

Nalar Islam Antroposentris (Mentransformasi Relasi Humanis Antarumat Beragama di Indonesia)

Aksin Wijaya¹, Yulia Anggraini²

¹² IAIN Ponorogo; Indonesia

correspondence e-mail*, asawijaya@yahoo.com, anggrainiyulia4711@gmail.com

Submitted:

Revised: 2024/12/01;

Accepted: 2024/12/16; Published: 2025/01/26

Abstract

Understanding of religion is influenced by the paradigm used by each person. So far, there are three paradigms that have developed among Indonesian Muslim intellectuals in particular, namely the theocentric Islamic paradigm, the theoanthropocentric Islamic paradigm and the anthropocentric Islamic paradigm. Each paradigm is based on a different method of reasoning with reference to the fundamental question, whether religion is a divine taklif or a human right. With the aim of critically analyzing the three paradigms and offering a new paradigm in understanding religion, this paper utilizes Abdul Karim Soros's taklif and human rights theory and the maqasyidi interpretation theory to analyze the verses of the Qur'an. The method of critical appreciation thinking is used to compile the framework of this paper. The results of the study show that Islam through its holy book is a holy book that is oriented towards the interests and welfare of humans, both in the world and in the hereafter. However, this welfare must remain bound by the holy book, although it does not mean completely rejecting the welfare that is born from humans as long as it does not conflict with the maqasyid of the holy book.

Keywords

Teosentris, Teoantroposentris, Antroposentris, Nalar Taklifi, Nalar Hak Asasi



© 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY SA) license, <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

PENDAHULUAN

Di kalangan intelektual muslim, ada sebagian intelektual yang mengajukan proposal paradigma Islam teosentris,¹ ada yang mengajukan proposal paradigma Islam Teoantroposentris² dan ada yang mengajukan proposal paradigma Islam antroposentris.³

¹ Faisal Ismail, *Republik Bhineka Tunggal Ika: Mengurai Isu-isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya*. (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), hal. 335-336; Faisal Ismail, *Rekam Jejak Kebangsaan dan Kemanusiaan*. (Yogyakarta: Adiwacana, 2011), hal. 181-184; Faisal Ismail, *Masa Depan Pendidikan Islam di Tengah Kompleksitas Tantangan Modernitas*. (Jakarta: Bakti Aksara Persada, 2003), hal. 38.

² Lihat, Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006); selanjutnya, lihat tulisan saya tentang pemikiran Kuntowijoyo ini. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Eoistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: 2014), hal. 262-277; istilah teoantroposentrisme juga digunakan Amin Abdullah yang diakuinya melanjutkan pemikiran Kuntowijoyo. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, hal. 277-297.

³ Di dalam karya yang lain, saya membedakannya menjadi Islam teosentris-eskatologis dan Islam antroposentris-transformatif. Secara substansi, pembedaan ini tidak saling bertentangan, melainkan saling mendukung. Aksin Wijaya,

Paradigma Islam bertolak pada prinsip asal usul dan tujuan kehadiran Islam di dunia ini. Paradigma Islam teosentris memahami Islam lahir dari Tuhan dan memusat pada Tuhan, Paradigma Islam teoantroposentris memahami Islam lahir dari Tuhan dan mengajak manusia untuk menuju Tuhan melalui proses transedensi, sedang Paradigma Islam antroposentris berpandangan Islam lahir dari Tuhan tetapi untuk kepentingan manusia melalui proses transformasi (*maqasyid al-syari'ah*).

Paradigma Islam ini mempengaruhi pandangan praksis penganutnya dalam melihat realitas dengan memberikan titik tekan yang berbeda. Paradigma Islam teosentris menitikberatkan pandangannya pada Tuhan, paradigma Islam teoantroposentris menitikberatkan pandangannya pada kepentingan manusia muslim, sedang paradigma Islam antroposentris menitikberatkan pandangannya pada manusia tanpa sekat-sekat agama tertentu. Sejalan dengan itu, penganut paradigma yang pertama seringkali menggunakan simbol-simbol Islam seperti gagasan perda syariat, penganut paradigma yang kedua tidak memerlukan simbol-simbol Islam tetapi menekankan pada nilai-nilai Islam secara substantif, dan penganut paradigma Islam ketiga selalu menggunakan simbol-simbol manusia seperti hak asasi manusia, kebebasan beragama, toleransi beragama, kesetaraan dan sebagainya.

Ketiga paradigma Islam itu merupakan variasi dalam memahami agama, sehingga masing-masing paradigma tidak perlu saling menyalahkan apalagi mengkafirkan. Pemahaman dan semangat yang mendasari ketiga paradigma itu pada dirinya adalah baik jika didasari pemahaman yang benar dan semangat yang baik. Sebagian orang yang tidak mempunyai kemampuan memahami Islam yang benar dan semangat yang baik justru melihat Islam sebagai lahan subur untuk memenuhi kepentingan mereka, baik kepentingan yang terlihat baik maupun yang terlihat tidak baik seperti kepentingan politik, ekonomi, syahwat birahi, dan emosinya yang liar. Kepentingan memanipulasi ketiga paradigma itu terbuka lebar, terutama terhadap paradigma Islam teosentris. Selain mengandung sisi positif karena menjadikan manusia sebagai hamba sejati Tuhan, dan

menghindari kecongkakan manusia, paradigma Islam teosentris juga bisa membawa implikasi negatif karena paradigma itu mulai berubah arah, dari “ajaran” ke “ideologi”. Perubahan arah ini mempersempit doktrin Islam dan pada saat yang sama membuat penganutnya mempunyai semangat eksklusif dan berlebihan. Dikatakan “mempersempit” karena Islam dipahami sebatas pemahaman kelompok tertentu dan menilai salah kelompok lain, dan dikatakan “eksklusif dan berlebihan” karena mereka merasa absah mewakili Tuhan dalam melakukan apapun di dunia ini. Mereka merasa wajib membela Tuhan dari orang lain yang dinilai tidak menjalankan ajaran Tuhan, yakni mereka yang tidak sejalan dengan doktrin keagamaan mereka. Atas nama membela Tuhan, dengan mengumandangkan kalimat “Allahu Akbar”, mereka melakukan tindakan kekerasan terhadap pihak lain di luar kelompok mereka, bahkan dengan melakukan bom bunuh diri sekalipun seperti yang terjadi Paris Prancis, di Arab Saudi, di Turki dan di Indonesia yang menurut pemberitaan dilakukan kelompok ISIS.

Memerangi mereka dengan kekerasan yang sama tidak akan mampu menghentikan tindakan kekerasan sadis mereka, karena mereka merasa melawan pihak lain sebagai kewajiban agama yang dikenal dengan istilah jihad atau perang suci yang dijanjikan mendapat balasan surga di akhirat kelak. Tetapi juga sulit mengubah nalarnya karena paradigma Islam teosentris ini telah berubah arah, dari Islam sebagai ajaran ke Islam sebagai ideologi. Yang bisa dilakukan adalah menawarkan paradigma lain yang secara filosofis lebih memihak pada manusia, baik paradigma teoantroposentris maupun dan terutama paradigma antroposentris yang menjadi tawaran tulisan ini. Tulisan ini memanfaatkan teori taklif dan hak oleh Abdul Karim Soros dan tipologi nalar oleh Yahya Muhammad, sedang yang menjadi fokus bahasan adalah nalar yang digunakan masing-masing paradigma tersebut.

METODE

Metode kepustakaan dalam penelitian ini digunakan untuk mengumpulkan dan menganalisis informasi yang relevan mengenai nalar Islam antroposentris dan dampaknya terhadap relasi humanis antarumat beragama di Indonesia. Proses ini dimulai

dengan pengumpulan literatur yang mencakup buku, artikel, jurnal, dan dokumen resmi yang berkaitan dengan tema penelitian. Sumber-sumber ini dipilih berdasarkan relevansinya terhadap topik yang dibahas, serta kredibilitas penulis dan penerbit. Dengan menggunakan metode ini, peneliti dapat memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang berbagai paradigma dalam Islam, termasuk teosentris, teoantroposentris, dan antroposentris, serta bagaimana masing-masing paradigma memengaruhi interaksi antarumat beragama.

