

NALAR EPISTEMOLOGI AGAMA

Argumen Pluralisme Religius Epistemologis

Abdul Karīm Sorōsh

Aksin Wijaya

Institut Agama Islam Negeri (LAIN) Ponorogo
asawijaya@yahoo.com

Abstrak

Menurut Abdul Karīm Sorōsh, agama terdiri dari dua unsur: pengalaman seseorang bertemu dengan Yang Sakral dan kitab suci yang merupakan manifestasi dari pengalaman Yang Sakral itu. Tafsir terhadap agama diarahkan kepada dua unsur tersebut. Yang penting dicatat dalam konteks penafsiran bahwa di satu sisi, pengalaman keagamaan seorang nabi bervariasi dan kitab suci agama mengandung pesan beragam. Sedangkan di sisi lain, seorang mufassir agama melalui luar kerangka agama sehingga terselip asumsi-asumsi, harapan-harapan dan teori-teori ilmu pengetahuan sesuai dinamika hidup sang mufassir. Karena itu, tafsir terhadap agama yang disebut dengan istilah pemikiran keagamaan menurut Sorōsh tidak hanya beragam, tetapi juga dinamis. Keragaman dan dinamika pemikiran keagamaan bisa dilibat dari banyaknya aliran pemikiran keagamaan yang berkembang di dunia, baik aliran keagamaan yang menjadi mainstream maupun non-mainstream. Contohnya, Sorōsh melansir tiga kategori aliran pemikiran keagamaan yang berkembang saat ini: pertama, pemikiran keagamaan yang menekankan agama agar bermanfaat bagi manusia dalam menjalani hidupnya di dunia (ma'slahi). Kedua, pemikiran keagamaan yang menekankan agar agama bisa menjawab persoalan-persoalan epistemologis yang dihadapi manusia (ma'rifaṭi). Ketiga, pemikiran keagamaan yang menekankan agar agama menjadi bagian dari pengalaman seseorang dalam bertemu dengan Tuhan (tajribati). Masing-masing aliran itu menurut Sorōsh mempunyai variasi

gerakan sendiri-sendiri, namun aliran keagamaan yang ketiga (tajribatī) lebih bervariasi daripada dua aliran lainnya.

[According to Abdul Karim Sorōsh, the religion consists of two components namely a person's meeting experience to the Sacred and the holy books which is concreted from its Sacred experience. Interpretation of the religion is directed to these two elements. Meanwhile, prophets had varied religious experiences as well as religion's holy books contain diverse messages. However, mufassir interprets religion through the outside framework of religion itself; as a result, assumptions, expectations and theories of science are which in accordance with the life of the mufassir start to emerge eventually. For that reason, the interpretation of religious according to Sorōsh is not only diverse but also dynamic. The diversity and dynamics of religious thought can be seen from variability of sect developed around the world in the form of mainstream and non-mainstream. The example is that Sorōsh divided three categories of religious thought sect nowadays. Firstly, it emphasizes that religion is beneficial for living in the world (maṣlahī). Secondly, it highlight that religion can solve epistemological problems faced by mankind (ma'rifaṭī). Thirdly, it put emphasis on the concept that religion as a part of one's experience in meeting the Lord (tajribatī). Each type of religious schools of thought proposed by Sorōsh has its own movement, however the movements for the third types (tajribatī) is more various than the other two types.]

Kata kunci: *Epistemologi Agama, Tafsir, Pluralisme Agama*

Pendahuluan

Secara epistemologis, ada perbedaan mendasar antara sesuatu dengan pengetahuan terhadap sesuatu. Pertama adalah tentang hakikat sesuatu pada dirinya, yang kedua adalah konsep tentang hakikat sesuatu. Dalam konteks agama, juga terdapat perbedaan antara agama pada dirinya dengan pengetahuan terhadap agama. Agama pada dirinya hanya ada pada Tuhan; ia bersifat absolut, autentik, universal dan tidak mengalami perubahan. Sedangkan pengetahuan keagamaan berhubungan dengan manusia sehingga ia bersifat relatif, subjektif, partikular dan mengalami perubahan.

Pembedaan agama dan pengetahuan keagamaan ini penting mengingat telah terjadi tumpang tindih pemahaman di kalangan umat Islam antarkeduanya. Tumpang tindih tersebut tidak hanya terjadi belakangan ini. Jauh sebelumnya di era sahabat juga sudah terjadi tumpang tindih pemahaman sehingga sempat terjadi debat yang cukup tajam antara Abū Bakar dan Umar bin Khaṭṭab dalam menghadapi persoalan pembangkangan kelompok tertentu yang tidak mau membayar zakat pasca wafatnya Nabi Muhammad. Jika Abu Bakar sebagai kepala negara hendak memerangi mereka lantaran tindakan seperti itu menurut logika politik sang *khalifah* akan melemahkan ekonomi negara. Sebaliknya Umar bin Khaṭṭab sebagai ulama tidak menghendaki peperangan terhadap mereka sebagaimana seseorang yang tidak mengerjakan salat tidak perlu diperangi.¹

Pembedaan terhadap agama dan pengetahuan keagamaan muncul dan disuarakan beberapa pemikir Muslim kontemporer, di antaranya adalah Muḥammad Saīd al-Ashmawī, Naṣr Hamīd Abū Zayd, Abdul Jawwad Yaṣīn, Abdul Majid Najjar, Muṣṭafā Malikān dan terutama Abdul Karīm Sorōsh yang menjadi objek utama tulisan ini. Menurut Sorōsh, agama adalah hasil pertemuan seorang nabi dengan Yang Sakral dan dalam pertemuan itu ia menerima pengetahuan khusus dari-Nya yang dalam *ulum* al-Qur'an disebut pewahyuan dan dalam bahasa modern disebut dengan istilah pengalaman keagamaan.² Dengan demikian, agama menurut Sorōsh tidak sekadar sebagai sekumpulan pernyataan-pernyataan yang terdapat dalam kitab suci agama (al-Qur'an dan hadis nabi) sebagaimana kita yakini selama ini, tetapi juga pengalaman keagamaan Nabi Muhammad.³

Sejalan dengan itu, tafsir terhadap agama pun, yang nantinya melahirkan pengetahuan keagamaan, sejatinya juga diarahkan pada kitab

¹ Muḥammad Saīd al-Ashmawī, *Ḥaṣād al-'Aqli*, Cet. III (Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2004), h. 96-100.

² 'Abdul Karīm Sorōsh, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Jadid, 2009) h. 15-17.

³ *Ibid.* h, 36-44.

suci agama (al-Qur'an dan hadis nabi) dan pengalaman keagamaan Nabi Muhammad. Dua sumber agama berikut dua sifatnya itu mengisyaratkan bahwa tidak mungkin ada tafsir tunggal terhadap agama sehingga pengetahuan keagamaan yang lahir dari penafsiran terhadap agama menurut Sorōsh tidak hanya “plural”, tetapi juga “dinamis” mengikuti dinamika ilmu-ilmu non-agama dan pengalaman kehidupan penafsir itu sendiri.⁴ Inilah nalar epistemologi agama⁵ Abdul Karīm Sorōsh yang menjadi objek kajian dalam tulisan ini dengan mengacu pada tiga hal mendasar dalam gagasannya: *pertama*, apa yang dimaksud agama menurut Sorōsh? *Kedua*, bagaimana metode Sorōsh dalam memahami agama? *Ketiga*, bagaimana prinsip pluralisme-epistemologi tafsir Sorōsh terhadap agama? Karena gagasan Sorōsh ini termasuk pemikiran yang relatif baru dalam tradisi pemikiran keislaman di Indonesia, bahkan menjadi pemikiran kontroversial di dunia Islam, khususnya di Iran maka tulisan ini hanya sekadar mendeskripsi nalar epistemologi agama dengan harapan ia bisa menjadi salah satu varian dari sekian pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia. Sejalan dengan itu, tulisan ini secara *theoretical framework* mengusung pendekatan deskriptif dan hermeneutik.

