

Konsep Islam dan Iman Muhammad Syahrur (Studi Kritis)

Faiz Ramdani Sholahuddin

Pondok Pesantren Modern Darussalam, Garut

faizsholahuddin74@gmail.com

Abstract

This paper tries to discuss a matter of aqeedah including Iman (Islamic Belief) and Islam which was conceived by Muhammad Syahrur. This matter is important due conclusions regarding consequences it has, especially in building aqeedah, akhlaq (Islamic morality), and sharia of a Muslim. This study is focused on discussing the concept of Islam and Iman created by Muhammad Syahrur including terms, concepts, his basis of argumentation, and his way how Syahrur came to a conclusion. On the other hand, in addition to its descriptive style, this paper also tries to present criticism, as a counterweight effort—or perhaps as an alternative to what Syahrur offers.

Keywords: *Islam and Iman, Muhammad Syahrur, Aqeedah, akhlaq, sharia*

Abstrak

Makalah ini berusaha menyoroti isu akidah yang dipopulerkan oleh Muhammad Syahrur; yaitu persoalan Islam dan Iman. Persoalan ini penting untuk dikaji sebab kesimpulan berkenaan Islam dan Iman mempunyai konsekuensi yang tidak sederhana, utamanya dalam bangunan akidah, akhlak juga syari'ah seorang muslim. Penelitian ini menekankan kepada pembahasan Islam dan Iman Muhammad Syahrur mulai dari sisi istilah, konsep, hingga pijakan argumentasi, atau latar belakang, bagaimana Syahrur sampai kepada sebuah kesimpulan. Di lain itu, selain coraknya yang diskriptif, makalah ini juga berusaha menghadirkan kritik, sebagai upaya penyeimbang—atau barangkali menjadi alternatif dari apa yang ditawarkan Syahrur.

Kata Kunci: *Islam dan Iman, Muhammad Syahrur, Aqidah, Akhlak, Syari'ah*

Pendahuluan

Islam dan Iman merupakan dua hal yang sangat pokok bagi setiap muslim. Keduanya tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Islam adalah agama yang dibawa oleh seluruh Nabi dan Rasul yang diutus oleh Allah SWT. secara langsung. Ia bersifat *syāmil* yang mencakup seluruh tatanan *akidah*, *akhlak*, *syari'ah* dan sebagainya.¹ Iman secara *lughawi*, dalam kitab-kitab ulama klasik adalah *al-taṣṭiq*, yang berarti percaya. Secara terminologi, Iman adalah percaya dan membenarkan dengan hati, mengikrarkan keimanan dengan lisan, serta mengimplementasikan keimanan tersebut dalam amal perbuatan.² Iman juga sering dipahami dengan percaya kepada Allah SWT, percaya kepada malaikat-Nya, kitab-kitab yang diturunkan-Nya, para utusannya, hari akhir serta percaya kepada *qadhā'* dan *qadar* Allah SWT.³ Pemahaman yang disandarkan pada hadits Nabi tersebut, mayoritas ulama dan umat Islam meyakini konsep Islam dan Iman serta rukun-rukunnya sesuai dengan penjelasan Rasulullah.⁴ Sehingga hal tersebut bersifat final dan sempurna, sekaligus tidak mengenal tawar menawar. Oleh sebab itu perkara ini disebut *qat'i* dalam akidah umat Islam. Dengan kata lain, berislam tanpa dibarengi keberimanan yang benar akan menjadi sia-sia. Begitu pula sebaliknya, jika seseorang hanya beriman saja tanpa masuk Islam, hal tersebut merupakan suatu yang mustahil terjadi.

¹ Manna Khalil al-Qatthan, *al-Ḥadīth wa al-Tsaqāfah al-Islāmiyah*, (Riyadh: Kementerian Pendidikan Kerajaan Arab Saudi, 1981), 127.

² Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-'Utsaimin, *Fatḥu Rabbī al-Bariyyah bi Talḥīṣi al-Humūviyyah*, (Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr, T.Th), 117.

³ Pengertian tersebut sebagaimana yang terdapat dalam hadist yang diriwayatkan Umar bin Khattab. Di mana Nabi ditanya oleh Jibril tentang Iman, Islam dan Ihsan. Lihat; Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibani, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, (ed.) Abdullah bin Abdul Muhsin al-Turkiy, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), Vol 1, 345.

⁴ Rukun Islam: bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, menuniakan zakat, berpuasa di bulan ramadhan dan pergi haji ke *baitullah* jika mampu. Lihat; Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dar Ihyai al-Tirats al-'Arab, T.Th), Vol. 1, 45.

Namun demikian, pemahaman terhadap konsep Islam dan Iman bagi Muhammad Syahrur, sangat berbeda dengan keyakinan mayoritas umat Islam sebagaimana yg sempat disinggung di awal. Menurutnya, Islam dan Iman adalah dua hal yang berbeda.⁵ Islam—dan *muslim*—menurutnya adalah sebutan untuk pengikut para Nabi, baik Nabi Muhammad ataupun Nabi sebelumnya. sedangkan Iman—dan juga *mukemin*—adalah sebutan bagi pengikut ajaran Nabi Muhammad saja.⁶ Maka dengan pemahamannya tersebut, Syahrur memandang perlu adanya penafsiran ulang terhadap al-Qur'an. Karena menurutnya, tafsir dan metode pengambilan hukum-hukum (baca: ushul fiqh) yang ada selama ini sudah tidak relevan lagi dengan semangat zaman kontemporer.⁷ Dalam karyanya *al-Islām wa al-Imān mandzūmatu al-Qiyām*, dia menawarkan sebuah upaya dekonstruksi pilar-pilar Islam dan Iman; yang menurutnya tidak sesuai dengan al-Qur'an itu sendiri.⁸ Makalah ini secara khusus akan menyoroti dua persoalan utama: *Pertama*, bagaimana konsep yang ditawarkan Muhammad Syahrur tentang Islam dan Iman, Serta bagaimana sebetulnya implikasinya terhadap rukun Islam dan rukun Iman. *Kedua*, bagaimana sebenarnya pemahaman Islam dan Iman menurut mayoritas ulama Islam.

Genealogi pemikiran Muhammad Syahrur

Pemikiran Syahrur dapat dilacak dari sejarah intelektualnya selama di Moskow dan Irlandia. Di Moskow, Syahrur mulai mengenal pemikiran marxisme dan tertarik dan terpengaruh oleh pemikiran Friedrich Hegel dengan “dialektikanya”,⁹ dan Alfred North

⁵ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān, Mandzūmatu al-Qiyām*, (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1996), 31.

⁶ *Ibid*, 33.

⁷ Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur*, (ISID-Gontor, 2011), 38.

⁸ *Ibid*, 42.

⁹ Syahrur mempelajari filsafat dialektika Friederich Hegel dengan filsafat prosesnya sehingga banyak mempengaruhi dirinya saat menafsirkan al-Qur'an. Lihat; Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 94.

Whitehead dengan “filsafat prosesnya”.¹⁰ Sedangkan di Irlandia, pada Tahun 1980, Syahrur bertemu dengan Ja’far Dik al-Bab. Ja’far adalah teman sekaligus gurunya dalam bidang linguistik. Pada saat itulah, perbincangan di antara keduanya mengenai masalah bahasa, filsafat, dan al-Qur’an berlangsung secara intensif. Syahrur pun tertarik lebih jauh untuk mengkaji semua hal tersebut. Sejak saat itu, Syahrur belajar linguistik secara intensif dari disertasi Jakfar Dik al-Bab yang dipromosikan pada 1973 di Moskow.¹¹ Berkat kesungguhannya dalam mengkaji al-Qur’an dan filsafat bahasa, Syahrur berhasil menulis karya ilmiah yang fenomenal sekaligus kontroversial, yaitu *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah* pada tahun 1990. Buku tersebut sesungguhnya merupakan hasil evolusi dan pengendapan pemikiran Syahrur yang cukup lama, yakni kurang lebih 20 tahun. Namun demikian, pemikiran kontroversial Syahrur tidak terlepas dari pengaruh pemikiran tokoh-tokoh linguistik sebelumnya seperti Abu Ali al-Farisi, Ibnu Jinni, Abdul Qahir al-Jurjani, dan tentu saja rekan sekaligus gurunya di bidang linguistik, Jakfar Dak al- Bab.¹²

Syahrur, yang dikenal dengan jargon *qirā’ah mu’āṣirah* (pembacaan kontemporer) menolak gagasan “*kembali ke konteks sosio-historis masa lalu*”. Menurutnya, para penafsir hari ini bisa saja langsung masuk ke dalam teks dan mengambil kesimpulan dari era sekarang. Syahrur juga berasumsi bahwa melakukan penafsiran terhadap kitab suci adalah hak setiap generasi.¹³ Tidak diperlukan upaya untuk memahami konteks penurunan ayat di masa lalu (*asbāb al-nuzūl*), karena “*makna akan turut berkembang sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer*”. Syahrur menyatakan bahwa al-Qur’an

¹⁰ Hal ini sebagai mana yang diakui Syahrur sendiri saat diwawancarai oleh Peter Clark. Lihat; Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam tafsir al-Qur’an Kontemporer ‘ala’M. Syahrur*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 138.