Selanjutnya, analisis dilakukan dengan cara mengkaji dan membandingkan berbagai pandangan yang terdapat dalam literatur yang telah dikumpulkan. Peneliti akan mengeksplorasi teori-teori yang diajukan oleh para ahli, seperti teori taklif dan hak asasi manusia oleh Abdul Karim Soros, serta tipologi nalar oleh Yahya Muhammad. Dengan pendekatan ini, peneliti dapat mengidentifikasi pola-pola pemikiran yang muncul dalam konteks branding sekolah dan kepala sekolah, serta bagaimana hal ini berkontribusi pada pembentukan relasi yang lebih harmonis antarumat beragama. Analisis ini juga mencakup penilaian kritis terhadap argumen-argumen yang ada, sehingga peneliti dapat menyusun kerangka pemikiran yang solid untuk mendukung temuan penelitian.

Hasil dari analisis kepustakaan ini akan disajikan dalam bentuk narasi yang sistematis, yang mencakup ringkasan temuan, perbandingan antara berbagai paradigma, serta implikasi dari nalar antroposentris dalam konteks sosial dan pendidikan. Dengan demikian, metode kepustakaan tidak hanya berfungsi sebagai alat pengumpulan data, tetapi juga sebagai dasar untuk membangun argumen yang kuat dan memberikan kontribusi terhadap pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam memahami dinamika relasi antarumat beragama di Indonesia. Melalui pendekatan ini, diharapkan penelitian ini dapat memberikan wawasan baru dan solusi yang konstruktif dalam menghadapi tantangan yang ada.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Nalar Taklifi dan Nalar Hak Asasi

Kedua istilah di atas saling terkait satu dengan yang lain, sehingga pembahasan keduanya

tidak bisa dipisah. Ketika membahas teori taklif secara otomatis juga membahas teori hak. Ada banyak pengertian dan klasifikasi konsep taklif dan hak, tetapi untuk kepentingan tulisan ini akan digunakan pengertian yang dirumuskan Abdulkarim Soros. Menurut Soros,⁴ dalam bahasa Arab, istilah “al-haq” mempunyai lima makna: dua makna hakiki; dan tiga makna *i’tibari*. Dua makna hakiki itu adalah kebenaran dan realitas. Sedang tiga makna *i’tibari* meliputi:

Pertama, “al-haq al-lazim”, yakni hak yang ada pada dirinya, dan sama sekali tidak berhubungan dengan orang lain. Karena itu, menggunakan hak itu atau tidak, dia tidak mendapat implikasi apa-apa, dan tidak berpengaruh apa-apa terhadap orang lain. Misalnya, seseorang mempunyai hak untuk bepergian. Hak itu tidak ada hubungannya dengan orang lain. Dia bebas memilih, apakah dia mau bepergian atau tidak. *Kedua*, “al-haq al-muta’addi”. Berbeda dengan yang pertama, hak ini berhubungan dengan orang lain, seperti hak anak pada orang tua, begitu juga sebaliknya; hak negara terhadap warganya, begitu juga hak warganya terhadap negara. Kedua pihak “saling menuntut” satu sama lain. Seorang anak menuntut haknya pada orang tua, begitu juga orang tua menuntut haknya terhadap anaknya. *Ketiga*, “al-istihqaq”, yakni suatu hak yang lahir karena sesuatu hal, misalnya suatu tindakan. Tetapi, tindakannya itu tidak berhubungan secara langsung dengan orang lain. Misalnya, orang yang berbuat baik, dia berhak mendapat pahala, begitu juga orang yang berbuat maksiat, dia berhak mendapat siksa.

Ketiga bentuk “al-haq i’tibari” itu menurut Soros berhubungan dengan tiga bentuk “taklif”. *Pertama*, “taklif al-lazim”. Bentuk “taklif al-lazim” merupakan pasangan dari “al-haq al-lazim”. Ketika seseorang menggunakan haknya untuk bepergian, sebagai “al-haq al-lazim”, orang lain sebenarnya tidak berhubungan langsung dengannya. Posisi orang lain hanya sebatas menghormatinya. Tidak boleh mencampurnya. Tindakan menghormati itulah yang disebut “taklif al-lazim”. Seseorang mempunyai hak berkeyakinan, dan hak berkeyakinan itu sebenarnya tidak ada hubungannya dengan orang lain. Posisi orang lain hanya dituntut menghormatinya. *Kedua*, “taklif al-muta’addi”, yakni tindakan memenuhi “al-haq al-muta’addi”. Ketika seorang ayah memberikan hak yang dimiliki anaknya, misalnya hak mendapatkan uang jajan, maka sang anak harus memenuhi kewajibannya “taklifnya” kepada sang ayah, misalnya rajin belajar. *Ketiga*, “taklif al-istihqaq”, yakni tindakan memberikan sesuatu pada orang lain yang mengekspresikan hak “istihqaqnya”. Ketika seseorang melakukan perbuatan baik, maka dia berhak mendapatkan

⁴ Abdul Karim Soros, *al-Siyasah wa al-Tadaiyyun: Daqa’iq Nazariyyah wa Ma’zaq ‘Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-‘Arabi, 2009), hal. 205; Ahmad Qobanji membagi relasi hak dan takli menjadi tiga kategori: kebenaran (al-haq), hukum kebolehan (al-Ibahah), dan kemestian bagi yang lain (*al-Lazim*). Ahmad al-Qobanji, *al-Islam al-Madani*. (Beirut-Libanon: al-Intisar al-Arabi, 2009), hal. 324-324

pujian dari orang lain, misalnya dari B. Pujian itu, bukan karena orang itu memenuhi hak si B. Pujian itu diberikan karena pada dirinya, si A berbuat baik, dan perbuatan baiknya bukan karena untuk si B. B memberikan pujian hanya karena si A berbuat baik. Ini berbeda dengan “taklif” kedua.

Bertolak pada teori ini, maka muncul pertanyaan, apakah beragama merupakan taklif ilahi ataukah hak asasi manusia? Meminjam teori yang diajukan Yahya Muhammad, pertanyaan ini mengandaikan adanya nalar taklifi dan nalar hak asasi dalam beragama.⁵

Nalar Taklifi Paradigma Islam Teosentris

Kalau kita membaca karya-karya para ulama’ terdahulu tentang Islam, kita mendapati mereka selalu memulainya dari bahasan tentang ketuhanan. Persoalan ketuhanan dianggap sebagai dasar-dasar agama (*ushuludin*), sedang persoalan alam dan manusia masuk ke dalam ajaran cabang agama (*furu’*). Madzhab-madzhab filsafat, tasawuf, kalam dan fiqh selalu memulainya dari persoalan ketuhanan baru masuk pada persoalan manusia dan alam. Pembahasan Islam yang menggunakan logika menurun seperti ini yakni memulai dari Tuhan menuju pada manusia dan alam raya disebut nalar taklifi yang biasanya dianut para penganut paradigma Islam teosentris.⁶ Yahya Muhammad mencatat dua model nalar taklifi dalam tradisi paradigma Islam teosentris: *pertama*, nalar wujud, *kedua*, nalar mi’yari.⁷

1. Nalar Taklifi-Wujud

Nalar wujud biasanya dipegang para filsuf dan sufi. Para penganut nalar wujud memulai kajiannya dari persoalan wujud ilahi berikut relasinya dengan yang lain menuju sifat hakiki dari agama dan cara memahaminya. Dalam nalar wujud, pembahasan terhadap agama dimulai dari luar kerangka agama, yakni dari teori wujud. Istilah wujud memang terdapat di dalam agama, tetapi konsep yang digunakan diambil dari luar tradisi agama, yakni filsafat. Pembahasan para filsuf tentang wujud selalu dibarengi dengan pembahasannya terhadap *mahiyah*, tetapi mereka

⁵ Pembahasan Yahya Muhammad tentang dua nalar ini dapat dilihat dalam tiga karyanya yang menjadi sumber primer tulisan ini, yakni: *pertama*, Yahya Muhammad, *Madkhal ila al-Islam*. (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-Arabi, 1999); *kedua*, Yahya Muhammad, *al-Falsafah wa al-Irfan wa al-Isykaliyat al-Dinyah: Dirasah Ma’rofiyyah tu’na bitahlil Nizam al-Falsafah wa al-Irfan wa Fahmihi li al-Isykaliyat al-Dinyah*. (Beirut-Libanon: Al-Intisyar al-Arabi: 2008); *ketiga*, Yahya Muhammad, *al-Aql wa al-Bayan wa Isykaliyaat al-Dinyah* (Beirut-libanon: al-Intisar al-Arabi, 2010).