⁴ ‘Abdul Karīm Sorōsh, *Al-Širāt al-Mustaqīmah: Qirā’ab Jadīdah li al-Nazariyyah al-Ta’addudīyyah al-Dīniyyah* (Beirut: Dār al-Jadīd, 2009).

⁵ Nalar epistemologi agama Sorōsh ini meminjam Hick disebut pluralisme religius epistemologis. John Hick, seorang pemikir pluralis Kristen yang menginspirasi banyak pemikir pluralis dunia, membagi pluralisme agama (religius) menjadi beberapa kategori: *pertama*, pluralisme religius normatif; *kedua*, pluralisme religius soteriologis; *ketiga*, pluralisme religius epistemologis; *keempat*, pluralisme religius aletis; dan *kelima*, pluralisme religius deontis. Lihat M. Legenhausen, *Pluralitas dan Pluralisme Agama: Keniscayaan Pluralitas Agama sebagai Fakta Sejarah dan Kerancuan Konsep Pluralisme Agama dalam Liberalisme*, terj. Arif Mulyadi dan Ana Farida (Jakarta: Shadra Press, 2010), h. 37-41. Pluralisme religius epistemologis dalam terminologi Hick adalah suatu doktrin yang mengatakan bahwa pengalaman religiuslah yang membuat keyakinan beragama menjadi rasional sehingga menurutnya adalah hal yang rasional jika pengalaman religius menuntunnya untuk mau percaya dengan sepenuh hati tentang realitas Tuhan. Jadi pluralisme ini menaruh perhatian terhadap persoalan kebenaran keyakinan agama. Lihat *Ibid.*, h. 48-49.

Biografi Singkat Abdul Karīm Sorōsh

Nama asli Abdul Karim Sorōsh adalah Hossein Haj Faraj Dabbagh. Pemikir asal Iran ini dilahirkan pada tahun 1945 di kota Teheran, ibu kota Iran. Ia mengambil pendidikan dasarnya di Qo'imiyyah School; melanjutkan studi menengahnya ke Murtaza'vi High School dan menengah atasnya ke Alavi High School. Selama studi di menengah atas inilah ia memperoleh pelajaran di bidang syariah dan tafsir al-Qur'an. Setelah itu, ia masuk ke Universitas Teheran, mengambil jurusan fisika dan farmasi. Selanjutnya, mengambil program magisternya di bidang analisis kimia di London dan melanjutkan program doktornya di Chelsea College, London dengan mengambil jurusan ilmu sejarah dan filsafat ilmu.

Abdul Karīm Sorōsh merupakan intelektual reformis Iran yang mencoba memadukan pemikiran Rumi dan al-Ghazali, Mulla Shadra dan para intelektual Barat. Abdul Karīm Sorōsh menulis beberapa karya di antaranya adalah *al-Qabḍ wa al-Baṣṭ fī al-Sharī'ah*,⁶ *Baṣṭ al-Tajribah al-Nabawīyyah*,⁷ *al-Ṣirāt al-Mustaqīmah*,⁸ *al-Turās wa al-'Ilmānīyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt, al-Khālfiyyat wa al-Mu'īyāt*,⁹ *al-Siyāsah wa al-Tadayyun*,¹⁰ *al-'Aql wa al-Hurriyah*,¹¹ *al-Dīn al-'Almānī*,¹² *al-Turāth wa al-'Almānīyah*,¹³

⁶ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Qabḍ wa al-Baṣṭ fī al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Jadīd, 2002).

⁷ 'Abdul Karīm Sorōsh, *Baṣṭ al-Tajribah al-Nabawīyyah*, terj. Arab: Ahmad al-Qobanji (Beirut: al-Intishar al-'Arabī, 2009).

⁸ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Ṣirāt al-Mustaqīmah: Qirā'ah Jadīdah li al-Nazariyyah al-Ta'addudīyyah al-Dīnīyyah* (Beirut: Dār al-Jadīd, 2009).

⁹ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Turāth wa al-'Ilmānīyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt, al-Khālfiyyāt wa al-Mu'īyāt* (Baghdad/Beirut: Manshurāt al-Jumal, 2009).

¹⁰ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā'iq Nazariyyah wa Ma'zāq 'Amaliyyah*, terj. Arab, Ahmad al-Qobanji (Beirut: al-Intishar al-'Arabī, 2009).

¹¹ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-'Aql wa al-Hurriyah*, terj. Arab: Ahmad al-Qobanji (Beirut: Manshurāt al-Jamal, 2009).

¹² 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Dīn al-'Almānī*, terj. Arab: Ahmad al-Qobanji (Beirut: al-Intishar al-'Arabī, 2009).

¹³ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Turāth wa al-'Almānīyah*, terj. Arab: Ahmad al-Qobanji, (Beirut: Manshurāt al-Jumal, 2009).

dan *Arhabu min al-Ideologiyyah*.¹⁴ Namun dari sekian karyanya itu, yang menjadi kunci pemikiran Sorōsh, bahkan melahirkan kontroversi adalah, *al-Qabḍ wa al-Baṣṭ fi al-Sharī'ah*, *Baṣṭ al-Tajribah al-Nabawiyyah*, dan *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah*. Ketiga karya ini berbicara tentang teori agama, teori kenabian dan teori tafsir.

Hakikat Agama Menurut Abdul Karīm Sorōsh

Dalam membahas agama, Sorōsh menggunakan teori penyusutan dan pengembangan (*al-qabḍ wa al-baṣṭ*)¹⁵ yang dipinjam dari tradisi keilmuan tasawuf¹⁶ karena Sorōsh memang banyak mendapat inspirasi dari para sufi seperti Rumi, al-Shirazi, al-Ghazali, Shadra dan terutama Imam Junaid yang terkenal dengan pernyataannya, "*al-khawfu min Allah yaqbiḍunī wa al-rajā'u minhu yubṣiṭunī*". Kedua istilah itu juga disinggung dalam al-Qur'an "*wa Allah yaqbiḍu wa yubṣiṭu*". Teori penyusutan dan pengembangan membedakan agama dengan pengetahuan keagamaan dan memasukkan pengetahuan keagamaan sebagai bagian dari pengetahuan manusia.¹⁷

Agama: Pengalaman Keagamaan Nabi

Dalam memahami agama, Sorōsh bertolak pada unsur tertentu yang dinilai esensial dalam agama, yakni persoalan kenabian.¹⁸ Dalam memahami konsep kenabian yang selama ini menjadi topik kontroversi di kalangan intelektual Muslim,¹⁹ Sorōsh bertolak pada pengalaman keagamaan, yakni pengalaman pertemuan seseorang dengan yang

¹⁴ 'Abdul Karīm Sorōsh, *Arhabu min al-Ideologiyyah*, terj. Arab: Aḥmad al-Qobanji (Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2014).

¹⁵ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Qabḍ wa al-Baṣṭ fi al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Jadīd, 2002).