¹¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 96.

¹² *Ibid.*

¹³ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, (Damaskus: al-Ahaly li al-Thiba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1990), 44, 47.

harus dipandang seolah-olah baru saja turun dan Nabi baru saja menyampaikannya kepada manusia.¹⁴

Metodologi Penafsiran Muhammad Syahrur

Ketika melakukan interpretasi terhadap teks kitab suci, Syahrur memiliki metodologi tersendiri. Metodologi penafsirannya adalah *al-manhāj al-tārikh al-‘ilmi* (metode historis-ilmiah), di mana metode ini berasal dari pemikiran tokoh-tokoh linguistik yang menjadi rujukannya.¹⁵ Dalam penafsirannya, Syahrur selalu berangkat dari analisa teks. Setelah menganalisa teks, kemudian dia mengurainya dari aspek semantik, filsafat bahasa, termasuk analisis sintagmatis, paradigmatis dan historisnya. Setelah itu baru dia menyimpulkan pemahaman baru tentang isi kandungan al-Qur’an.¹⁶ Contoh sederhananya adalah ayat tentang istilah Islam dan Iman; di mana dia mengetengahkan ayat-ayat yang berkenaan dengan tema tersebut. Kemudian dia mengurai dan menganalisisnya sehingga sampai pada kesimpulan yang berbeda dengan pemahaman mayoritas ulama klasik. Hal ini akan dijelaskan lebih lanjut pada pembahasan selanjutnya.

Dalam melakukan *istinbāt* hukum, Syahrur menggunakan dua metode. *Pertama*, analisis linguistik-saintifik. Metode ini digunakan terhadap ayat-ayat *mutasyābihāt* yang memberikan informasi dan isyarat ilmu pengetahuan. *Kedua*, penerapan ilmu eksakta modern yang kemudian diaplikasikan dalam bentuk teori batas (baca: *ḥudūd*). Metode ini digunakan untuk membaca ayat-ayat *muhkamāt*, dengan tujuan besar agar kesucian teks tetap terjaga (tidak melampaui batas-batas ketentuan Allah), namun sekaligus penafsir bisa sepenuhnya fleksibel dan dinamis dalam menggali penafsirannya.

¹⁴ *Ibid*, 44. Lihat juga; Ahmad Zaki Mubarak, *Strukturalisme Linguistik...*, 155.

¹⁵ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 20-22.

¹⁶ Syahiron Syamsuddin et al, *Hermeneutika al-Qur’an Madzhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), 129.

Tentang metode pertama, ada tiga asumsi dasar yang digunakan Syahrur dalam penafsirannya. *Pertama*, Syahrur menerapkan prinsip anti sinonimitas (*ghayr tarāduf*) dalam teks al-Qur'an.¹⁷ Teori ini dipengaruhi oleh pemikiran Abu Ali Al-Farisi, Ibn Jinni, dan Abdul Qahir al-Jurjani.¹⁸ Syahrur menyakini bahwa tidak ada satu kata pun yang dapat diganti dengan kata lain tanpa merubah makna atau mengurangi kekuatan ungkapan dari bentuk linguistik ayat. Dengan asumsi ini, dia berusaha menemukan perbedaan nuansa makna antara istilah-istilah yang selama ini dianggap sinonim, seperti *al-Inzāl wa al-Tanzīl*, *al-Furqān*, *al-Qur'an* dan lain-lain. *Kedua*, Syahrur menolak pendapat tentang atomisasi (*ta'diyah*).¹⁹ Bahkan, ia menafsirkan masing-masing ayat al-Qur'an berdasarkan asumsi bahwa masing-masing ayat dimiliki oleh sebuah unit tunggal dalam sebuah kesatuan unit yang lebih besar dalam *al-Kitāb*. Metode ini dinamakan metode intratekstualitas, dalam arti menggabungkan atau mengkomparasikan seluruh ayat yang memiliki topik pembahasan yang sama.²⁰ Berdasarkan asumsi ragam tematik ini, Syahrur mendefinisikan ayat-ayat berdasarkan status metafisiknya, baik yang bersifat kekal, abadi dan absolut, ataupun memiliki kebenaran yang bersifat temporal, relatif dan memiliki kondisi subyektif.

Ketiga, Syahrur menetapkan prinsip lain milik al-Jurjani dalam hal analisis puisi, yaitu apa yang disebut dengan komposisi (*al-Naẓm*).²¹ Menurut al-Jurjani, tidak ada unsur sekecil apapun dan yang tampak tidak penting sekalipun yang boleh diabaikan dalam komposisi puisi, karena bila mengabaikannya, dalam kacamata Syahrur akan menyebabkan kesalahan fatal untuk memahami dan

¹⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, 24.

¹⁸ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala Muhammad Syahrur*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 159.

¹⁹ *Ibid*, 127

²⁰ A Mustaqim dan Syahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 137.

²¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, 21.

mengerti struktur maknanya atau tingkatan maknanya yang hadir dalam komposisinya. Di sini berarti, sebuah makna dapat benar-benar dipahami secara sempurna, jika disertai dengan pemahaman sebuah komposisi kalimat secara keseluruhan.

Istilah *al-Inzāl wa al-Tanzīl*

Berangkat dari teori anti sinonimitas, Syahrur kemudian membahas banyak istilah dalam al-Qur'an. Di antara istilah yang dikemukakan Syahrur selain *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān* dan *al-Dzīkr* adalah istilah *al-Inzāl wa al-Tanzīl*. Kedua istilah tersebut menjadi konsep kunci dalam konstruksi wahyu dalam pandangan Syahrur.²² secara sederhana, dia menjelaskan bahwa *al-Inzāl* adalah praktik peralihan objek yang dipindahkan dari luar kesadaran manusia, dari hal yang tidak dapat diindra menjadi bisa diindra. Sedangkan *al-Tanzīl* adalah praktik peralihan objek material di luar kesadaran manusia.²³ Syahrur berpendapat bahwa memahami perbedaan kedua istilah tersebut adalah cara untuk memahami *al-Kitāb* secara keseluruhan, baik ayat-ayat *nubuwwah* ataupun *risalah*. Perbedaan kedua istilah tersebut juga sangat terkait dengan prinsip-prinsip *ta'wīl*.²⁴

Demi memperkuat akan perbedaan kedua istilah tersebut, Syahrur mengutip beberapa ayat al-Qur'an yang memuat kedua istilah tersebut. Ayat yang mengandung kata *inzal* di antaranya QS. Yusuf [12]: 2, yang artinya "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Qur'an berbahasa Arab, agar kamu mengerti" dan QS. al-Qadr [97]: 1, yang artinya "Sesungguhnya Kami menurunkannya (*al-Qur'an*) pada malam qadr". Sedangkan kata *tanzīl*, Syahrur mengutip QS. al-Insan [76]: 23, yang artinya "Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan *al-Qur'an* kepadamu (Muhammad) secara berangsur-angsur," dan QS. al-Jatsiyah [45]: 2, yang artinya "Kitab (ini) diturunkan dari Allah yang

²² Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis...*, 110.

²³ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 149.

²⁴ *Ibid*, 147.

Maha perkasa, Maha bijaksana.”