⁶ Lihat juga karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri jejak Pergumulan Islam yang taak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kemenag RI, 2012), hal. 211-223; Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hal. 322-227

⁷ Pembahasan khusus tentang nalar wujud dapat dilihat dalam karyanya. Yahya Muhammad, *al-Falsafah wa al-Irfan wa al-Isykaliyat al-Dinyah: Dirasah Ma’rofiyyah tu’na bitahlil Nizam al-Falsafah wa al-Irfan wa Fahmihi li al-Isykaliyat al-Dinyah*. (Beirut-Libanon: Al-Intisyar al-Arabi: 2008); Pembahasan khusus tentang nalar mi’yari dapat dilihat dalam karyanya. Yahya Muhammad, *al-Aql wa al-Bayan wa Isykaliyaat al-Dinyah* (Beirut-libanon: al-Intisar al-Arabi, 2010).

berbeda pendapat dalam memahami keduanya.

Kata *Wujud* (keberadaan) biasanya dijelaskan melalui kebalikannya, yakni *'adam* (ketiadaan). Dengan menjelaskan melalui kebalikannya itu, seseorang dinilai tidak perlu lagi menjelaskannya. Bahkan, karena jelasnya kata wujud itu sendiri, seolah ia tidak perlu lagi didefinisikan. Kalaupun misalnya masih dinilai memerlukan definisi, definisinya dimulai dari istilah *maujud* dan kebalikannya *ma'dum*. *Maujud* adalah sesuatu (benda) yang ada, sedang *ma'dum* adalah sesuatu yang tidak ada atau ketiadaan. Jadi, kata *wujud* disebut untuk membedakannya dari ketiadaan.⁸ Ketika dibawa ke dalam kajian teologis, para penganut paradigma ini lalu membagi wujud menjadi tiga: *Wajib al-Wujud*, yakni Allah; *mumkin al-wujud*, yakni alam aktual ini; dan *mumtani' al-wujud*, yakni adanya Tuhan selain Allah.

Sedang kata *mahiyah* biasanya dikaitkan dengan sesuatu yang *maujud*, dan melihat pada unsur-unsur yang menjadi cirinya dalam kenyataan, misalnya warna, dan lainnya. Sejalan dengan itu, *mahiyah* dikaitkan dengan pertanyaan yang dalam bahasa arab berbunyi “*ma huwa*”. Jawaban yang mencakup hakikat sesuatu yang dengannya sesuatu itu menjadi dirinya sendiri, dan bukan menjadi yang lainnya adalah *mahiyah*. Karena itu bisa dikatakan, *mahiyah* adalah unsur-unsur penting dari suatu yang dengan unsur-unsur itu ia menjadi sesuatu yang berbeda dengan sesuatu yang lain. Ciri-ciri manusia misalnya adalah kehewanan dan berakal, dan kedua unsur itu yang membuatnya menjadi manusia dan berbeda dengan makhluk lain, sehingga dikatakan manusia adalah hewan yang berfikir.⁹

Selain perbedaan seputar dua kategori wujud itu, para filsuf juga berbeda dalam memahami status otentisitas *mahiyah* dan *wujud*. Mana yang perlu diutamakan dari keduanya. Suhrawardi mengutamakan *mahiyah* daripada *wujud* yang disebut *asholat al-mahiyyah*, sebaliknya Mulla Shadra mengutamakan *wujud* daripada *mahiyyah* yang disebut *asholat al-wujud*. Seseorang yang menganut pendapat *asholat al-mahiyyah* menganggap *wujud* tidak mempunyai hakikat sejati di dalam kenyataan, begitu juga seseorang yang menganut pendapat *asholat al-wujud* menganggap *mahiyah* tidak mempunyai hakikat sejati di dalam kenyataan.¹⁰ Namun penting dicatat, kendati berbeda dalam memahami otentisitas keduanya, mereka semua sama-sama menganut nalar

⁸ Abdul Majid Umar al-Najjar, *al-Insan fi al-Aqidah al-Islamiyyah (1) Mabda' al-Insan*. (Rabat-Maroko, Dar al-Zaituniyyah, 1996), hal. 23.

⁹ Abdul Majid Umar al-Najjar, *al-Insan fi al-Aqidah al-Islamiyyah (1) Mabda' al-Insan*, hal. 25; Yahya Muhammad, *al-Falsafah wa al-Irfan wa al-Isykaliyat al-Dinyah: Dirasah Ma'rofiyyah tu'na bitahlil Nizam al-Falsafah wa al-Irfan wa Fahmihi li al-Isykaliyat al-Diniyah*. (Beirut-Libanon: Al-Intisyar al-Arabi: 2008), hal. 18-19.

¹⁰ Yahya Muhammad, *al-Falsafah wa al-Irfan*, hal. 21; Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)

taklifi dalam memahami agama.

2. Nalar Taklifi-Mi'yari

Nalar mi'yari biasanya dipegang para mutakallim dan fuqha. Para penganut nalar mi'yari memulai kajiannya dari persoalan perbuatan ilahi. Pertanyaan yang sering diajukan adalah apakah perbuatan Tuhan sebagai *Mukallif* dilatarbelakangi oleh illat atau tujuan tertentu ataukah tidak? Atau, pertanyaan yang biasa diajukan para pegiat *maqasyid syari'ah*, apakah perbuatan Tuhan mengandung *maqasyid* ataukah tidak?

Sengaja kedua model pertanyaan ini dilansir di sini lantaran terdapat relasi epistemologis antara bidang keilmuan kalam dan fiqh, dan relasi keduanya bisa dilihat dari sisi *maqasyid*, yakni *maqasyid mukallif* yang menjadi bidang kajian ilmu kalam dan *maqasyid syari'ah* yang menjadi bidang kajian fiqh. Relasi keduanya secara epistemologis mengambil dua bentuk dengan ilmu kalam berada dalam posisi mempengaruhi ilmu fiqh: *pertama*, ilmu fiqh didasarkan pada proposisi-proposisi ilmu kalam, *kedua*, ilmu kalam mempengaruhi fiqh. Pengaruh ilmu kalam terhadap ilmu fiqh bisa dilihat dari penggunaan istilah baik dan buruk (*al-hasan dan al-qabihah*) oleh disiplin ilmu fiqh yang awalnya menjadi term kunci disiplin ilmu kalam.¹¹

Dalam tradisi keilmuan kalam yang menganut nalar taklifi mi'yari, kajian tentang masalah ini selalu dimulai dari *maqasyid mukallif* dari keempat unsur teori taqlif yang umum mereka gunakan, yakni *mukallif* (Tuhan), *mukallaf* (manusia), *risalah taklif* (al-Qur'an) dan *hasil taklifi* (ajaran).¹² Relasi empat unsur itu bertumpu pada dua unsur pertama: *mukallif* dan *mukallaf*, sedang unsur ketiga dan keempat merupakan refleksi dari relasi keduanya. Dalam mengkaji relasi kedua unsur pertama, mereka bertolak pada kajian terhadap *mukallif*, sementara kajian terhadap *mukallaf* berada di bawah kajian terhadap *mukallif*, sembari mengaitkannya dengan dua kategori hukum: hak dan kewajiban; serta nilai baik dan buruk.

Para pemikir nalar mi'yari klasik telah mengemukakan pendapatnya tentang *maqasyid mukallif* dalam ilmu kalam, dan secara garis besar mereka terbagi ke dalam tiga kelompok: *pertama*, kelompok yang berpendapat bahwa perbuatan Tuhan harus mempunyai tujuan. Muktazilah dan Syi'ah yang menganut pendapat ini menegaskan bahwa akal dengan sendirinya mengetahui yang baik dan yang jelek tanpa mengacu pada wahyu. Hukum akal ini mereka terapkan kepada siapa saja, baik pada manusia maupun Tuhan. Manusia harus melakukan perbuatan baik, sehingga dia mendapat pujian. Sebaliknya dia dilarang melakukan perbuatan jelek agar dia terhindar dari

¹¹ Yahya Muhammad, *Fahm al-Din wa al-Waqi'*. (Afiqiya al-Syirq: 2011), hal. 13-19.