¹⁶ 'Imad al-Hilali, "Nubdhātun min hayātin wa fikr Duktūr Sorōsh", dalam, 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Aql wa al-Hurriyyah*..., h. 15-17.

¹⁷ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Qabḍ wa al-Baṣṭ*..., h. 29.

¹⁸ 'Abdul Karīm Sorōsh, *Baṣṭ al-Tajribah*..., h. 16-17.

¹⁹ Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2003).

Mutlak dan yang Transendental.²⁰ Pengalaman pertemuan itu dalam tradisi klasik disebut pewahyuan dan dalam tradisi pemikiran modern disebut pengalaman keagamaan atau pengalaman kenabian. Abdul Karīm Sorōsh membagi pengalaman keagamaan menjadi dua kategori:²¹ *pertama*, pengalaman keagamaan yang tidak lantas membuat seseorang yang mengalaminya menjadi nabi. *Kedua*, pengalaman keagamaan yang lantas membuat seseorang yang mengalaminya menjadi nabi.²² Hasil pengalaman keagamaan itulah yang kemudian menjadi agama.

Sebagai bagian dari pengalaman—tegas Sorōsh—agama (wahyu) berada dalam posisi mengikuti nabi, bukan sebaliknya nabi yang mengikuti wahyu. Atau bisa dikatakan, Jibril sebagai penyampai wahyu mengikuti Nabi Muhammad, bukan Nabi Muhammad yang mengikuti Jibril.²³ Sorōsh melansir beberapa indikasi untuk memperkuat tesisnya tersebut.

Pertama, Nabi Muhammad mendakwahkan bahwa Allah itu berada di luar kerangka ruang dan waktu, akan tetapi ketika berkomunikasi dengan para nabi-Nya, Ia menggunakan bahasa tertentu yang digunakan nabi-Nya. Dengan Nabi Muhammad, Allah menggunakan bahasa Arab. *Kedua*, al-Qur'an berbicara tentang sesuatu atau peristiwa yang terjadi pada masa Nabi Muhammad seperti peristiwa tuduhan perselingkuhan yang dialamatkan kepada Siti Aisyah, istri nabi yang dikenal dengan peristiwa hadis *ifki*. Atau kisah Abu Lahab, atau peristiwa peperangan yang dialami nabi dan umat Islam pada zaman nabi. Juga munculnya

²⁰ 'Abdul Karīm Sorōsh, *Basf al-Tajribah...*, h. 18-19.

²¹ Aḥmad al-Qobanji juga membaginya menjadi dua kategori: *pertama*, wahyu yang bersifat umum, yakni wahyu yang diberikan pada selain nabi. *Kedua*, wahyu yang bersifat khusus, yakni wahyu yang diberikan kepada nabi. Lihat selengkapnya dalam Aḥmad al-Qobanji, *Allah wa al-Insān: Ishkalīyāt al-'Alāqab Wa Azmatul Wijdān* (Beirut: Manshurāt al-Jumal, 2009), h. 33-34.

²² Nabi adalah seseorang yang memperoleh konsep-konsep dan ajaran-ajaran baru melalui sumber khusus yang tidak mungkin diperoleh atau disingkap oleh manusia lain melalui cara yang biasa (alami). Jika demikian, prinsip dasar bagi seorang atau kenabian para nabi adalah wahyu saja. Atau pengalaman keagamaan menurut istilah modernnya. 'Lihat Abdul Karīm Sorōsh, *Basf al-Tajribah...*, h. 17, 19.

²³ *Ibid.* h. 30.

beberapa pertanyaan yang diajukan masyarakat kepada nabi sebagaimana disinggung al-Qur'an (al-Baqarah:189); dan (al-Kahfi:83). *Ketiga*, wahyu selalu berhubungan dengan peristiwa yang terjadi “di sekitar” Nabi Muhammad, baik yang bersifat khusus-pribadi maupun umum. *Keempat*, di dalam al-Qur'an terdapat banyak kata yang bukan berasal dari bahasa Arab karena Nabi Muhammad juga bergaul dengan masyarakat non-Arab, dan adanya suku non-Arab kala itu. *Kelima*, banyak tema-tema yang dibicarakan al-Qur'an berkaitan dengan tema-tema yang beredar luas di masyarakat Arab kala itu bahkan Sorōsh menilai hanya satu persen yang baru dari tema-tema al-Qur'an dan Sembilan puluh Sembilan persennya sudah ada di masyarakat Arab kala itu.²⁴

Agama Berkembang Menuju Kesempurnaan Maksimal

Agama Islam dinyatakan sudah sempurna oleh al-Qur'an (al-Māidah: 3); dan kenabian dinyatakan berakhir pada Nabi Muhammad (al-Aḥzāb:40). Dua istilah kunci ini “kesempurnaan Islam dan *kebataman nabiyyin* atau nabi akhir” menjadi keyakinan inti umat Islam sehingga tidak boleh ada agama selain Islam dan tidak boleh ada nabi setelah Nabi Muhammad. Masalahnya adalah bagaimana nasib agama Islam pascawafatnya Nabi Muhammad? Apakah agama Islam harus tetap sebagaimana adanya pada era Nabi Muhammad ataukah ia harus berkembang mengikuti gerak sejarah manusia? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu diajukan pertanyaan lain, *pertama*, apa yang dimaksud kesempurnaan agama Islam? *Kedua*, apakah berakhirnya kenabian pada Nabi Muhammad sama dengan berakhirnya pengalaman keagamaan?

Ada dua teori Sorōsh yang bisa digunakan untuk menjawab pertanyaan tentang kesempurnaan Islam, yakni teori batas dan teori tentang Islam. *Pertama*, Sorōsh mengajukan teori batas dalam memahami agama dan membaginya menjadi dua batas: batas minimal (*ḥadd al-'adnā*) dan batas maksimal (*ḥadd al-'aqṣā*).²⁵ Perbedaan ini dinilai penting oleh

²⁴ *Ibid.*, h. 181-186.

²⁵ *Ibid.*, h. 126-127.

Sorōsh karena selama ini, umat Islam lebih sering mengharapkan dan mencari semua hal dari agama dan keberadaan semua hal di dalam agama menurut logika mereka membuktikan kesempurnaan agama. Seolah-olah setiap masalah yang dihadapi manusia ada di dalam agama.²⁶

Untuk menghindari harapan berlebihan itu, Sorōsh membedakan dua istilah untuk melabeli Islam sebagai agama sempurna, yakni mencakup (*jami'*) dan sempurna (*kamil*). Istilah mencakup (*jami'*) bermakna agama mencakup segala sesuatu sehingga agama diandaikan sebagai pedagang yang menyediakan semua hal yang dibutuhkan pembeli, sedang istilah sempurna (*kamil*) bermakna agama itu sendiri tidak mempunyai kekurangan dalam hal alat, konsep dan ajaran yang menjadi tujuan esensial dari agama itu sendiri yakni memberi petunjuk kepada manusia. Dari segi tujuan esensial ini, agama menurut Sorōsh menyediakan batas minimal dan maksimal sekaligus dalam memberi petunjuk pada manusia, dan sama sekali tidak menyediakan semua hal yang dibutuhkan manusia. Agama bukanlah pedagang yang menyediakan semua hal yang dibutuhkan pembeli. Itu berarti, Islam harus dilihat dari segi kesempurnaannya (*kamil*), bukan segi cakupannya (*jami'*).²⁷

Kedua, Sorōsh memahami Islam dengan cara membaginya menjadi dua bagian asasi: Islam esensial (akidah) dan Islam aksidensial (sejarah). Islam esensial (akidah) adalah suatu ajaran yang menjadi syarat agar Islam benar-benar bisa menjadi agama. Jika ajaran itu tidak ada, konsekuensinya Islam tidak bisa menjadi agama. Selain itu, ajaran itu sendiri tidak mungkin mengambil bentuk lain selain bentuk yang sudah ada sebab ia bersifat esensial bagi Islam itu sendiri. Sedang Islam aksidensial (sejarah) adalah suatu ajaran yang bisa dan mungkin mengambil bentuk lain selain bentuk yang sudah ada, dan tanpa ajaran itu, Islam tetap bisa menjadi agama.²⁸

²⁶ *Ibid.*, h. 125-131.

