbi. *Keempat*, istilah "qital" (peperangan) dan "qatl" (pembunuhan) tidak ada kaitannya dengan "syahiid" dan "syaahid". *Kelima*, pernyataan bahwa transaksi jual-beli hanya membutuhkan kesaksian dua orang "syaahid", dan tidak perlu dua orang "syahiid" yang harus melihat dan mendengar langsung, adalah pernyataan yang tidak dapat diterima karena bertentangan

dengan surat al-Baqarah ayat 282. *Keenam*, kesaksian orang yang hadir memiliki beragam konteks. Karya tulis yang hidup dan dibaca orang, meskipun penulisnya telah mati atau dibunuh, maka ia tetap dinilai "*syabiid*" karena ia tetap hadir dalam kehidupan manusia.

PENUTUP

Syahrur hendak menegaskan bahwa salah satu kelemahan umat Islam saat ini adalah dalam soal penalaran. Satu ayat al-Qur'an yang dibaca oleh orang berbeda penalaran dapat menghasilkan kesimpulan yang juga berbeda, bahkan bertolak belakang. Oleh karenanya, penalaran menempati posisi penting, karena kalau tidak, maka kekuatan doktrinlah yang akan mendominasi pola beragama umat Islam. Di sinilah akar-akar terorisme memperoleh tempat penyemaian dan tumbuh subur di kalangan umat Islam. Untuk itu, dibutuhkan model pembacaan baru yang lebih kritis dan komprehensif dalam memahami ayat-ayat Tuhan, agar lebih membumi dan mampu menyahuti realitas.

DAFTAR PUSTAKA

- Clark, Peter. *The Sahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice From Syria*. Islam and Christian-Muslim Relations, Vol 7 No. 3, 1996.
- Eickelman, Dale F. *Islamic Liberalism Strikes Back*. MESSA Bulletin, No. 27, 1993.
- Faris, Ahmad Ibn. *Maqayis Al-Lughah*. Mesir: Musthafa al-Babi al-Habibi, 1987.
- Hajar, Ahmad bin Ali Ibnu. Fath al-Bari. Libanon: Dar al-Fikr, t.th.
- Syahrur, Muhammad. *al-Islam wa al-Iman; Manzhumah al-Qiyam*. Damaskus: al-Ahali al-'Atiba' wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1996
- . *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali al-'Atiba' wa al-Nashr wa al-Tauzi', 1990.
- . *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-Dasar Epistemologi Qurani*. Terj. Muhammad Firdaus. Bandung: Nuansa, 2004.
- . *Dirasah Islamiyah Mu'ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*. Damaskus: al-Ahali al-'Atiba' wa al-Nashr wa al-Tauzi'. 1994
- . *Masyru' Mithaq al-'Amal al-Islami*. Terj. Dale F. Eickelman. *Proposal for a Covenant of Islamic Action*. Damaskus: Dar al-Ahali li al-Nashr wa al-Tawzi', 2001.
- . *Nahw Ushul al-Jadidah fi al-Fiqh al-Islami; Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: Muassasah al-Dirasat al-Fikriyah al-Mu'ashirah. 2000.
- . *Tajfif Manabi' al-Irhab*. Damaskus: Muassasah al-Dirasat al-Fikriyah al-Mu'ashirah. 2008.