Dengan penjelasan ayat-ayat tersebut, Syahrur menyimpulkan bahwa *al-Inzāl* adalah konversi susunan ilahi bagi teks yang tersimpan di *laūh al-mahfūz*—di mana pada awalnya teks tersebut bukan berbahasa Arab, Turki atau Cina—yang tidak dipahami oleh manusia, kedalam bentuk susunan yang terucapkan dan dapat dipahami oleh manusia.²⁵ Proses *Inzāl* ini menurut Syahrur terjadi secara sekaligus (*daf’ah wāḥidah*).²⁶ Sedangkan istilah *al-Tanzīl* artinya proses pemindahan di luar kesadaran manusia. Yaitu proses transformasi material yang diucapkan dan diajarkan Allah kepada Muhammad melalui Jibril, di mana proses ini terjadi secara berangsur-angsur selama 23 tahun lamanya.²⁷ Kedua istilah tersebut, menurut Syahrur, dapat berlangsung secara terpisah. Konsep keterpisahan tersebut mensyaratkan satu hal; bahwa al-Qur’an sebagai objek pemindahan harus memiliki eksistensi primordial sebelum proses *inzāl wa tanzīl* berlangsung. Dengan kata lain, Syahrur meyakini bahwa al-Qur’an sama sekali tidak ada kaitannya dengan sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb al-Nuzūl*), karena proses turunnya al-Qur’an kepada Nabi bersifat pasti, baik diminta ataupun tidak.²⁸

Islam dan Iman dalam pandangan Muhammad Syahrur

Berawal dari magnum opusnya, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āsirah*, Syahrur berusaha membongkar konsep-konsep yang selama ini dianggap mapan oleh mayoritas pengikut agama Islam. Ia mencoba melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur’an yang menghasilkan pemahaman berbeda dari ulama-ulama terdahulu. Hal ini dimaksudkan sebagai upaya menjawab permasalahan

²⁵ Syahrur menyebut susunan yang dipahami ini dengan *al-dzīkr*. Lihat Muhammad Syahrur, *Metode Fiqh Islam Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, (Yogyakarta: eLSAQ Press, cet. 5, 2008), 186.

²⁶ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*..., 147.

²⁷ Muhammad Syahrur, *Metode Fiqh Islam Kontemporer*..., 187.

²⁸ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*..., 151.

kontemporer umat Islam. Selain konsep-konsep yang ditawarkan Syahrur—yang memang kontroversial—seperti teori *hudūd*-nya,²⁹ ia juga mengetengahkan konsep Islam dan Iman. Konsep ini dijelaskan dalam sebuah karyanya yang berjudul *al-Islām wa al-Imān: Manzūmatu al-Qiyām*.³⁰

Konsep Islam dan Iman Syahrur di latar belakangnya oleh beberapa hal. *Pertama*, teori anti sinonimitas (*tarādūf*). Hal tersebut ia adopsi dari teori linguistik modern Abu Ali al-Farisi yang digunakannya dalam memahami al-Qur'an.³¹ Teori itu juga yang mengantarkannya untuk membedakan beberapa terma dalam al-Qur'an, termasuk terma Islam dan Iman. *Kedua*, kebebasan dalam menafsirkan al-Qur'an. Syahrur berasumsi bahwa melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an adalah hak setiap generasi; siapapun berhak menafsir al-Qur'an tanpa terkecuali.³² Penafsiran tersebut dilakukan berdasarkan realitas tertentu pada masa generasi tersebut hidup. Manusia yang hidup pada abad 20-an juga berhak menafsirkan al-Qur'an berdasarkan “semangat zaman” yang ada pada kondisi masa kini. Oleh karena itu, penafsiran klasik tidaklah mengikat masyarakat muslim modern. Bahkan Syahrur berpendapat bahwa dengan kemajuan peradaban sekarang, masyarakat muslim kontemporer memiliki perangkat analisis yang jauh lebih baik dan lengkap untuk memahami wahyu dari para pendahulunya.³³ Hal tersebut mengisyaratkan bahwa penafsiran ulama klasik dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman, sehingga dibutuhkan penafsiran baru dan sesuai dengan kondisi sekarang.

²⁹ Teori *hudūd* adalah sebuah teori yang mengatakan bahwa Allah dalam al-Qur'an menetapkan ruang ijtihad kepada hamba-hamba-Nya, di mana ruang ijtihad ini juga memiliki *hudūd* atau batas-batas yang tidak boleh dilanggar. Lihat Syahiron Syamsuddin et al, *Hermenentika al-Qur'an Madzhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), 153-154.

³⁰ Selain buku yang sempat disinggung sebelumnya, di tahun yang sama Syahrur juga menulis buku tentang konsep *al-'Ibād wa al-'Abid*, dan diakhiri dengan penjelasannya tentang hubungan Islam dan politik.

³¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, 24.

³² *Ibid*, 44, 47.

³³ *Ibid*, 44-47.

Syahrur menyatakan bahwa sebenarnya Islam dan Iman adalah hal yang berbeda. Kedua hal tersebut tidaklah seperti yang terdapat pada *mu'jam*, tafsir dan kitab-kitab *Uṣūl*.³⁴ Bahkan dalam pemahamannya, Islam lebih luas dari Iman.³⁵ Demi menguatkan argumennya tersebut, dia memulai pembahasannya dengan mengajak pembaca untuk melihat kembali al-Qur'an. Dia menekankan dalam membaca kitab suci, hendaknya menggunakan pemahaman yang baru, dalam konteks di mana masyarakat hidup tanpa terjebak oleh pemikiran masa lalu.³⁶ Dalam hal ini dia mengetengahkan serta menganalisa tiga ayat yang berkenaan dengan tema Islam dan Iman. Ayat-ayat tersebut adalah: *Pertama*, QS. al-Ahzab [33]: 35. Ayat ini mengindikasikan adanya komunitas laki-laki dan perempuan muslim, serta komunitas laki-laki dan perempuan mukmin.³⁷ Dalam ayat tersebut, kata “muslim” dan kata “mukmin” disambung menggunakan *ḥarf al-Atf (waw)* yang bermakna “dan.” Hal ini menunjukkan bahwa kedua kata tersebut tidak sama. Jadi, dalam pandangan Syahrur Islam dan Muslim sangat berbeda dengan Iman dan Mukmin. *Kedua*, dalam QS. al-Tahrim [66]: 5. Ayat ini menjelaskan bahwa perempuan muslim (*muslimāt*) disifati dengan kata *mukmināt* (perempuan-perempuan yang beriman).³⁸ *Ketiga*, QS. al-Hujurat [49]: 14. Dalam ayat tersebut, Nabi Muhammad SAW. menolak pengakuan keimanan arab badui. Nabi justru menyuruh mereka untuk mengatakan *aslamnā* (kami telah berislam). Hal itu terjadi karena mereka mengakui beriman hanya di mulut saja, tidak dengan hati mereka. Maka dari ayat

³⁴ *Ibid*, 31.

³⁵ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 31.

³⁶ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer ala Muhammad Syahrur*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 143.

³⁷ “*Sesungguhnya laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya...*” QS. al-Ahzab [33]: 35.

³⁸ “*Jika ia (Nabi) mencerai-kan kamu, boleh jadi Tuhan akan memberi ganti kepadanya dengan istri-istri yang lebih baik dari kamu, perempuan-perempuan yang patuh, yang beriman, yang taat, yang bertobat...*” QS. al-Tahrim [66]: 5.

ini, pengikraran keislaman mendahului pengakuan keimanan.³⁹ Berdasarkan ayat-ayat tersebut, Syahrur memberi kesimpulan bahwa orang-orang muslim dan muslimat itu berlainan dengan mukmin dan mukminat, dan Islam sendiri mendahului Iman.