²⁷ *Ibid.*, h. 164-165.

²⁸ *Ibid.*, h. 121. Ditempat lain, Sorōsh membagi Islam menjadi dua kategori: Islam hakiki yang disebutnya sebagai iman dan Islam fikih. Yang pertama mengukur keberislaman seseorang dari segi batinnya, yang kedua dari segi lahirnya. 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Turāth wa al-'Ilmānīyah...*, h. 111-160.

Islam esensial (akidah) meliputi tiga unsur: *pertama*, akidah yang berarti manusia merupakan hamba Allah, dan bukan Tuhan. *Kedua*, akhlak yang berarti akhirat adalah tujuan hakiki manusia; *ketiga*, fikih yang berarti Islam mempunyai *maqasyid syari'ah* yang meliputi pemeliharaan terhadap hak beragama, kebebasan berpikir, memperoleh dan menjaga keturunan, memperoleh dan mempunyai harta dan jiwa. Menurut Sorōsh, ketiga unsur Islam akidah ini tidak mengalami perubahan, dan tanpa ketiganya, Islam tidak bisa dikatakan sebagai agama.

Sedang Islam aksidensial (sejarah) meliputi penggunaan bahasa arab oleh al-Qur'an, menjadikan budaya Arab sebagai tempat turunnya al-Qur'an, penggunaan konsep, argumentasi, teori-teori dan gagasan-gagasan tertentu yang sesuai dengan budaya Arab dalam menjelaskan hukum-hukum Islam serta mengajarkannya kepada manusia, peristiwa sejarah yang disinggung dalam al-Qur'an, peristiwa dialog mukmin dengan orang kafir yang terdapat di dalam kitab suci agama, hukum-hukum fikih dan syariat-syariat keagamaan, karya-karya yang bertujuan mengubah agama dan kemampun audiens (*mukhāṭab*) memperluas cakrawalanya dalam memahami agama. Berbeda dengan Islam esensial, unsur-unsur yang bersifat aksiden itu mengalami perubahan. Tanpa semua unsur itu, Islam masih bisa disebut agama dan Islam masih bisa mengambil aksiden-aksiden lain selain yang disebutkan di atas.²⁹

Dari dua teori ini menjadi jelas bahwa yang dimaksud kesempurnaan Islam menurut Sorōsh terletak pada kesempurnaan dalam batas minimal, sedang yang dimaksud batas minimal Islam adalah Islam pada dimensi esensialnya. Pada aspek ini, Islam sudah selesai dan tidak perlu lagi dipertanyakan. Akan tetapi, tidak ada larangan mempertanyakan, mendiskusikan bahkan dianjurkan mereinterpretasi dimensi aksidensial Islam sehingga Islam tetap berkembang menuju kesempurnaan lain. Apa yang dimaksudkan kesempurnaan lain itu?

²⁹ 'Abdul Karīm Sorōsh, *Basṭ al-Tajribah...*, h. 55-121.

Pertanyaan itu mengharuskan kita kembali pada pertanyaan di awal tentang apakah berakhirnya kenabian Nabi Muhammad berarti pula berhentinya pengalaman keagamaan? Kita perlu membedakan antara pengalaman keagamaan yang bersifat khusus dengan pengalaman keagamaan yang bersifat umum. Pengalaman keagamaan yang bersifat khusus yang hanya dialami nabi tentu saja berakhir setelah meninggalnya nabi Muhammad sebagai nabi terakhir, akan tetapi pengalaman keagamaan yang bersifat umum yang dialami siapa saja akan terus berlanjut. Karena itu, wafatnya Nabi Muhammad berarti pula berhentinya pengalaman keagamaan yang bersifat khusus, tetapi tidak berarti berhentinya pengalaman keagamaan yang bersifat umum, lantaran sifat keberakhiran (*khataman*) merupakan sifat kenabian, bukan sifat pengalaman keagamaan.³⁰

Selain itu, Allah tidak akan berhenti berhubungan dengan manusia sebagai pihak yang mengalami pengalaman keagamaan, terutama bagi para *arif billah* (Syiah) dan *ulama* (Sunni) yang menjadi estafet kenabian Muhammad (*al-'ulamā' warasatul ambiyā'*).³¹ Bahwa Allah senantiasa berkomunikasi terus-menerus dengan manusia beragama dapat dipahami dari firman-Nya yang menyinggung komunikasi verbal Allah dengan manusia (Al-Shūrā: 51). Di dalam ayat itu, al-Qur'an menggunakan istilah "*basbar*", bukan istilah nabi.³² Allah berbicara dengan manusia, termasuk dengan nabi karena nabi juga manusia. Kenabian berakhir pada Nabi Muhammad, tetapi manusia tetap ada walaupun ia sudah tiada. Selama manusia masih ada, manusia akan tetap beragama karena agama senantiasa sejalan dengan fitrah manusia dan selama itu pula Allah akan berbicara dengan manusia. Pembicaraan itu menandakan pengalaman pertemuan manusia dengan Allah masih terus ada sehingga pengalaman keagamaan yang bersifat umum berjalan terus. Pengalaman keagamaan seperti ini bisa

³⁰ *Ibid.* h. 252-254.

³¹ *Ibid.* h. 205-207.

³² Aḥmad al-Qobanji, *Allah wa al-Insān: Isbkalīyāt al-'Alāqab wa Azmatul Wijdān*, (Baghdad-Beirut: Manshurāt al-Jumal, 2009), h. 33.

dialami orang-orang non-Muslim,³³ bisa juga dialami orang Islam yang dalam tradisi Islam disebut sufi untuk pengalaman personal-spiritualnya,³⁴ dan yang paling hangat dan kontroversial saat ini adalah pengalaman keagamaan Mirza Ghulam Ahmad yang mendapat wahyu, ilham dan *kasyaf* yang terangkum dalam karyanya, *Tadhkirah*.³⁵

Sejalan dengan argumen tersebut bisa dikatakan bahwa Islam sebagai agama akan bergerak dan berkembang terus mengikuti laju pengalaman keagamaan para penganutnya dan gerakannya itu menuju kesempurnaan dalam batas maksimal.³⁶ Karena yang dimaksud kesempurnaan Islam pada masa Nabi Muhammad adalah dalam batas minimal-esensialnya maka yang akan mengalami perkembangan menuju kesempurnaan maksimal pascawafatnya Nabi Muhammad adalah dimensi aksidensial Islam. Atas dasar itu, kajian terhadap dimensi aksidensial agama Islam dinilai Sorōsh lebih bernilai daripada kajian terhadap dimensi esensialnya sehingga Islam berkembang menuju kesempurnaan maksimal-aksidensial.³⁷

Lalu, siapa yang bertugas menjadi pemegang estafet kenabian agar Islam berkembang menuju kesempurnaan maksimal-aksidensial, agar Islam mengalami kebangkitan, agar Islam mampu menjawab tantangan dunia modern? Haruskah ada nabi baru yang melanjutkan ajaran agama

³³ Willian James, *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004).