¹² Yahya Muhammad, *Madkhal ila al-Islam*. (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-Arabi: 1999).

celaan. Begitu juga Tuhan wajib melakukan perbuatan baik agar Tuhan mendapat pujian, dan Dia harus meninggalkan perbuatan jelek agar terhindar dari celaan. Itu berarti, perbuatan Tuhan mempunyai tujuan atau illat.

Kedua, sebagai reaksi terhadap pendapat rasional Muktazilah, Asy'ari berpendapat bahwa akal manusia tidak bisa mengetahui nilai baik dan nilai jelek, karena kedua nilai itu tidak melekat pada perbuatan itu sendiri. Nilai baik dan jelek tergantung pada hukum syari'at, bukan pada hukum akal. Apa yang oleh syari'at dianggap baik atau jelek begitulah hukumnya. Sehingga, perbuatan tertentu yang bisa saja pada waktu sebelum turunnya wahyu tidak mempunyai nilai apa-apa menjadi bernilai baik atau jelek setelah turunnya wahyu. Karena itu, Asy'ari menolak pandangan bahwa "Tuhan wajib berbuat baik, atau Tuhan dilarang berbuat jelek", karena wahyu yang menjadi ukuran penilaiannya adalah hak-Nya sebagai Syari'. Itu berarti, perbuatan Tuhan tidak diikat oleh tujuan apapun di luar dirinya. Perbuatan Tuhan berada di luar hukum sebab akibat.

Ketiga, sebagai penengah dari keduanya, al-Maturidi menilai pendapat Muktazilah itu benar ketika mengatakan bahwa perbuatan Tuhan mempunyai tujuan atau illat, tetapi dia menolak pendapat Muktazilah ketika mengatakan, "Tuhan wajib" berbuat seperti ini. Asy'ari juga benar katanya ketika mengatakan perbuatan Tuhan tidak diikat oleh hukum sebab akibat, dan bahwa hukum sebab akibat itu hanya berlaku pada manusia. Al-Maturidi menerima pandangan tentang prinsip yang baik dan yang jelek, tetapi akal tidak mempunyai otoritas mutlak untuk menilai mana yang baik dan jelek tanpa terikat dengan wahyu. Menurutnya, akal diberikan Allah sebagai alat untuk mengetahui yang baik dan jelek jika wahyu telah memberitahukannya. Banyak pengikut Asy'ari yang lebih memilih pendapat al-Maturidi dalam masalah ini.¹³

Yahya Muhammad menggunakan metode baru dalam mengelaborasi pendapat-pendapat seputar persoalan di atas dengan menggunakan "prinsip hak" dan menyederhanakannya menjadi dua kategori: hak yang bersifat esensial (*al-haq al-dzati*) dan hak yang bersifat kepemilikan (*al-haq al-milkiyah*). Masing-masing dipegang dua aliran Islam mainstream yang mewarnai perjalanan Islam: Muktazilah-Syiah dan Asy'ari-al-Maturidi.¹⁴

Al-haq al-dzati adalah suatu hak yang tidak diikat oleh ikatan dan syarat apapun di luar dirinya. Hak pada dirinya adalah kebaikan yang secara rasional diizinkan dan dianjurkan, tidak

¹³ Jaser Audah, *al-Ijtihad al-Maqasyidi: min al-Tashawwur al-ushuli ila al-Tanzil al-'Amali*. (Beirut: Libanon, al-Syibkah al-Arabiyyah li al-Abhas wa al-Nasyr,), hal. 142-148.

¹⁴ Yahya Muhammad, *al-Aql wa al-Bayan wa Isykaliyyat al-Diniyah* (Beirut-libanon: al-Intisar al-Arabi, 2010), hal.17

boleh diingkari. Pelakunya berhak mendapatkan pujian. Sebaliknya, setiap perbuatan yang tidak diizinkan melakukannya disebut dengan istilah batil, sehingga pelakunya berhak mendapatkan celaan. Itu berarti, nilai perbuatan dalam perspektif ini melekat pada perbuatannya, bukan pada pelakunya, baik Tuhan maupun manusia. Akibatnya, baik Tuhan maupun manusia harus terikat oleh nilai perbuatan itu sendiri. Karena hak adalah perbuatan baik itu sendiri, maka disimpulkan bahwa Tuhan harus berbuat baik.

Atas dasar itu, maka prinsip *al-haq al-dzati* ini mengandaikan adanya akibat hukum pada yang lain, yakni kewajiban. Sesuatu yang menjadi hak bagi pihak tertentu merupakan kewajiban bagi pihak lainnya. Begitu sebaliknya. Sesuatu yang menjadi hak Tuhan sebagai mukallif merupakan kewajiban bagi manusia sebagai mukallaf. Sebaliknya, sesuatu yang menjadi hak manusia sebagai mukallaf merupakan kewajiban bagi Tuhan sebagai mukallif.¹⁵ Sebab, sebagaimana manusia, Tuhan tidak hanya mempunyai hak tetapi juga kewajiban, yakni berbuat baik. Ukuran bagi hak dan kewajiban ini adalah dua kaidah nilai: baik (*hasan*) dan buruk (*qabih*). Di antara kewajiban Mukallif yang terikat oleh kaidah ini adalah berbuat *al-adl*,¹⁶ *al-lutf*¹⁷ dan *al-i'lam*.¹⁸

Sebagai kebalikan dari hak dan kewajiban mukallif, dalam perspektif *al-haq al-dzati*, mukallaf juga mempunyai hak dan kewajiban. Di antara kewajibannya adalah: *pertama*, mukallaf harus mengetahui perbuatan orang-orang mukallaf; *kedua*, mengetahui sifat-sifat dan kebijaksanaan mukallif; *ketiga*, mengetahui sifat-sifat taklif yang menjadi hak mukallaf terutama terkait dengan sisi kemanfaatan dan kemudlaratannya. Ketiga unsur ini saling terkait satu sama lainnya. Keharusan mengetahui unsur yang kedua lahir dari keharusan untuk pengetahuan unsur

¹⁵ Tentang pengertian dan unsur-unsur hak bagi Tuhan, Manusia dan Hewan dapat dilihat pada: Muhammad Abed al-Jabiri, *Mawaqif: Idla'at wa Syahadat (67): Mas'alah al-Naskhi fi al-Qur'an*. (Maroko: Adima, 2007), hal. 45-45

¹⁶ *Al-'Adl* bagi mukallif bermakna, dia harus melakukan perbuatan baik karena perbuatan baik pada dirinya adalah suatu keadilan dan keadilan adalah perbuatan baik itu sendiri. Kalau mukallif berbuat baik berarti dia berbuat adil, sebaliknya jika dia tidak berbuat adil berarti dia berbuat tidak baik dan itu berarti dia tidak berhak mendapat pujian. Karena itu, mukallif tidak boleh berbuat batil, karena perbuatan itu bernilai buruk dimana pelakunya mendapat celaan. Sejalan dengan logika itu, perbuatan adil tuhan di sisi lain merupakan hak bagi manusia sebagai mukallaf. Yahya Muhammad, *al-Aql wa al-Bayan wa Isykaliyat al-Diniyah*, hal. 26-32

¹⁷ *Al-Lutfu* adalah istilah tentang sesuatu yang mendorong pada tindakan melakukan kewajiban-kewajiban dan meninggalkan perbuatan tidak baik. Al-Lutf terkadang disebut taufiq jika tujuan dari dorongannya itu adalah melakukan ketaatan, dan disebut maksum jika tujuannya adalah menjauhkan diri dari perbuatan tidak baik. Itu berarti, al-Lutf dengan pengertian seperti ini mempunyai tujuan taklifi, karena ia mendorong mukallaf untuk melakukan kewajiban-kewajiban dan memalingkan diri dari perbuatan yang jelek. *Ibid.*, hal. 32-33.