Mengenai konsep Iman, Syahrur juga mempunyai pandangan tersendiri; berbeda dengan pemahaman *mainstream* yang selama ini diyakini. Dalam pandangan mayoritas umat Islam, konsep Iman adalah penekanan terhadap masalah keyakinan, yaitu Iman kepada Allah SWT. Iman kepada Malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, hari akhir, dan terhadap takdir baik atau buruk.⁴⁰ Sedangkan menurut Syahrur, karena masalah kepercayaan kepada Allah, hari akhir dan amal shaleh itu masuk dalam konsep Islam, maka *al-Imān* dapat diartikan sebagai kepercayaan kepada Nabi Muhammad SAW. dan kepada apa yang diturunkan kepadanya,⁴¹ yang akan menuntun pengikutnya kepada pelaksanaan syari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammad, seperti shalat, puasa, zakat, haji, syura dan jihad.⁴²

Konsep Iman tersebut, Syahrur sandarkan pada al-Qur'an, ayat-ayat yang dikemukakannya adalah: QS. al-Nisa [4]: 136, tentang perintah Allah kepada orang-orang mukmin agar beriman kepada Allah, Rasul-Nya dan kitab-kitab yang diturunkan pada Rasul-Nya; QS. al-Hadid [57]: 28, di mana Allah menjanjikan Rahmat bagi yang beriman dan bertakwa kepada Rasul-Nya; QS. Muhammad [47]: 2, yaitu tentang orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya serta pada apa yang diturunkan pada Nabi-Nya adalah yang *ḥaq* di sisi Allah.⁴³ Dari ayat tersebut, Syahrur menyimpulkan bahwa terdapat dua Iman (kepercayaan) dan dua macam golongan

³⁹ "Orang-orang Arab badui berkata, kami telah beriman. Katakanlah (kepada mereka) kamu belum beriman, tetapi katakanlah, kami telah tunduk (Islam), karena iman belum masuk kedalam hatimu..." QS. al-Hujurat [49]: 14.

⁴⁰ Abu Bakar Ja'far bin Muhammad al-Firyabi, *Kitābu al-Qadr*, (T.K: Adhwa al-Salaf, 1997), 148.

⁴¹ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān*, 51-53.

⁴² *Ibid*, 127-128.

⁴³ *Ibid*, 51.

orang-orang yang beriman (*al-Mukminūn*). *Pertama*, Iman kepada Allah dan hari akhir disebut Islam, dan pelakunya disebut muslim. *Kedua*, Iman kepada Nabi Muhammad dan al-Qur'an yang disebut dengan Iman, dan pelakunya disebut mukmin. Masih menurut Syahrur, seorang muslim bisa saja menjadi seorang mukmin atau tidak. Artinya, untuk menjadi muslim, cukup dengan mempercayai adanya Allah, hari akhir dan beramal shaleh, tanpa mengimani Nabi Muhammad. Namun, setiap mukmin pasti juga seorang muslim.⁴⁴

Iman, menurut syahrur membutuhkan petunjuk dan pengajaran dari Nabi dan al-Qur'an. Hal tersebut perlu dilakukan karena konsep tersebut merupakan *syi'ar*, akhlak dan amal. Hal itu berbeda dengan Islam yang bersifat fitrah, di mana fitrah bagi Syahrur tidak membutuhkan *risālah samāwiyah* dan pengajaran (Nabi dan al-Qur'an).⁴⁵ Oleh karena itu, Syahrur menyimpulkan bahwa Islam lebih umum dari Iman. Islam juga adalah agama universal bagi seluruh penghuni dunia. sehingga, maksud dari firman Allah bahwa agama yang benar di sisi Allah adalah "*al-Islam*."⁴⁶ Sedangkan Iman, menurutnya diperuntukkan kepada umat Nabi Muhammad. Maka mereka disebut sebagai *al-Mukminūn*, dan Umar bin Khatab disebut sebagai *Amīru al-Mukminīn*, serta istri-istri Nabi Muhammad disebut *Ummahātu al-Mukminīn*.⁴⁷

Kesimpulan Syahrur akan ayat-ayat yang dikemukakan di atas, berlandaskan pada metodologi dan pendekatan linguistiknya terhadap al-Qur'an. Dalam teorinya, Syahrur meyakini akan adanya anti sinonimitas.⁴⁸ Pernyataan akan adanya persamaan atau *sinonim* dianggapnya tidak lebih dari sekedar bentuk penipuan.⁴⁹ Dia berkeyakinan atas anti sinonimitas bersandarkan pada pendapat ahli bahasa yang mengingkari adanya sinonim dalam bahasa arab,

⁴⁴ *Ibid*, 52.

⁴⁵ *Ibid*, 53-54.

⁴⁶ QS. Ali Imran [3]: 19.

⁴⁷ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān*..., 55.

⁴⁸ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*..., 51.

⁴⁹ *Ibid*, 47.

seperti Abu Ali al-Farisi.⁵⁰ Karena itu, menurutnya kata *muslim* dan *Mukmin* itu berbeda, di mana Islam sesungguhnya mendahului Iman.⁵¹ Hal tersebut sebagai mana yang terdapat di dalam al-Qur'an tentang pengakuan orang-orang arab bahwa mereka beriman, namun ditolak karena belum masuknya keimanan mereka kedalam hati. Sehingga yang pertama harus dilakukan adalah pengakuan akan keislamannya. Dengan kata lain, Keimanan selalu di dahului oleh keislaman seseorang.

Argumen tentang anti sinonim tersebut sebenarnya perlu dipertanyakan, dan tidak bisa dijadikan rujukan umum. Sebab faktanya, mayoritas ahli bahasa mengakui adanya sinonimitas dalam bahasa seperti Sibawaih, Abu 'Ali Muhammad bin al-Mustanir Quthrub (w. 206), al-Ashma'i (w. 370), Ibn Khalawaih, al-Ma'ari dan Ibn Ya'is.⁵² Bahkan perlu adanya klarifikasi tentang kebenaran ahli bahasa yang mengingkari adanya *tarāduf*. Mengenai al-Farisi misalnya, sebagaimana yang dikutip Jalaluddin al-Suyuti, bahwa terjadi percakapan antara Ibn Khawalah dan Abu Ali al-Farisi dalam suatu majlis *Saif al-Daulah* yang dihadiri oleh para ahli bahasa. Ibn Khawalah berkata: “*aku menghafal lima puluh nama yang digunakan untuk pedang.*” Maka al-Farisi tersenyum dan berkata: “*Aku tidak menghafal pedang kecuali satu nama saja, yaitu al-Saif.*” Maka Ibn Khawalah berkata: “*lalu bagaimana dengan kata al-Muhānnid, al-Ṣarīm, al-Qadīb, dan lain-lain?*” al-Farisi menjawab: “*itu sifat-sifat.*” Seakan-akan ia tidak membedakan antara isim dan sifat.⁵³ Dengan demikian, sejatinya al-Farisi mengakui adanya sifat-sifat bagi sebuah nama, di mana antara nama dan sifat-sifat tersebut punya makna

⁵⁰ Beberapa ahli bahasa yang lain yang mengingkari adanya sinonimitas di antaranya: Muhammad Ibn Ziyad al-'Arabi (150-231 H), Ahmad bin Yahya, yang lebih dikenal dengan Tsa'lab (200-291 H), dan Abu Hilal al-Askari (w. 395 H). Lihat; tesis Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur*, (Ponorogo: ISID-Gontor), 200.

⁵¹ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 31.

⁵² Lihat Tesis Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur...*, 200.

⁵³ Jalaluddin Andurrahman bin Abi Bakar al-Suyuti, *al-Muzhar fī 'Ulūm al-Lughah wa Annā'ihā*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1418 H/1998 M), Vol 1, 318.

yang selaras dan identik.⁵⁴ Begitu pula dengan Ahmad bin Yahya yang dikenal dengan Tsa'lab, tokoh otoritatif yang menurut Syahrur mengingkari adanya sinonimitas. Dalam karyanya *Majlis Tsa'lab*, sebagaimana yang dikutip juga oleh al-Suyuti bahwa ia mengakui adanya *tarādūf*. Tsa'lab mengatakan:

”سُوْدَاءُ قَلْبِهِ وَحَبَّةُ قَلْبِهِ وَسَوَادُ قَلْبِهِ وَسَوَادَةُ قَلْبِهِ وَجُدْجُلَانُ قَلْبِهِ وَسَوْدَاءُ قَلْبِهِ بِمَعْنَى”

Hal ini menandakan bahwa, Tsa'lab pun mengakui adanya sinonimitas, karena dalam keterangannya di atas, Tsa'lab sebagaimana yang diterangkan oleh al-Suyuti; mengartikan *sumwidā' qalbahu* dan *ḥabbaha qalbahu* dengan arti yang sama “*bi ma'nā: bi ma'nā wāḥid*” Maka dengan bukti argumen di atas, anggapan Syahrur tentang adanya anti sinonimitas adalah kurang tepat dan keliru. Pernyataan tersebut terbukti keliru serta tidak begitu jeli menelaah pandangan tentang anti sinonimitas dalam bahasa arab. Sehingga proyek *Qirā'ah Mu'āṣirah* dengan mengusung metode pendekatan linguistik yang mengingkari sinonimitas juga tidak dapat dikatakan valid dan benar.⁵⁶ Hal tersebut karena para ahli bahasa yang menjadi rujukan Syahrur seperti Ahmad bin Yahya (Tsa'lab) dan Ibnu Ali al-Farisi tidak menyatakan bahwa kalimat sinonim atau yang dianggap sama, itu berbeda dalam sifat-sifatnya. Dengan demikian, metode yang digunakan Syahrur dari sisi pendekatan bahasa secara ilmiah tertolak.