³⁴ Pengalaman keagamaan para sufi menurut Sorōsh lebih beragam daripada para penganut agama lainnya, termasuk penganut agama yang berbasis pada epistemologi, ‘Abdul Karīm Sorōsh, *al-‘Aql wa al-Hurriyah...*, h. 163-169. Contoh karya bagus yang memaparkan keragaman atau variasi pengalaman keagamaan para sufi adalah karya Muḥammad bin al-Ṭayyib, *Waḥdat al-Wujūd fi al-Taṣawwuf al-Islāmī: fi Ḍaw’i Waḥdati al-Taṣawwuf wa Tārikhiyyatibī* (Beirut: Dār al-Ṭalabah, 2008).

³⁵ Pengalaman keagamaan personal-spiritual Mirza ini ditafsiri berbeda oleh para pengikutnya yang kelak bernama gerakan Ahmadiyah sehingga mereka terbagi menjadi dua kelompok: Lahore dan Qadian. Kelompok pertama menyebut Mirza sebagai *mujaddid*, kelompok kedua menyebutnya sebagai nabi. Akan tetapi, nabi yang dimaksud bukan nabi *tasyri’i* melainkan nabi *ummati*. Lihat Aksin Wijaya, “Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian,” dalam Jurnal *al-Tabrir*, Vol, 5, No. 2, STAIN Ponorogo, 2005.

³⁶ ‘Abdul Karīm Sorōsh, *Baṣṭ al-Tajribah...*, h. 125-172.

³⁷ *Ibid.*, h. 66

Islam yang ditinggal nabi?

Iqbal berpendapat bahwa untuk saat ini tidak dibutuhkan nabi baru. Sebab, sejarah manusia menurut Iqbal mengalami dua fase: *pertama*, fase di mana umat manusia masih dikendalikan oleh kekuatan instingnya (*gharīẓah*). *Kedua*, suatu fase di mana umat manusia mulai mendapat kekuatan baru melalui akal yang mampu mengalahkan *gharīẓah* tadi sehingga sejak saat itu, manusia mulai dikuasai oleh akal, tentu saja tanpa menghilangkan peran *gharīẓah*-nya sama sekali. Jika pada fase pertama manusia masih membutuhkan nabi untuk menuntun mereka, sebaliknya pada fase kedua, nabi tidak lagi dibutuhkan. Yang diperlukan dari nabi bagi fase kedua adalah peninggalannya, yakni kitab suci agama. Kendati kitab suci agama itu diturunkan kepada masyarakat fase pertama, pesannya menurut Iqbal mengatasi ruang dan waktu karena ia bersifat rasional dan bisa didiskusikan secara rasional dengan akal manusia.³⁸ Oleh karena itu, yang dibutuhkan saat ini menurut Iqbal adalah pembaru agama, atau “fuqaha pemberani” atau reformer kritis, sebagaimana dilakukan kaum revivalis Muslim klasik dan modern, terlepas gerakan mereka menemui kegagalan atau kelemahan teoritis.

Memahami Agama dalam Perspektif non-Agama

Yang akan dibahas pada poin ini adalah dua hal yang saling berhubungan: *pertama*, hubungan agama dengan ilmu-ilmu manusia. *Kedua*, memahami agama dalam perspektif non-agama. Dua unsur ini menjadi prinsip mendasar teori epistemologi penyusutan dan pengembangan yang digunakan Sorōsh dalam memahami agama yang akan dibahas pada poin selanjutnya yang dikenal dengan istilah

³⁸ ‘Abdul Karīm Sorōsh, *Basṭ al-Tajribah...*, h. 254-257. Sejarah manusia menurut Shahrūr mengalami dua fase: fase risalah yang berakhir pada Nabi Muhammad dan fase sesudah risalah. Manusia sekarang menurutnya lebih utama daripada manusia yang hidup pada masa kenabian sehingga mereka tidak memerlukan nabi dan utusan karena mereka sudah mampu menyingkap eksistensi dirinya tanpa risalah. Selengkapannya dalam Muḥammad Shahrūr, *Tajfif Manābi’ Irbāb* (Damaskus: Mu’assasah al-Dirāsah al-Fikriyah al-Muaṣṣirah, 2008), h. 26.

epistemologi tafsir pluralis terhadap agama.

Hubungan Ilmu Ilahi dan Ilmu-Ilmu Manusia

Secara epistemologis, agama menurut Sorōsh merupakan pengetahuan Ilahi, sedang pengetahuan keagamaan merupakan bagian dari pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia adalah pengetahuan yang lahir dari manusia, baik objeknya berkaitan dengan alam dan manusia maupun agama dan Tuhan. Jika objek pengetahuannya adalah alam dan manusia, pengetahuan (ilmu) manusia kategori ini disebut ilmu non-agama seperti pengetahuan ilmiah dan filsafat. Tapi jika objeknya adalah al-Qur'an dan hadis yang menjadi sumber asasi agama, pengetahuan (ilmu) manusia kategori ini disebut ilmu agama.³⁹

Sebagaimana layaknya ilmu-ilmu manusia yang bersifat aposteriori, Sorōsh melihat ilmu agama pada dua level: level definisi (apriori) dan level praktis (aposteriori).⁴⁰ Menurut intelektual asal Iran ini, pada level definisi, pengetahuan keagamaan bersifat murni dan benar pada dirinya, tetapi pada level praktis (aposteriori), ilmu bersifat verifikatif, metodologis, kolektif, historis dan dinamis karena disertai adanya kritik di kalangan intelektual yang menggeluti bidang keilmuan tersebut. Kolektif dalam arti, pengetahuan keagamaan tidak hanya dimiliki satu orang mujtahid, intelektual, dan ulama, melainkan milik semua orang yang mempunyai kemampuan dalam memahami agama. Historis dalam arti, pengetahuan keagamaan tidak hanya yang lahir dan hidup pada masa tertentu saja, misalnya masa klasik saja sehingga yang hidup pada masa modern dan kontemporer dianggap tidak ada. Justru pengetahuan keagamaan lahir dan hidup pada seluruh ruang dan waktu di mana para intelektual berusaha menggali agama. Verifikatif dan metodologis karena ia mengandung kekurangan dan kesalahan.

Dengan demikian, agama sebagai ilmu Ilahi benar pada dirinya, tetapi ilmu agama yang merupakan bagian dari ilmu-ilmu manusia

³⁹ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Qabḍ wa al-Bast...*, h. 32-33.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 29-30.

mengandung berbagai kemungkinan, mungkin benar dan mungkin juga salah. Kebenaran ilmu agama bersifat mungkin karena sebagaimana ilmu-ilmu manusia ia bergantung ada verifikasi dan metodologi sehingga kebenarannya bersifat aktual (praktis) dan situasional, tidak bersifat definitif dan metafisik. Karena itu, ilmu agama tidak boleh disakralkan. Yang sakral hanya agama sebagai ilmu Ilahi.