¹⁸ *I'lam* mempunyai dua makna, terkadang bermakna memberikan ilmu kepada mukallaf agar dia bisa mengetahui taklifnya, dan terkadang bermakna penegakan dalil agar mukallaf mengetahui apa yang diperintahkan mukallif kepadanya. Karena itu, i'lam atau ilmu dlaruri ini harus mendahului taklif agar taklif bisa dilaksanakan oleh mukallaf, baik dalam bentuk melaksanakan kewajiban-kewajiban maupun meninggalkan larangannya. *I'lam* itu harus dilakukan Tuhan sehingga keadilan dan al-lutfu menjadi mungkin dilakukan manusia. *Ibid.*, hal. 37-38.

yang ketiga, sementara pengetahuan unsur yang kedua tidak akan sempurna tanpa pengetahuan yang pertama.¹⁹

Sebaliknya dalam perpektif *al-haq al-milkiyah*, suatu perbuatan tidak mempunyai nilai pada dirinya. Nilainya tergantung pada sesuatu yang berada di luar dirinya, yakni subyek pelakunya dengan label sebagai pemilik. Pelaku adalah pemilik dari perbuatannya (*al-milkiyah*). Menurut logika umum, setiap pemilik sesuatu mempunyai hak menggunakannya, dan pada saat yang sama, mempunyai hubungan taklifi dengan yang lain, yakni kewajiban. Akan tetapi perspektif ini hanya melabelkan pada manusia, tidak pada Tuhan. Hukum yang berlaku bagi manusia tidak berlaku bagi Tuhan, lantaran Tuhan menjadi pemilik mutlak atas perbuatan dan makhluk-Nya. Tuhan bebas menggunakan hak-Nya tanpa terikat oleh hukum perbuatan itu sendiri. Tuhan tidak diikat oleh kewajiban untuk berbuat baik, sehingga perbuatan Tuhan selalu bermakna baik, kendati perbuatannya terlihat negatif menurut hukum akal.²⁰

Karena prinsip *al-haq al-milkiyah* menolak penggunaan hukum akal untuk menilai perbuatan Tuhan, ia tidak mengandaikan adanya kewajiban yang melekat pada Tuhan sebagai mukallif. Bahkan, Tuhan sebagai mukallif yang disifati sebagai pemilik hak mutlak, juga dinilai mempunyai kemutlakan menggunakan hak-Nya tanpa ada sifat kebalikan yang melekat padanya yakni “kewajiban” yang merupakan hak bagi mukallaf. Sebaliknya, posisi manusia sebagai mukallaf hanya mempunyai kewajiban yang merupakan hak Tuhan sebagai mukallif, dan sama sekali tidak ada hak yang melekat pada mukallaf.²¹ Dengan kata lain, Tuhan hanya mempunyai hak, dan hak-Nya merupakan kewajiban bagi mukallaf, sebaliknya mukallaf hanya mempunyai kewajiban tetapi tidak mempunyai hak. Dengan prinsip ini, maka Tuhan tidak diharuskan berbuat adil karena perbuatan-Nya itu sendiri adalah keadilan (*al-’adl*), sebagaimana Tuhan juga tidak diharuskan memberitahukan terlebih dulu tentang taklif kepada manusia (*al-i’lam*) karena seseorang yang belum mendapatkan informasi tentang Islam tidak dibebani taklif, dan tidak pula dimintai pertanggungjawaban oleh Tuhan (*al-lutf*).

3. Metode Memahami Al-Qur’an

Perbedaan logika itu membuat kedua kelompok pengguna nalar taklifi ini juga berbeda dalam memahami hakikat Tuhan, terutama terkait dengan sifat-Nya dan wahyu-Nya. Karena muktazilah mendahulukan penggunaan akal dalam memahami perbuatan Tuhan (*al-haq al-dzati*), begitu juga ketika memahami persoalan apakah Tuhan mempunyai sifat ataukah tidak. Dengan

¹⁹ *Ibid.*, hal. 41.

²⁰ *Ibid.*, hal.17

²¹ *Ibid.*, hal. 62.

maksud mentauhidkan Tuhan, muktazilah menolak adanya sifat pada Tuhan. Ketika muncul pernyataan al-Qur'an bahwa Tuhan mempunyai sifat ilmu misalnya, mereka mengatakan Tuhan mengetahui sesuatu melalui Dzat-Nya, bukan melalui sifat ilmu-Nya.²² Dengan prinsip itu, mereka hendak membersihkan Tuhan dari antropomorfisme atau penyamaan Tuhan dengan manusia. Sebaliknya, Asy'ariah yang lebih mendahulukan penggunaan *naqal* dalam memahami perbuatan Tuhan (*al-haq al-milkiyah*) mengakui adanya sifat-sifat pada Tuhan, dan sifat-sifat itu diyakini bersifat *qadim*. Menurut mereka, Tuhan mengetahui dengan ilmu-Nya, bukan dengan dzat-Nya. Kalau ditanya mengenai penyerupaan Tuhan dengan manusia jika diandaikan Tuhan mempunyai sifat, mereka mengatakan bahwa sifat-sifat Tuhan yang dari segi konsepsi sama dengan sifat-sifat manusia sebenarnya secara esensial berbeda. Kalau dinyatakan Tuhan mempunyai tangan, kelompok ini mengatakan bahwa tangan Tuhan tidak sama dengan tangan manusia.

Implikasi dari penyikapan terhadap persoalan ada dan tidaknya sifat pada Tuhan adalah terkait dengan sifat dari wahyu Tuhan. Apakah wahyu itu ciptaan (*makhluk*) Tuhan atautkah sifat kalam Tuhan. Muktazilah berpendapat bahwa wahyu merupakan ciptaan Tuhan sehingga ia bersifat *hadis*, sebaliknya menurut Asy'ari wahyu merupakan sifat kalam Tuhan sehingga ia bersifat *qadim*. Mengambil jalan tengah, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa kalam nafsi Tuhan adalah *qadim*, tetapi kalam lafzi-Nya adalah *hadis*. Perdebatan mereka berlanjut dalam mengungkap pesan Tuhan dalam al-Qur'an yang kini mengambil bentuk Mushaf Usmani ini.²³ Muktazilah menafsirinya secara rasional dengan contoh *Tafsir al-Kassaf* karya Zamakhshari, dan *Ushul al-Khamsah* karya Qadi Abdul Jabbar. Penerus Muktazilah terbuka menerima penggunaan teori baru dalam memahami al-Quran seperti disuarakan Nasr Hamid Abu Zaid. Sebaliknya Asy'ariah menafsirinya secara tradisional dengan contoh kasus *Tafsir Jalalain* karya Jalaluddin Suyuti dan al-Mahalli. Penerus Asy'ariah tetap memilih menggunakan tafsir sebagai satu-satunya perangkat menafsiri al-Qur'an.

Nalar Hak Asasi Paradigma Islam Antroposentris

Kendati nalar taklifi menggunakan hak sebagai prinsip berfikir, konsep hak yang mereka ajukan bertolak pada logika menurun, lantaran hak itu *dimulai* dari Tuhan menuju

²² *Ibid.*, hal. 30-31.

²³ Penulis membedakan antara wahyu, al-Qur'an dan mushaf usmani. Pembahasan terperinci dapat dilihat dua karya saya. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Nalar tafsir Gender*. (Yogyakarta: Magnum Pustaka, 2011); Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

alam dan manusia. Dengan logika seperti itu, mereka disebut menganut paradigma teosentris. Memang nalar paradigma Islam teosentris dapat membuat manusia menjadi hamba sejati Tuhan, tetapi pada saat yang bersamaan, untuk saat ini, paradigma itu justru membuat manusia mengambil alih posisi Tuhan, lantaran para penganut nalar ini acapkali menggunakan term-term tertentu untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap sesama manusia. Atas nama membela Tuhan, mereka merasa absah dan bahkan wajib melakukan kekerasan terhadap pihak lain yang tidak sejalan dengan mereka. Manusia yang merupakan makhluk mulia Tuhan menjadi terhina dan harus dihancurkan demi menjaga kemuliaan sang Pencipta manusia. Jika demikian, bagaimana sejatinya menalar agama untuk saat ini agar agama menjadi bermakna bagi eksistensi manusia tanpa menegasikan eksistensi Tuhan?