Islam Untuk Semua Agama

Syahrur juga menyatakan bahwa Islam tidak hanya diberikan kepada pengikut Nabi Muhammad saja, melainkan kepada umat yang lain. Ia berargumen, bahwa sebutan “muslim” juga diberikan

⁵⁴ Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur...*, 202.

⁵⁵ *Bi ma'nā* maksudnya adalah *bi ma'na wāḥid*. Lihat jalaluddin al-Suyuti, *al-Muḥḥar fī 'Ulūm al-Lughah wa Anwā'ibā...*, Vol 1, 323.

⁵⁶ Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur...*, 202.

kepada Nabi Musa dan para penyihir Fir'aun,⁵⁷ Nabi Isa dan *hawariyyin*,⁵⁸ Nabi Ibrahim,⁵⁹ Nabi Yusuf,⁶⁰ Nabi Nuh,⁶¹ Nabi Luth,⁶² jin⁶³ dan bahkan Fir'aun saat tenggelam.⁶⁴ Dengan begitu, Syahrur menarik kesimpulan bahwa untuk menjadi seorang muslim, seseorang tidak perlu menjadi pengikut Nabi Muhammad SAW. Sebab jika harus mengikuti ajaran Rasulullah untuk dapat diakui sebagai seorang muslim, lalu bagaimana dengan status keislaman Fir'aun yang menyatakan keislamannya saat tenggelam di laut merah, padahal dia hanya bertemu dengan Nabi Musa as. saja? Dan bagaimana dengan keislaman *hawariyyin* yang hanya bertemu dengan Nabi Isa as. saja? Maka, Muslim yang sebenarnya menurut Syahrur adalah orang-orang yang percaya dan berserah diri hanya kepada Allah (sesuai ajaran para Nabi dan Rasul), meyakini akan adanya hari akhir dan beramal saleh.⁶⁵

Dengan pendapatnya tersebut, secara tidak langsung Syahrur menginginkan adanya inklusivisme, bahkan secara tidak langsung mengamini upaya pluralisme agama; bahwa Islam dengan agama apapun tidak ada bedanya, sebab ia menuju pada Tuhan yang sama. Maksudnya, Pengikut Nabi Muhammad seharusnya tidak menjadikan Islam sebagai agama yang eksklusif dan mengklaim hanya pengikut Nabi Muhammad saja yang benar dan akan masuk surga, sedangkan yang lain akan masuk neraka. Jika Islam menjadi eksklusif, dengan mengklaim bahwa ajaran Muhammad saja yang benar dan yang lain salah, maka tidak ada bedanya dengan yahudi dan kristen yang mengklaim bahwa selain pengikutnya akan masuk

⁵⁷ QS. al-A'raf [7]: 126.

⁵⁸ QS. al-Imran [3]: 52.

⁵⁹ QS. al-Imran [3]: 67.

⁶⁰ QS. Yusuf [12]: 101.

⁶¹ QS. Yunus [10]: 72-73.

⁶² QS. al-Dzariyat [51]: 35-36.

⁶³ QS. al-Jin [72]: 14.

⁶⁴ QS. Yunus [10]: 90.

⁶⁵ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 22.

neraka,⁶⁶ sebagaimana yang tertulis dalam QS. Al-Baqarah [2]: 111.⁶⁷ Klaim seperti itu sebenarnya telah tertolak dengan sendirinya oleh al-Qur'an dalam lanjutan ayat di atas yang berbunyi: “*(tidaklah demikian) bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan ridak (pula) mereka bersedih hati.*”⁶⁸ Di sini, tampaknya Syahrur telah keliru memahami dan tidak cermat dalam melihat keseluruhan dalil.

Lebih dari itu, pada argument yang lain, Syahrur berpendapat bahwa Islam adalah agama yang inklusif dan pluralis. Dengan keyakinan itu, syahrur memberikan pembenaran atas klaim bahwa individu manusia tidak perlu terikat dengan ajaran yang dibawa Nabi Muhammad. Artinya, dalam perspektifnya, seseorang tetap dapat dikatakan muslim meskipun tanpa diikuti oleh kesadarannya untuk mengikuti syariat yang dibawa oleh Nabi. Dalam sebuah paparan ia menyatakan sbb:

“Untuk menjadi muslim dalam pengertian luas, seseorang tidak harus terikat dalam agama formal yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Siapa saja yang mempunyai sikap kepasrahan total kepada Allah dalam bertauhid, percaya kepada hari akhir dan beramal baik, maka secara substansial ia dapat disebut sebagai muslim.”⁶⁹

Dengan ungkapan lain, menjadi orang Islam adalah cukup dengan berserah diri secara total kepada Allah SWT *an sich*; tidak mengikuti ajaran Nabi Muhammad bukanlah sebuah kesalahan. Sebab substansinya adalah berkeyakinan akan adanya Tuhan, mempercayai hari akhir dan berbuat baik sesama manusia. Selama substansinya—dalam kacamata Syahrur—telah terpenuhi, hal

⁶⁶ Muhammad Syahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason; The Essential Muhammad Syahrur*, (Leiden, Belanda: Martinus Nijhoff Publisher and VSP, 2009), 25.

⁶⁷ “*dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: “Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi atau Nasrani”. demikian itu (banyak) angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah: “Tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar”.*”

⁶⁸ QS. al-Baqarah [2]: 112.

⁶⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, 250.

demikian sudah dapat dikatakan telah berislam. Di sini, tampaknya Syahrur melihat Islam dan berislam secara terpisah-pisah: dikotomis.

Pandangan Syahrur di atas, sebenarnya bukan hal yang baru. Hal seperti ini dapat ditemukan juga dalam teologi kristen.⁷⁰ Pemikiran pluralismenya adalah sikap *taqlid* terhadap pemikiran tokoh teolog kristen barat.⁷¹ Misalnya Karl Rahner yang mengemukakan konsep Kristen anonim (*anonymous Christian*)⁷² yang diikuti oleh Gavin d'Costa, dan Raimundo Panikkar yang menulis buku berjudul *The Unknown Christ of Hinduism*.⁷³ Rahner memakai istilah Kristen anonim, yang berarti ia mengakomodir orang-orang shaleh dari agama lain dengan sebutan *Anonymous Christian*. Sedangkan Syahrur menggunakan istilah Muslim-Mukmin yang mengakomodir adanya Muslim Kristen, Muslim Yahudi, Muslim Budha dan sebagainya.⁷⁴ Hal ini juga dikemukakan oleh John Hick dalam karyanya, *God Has Many Name*, yang merespon positif gagasan Rahner. Secara terang pendapat ini akan membuka peluang terwujudnya inklusivisme sehingga berujung pada pluralisme agama. Menurutnya, penganut agama Kristen yang shaleh—dengan adanya konsep tersebut—bisa saja disebut dengan muslim anonim atau Hindu anonim. Sebaliknya, muslim yang shaleh juga bisa dinamakan Kristen anonim atau Hindu anonim dan lain sebagainya.⁷⁵ Semua agama dan keyakinan tampak seperti tidak ada bedanya: sama saja.

Kesimpulan Syahrur tentang pluralisme di atas, merupakan sebuah argumentasi atas dasar pendekatan bahasa dan menggunakan klaim ayat-ayat al-Qur'an dengan pemahaman atas rasio. jika

⁷⁰ Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur...*, 255.

⁷¹ *Ibid.* Lihat juga; Anis Malik Thoah, *al-Ta'addudiyah al-Diniyah: Rn'yah Islamiyah*, (Malaysia: Markaz al-Buhuts IIUM, 2005), 248-249.

⁷² John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, (London: Macmillan, 1085), 33.