Membaca Agama Melalui Ilmu-Ilmu Manusia

Setelah menjelaskan duduk perkara agama dan ilmu agama, kini akan dibahas hubungan antarilmu: *pertama*, antara agama (ilmu Ilahi) dengan ilmu-ilmu manusia; *kedua*, antara ilmu-ilmu manusia terutama antarilmu agama dengan ilmu-ilmu non-agama.

Pertama, Sorōsh menilai ilmu Ilahi (agama) berhubungan positif dengan semua disiplin keilmuan manusia, tidak ada kontradiksi ataupun pertentangan antara keduanya. Dalam hubungan itu, agama berada dalam posisi diam, tidak berbicara. Manusialah yang membuat agama berbicara dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan tematik dan aktual untuk mencari jawaban dari agama sesuai dengan bidang keahlian mereka atau masalah yang mereka hadapi. Orang yang berbeda mempunyai masalah yang berbeda dan akan mengajukan pertanyaan yang berbeda pula terhadap agama. Agar al-Qur'an memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan itu, manusia perlu menggunakan metode pembacaan yang mampu menggali potensi jawaban yang ada di dalamnya. Karena ada hubungan positif antara agama dengan ilmu manusia, agama bisa didekati dengan menggunakan perangkat atau metode ilmu-ilmu manusia, baik ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu non-agama seperti hermeneutika, sosiologi, sejarah, antropologi dan sebagainya. *Kedua*, ia menilai tidak selalu terjadi hubungan positif antara ilmu-ilmu manusia sendiri, terutama antara ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu non-agama.⁴¹

Hubungan kedua disiplin keilmuan manusia itu mengambil tiga bentuk: hubungan kontradiktif, hubungan yang sejalan (harmonis), dan,

⁴¹ *Ibid.*, h. 31.

tidak ada hubungan sama sekali.⁴² Para pemikir selalu berusaha untuk mendamaikan hubungan yang kontradiktif antara ilmu agama dengan ilmu non-agama. Terkait dengan hubungan yang sejalan antara kedua bidang keilmuan manusia itu, ilmu agama dalam pandangan Sorōsh selalu berada dalam posisi “menyesuaikan dan membutuhkan” ilmu-ilmu non-agama. Dalam hubungan itu, ilmu-ilmu non-agama menjadi semacam pengantar yang dapat memudahkan seseorang dalam memahami agama secara rasional, juga bisa memperkaya dan memperdalam ilmu agama, termasuk memperkaya makna-makna suatu pernyataan yang ada di dalam al-Qur’an.⁴³

Dengan prinsip ini bisa dilogikan bahwa, seseorang harus mengetahui konsep keadilan, kesetaraan, toleransi, inklusivisme, pluralisme dan multikulturalisme yang berkembang di dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora untuk mengetahui bahwa agama mengajarkan itu semua. Dengan mengetahui teori-teori itu semua dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora lalu mengkaji konsep-konsep itu dalam al-Qur’an kita bisa mengatakan bahwa agama Islam itu mengajarkan keadilan, kesetaraan, toleransi, inklusivisme, pluralisme dan multikulturalisme. Tetapi tidak bisa dikatakan sebaliknya bahwa keadilan, kesetaraan, toleransi, inklusivisme, pluralisme dan multikulturalisme adalah agama. Karena, konsep tentang itu semua bisa lahir dari disiplin keilmuan manusia lainnya, baik ilmu-ilmu agama maupun non-agama. Begitu juga hubungannya dengan teori-teori lain yang berkembang di dalam ilmu-ilmu non-agama, baik ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu humaniora.⁴⁴

Pluralisme-Epistemologi Tafsir Agama

Pola hubungan agama dengan ilmu-ilmu manusia di atas menandakan bahwa agama (al-Qur’an) boleh dibaca dengan menggunakan ilmu-ilmu manusia, baik ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu non-agama.

⁴² *Ibid.*, h. 38.

⁴³ *Ibid.*, h. 41, 69.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 44-46.

Pembacaan atau tafsir yang menggunakan ilmu-ilmu agama sudah biasa dilakukan para mufassir, yakni menggunakan teori tafsir dan *takwil* sehingga lahirlah wacana agama berupa tafsir dan fikih. Seiring semakin luasnya realitas kehidupan yang membutuhkan sumbangan agama maka diperlukan perangkat pembacaan baru yang lahir dari ilmu-ilmu non-agama yang oleh Shibistari disebut pembacaan manusiawi terhadap agama (*qirā'ab bashariyyah li al-dīn*).⁴⁵ Dengan menggunakan pembacaan manusiawi ilmu non-agama, pemikiran atau wacana agama akan plural dan berkembang dinamis mengikuti dinamika ilmu-ilmu non-agama, lantaran ilmu agama berada dalam posisi membutuhkan ilmu-ilmu non agama atau ilmu-ilmu non-agama menjadi pengantar yang memperkaya ilmu-ilmu agama. Pluralisme dan dinamika pemikiran keagamaan itu bisa dilihat pada dua hal mendasar yang menjadi basis tafsir Sorōsh terhadap agama: *pertama*, prinsip epistemologi tafsir pluralis terhadap agama. *Kedua*, kategori tafsir pluralis terhadap agama.

Epistemologi Tafsir Pluralis terhadap Agama

Oleh karena agama Islam merupakan hasil pengalaman keagamaan seorang nabi bertemu dengan Yang Sakral, dan sumber agama Islam adalah wahyu Ilahi (al-Qur'an), maka agama Islam menurut Sorōsh terdiri dari dua unsur asasi: al-Qur'an-hadis dan pengalaman keagamaan Nabi Muhammad.⁴⁶ Tafsir terhadap agama Islam pun sejatinya diarahkan pada dua unsur mendasar tersebut. Tafsir terhadap kedua unsur agama ini menurut Sorōsh didasarkan pada beberapa prinsip, dua di antaranya yang paling mendasar adalah pesan kitab suci agama bersifat plural dan pengalaman keagamaan nabi yang bersifat plural.⁴⁷

⁴⁵ Syekh Muḥammad Mujtahid al-Shibistari, *Qirā'ab Bashariyyah li al-Dīn*, terj. Aḥmad al-Qobanji (Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009), h. 11.

⁴⁶ Abdul Karīm Sorōsh, *Baṣṭ al-Tajribah...*, h. 36-44

⁴⁷ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Ṣirāt al-Mustaqīmab: Qirā'ab Jadīdab li al-Naẓariyyab al-Ta'addudīyyab al-Dīniyyab*, terj. Arab: Aḥmad Qobanji (Beirut: al-Intishar al-Arabī, 2009), h. 16.