1 Nalar Hak Asasi

Untuk saat ini, nalar beragama harus diubah lantaran dunia saat ini berbeda dengan dunia masa lalu, begitu juga pola pemikiran manusia sekarang berbeda dengan pola pemikiran masa lalu, terutama dalam empat hal: sarana, tujuan, konsep dan pandangan dunia.²⁴ Salah satu unsur penting yang mengalami perubahan pada nalar manusia adalah pandangannya terhadap manusia sendiri. Jika manusia masa lalu memandang dirinya sebagai makhluk yang harus *qana'ah* dan sebagai mukallaf, sekarang manusia memandang dirinya sebagai pejuang dan pemilik hak, baik atas dirinya maupun lingkungan di sekitarnya. Jadi, manusia sekarang berfikir dalam kerangka hak. Orang dulu berfikir mengenai apa yang diperintahkan agama pada kita, dan apa pula tanggung jawab kita sebagai manusia beragama. Sedang orang sekarang berfikir mengenai apa hak kita dari agama, dan apa yang diberikan agama pada kita. Dengan pola pikir seperti ini bisa dipahami, bagi orang dulu, beragama dipahami sebagai “taklif”, sebaliknya bagi orang sekarang, beragama dipahami sebagai “hak”.²⁵ Jadi, beragama merupakan hak asasi manusia sehingga bisa dikatakan agama Islam bersifat antroposentris.²⁶

²⁴ Abdul Karim Soros, *al-Turas wa al-Ilmanaiyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizat, l-Khalfiyat wa al-Mu'thiyat*. (Baghad/Libanon-Beirut: Mansurat al-Jumal, 2009), hal. 7-58

²⁵ *Ibid.*, hal. 201-211.

²⁶ Lihat juga karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam*, hal. 211-223; Aksin Wijaya, *Satu*

Nalar paradigma Islam antroposentris ini bertolak pada prinsip bahwa agama Islam lahir dari Tuhan, dimandatarikan kepada nabi-Nya yang manusia biasa, dan diperuntukkan bagi umat manusia. Bahwa nabi adalah manusia biasa ditunjukkan oleh beberapa ayat al-Qur'an yang menunjukkan dimensi manusiawi para nabi, misalnya yang membicarakan sisi manusiawi nabi Nuh;²⁷ yang membicarakan sisi manusiawi nabi Hud;²⁸ yang membicarakan sisi manusiawi nabi Musa, Harun dan Fir'aun;²⁹ yang membicarakan sisi manusiawi nabi Isa'';³⁰ dan yang membicarakan sisi manusiawi nabi Muhammad.³¹ Penegasan sisi manusiawi nabi Muhammad penting lantaran di masyarakat Arab kala itu muncul keyakinan bahwa seorang nabi harus melampaui batas-batas manusia biasa. Sebagai seorang nabi, Muhammad harus mempunyai potensi awal yang menunjukkannya berbeda dengan manusia biasa, termasuk dengan para nabi lainnya.³² Harapan-harapan khayali yang melampaui batas-batas manusia inilah yang juga membuat sebagian masyarakat Arab era kenabian menolak kenabian Muhammad hanya karena Muhammad berstatus sebagai manusia biasa.³³ Dia sama dengan manusia lainnya, tidak bisa memberikan mudlarat dan manfaat. Dia mengalami apa yang dialami manusia dan mempunyai kebutuhan-kebutuhan pokok sebagai manusia biasa. Dia makan, minum, menikah dan lain sebagainya.³⁴

Al-Qur'an juga menunjukkan batas-batas kemanusiabiasaan Muhammad seperti melakukan kesalahan yang bersifat manusiawi.³⁵ Misalnya nabi Muhammad ditegur oleh Tuhan ketika beliau memalingkan diri dengan muka masam dari seseorang bernama Ibnu

Islam, Ragam Epistemologi, hal. 322-227

²⁷ (al-Mukminun:24)

²⁸ (al-Mukminun:33)

²⁹ (al-Mukminun:48)

³⁰ (al-Isra':95)

³¹ (al-Kahfi:110)

³² Bahkan belakangan, ada banyak pujian yang berlebihan di kalangan umat Islam dalam memuji Muhammad sampai melebihi kapasitasnya sebagai manusia biasa seperti, pujian-pujian berlebihan yang mengatakan bahwa alam ini dicipta karena Muhammad, Muhammad sudah ada sebelum Allah menciptakan Adam dan lain sebagainya. Nabi mengalami perubahan status terutama di kalangan sufi. Nabi Muhammad yang awalnya bertugas menyampaikan risalah berubah status menjadi nabi alami (*Muhammad al-Kawniy*) sebagaimana Ali bin Abi Thalib dalam tradisi syi'ah. Hassan Hanafi, *Ulum al-Sirah*, hlm. 602-617.

³³ (al-Isra': 90-94); (al-Anbiya': 7-8); dan (al-Furqan: 7-8). Muhammad Izzat Darwazah, *Sirah Rasul*, Jilid 1, hlm. 17-18.

³⁴ (al-A'raf: 188); (al-Anbiya': 98); (al-Ahzab: 52); (al-Tahrim: 1); (al-Duha: 6-8); dan (al-Syarkhu:1-3).

³⁵ Muhammad Said Asymawi, *Hashad al-Aqli*, hlm. 57-59.

Ummi Maktum yang kemudian turun surat *abasa*.³⁶ Menurut riwayat, pada suatu ketika Rasulullah menerima dan berbicara dengan pemuka-pemuka Quraisy yang beliau harapkan agar mereka masuk Islam. Pada saat itu datanglah Ibnu Ummi Maktum, seorang sahabat yang buta yang mengharap agar Rasulullah s.a.w. membacakan kepadanya ayat-ayat Al-Qur'an yang telah diturunkan Allah. Tetapi Rasulullah bermuka masam dan memalingkan muka dari Ibnu Ummi Maktum yang buta itu, lalu Allah menurunkan surat ini sebagai teguran atas sikap Rasulullah terhadap Ibnu Ummi Maktum itu. Jika masyarakat Arab menghendaki Muhammad bisa mengetahui sesuatu yang ghaib, al-Qur'an malah menegaskan keterbatasan Muhammad. Muhammad bukan Malaikat atau makhluk tinggi lainnya yang bisa mengetahui masalah-masalah ghaib.³⁷

Selain dimandatariskan kepada manusia biasa, dimensi manusiawi Islam juga bisa dilihat dari sisi *maqasyid* agama itu sendiri yang menurut Imam Syatibi³⁸ mengacu pada hak asasi manusia yang dia sebut dengan 'ushul khamsah', yakni pemeliharaan terhadap hak beragama, kebebasan berfikir, hak hidup, hak keturunan dan mendapatkan harta.³⁹ Sejalan dengan itu, Soros berpendapat, bahwa sejatinya agama pertama-tama bersifat manusiawi, baru kemudian manusia dituntut untuk beragama.⁴⁰ Fazlur Rahman berpendapat bahwa al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam adalah sebuah dokumen untuk umat manusia. Nasr Hamid Abu Zaid menyebut al-Qur'an sebagai fenomena manusiawi.⁴¹ Kendati al-Qur'an membahas tentang Tuhan yang jumlahnya kira-kira mencapai 2500 kata di dalamnya, al-Qur'an bukan risalah mengenai Tuhan dan sifat-

³⁶ Surat 'Abasa terdiri atas 42 ayat, termasuk golongan surat-surat Makiyah, diturunkan sesudah surat An Najm. Dinamai 'Abasa diambil dari perkataan 'Abasa yang terdapat pada ayat pertama surat ini; Shalah Salim, *Muhammad Nabiyyul Insaniyyah* (Kairo: Maktabah Syuruq al-Duwalliyah, 2008), hlm. 251-256; Muhammad Said al-Asymawi, *Hashad al-Aql*, hlm. 55-58; Muhammad Said al-Asymawi, *Ushul al-Syari'ah*, cet. ke-6, (Kairo: Dar al-Thinani li al-Nasyr, hlm. 2013), hlm. 188-192.