⁷³ Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, (London: darton, Longman and Todd, 1964). Lihat juga Silvester kanisius L, *Allah and Pluralisme Religius: Menelaah Gagasan Raaimundo Panikkar*, (Jakarta: OBOR, 2006), 66.

⁷⁴ Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur...*, 255.

⁷⁵ John Hick, *Tuhan Punya Banyak Nama*, Terj. Amin Ma'ruf dan Taufik Aminuddin, (Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei, 2006), 21.

dianalisa, terdapat beberapa hal konsep tersebut. *Pertama*, perbedaan istilah islam dan iman memang benar adanya, baik secara bahasa maupun istilah. Hal tersebut sesuai dengan apa yang tersurat dalam al-Qur'an, termasuk yang disebutkan Syahrur tadi. Tapi implikasi perbedaan kedua istilah tersebut terjadi dalam internal islam sendiri,⁷⁶ bukan lintas agama. Sebagai contoh, Syahrur menyebut argumentasi *naqli* dalam QS. al-Ahzab [33]: 35. Semestinya Syahrur melibatkan *sibāq*, *siyāq*, dan *lihāq* dalam membaca ayat tersebut; yaitu melihat bagaimana ayat-ayat sebelumnya, konteksnya dan ayat sesudahnya.⁷⁷ Padahal Syahrur sendiri menekankan keharusan membaca dan memahami al-Qur'an secara menyeluruh, tidak sepotong-potong.⁷⁸ Tampaknya di sini, Syahrur tidak konsisten dengan pendapatnya sendiri.

Kenyataannya, jika dilakukan pembacaan secara menyeluruh—dalam QS. al-Ahzab [33]: 35—dengan membaca ayat sebelum dan sesudahnya, akan dipahami bahwa ayat tersebut berbicara tentang pengikut Nabi Muhammad, khususnya mengenai istri-istri Nabi. Maka, pernyataan Syahrur tentang perbedaan muslim dan mukmin adalah keliru secara *naqli* maupun *aqli*.⁷⁹ *Kedua*, perbedaan antara Islam dan Iman yang hanya dilihat dari sisi bahasa dengan menunjukkan ayat-ayat tertentu sangat tidak cukup. Pemahaman kedua istilah tersebut harus dibaca secara komprehensif agar mendapat pemahaman yang proporsional. Pembacaan secara menyeluruh tersebut tidak hanya dengan al-Qur'an saja, namun juga

⁷⁶ Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan Dalam Teologi Islam; Analisis Semantik Iman dan Islam*, Terj. Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, Cet. ke-1, 1994), 1.

⁷⁷ Daden Robi Rahman, *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur...*, 255.

⁷⁸ Pendekatan bahasa yang Syahrur gunakan, salah satunya meyakini bahwa tata bahasa itu tersusun secara utuh. Lihat Ja'far dik al-Bab, *al-Manhaj al-Lughawi fi al-Kitāb*, sebagaimana yang dikutip; Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 24. artinya, dalam memahami bahasa al-Qur'an dalam ungkapan ayat-ayatnya semestinya jangan dibaca secara terpotong-potong, tetapi harus utuh tanpa meninggalkan pembicaraan yang lain, baik sebelumnya atau sesudahnya.

⁷⁹ Daden Robi Rahman, *Pendekatan Teologis Muhammad Syahrur...*, 257.

menggunakan al-Sunnah atau hadits.⁸⁰ Maka, kata islam dan Iman harus dipahami dengan pengertian secara khusus dan definisinya yang luas,⁸¹ baik secara etimologi maupun terminologi.

Islam secara *lughawi* bermakna *inqiyād* atau percaya, tunduk dan berserah diri,⁸² atau aktifitas penyerahan diri kepada Tuhan.⁸³ Terminologi Islam dalam arti khusus bermakna rukun-rukun Islam yang lima.⁸⁴ menurut mayoritas ulama Islam adalah ketertundukan kepada Allah dan penyerahan diri kepada-Nya secara lahir dan batin, dengan menjalankan segala perintahnya dan menjauhi larangannya.⁸⁵ Dalam pengertian yang luas, Islam dipahami dan dimaknai sebagai agama.⁸⁶ Islam adalah agama resmi bagi pengikut Nabi Muhammad, di mana Allah memberikan langsung nama Islam sebagai sebuah agama yang Allah ridhai,⁸⁷ sebagai mana disebutkan dalam al-Qur'an, bahwa Allah berfirman: “...*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu...*”⁸⁸

Sedangkan Iman, secara etimologi artinya membenarkan (*taṣḍīq*),⁸⁹ yaitu memandang sesuatu sebagai kebenaran atau mem-

⁸⁰ Kesalahan lainnya dalam teori interpretasi Syahrur adalah menafikan hadits sebagai wahyu

⁸¹ Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok Pokok Pikiran Tentang Paradigma dan Sistem Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2004), 37-43.

⁸² Hamud bin Ahmad bin Faraj al-Ruhaili, *Manḥaj al-Qur'an al-Karim fi Dakwati al-Musyrikim ilā al-Islām*, (Madinah: 'Imadatu al-Bahts al-'Ilmi bi Jami'ah al-Islamiyah, 2004), Vol 1, 40.

⁸³ Ugi Sugiharto, “Islam Sebagai Din (Agama) dan Tamaddun (Peradaban): Upaya Menghidupkan Kembali Pentamaddunan Islam,” dalam Laode Kamaludin (ed.) *On Islamic Civilization*, (Semarang: Unissula Press, 2010), 84.

⁸⁴ Hal ini disandarkan pada hadits Nabi yang diriwayatkan Muslim, diterima dari Umar bin Khattab. Lihat *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 37.

⁸⁵ Muhammad bin Shalih bin Muhammad al-Utsaimin, *Fathu Rabbī al-Bariyyah bi Talḥīṣ al-Hammāniyyah*, (Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr, T.Th), 117.

⁸⁶ Lihat QS. Ali Imran [3]: 19, 85 dan QS. al-Maidah [5]: 5.

⁸⁷ Ugi Sugiharto, *Islam Sebagai Din (Agama) dan Tamaddun (Peradaban)*..., 84.

⁸⁸ QS. al-Maidah [5]: 3.

⁸⁹ Ismail Haqiy bin Mustofa al-Istanbuli, *Rūḥu al-Bayān*, (Beirut: Dar al-Fikr, T.Th), Vol 9, 93.

percayainya. *Tasdiq* bagi Imam al-Ghazali adalah membenarkan dan mempercayai apa saja yang telah Rasulullah SAW. beritahukan kepada manusia.⁹⁰ Sedangkan secara terminologi adalah mempercayai dengan hati, mengikrarkannya dengan lisan dan mengimplementasikannya dengan perbuatan (*arkān*).⁹¹ Menurut pemahaman mayoritas Umat Islam, Iman dalam arti khusus adalah rukun Iman. Jumlah rukun Iman sebagaimana yang terhadapat dalam al-Hadits ada enam.⁹² Sedangkan Rukun Iman dalam pengertian yang luas adalah adanya enam puluh sembilan sila, tingkatan atau cabang.⁹³ Sila atau cabang-cabang tersebut memberi kesimpulan bahwa semua itu berarti agama Islam. Dengan kata lain, Islam dan Iman secara luas dipahami sebagai Agama Islam, dan sama sekali tidak mengidentifikasi agama lain. Maka ikrar keberislaman tidak mungkin bila tidak disertai dengan mengikuti seluruh syariat Nabi.

Kemudian Islam sebagai agama, menjadikan kosep Iman dan Islam berdampingan bagai dua sisi mata uang yang tak bisa dipisahkan. Sebagaimana yang dikatakan Ibn Hanbal, Iman adalah masalah batin, dan Islam adalah masalah lahir;⁹⁴ lahir dan batin adalah sesuatu yang mustahil untuk diberi jarak apalagi dipisahkan. Dengan demikian, ketika Islam dipahami sebagai agama, maka ia adalah wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada rasul-Nya; Muhammad SAW. untuk disampaikan kepada manusia sebagai suatu sistem akidah serta tata kaidah yang mengatur manusia. Maka, penjelasan dan pembedaan istilah yang dilakukan Syahrur tentang

⁹⁰ Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan...*, 31.