Pada prinsipnya, kitab suci agama itu diam dan tidak berbicara,⁴⁸ tetapi ia mempunyai ragam makna. Keragaman makna al-Qur'an itu disimbolkan dengan bahasa yang berbeda oleh para mufassir. Abdullah Darras mengibaratkan kekayaan "al-Qur'an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilakan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, ia akan menemukan banyak makna dibanding apa yang kita lihat". Dua kondisi subjek dan teks itu membuat kualitas dan pesan yang ditemukan dari al-Qur'an juga berbeda-beda.⁴⁹

Kekayaan makna al-Qur'an tidak akan ada artinya jika ia tidak digali karena pada dasarnya al-Qur'an adalah sesuatu yang mati. Manusalah yang bertugas mengungkap pesan al-Qur'an agar ia hidup dan berfungsi memberi petunjuk pada umat manusia yang hidup. Di sisi lain, penafsir melakukan interpretasi dari luar kerangka agama, salah satunya adalah menggunakan ilmu-ilmu manusia baik ilmu agama maupun non-agama. Dalam kerangka itu, tentu saja terselip pra asumsi, harapan-harapan dan pertanyaan-pertanyaan kritis yang terus mengalir dari sang mufassir sehingga tindakan penafsiran terhadap kitab suci agama menjadi bervariasi dan mengalir terus. Karena itu, tidak hanya satu makna yang dapat ditemukan mufassir dari *nash* agama, melainkan beragam makna yang tentu saja masih berada dalam batas minimal dan maksimal agama.⁵⁰

Mempercayai atau tidak terhadap mekanisme khusus ini, tegas Sorōsh, kita tidak mungkin bisa mengingkari bahwa al-Qur'an dan hadis nabi mengandung banyak penafsiran karena sebagaimana diungkap dalam sebuah riwayat, kalam Ilahi itu mempunyai banyak pesan inti. Jika menyingkap salah satu pesan inti al-Qur'an, kita akan menemukan lapisan pesan inti lainnya. Sebabnya adalah karena realitas mengandung

⁴⁸ 'Alī bin Abī Ṭālib, *Nahjul Balāghah*, disarakhi oleh Muḥammad Abduh (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003), h. 200-201.

⁴⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2000), h. xv.

⁵⁰ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-Ṣirāt al-Mustaqīmab: Qirā'ah Jadīdah li al-Nazariyyah al-Ta'addudīyah al-Dīniyyah* (Beirut: Dār al-Jadīd, 2009), h. 16-17.

keragaman dalam batinnya, sementara kalam Ilahi mengisahkan realitas dan menyingkap satir yang menutupi keragaman batin realitas tersebut sehingga akan ditemukan realitas batin yang beragam itu sendiri. Justru kenyataan inilah yang membuat al-Qur'an kekal karena setiap orang selalu menemukan sesuatu yang baru di dalamnya sehingga ia senantiasa sesuai dengan pelbagai situasi dan kondisi. Menurut Sorōsh, kenyataan tersimpannya keragaman makna dalam sebuah kalam tidak hanya terjadi pada kalam Ilahi, tetapi juga kalam para ulama besar tentu saja dengan kadar yang berbeda-beda.⁵¹

Rausyanfiker asal Iran ini menambahkan bahwa ada beberapa riwayat yang menyatakan al-Qur'an mengandung 77 pesan inti Ilahi. Ada yang meriwayatkan bahwa al-Qur'an diturunkan untuk sebagian umat manusia yang mendalami agama yang akan muncul di akhir zaman. Secara faktual muncul banyak tafsir, baik dalam bidang pemikiran Islam maupun agama lainnya sehingga ketika satu orang membawa satu ayat dan menyampaikannya kepada orang lain, orang lain itu tadi menemukan pemahaman yang berbeda dengan yang pertama. Ini membuktikan adanya variasi dan tingkatan dalam pesan Ilahi. Atas dasar itu, Sorōsh berprinsip untuk senantiasa menghidupkan tafsir pluralis terhadap al-Qur'an dan menolak adanya keberakhiran penafsiran (*khatam al-tafsīr*) al-Qur'an atau keberakhiran pensyarah. Justru di sinilah tegas Sorōsh bukti hidupnya al-Qur'an dan kesadaran ilmiah kita untuk selalu menghidupkan al-Qur'an itu sendiri.⁵²

Pengalaman keagamaan juga berpengaruh terhadap munculnya pluralisme tafsir terhadap agama, lantaran pengalaman keagamaan bersifat personal, bervariasi, beragam dan menampakkan diri ke dalam beberapa bentuk.⁵³ Variasi dan perbedaan pengalaman keagamaan itu tidak lain karena Tuhan menampakkan diri kepada mereka dengan bentuk yang berbeda-beda, termasuk kepada Nabi Muhammad sehingga ia mempunyai

⁵¹ *Ibid.*, h. 17.

⁵² *Ibid.*, h. 18.

⁵³ *Ibid.*, h. 21.

pengalaman keagamaan yang bervariasi, dari yang paling sederhana yakni mimpi yang benar sampai ke pengalaman yang paling tinggi dalam bentuk melakukan perjalanan *Isra' Mi'raj* menuju *Sidratul Muntaha*.⁵⁴

Variasi dan perbedaan pengalaman keagamaan para nabi dan khususnya pengalaman keagamaan Nabi Muhammad sendiri menyebabkan lahirnya variasi dan perbedaan penafsiran terhadap pengalaman keagamaannya, baik pengalamannya yang bersifat personal-spiritual maupun yang bersifat sosial-kemasyarakatan.⁵⁵

Tiga Kategori Epistemologi Tafsir Agama

Sejalan dengan prinsip epistemologi tafsir pluralisme di atas, wajar jika orang-orang beragama mengekspresikan keberagamaannya ke dalam berbagai bentuk⁵⁶ sesuai prinsip epistemologinya terhadap agama, tiga di antaranya menurut catatan Sorōsh adalah:⁵⁷

Pertama, beragama secara *maṣlahī*. Orang beragama secara *maṣlahī* ini berarti ia menghendaki agama berguna untuk meraih kemaslahatan hidupnya selama di dunia. Bagi orang seperti ini, hidup beragama di dunia lebih baik daripada tidak beragama karena agama dapat membantu meningkatkan taraf hidupnya. Agama misalnya mengajarkan tentang hak-hak asasi manusia, keadilan, kedamaian, kesetaraan, pemerataan dan

⁵⁴ Para sufi juga mengalami pengalaman intuitif (*tajribah qalbiyah*) yang dirasakannya seperti wahyu itu sendiri sehingga mereka menyebutnya dengan istilah wahyu intuitif (*wahyu qalbiyah*). Pengalaman-pengalaman keagamaan dan batiniah itu semua tentu saja memerlukan tafsir, *Ibid.* h. 22-25.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 15-32.

⁵⁶ Pada dasarnya orang beragama bertujuan untuk mendapatkan petunjuk dari agama (al-Qur'an), sesuai dengan fungsi agama itu sendiri, yakni sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li-al-nās dan hudan li-al-muttaqīn*). Menurut Abduh, ada empat bentuk petunjuk (hidayah): *hidāyah al-tabī'ī* dan *ilbām al-fitrī* yang dimiliki anak kecil sejak kelahirannya, *hidāyah al-hissi* (petunjuk indrawi), sebagai pelengkap bagi yang pertama, *hidāyah al-'aqli* (petunjuk akal), dan *hidāyah al-dīn* (petunjuk agama), Muḥammad Abduh, *Tafsir al-Qur'ān al-Hakīm, al-Mashbūr bi Tafsīr al-Manār*, Juz. 1, Cet. II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), h. 56-59; Ḥasan 'Abbas, *al-Mufasssirūn wa Madārisubum wa Manābijuhum* (Amān-Urdūn: Dār al-Nafā'is, 2007), h. 36-37.