³⁷ (al-An'am: 50).

³⁸ Imam Syatibi, *Al-Muwafaqat*, jilid II, pentahkik, Ibrahim Romadlon (Beirut-Libanon: Dâr al-Ma'rifah, 1997); pembahasan terperinci dapat dilihat, 'Abdul Madjid al-Najjar, *Maqasyid al-Syari'ah bi'Ab'ad Jadidah*, cet.2, (Beirut:Dar al-Ghar al-Islami, 2008); Jasr Audah, *Maqasyid al-Syari'ah: Dalil li al-Mubtadi'*, (London:al-Ma'had al-Alamai li al-Fikr al-Islami, 2011).

³⁹ Imam Qarafi menambahkan satu unsur lagi, yakni kehormatan. Yusuf Qordlawi, *Membumikan Syari'at Islam*, terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tajid, (Bandung: Mizan, 1997).

⁴⁰ Abdul Karim Soros, *al-Qabdu wa al-Bastu fi al-Syari'ah*, terj. Dilal Abbas. (Beirut: Dar al-Jadid, 2002), hal. 106; Abdul Karim Soros, *Bast al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. Ahmad al-Qobanji (Libanon-Beirut: al-Intisyar al-Arabi, 2009), hal. 15-51.

⁴¹ Muhammad Musthafawi, *Asasiyyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsihihi*. (Libanon-Beirut: Markaz al-Hadlarah Litanmiyah al-Fikr al-Islami, 2009), hal. 260-262.

sifatnya. Al-Qur'an dimaksudkan untuk memberi petunjuk bagi manusia,⁴² dengan cara membahas manusia dalam kedudukannya sebagai individu dan anggota masyarakat.⁴³

2 Metode Memahami Al-Qur'an

Pada prinsipnya, kitab suci agama itu diam dan tidak berbicara, "...Dzalika al-Qur'an, fa istanthiquhu wa lan yanthiqu, walakin ukhbirukum an'hu..."⁴⁴ 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 mempersilahkan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, maka dia akan melihat banyak makna dibanding apa yang kita lihat".⁴⁵

Petunjuk yang dicari manusia di dalamnya tentu saja juga sangat beragam, sesuai harapan manusia terhadap al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam. Harapan manusia terhadap al-Qur'an tergantung pada problem kehidupan yang mereka hadapi yang kemudian mendorongnya mencari solusi alternatif dari al-Qur'an. Karena problem kehidupan yang dihadapi manusia berbeda-beda, dan mengalami perubahan sesuai konteks ruang dan waktu, demikian juga jenis pesan dan petunjuk al-Qur'an bergantung pada kondisi manusia berikut problem kehidupan⁴⁶ yang mereka hadapi sesuai ruang dan

⁴² Yakni petunjuk yang berbentuk: *hidayah al-thabi'i* dan *ilham al-fitri* yang dimiliki anak kecil sejak kelahirannya, *hidayah al-hissi* (petunjuk indrawi), sebagai pelengkap bagi yang pertama, *hidayah al-'aqli* (petunjuk akal), dan *hidayah al-din* (petunjuk agama). Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim, al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*, Juz. 1, cet. ke-2 (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hal. 56-59; Hasan 'Abbas, *al-Mufasssirun wa Madarisuhum wa Manahijuhum* (Aman-Urdun: Dar al-Nafa'is, 2007), hal. 36-37.

⁴³ Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980), hal. 1; Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006), hal. 118-138; Al-Qur'an juga berbicara tentang manusia dengan menyebutkan beberapa istilah kunci, yakni *basyar*, *Insan* dan *al-Nas*, *unas*, *anasiy*, *insiy*, dan *ins*. Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, hal. 119-120.

⁴⁴ Ali bin Abi Thalib, *Nahjul Balaghah*, disarakhi oleh Muhammad Abduh (Kairo: Dar al-Hadis, 2003), hlm. 200-201

⁴⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. XV.

⁴⁶ Paling tidak ditemukan tiga gejala keberagamaan seseorang sesuai problem kehidupan yang mereka hadapi: beragama untuk meningkatkan taraf hidup di dunia (*al-tadayyun al-masyi'ati*) atau beragama untuk kemaslahatan hidupnya (*al-tadayyun al-mashlahi*); beragama secara epistemologi (*al-tadayyun al-ma'rifati*); dan beragama secara eksperimental (*al-tadayyun al-tajribati*). Abdul Karim Soros, *al-'Aql wa al-Hurriyah*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad al-Qabanji (Beirut-Libanon: Mansyurat al-Jamal, 2009), hal. 137-189.

waktu.⁴⁷ Agar pesan Tuhan di dalam al-Qur'an itu dapat ditemukan sesuai dengan pesan asasinya dan kebutuhan asasi manusia, diperlukan pembacaan manusiawi terhadap agama (*qira'ah basyariyyah li al-Din*).⁴⁸ Yakni, pembacaan yang melihat agama (al-Qur'an) dalam konteks kepentingan manusia. Semangatnya, dimulai dari manusia bergerak menuju Tuhan, bukan sebaliknya, bergerak dari Tuhan menuju manusia. Inilah orientasi dasar epistemologi antroposentrisme Islam (al-Qur'an).⁴⁹

Penggunaan pembacaan manusiawi ke dalam studi agama, khususnya Islam, menuai masalah. Selama ini muncul keyakinan yang mendarah daging di kalangan umat Islam bahwa tafsir yang biasa digunakan para pengguna nalar mi'yari dan takwil yang biasa digunakan para pengguna nalar wujud merupakan teori yang sakral karena keduanya berasal dari Tuhan yang tertuang dalam al-Qur'an, sedang hermeneutika dinilai sebagai sesuatu yang profan, karena ia lahir dari luar al-Qur'an terutama dari tradisi Barat. Sesuatu yang profan tidak boleh digunakan untuk mengkaji kitab yang suci, seperti al-Qur'an. Di sinilah muncul problem. Jika takwil yang mendapat dukungan al-Qur'an saja bisa tersingkir oleh teologisasi tafsir,⁵⁰ apalagi hermeneutika.

Daripada mengambil dan membuang salah satunya, lebih arif jika kita memadukan ketiganya. Perpaduan ketiga teori interpretasi teks itu: tafsir, takwil, dan hermeneutika akan dapat mengungkap sebagian pesan al-Qur'an yang selama ini "belum terpikirkan". Kendati tidak mampu menemukan pesan hakiki yang memang hanya milik Tuhan dan Nabi Muhammad, paling tidak, perpaduan ketiganya bisa menemukan pesan komprehensif yang masih dalam lingkup medan semantik al-Qur'an. Pesan yang ditemukan tafsir bersifat "semi obyektif", pesan yang ditemukan takwil bersifat "mistis",

⁴⁷ Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Thawrah fi Mishra: 1952-1981, V-al-Yamin wa al-Yasari fi al-Fikri al-Dini* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989), hal. 103.

⁴⁸ Syekh Muhammad Mujahtid al-Syibistari, *Qir'ah Basyariyyah li al-Din*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabî, 2009), hal. 11, 102-106. Tentang pembacaan manusiawi yang saya contohkan dengan hermeneutika dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009; dan Aksin Wijaya, "Memburu Pesan Manusiawi Alqur'an," (*Jurnal Ulumuna*, vol. XIV, no. 2, IAIN Mataram, 2011).

⁴⁹ Tentang epistemologi antroposentris dapat dilihat tulisan saya yang disampaikan di AICIS, "Anthropocentrism (integration of Islam, Philosophy, and Science)" *Annual International Conference on Islamic Studies IAICIS) XII* (Samarinda: IAIN Samarinda: 2014); dan Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).