⁹¹ Nabkhah min ‘Ulama, *Kitāb Uṣhūl Imān fī Dhawī al-Kitāb wa al-Sunnah*, (Arab Saudi: Wizaratu al-Syu’un al-Islamiyah wa al-Auqaf wa al-Irsyad, 1421 H), 257.

⁹² lihat *Ṣaḥīḥ Muslim*. (ed.) Muhammad fawaid Abdul Baqi, (Beirut: Dar Ihyai al-Turats, T.Th), Vol 1, 37. Lihat juga; *Musnād Imām Aḥmad*, (ed.) Adil Mursyid et al, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1421 H/2001 M), Vol 1, 435.

⁹³ Abu Abdullah Muhammad bin Ishaq bin Muhammad bin Yahya bin Mandah al-Abdiy, *al-Imān li Ibn Mandah*, (ed.) Dr. Ali bin Muhammad bin Nashir al-Fuqaihi, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1406 H), Vol 1, 296.

⁹⁴ Taqiyuddin Muhammad Ibn Taimiyah, *al-Imān*, (Damaskus: al-Maktab al-Islami, 1961), 4.

Islam dan Iman kurang tepat dan tidak bisa dijadikan sandaran yang valid. Karena pembacaan kontemporeranya mengenai hal itu terlalu sederhana dan sarat kepetingan akan ide pluralisme agama.

Ketiga, Islam adalah agama Tauhid. istilah Islam yang digunakan untuk jin, para Nabi, penyihir Fir'aun dan *hawariyin*, adalah konsep tauhid yang meng-Esakan Allah SWT. dan tidak menyekutukannya dengan siapapun dan apapun. Maka Islam sangat berbeda dengan yahudi, kristen dan agama apapun. Karena Islam adalah agama tauhid yang tidak menyekutukan Allah, hal ini berbeda dengan Kristen yang mempunyai konsep trinitas, di mana mereka menganggap Tuhan ada dalam tiga bentuk,⁹⁵ dan Nabi Isa dianggap sebagai anak Tuhan,⁹⁶ juga berbeda dengan yahudi yang menganggap Uzair putera Allah, Majusi yang menyembah api, dan lain sebagainya. Sedang dalam hal ini Allah berfirman: “*Dan kami tidak mengutus seorang Rasul pun sebelum kamu (Muhammad), melaikan kami mewahyukan padanya; bahwasannya tidak ada Tuhan (yang haq) melainak Aku, maka sembahlah Aku.*”⁹⁷

Keempat, argumennya tentang Islam untuk semua agama, adalah rancu dan terlalu dipaksakan. Syahrur melandaskan pernyataannya tersebut pada ayat-ayat tentang jin, para Nabi, *hawariyun* dan penyihir Fir'aun. Yang jadi permasalahannya adalah, fakta dalam al-Qur'an bahwa nama-nama agama tersebut—Yahudi, Kristen, Majusi, Budha dan lainnya⁹⁸—tidak disebut sebagai Islam. Maka kesimpulannya, argumen Syahrur adalah sebuah pemaksaan konsep dan sebagai bentuk nyata dari upaya kampanye pluralisme agama.

⁹⁵ Allah berfirman: “*Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: “Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga”, Padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan yang Esa. jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir diantara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih.*” QS. al-Maidah [3]: 73.

⁹⁶ Allah berfirman: “*orang-orang Yahudi berkata: “Uzair itu putera Allah” dan orang-orang Nasrani berkata: “Al-masih itu putera Allah”. Demikianlah itu Ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru Perkataan orang-orang kafir yang terdabulu. Dilaknati Allah mereka, bagaimana mereka sampai berpaling?*” QS. al-Taubah [9]: 30.

⁹⁷ QS. al-Anbiya [21]: 25.

⁹⁸ Muhammaad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 38.

Dekonstruksi-Rekonstruksi Rukun Islam dan Rukun Iman

Implikasi dari konsep Islam dan Iman Syahrur adalah dekonstruksi rukun Islam dan rukun Iman. Hal tersebut adalah yang paling berani sekaligus kontroversial yang dilakukan Syahrur. Rumusan pilar-pilar Islam yang selama ini disepakati oleh para ulama,⁹⁹ dalam kaitannya dengan Konsep al-Islam dikritiknya. Menurutnya, hal tersebut—yakni shalat, puasa, zakat—sebenarnya tidak sesuai dengan fitrah manusia dan sangat tidak Qur’ani.¹⁰⁰ Maka perlu ada dekonstruksi konsep rukun Islam agar sesuai dengan *al-Tanzīl al-ḥ akīm*.¹⁰¹

Untuk menjustifikasi pendapatnya tersebut, Syahrur kemudian mengemukakan beberapa alasan. *Pertama*, rukun Islam yang ada sekarang seperti shalat, puasa dan zakat, hanya ditujukan kepada pengikut ajaran Nabi Muhammad SAW.¹⁰² (untuk orang-orang mukmin). Sedangkan bagi orang-orang muslim (pengikut Nabina-nabi sebelumnya), perintah-perintah tersebut tidaklah dibebankan kepada mereka semua. Hal tersebut dijelaskan dalam banyak ayat di dalam al-Qur’an.¹⁰³ *Kedua*, Islam adalah agama fitrah.¹⁰⁴ Fitrah artinya bagi Syahrur adalah Naluri bawaan manusia atau insting yang diberikan Allah sejak lahir (*Gharīzah*).¹⁰⁵ Syahrur mempertanyakan tentang rukun Islam yang telah ada, apakah Syari’at (mendirikan

⁹⁹ Rukun Islam yang selama ini ada adalah sebagai hasil pemahaman ulama terhadap al-Qur’an dan al-Sunnah sebagai wahyu, sehingga menghasilkan lima rukun Islam: Syahadat, Puasa, Sholat, Zakat dan pergi haji.

¹⁰⁰ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 34-35; Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, 251.

¹⁰¹ Sebutan lain yang diberikan Muhammad Syahrur untuk al-Qur’an. Biasanya, Syahrur menyebutnya dengan *al-Tanzīl* saja. Lihat penjelasan Dr. Muhyar Fannani tentang hal tersebut dalam *Fiqih Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), xxx.

¹⁰² Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 34.

¹⁰³ Diantara ayat-ayat yang dikemukakan Syahrur adalah QS. al-Baqarah [2]: 110, QS. al-Nisa [3]: 103, QS. al-Nur [24]: 56, dan QS. al-Baqarah [2]: 185.

¹⁰⁴ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 35.

¹⁰⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, 252.

sholat, berpuasa, meenunaikan zakat dan berhaji) tidak bertentangan dengan Islam yang bersifat fitrah? Karena menurutnya, hal tersebut tampaknya sangat bertentangan dengan fitrah dan naluri manusia sebagai makhluk.¹⁰⁶ Misalnya zakat dan puasa, kedua hal tersebut bertentangan dengan fitrah manusia. Karena secara naluri, manusia lebih senang mengumpulkan harta dan enggan memberikan hartanya kepada orang lain. Dengan nalurinya juga manusia akan makan ketika lapar dan akan minum saat kehausan. Sedangkan kedua perintah tersebut—melaksanakan puasa dan menunaikan zakat—adalah sebuah *taklif* dari Allah SWT. dan kedua hal tersebut bertentangan dengan fitrah.¹⁰⁷ Dengan begitu, zakat dan puasa serta perintah yang lainnya yang bersifat *taklifi* bukanlah bagian dari rukun Islam.

Rukun Islam versi Muhammad Syahrur

Setelah mengkritisi konsep rukun Islam tersebut, kemudian Syahrur merekonstruksi ulang rukun Islam yang baginya lebih *Qur'ani* dan sesuai fitrah manusia. Dia memulai rekonstruksi tersebut dengan mengetengahkan ayat-ayat al-Qur'an. *Pertama*, QS. al-Baqarah [2]: ayat 62 dan 112, yang membicarakan orang-orang yang beriman, Yahudi, Kristen dan *Shābi'in* yang percaya kepada Allah dan meyakini akan adanya hari akhir. *Kedua*, QS. Fushilat [41]: 33, yang menjelaskan tentang sebaik-baiknya perkataan dan beramal shaleh. *Ketiga*, QS. al-Anbiya [21]: 108, yang artinya “*Katakanlah: sesungguhnya yang divahyukan kepadaku adalah 'Bahwasannya Tuhanmu adalah Tuhan yang Maha Esa. Maka hendaklah kamu berserah diri kepada-Nya'*”. *Keempat*, QS. Yunus [10]: 90, yang menceritakan pengkuan ke-Islaman Fir'aun saat hampir tenggelam di laut merah. *Kelima*, QS. al-Nisa [4]: 125, yang menjelaskan bahwa pengikut agama yang baik adalah yang berserah diri kepada Tuhan seraya berbuat baik. Dan *terakhir* QS. al-Maidah [5]: 44, di mana Allah menurunkan Taurat

¹⁰⁶ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 36.