⁵⁷ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-'Aql wa al-Hurriyah*, terj. Arab: Aḥmad al-Qabanji (Beirut: Manshurāt al-Jamal, 2009), h. 137-189.

lain sebagainya yang dinilai membawa kebaikan dan kemaslahatan bagi kehidupan di dunia. Model beragama seperti ini hampir sama dengan agama protestan yang menurut temuan Max Weber, etika protestan berpengaruh besar terhadap munculnya kapitalisme Eropa, dan dalam tradisi Islam, dicontohkan dengan Ali Syari'ati untuk Iran. Bagi Syari'ati, agama yang tidak bermanfaat bagi dunianya, dinilai tidak bermanfaat bagi akhiratnya. Baginya, akhirat mengikuti dunia.⁵⁸

Kedua, beragama secara *ma'rifaṭī*. Beragama secara epistemologi (*ma'rifaṭī*) sebenarnya tidak jauh berbeda dengan yang pertama. Keduanya sama-sama mengharapkan sesuatu dari agama. Perbedaannya hanya terkait dengan sesuatu yang dinilai penting yang diharapkan manusia, serta cara memperolehnya. Kategori beragama secara epistemologi berpikir rasional dan tidak bertaklid apalagi fanatik pada figur. Mutakallim dan filsuf mewakili model ini, sementara yang menjadi objek utamanya adalah persoalan-persoalan teologis dan filsufis yang bersifat abstrak, seperti ketuhanan dan kenabian.⁵⁹ Bagi kelompok ini, agama harus dipahami secara rasional, baik terkait dengan Tuhan, nabi, hukum Islam dan lain sebagainya.

Ketiga, beragama secara *tajribaṭī*. Beragama secara *tajribaṭī* menjadikan agama sebagai ekspresi pengalaman dari ajaran batin agama. Model ini tidak menggunakan metode taklid dan metode filsafat sebagaimana dua kategori lainnya, melainkan menggunakan intuisi dengan fokus kerjanya pada pengalaman. Ketika seseorang mengalami pengalaman keagamaan, ia akan meningkatkan keyakinannya. Ini berbeda dengan model yang pertama di mana keyakinannya didahului sikap fanatik, begitu juga

⁵⁸ Contoh sederhana mengenai model ini adalah gagasan Martin Luther dengan agama kristen protestannya. *Ibid.* h. 139-142; mengenai pengaruh Kristen Protestan terhadap kehidupan duniawi masyarakat Eropa, lihat Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priasudiarja, Cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003); lihat juga, Anthony Giddens, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis karya Marx, Durkheim, dan Max Weber*, terj. Soeheba Kramadibrata (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 147-226.

⁵⁹ 'Abdul Karīm Sorōsh, *al-'Aql wa al-Hurriyah...*, h. 154.

berbeda dengan yang kedua, di mana keyakinannya didahului keraguan. Pengalaman keagamaan model ini cukup bervariasi,⁶⁰ bahkan lebih variatif dari dua yang pertama.⁶¹

Kesimpulan

Abdul Karīm Sorōsh merupakan intelektual Iran kontemporer yang menawarkan gagasan baru dalam memahami agama dengan menggunakan teori epistemologi penyusutan dan pengembangan yang membedakan agama dan pemikiran keagamaan. Agama itu bersifat Ilahi, absolut dan tetap, sedangkan pemikiran keagamaan itu bersifat *basyari*, relatif dan mengalami perubahan. Agama merupakan perpaduan antara pengalaman keagamaan dan kitab suci. Tafsir terhadap agama sejatinya diarahkan pada kedua unsur itu. Karena itu, tafsir terhadap agama yang nantinya menjadi pemikiran keagamaan menurut Sorōsh akan plural dan dinamis lantaran pengalaman keagamaan nabi bervariasi dan berkembang dan pada saat yang sama, kitab suci agama mempunyai banyak makna.

⁶⁰ Bukti mengenai variasi pengalaman keagamaan, lihat William James, *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004).

⁶¹ ‘Abdul Karīm Sorōsh, *al-‘Aql wa al-Hurriyah...*, h.163-169.

Daftar Pustaka

- Abduh, Muḥammad, *Tafsir al-Qur'ān al-Hakīm, al-Mashbūr bi Tafsīr al-Manār*, Juz. 1, Cet. II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Abbas, Ḥasan, *al-Mufasssīrūn wa Madārisubum wa Manābijubum*, Amān-Urdūn: Dār al-Nafā'is, 2007.
- Abī Ṭālib, 'Alī bin, *Nahjul Balāghah*, disarakhi oleh Muḥammad Abduh, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003.
- al-'Ashmawī, Muḥammad Saīd, *Ḥasād al-'Aqli*, Cet. III, Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2004.
- al-Qobanjī, Aḥmad, *Allah wa al-Insān: Ishkaliyāt al-'Alāqab Wa Azmatul Wijdān*, Baghdād-Beirut: Manshurāt al-Jumal, 2009.
- al-Shibistārī, Syekh Muḥammad Mujtahid, *Qirā'ah Bashariyyah li al-Dīn*, terj. Aḥmad al-Qobanjī, Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009.
- Gidden, Anthony, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis karya Marx, Durkheim, dan Max Weber*, terj. Soeheba Kramadibrata, Jakarta: UI-Press, 1985.
- James, William, *Perjumpaan dengan Tuhan: Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto, Bandung: Mizan, 2004.
- Legenhausen, M., *Pluralitas dan Pluralisme Agama: Keniscayaan Pluralitas Agama sebagai Fakta Sejarah dan Kerancuan Konsep Pluralisme Agama dalam Liberalisme*, terj. Arif Mulyadi & Ana Farida, Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Rahman, Fazlur, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2003.
- Shahrūr, Muḥammad, *Tajfif Manābi' Irbāb*, Damaskus: Mu'assasah al-Dirāsah al-Fikriyah al-Mua'ashirah, 2008.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. I, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Sorōsh, 'Abdul Karīm, *Basṭ al-Tajribah al-Nabawīyyah*, terj. Arab: Aḥmad al-Qobanjī, Beirut: al-Intishār al-'Arabī, 2009.
- , *al-Qabḍ wa al-Basṭ fi al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Jadīd, 2002.
- , *al-Ṣirāt al-Mustaqīmah: Qirā'ah Jadīdah li al-Nazarīyyah al-Ta'addudiyyah*

- al-Dīniyyah*, Beirut: Dār al-Jadīd, 2009.
- , *al-Turāth wa al-‘Ilmāniyyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizāt, al-Khālfiyyāt wa al-Mu’jizat*, Beirut: Manshurāt al-Jumal, 2009.
- , *al-Siyāsah wa al-Tadayyun: Daqā’iq Nazariyyah wa Ma’zaq ‘Amaliyyah*, terj. Arab: Aḥmad al-Qobanji, Beirut: al-Intishar al-‘Arabī, 2009.
- , *al-‘Aql wa al-Hurriyyah*, terj. Arab: Aḥmad al-Qobanji, Beirut: Manshurāt al-Jamal, 2009.
- , *al-Dīn al-‘Almānī*, terj. Arab: Aḥmad al-Qobanji, Beirut: al-Intishar al-‘Arabī, 2009.
- , *Arhabu min al-Ideologiyyah*, terj. Arab: Aḥmad al-Qobanji, Beirut: al-Intishār al-‘Arabī, 2014.
- al-Ṭayyib, *Waḥdat al-Wujūd fi al-Taṣawwuf al-Islāmī: fi Daw’i Waḥdati al-Taṣawwuf wa Tārikhiyyatibī*, Beirut: Dār al-Ṭalabah, 2008.
- Wijaya, Aksin, “Mendiskursus Kembali Konsep Kenabian”, dalam *Jurnal al-Tabrir*, Vol, V, No. II, STAIN Ponorogo, 2005.
- Weber, Max, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusuf Priasudiarja, Cet. II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.