⁵⁰ Pergumulan dan penyingkiran teori takwil dalam jagad penafsiran al-Qur'an dapat dilihat karya saya. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an*, hal. 146-158.

dan pesan yang ditemukan hermeneutika bersifat “praksis”. Pesan “semi obyektif” sebagai pengikat terhadap “pesan hakiki” dari al-Qur’an, pesan “mistis” sebagai pengikat agar manusia tidak terlalu jauh dari “pemilik pesan”, dan pesan “praksis” sebagai “pelaksana pesan” di bumi yang kian berubah tanpa kendali ini. Pesan “semi obyektif” dan pesan “semitis” sudah banyak beredar di kalangan umat Islam, melalui tafsir dan tasawuf. Tetapi, pesan “praksis” masih dalam proses penggalian dan perumusan bentuk. Di sinilah nilai pentingnya epistemologi humanisme (antroposentrisme) Islam atau penggunaan pembacaan manusiawi semacam hermeneutika dalam menggali pesan Tuhan dalam al-Qur’an, tentu saja disertai seleksi kritis terhadap hermeneutika yang hendak digunakan.⁵¹

KESIMPULAN

Dari paparan di atas dipahami bahwa terdapat perbedaan antara nalar paradigma Islam teosentris dengan paradigma Islam antroposentris. Paradigma yang pertama menggunakan nalar taklifi, sedang paradigma yang kedua menggunakan nalar hak asasi. Begitu juga dalam memahami al-Qur’an. Paradigma yang pertama memahami al-Qur’an dengan tujuan mencari pesan ilahi yang diperintahkan bagi manusia, paradigma yang kedua membaca al-Qur’an untuk mencari apa yang diberikan Tuhan kepada manusia.

REFERENCES

- ‘Abbas, Hasan. 2007. *al-Mufasssirun wa Madarisuhum wa Manahijuhum*. Dar al-Nafa’is. Aman-Urdun.
- Abduh, Muhammad. 2005. *Tafsir al-Qur’an al-Hakim, al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*. Juz. 1, cet. ke-2. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. Beirut-Libanon:
- Ahmad al-Qobanji. 2009. *Al-Islam al-Madani*. Beirut-Libanon: al-Intisar al-Arabi.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. 2007. *Mawaqif: Idla’at wa Syahadat (67): Mas’alah al-Naskhi fi al-Qur’an*. Adima. Maroko.
- , 1991. *Takwin al-Aql al-‘Arabi*. Cet. Ke-4. Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi Li-al-Taba’ah wa al-Nashr wa al-Tawzi’. Beirut.
- al-Najjar, Abdul Majid Umar. 1996. *al-Insan fi al-Aqidah al-Islamiyyah (1) Mabda’ al-Insan*. Dar al-Zaituniyyah. Ribat-Maroko.
- al-Syibistari, Syekh Muhammad Mujahtid. 2009. *Qirâ’ah Basyariyyah li al-Dîn*, terj. Ahmad

⁵¹ Mengenai hakikat hermeneutika, argumen keabsahan penggunaannya serta contoh penggunaannya dalam memahami al-Qur’an dapat dilihat karya saya yang lain. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur’an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); Aksin wijaya, *Menggugat Otentisitas Whayu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

- al-Qobanji. Al-Intisyar al-'Arabî. Beirut-Libanon.
- Audah, Jasr. *al-Ijtihad al-Maqasyidi: min al-Tashowwur al-ushuli ila al-Tanzil al-'Amali*. Al-Syibkah al-Arabiyyah li al-Abhas wa al-nasyr. Beirut:Libanon.
- _____. 2011. *Maqasyid al-Syari'ah: Dalil li al-Mubtadi'*, London:al-Ma'ad al-Alami li al-Fikr al-Islami.
- Boisard, Marcel A. 1980. *Humanisme dalam Islam*. Bulan Bintang. Jakarta.
- Hanafi, Hassan. 1989. *al-Din wa al-Thawrah fi Mishra: 1952-1981, V-al-Yamin wa al-Yasari fi al-Fikri al-Dini*. Maktabah Madbuli. Kairo.
- Muhammad, Yahya. 2010. *al-Aql wa al-Bayan wa isykaliyyat al-Diniyah*. Al-Intisyar al-Arabi. Beirut-Libanon.
- . 2008. *al-Falsafah wa al-Irfan wa al-Isykaliyyat al-Diniyah: Dirasah Ma'rofiyyah tu'na bitahlil Nizam al-Falsafah wa al-Irfan wa Fahmihi Ii al-Isykaliyyat al-Diniyah*. Al-Intisyar al-Arabi. Beirut-Libanon.
- . 2011. *Fahm al-Din wa al-Waqi'*, Afiqiya al-Syirq.
- . 1999. *Madkhal ila al-Islam*. al-Intisyar al-Arabi. Beirut-Libanon.
- Musthafawi, Muhammad. 2009. *Asasiyyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi*. Markaz al-Hadlarah Litanmiyyah al-Fikr al-islami. Libanon-Beirut.
- al-Najjar, 'Abdul Madjid. 2008. *Maqasyid al-Syari'ah bi'Ab'ad Jadidah*, cet.2. Dar al-Ghar al-Islami. Beirut.
- Qordlawi, Yusuf, 1997. *Membumikan Syari'at Islam*, terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tajid. Mizan. Bandung.
- Rahman, Fazlur. 1980. *Tema-tema Pokok al-Qur'an*. terj. Anas mahyudin. Penerbit Pustaka. Bandung.
- Rahmat, Jalaludin. 2006. *Islam dan Pluralisme: Akhlak al-Qur'an Menyikapi Perbedaan*. Cet. ke-2, Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam. Jakarta.
- Salim, Shalah. 2008. *Muhammad Nabiyyul Insaniyyah*. Maktabah Syuruq al-Duwaliyyah. Kairo.
- Shihab, Muhammad Quraish. 2000. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Volume 1, Lentera Hati. Jakarta.
- Syahrur, Muhammad. 1990. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asyirah*. Cet. ke-2. al-Ahali li al-thiba'ah, wa al-Nasyri wa al-Tawzi'. Damaskus.
- Syari'ati, Ali. 1982. *Tentang Sosiologi Islam*. Terj. Saifullah Mahyudin. Ananda. Yogyakarta.
- al-Syibistari, Syekh Muhammad Mujtahid, *Qirâ'ah Basyariyyah li al-Dîn*, terj. Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon, al-Intisyar al-'Arabî, 2009)
- Syatibi, Imam. 1997. *Al-Muwafaqat*, jilid II, pentahkik, Ibrahim Romadlon. Dâr al-Ma'rifah. (Beirut-Libanon).
- Soros, Abdul Karim. 2002. *al-Qabdu wa al-Bastu fi al-Syari'ah*, terj. Dilal Abbas. Dar al-Jadid. Beirut.
- . 2009. *al-Siyâsah wa al-Tadayyun: Daqâ'iq Nazariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*. terj. ke Bahasa Arab, Ahmad al-Qobanji. al-Intisyar al-'Arabî. Beirut-Libanon.
- _____. 2009. *al-Turas wa al-Ilmanaiyyah: al-Bun-ya, wa al-Murtakizat, l-Khalfiyat wa al-Mu'thiyat*. Mansurat al-Jumal. Baghdad/Beirut-Libanin.
- . 2009. *Bast al-Tajribah al-Nabawiyyah*. Terj. Ahmad al-Qobanji. al-Intisyar al-Arabi.

Libanon-Beirut.

- Thaha, Mahmud Muhammad. 2007. "al-Risalah al-Thaniyah min al-Islam", dalam (*Nahwa Masyru' Mustaqbalay li al-Islâm: Thalathah min al-A'mal al-Asasiyyah li al-Mufakkiri al-Syahid*). Cet. ke-2. Markaz Thaqafi al-'Arabi. Beirut- Libanon. dan Dâr al-Qirthas. Kuwait.
- Thalib, Ali bin Abi. 2003. *Nahjul Balaghah*. Disyarakhi oleh Muhammad Abduh. Dar al-Hadis. Kairo.
- Wijaya, Aksin. 2011. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Nalar tafsir Gender*. Magnum Pustaka. Yogyakarta.
- . 2012. *Menusantarakan Islam: Menelusuri jejak Pergumulan Islam yang taak Kunjung Usai di Nusantara*. Nadi Pustaka dan Kemenag RI. Yogyakarta/Jakarta.
- . 2013. *Satu Islam, Ragam Epistemologi*. Pustaka Pelajar. Yogyakarta.
- . 2019. *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. LKiS. Yogyakarta.