¹⁰⁷ *Ibid*, 36-37.

kepada utusannya yang telah berserah diri padanya .¹⁰⁸

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, Syahrur kemudian menyimpulkan pemahaman baru tentang Islam. Dia menyatakan bahwa seseorang dinyatakan sebagai muslim, bila dirinya berserah diri dan mengakui adanya Allah SWT. *al-Taslīm bi wujūdillah*, beriman kepada hari akhir, dan beramal shaleh. Keislaman tersebut berlaku bagi pengikut ajaran Nabi Muhammad (*al-Mukmin*), pengikut Nabi Musa (*Yahudi*), pengikut Nabi Isa (*Nasrani*), ataupun umat beragama lain seperti Majusi dan Budha juga *al-Ṣhābi'in*.¹⁰⁹ Pemahaman seperti ini, dengan kata lain Syahrur ingin menyatakan bahwa Islam lebih umum dari pada Iman. Semua agama bagi Syahrur sebenarnya adalah Islam itu sendiri. Maka pernyataan bahwa pengikut ajaran Nabi Muhammad sajalah yang Islam adalah tidak benar, dan klaim bahwa Islam versi ajaran Nabi Muhammad bertentangan dengan *al-tanzīl al-ḥakīm* itu sendiri.¹¹⁰ Berangkat dari penafsiran di atas, kemudian Syahrur sampai pada kesimpulan bahwa Rukun Islam yang benar ada tiga, dan bukan lima. Rukun Islam tersebut adalah: (1) Percaya kepada wujud Allah, (2) meyakini akan adanya hari akhir, dan (3) beramal shalih.¹¹¹

Rukun Iman versi Versi Syahrur

Setelah menjelaskan Rukun Islam yang menurut Syahrur lebih *Qur'ani* dari sebelumnya, kemudian dia merekonstruksi Rukun Iman. Dari hasil pembacaannya terhadap al-Qur'an, Syahrur menjelaskan bahwa rukun Iman sebenarnya ada tujuh. *Pertama*, Kesaksian bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah utusan Allah (*Rasulullah*). *Kedua*, mendirikan shalat wajib. Hal itu sebagai bentuk dzikir seorang mukmin kepada Allah. *Ketiga*, menunaikan zakat. *Keempat*, melaksanakan shaum di bulan Ramadhan. *Kelima*,

¹⁰⁸ *Ibid*, 37-38.

¹⁰⁹ *Ibid*, 38.

¹¹⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, 250.

¹¹¹ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān...*, 38.

pergi haji ke *baitullah* bagi yang mampu melaksanakannya. *Keenam*, bermusyawarah (*Syura*). *Ketujuh*, berjihad. Dalam hal ini, jihad terbagi menjadi dua macam, yaitu: (1) Jihad dijalan Allah untuk meninggikan kalimat-Nya, dimana jihad ini bukan sebagai paksaan bagi pengikutnya, serta jihad untuk membebaskan manusia dari perbudakan. (2) jihad membela negara dan bangsa. Semua rukun dalam rukun Iman versi Syahrur, dalam pandangannya, bukan bagan dari fitrah manusia.¹¹²

Perbedaan Rukun Islam dan Rukun Iman, dalam pandangan Syahrur adalah antara fitrah dan tidak fitrah. Rukun Iman, sebagai mana yang telah dijelaskan sebelumnya, bersifat *taklifi* dan hanya dibebankan kepada umat Nabi Muhammad saja. Sedangkan Rukun Islam bersifat fitrah dan terlepas dari segala pembebanan bagi setiap muslim. Juga dalam rukun Iman (versi Syahrur), terdapat pengajaran, bahkan pemaksaan. Misalnya shaum, dimana pengikut nabi Muhammad dituntut untuk melaksanakannya pada bulan ramadhan. Sedang manusia sendiri, dengan nalurnya enggan menahan diri dari lapar dan haus, maka shaum tidak masuk rukun Islam.

Kritik Rukun Islam dan Rukun Iman Versi Muhammad Syahrur

Keyakinan tentang rukun Islam dan Rukun Iman yang telah menjadi aksioma umat Islam dipandang Syahrur sebagai sebuah kekeliruan. Namun demikian, pemahaman Syahrur tentang konsepnya di atas, bisa dikatakan tidak benar. Konsep Rukun Islam dan Rukun Iman tersebut dapat berimplikasi terhadap keyakinan umat Islam. Kaum muslimin sebagai pengikut ajaran Nabi Muhammad dipaksa untuk mengakui keislaman agama lain. Padahal, agama-agama selain Islam, yaitu Yahudi, Kristen dan agama pagan lainnya sangat membenci Nabi Muhammad, menentangnya, bahkan memeranginya. Agama-agama tersebut berusaha untuk menghancurkan Islam dari dahulu sampai sekarang. Maka bagaimana

¹¹² *Ibid*, 127-128.

Islam mengakui akan keislaman agama lain, sedang agama-agama tersebut menentang bahkan memerangi Islam itu sendiri.

Konsep Islam dan Iman Syahrur juga sebenarnya ada karena pengingkarannya terhadap Hadits Rasulullah SAW. Ketika para ulama Islam menyatakan bahwa sumber rujukan primer umat Islam adalah wahyu berupa al-Qur'an dan al-Sunnah, maka Syahrur berpendapat bahwa Hadits sebenarnya bukan wahyu.¹¹³ Ia menguatkan argumennya dengan mengetengahkan firman Allah SWT., “*Tidakkah dia (Muhammad) berkata dari hawa nafsu. Ia (al-Qur'an yang diucapkannya) semata-mata wahyu yang diturunkan.*”¹¹⁴ Menurut Syahrur, ayat tersebut adalah penegasian Hadits Nabi sebagai wahyu setelah al-Qur'an. Bahkan dengan tegas, Syahrur menuduh orang-orang yang menyatakan bahwa Hadits adalah wahyu sebagai orang yang menyekutukan Allah.¹¹⁵ dia juga menyatakan bahwa Hadits Nabi, baik yang *mutawātir* ataupun *aḥad* hanyalah sebagai bahan pertimbangan semata. Hal itu karena hadits Nabi adalah keputusan hukum, sedangkan keputusan hukum senantiasa berubah seiring perkembangan zaman. Maka solusinya adalah membandingkan hadits dengan al-Qur'an dan kenyataan hidup. jika ia sesuai, maka diambil, jika bertentangan, maka ditinggalkan.¹¹⁶

Argumen tersebut sebenarnya sarat dengan kerancuan epistemologi dan kurangnya telaah secara mendalam dan bersih. Jika dianalisa, tidak sedikit bahwa *al-Sunnah* juga membicarakan masalah-masalah akidah yang berhubungan dengan hal-hal yang ghaib, di mana hal tersebut merupakan salah satu tanda orang yang beriman dan bertakwa.¹¹⁷ Jika mau menyadari, Hadits Nabi sebenarnya datang sebagai penjelas atas hal-hal yang tidak dijelaskan al-Qur'an secara detail. Misalnya, hadits yang membicarakan tentang

¹¹³ Muhammad Syahrur, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah: Nabw Uṣḥūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, (Damskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Tauzi' wa al-Nasyr, 2000), 62.

¹¹⁴ QS. al- Najm [53]: 3-4.

¹¹⁵ Muhammad Syahrur, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah: Nabw Uṣḥūl Jadīdah...*, 54.

¹¹⁶ *Ibid*, 63.

¹¹⁷ Lihat QS. al-Baqarah [2]: 2-3.

sifat-sifat Allah dan *af'alnya* seperti Allah itu Maha Indah, Maha Pengasih, Allah mempunyai Rahmat, satu untuk makhluknya di dunia dan sisanya untuk para penghuni surga, dan lain-lain. Sunnah juga menjelaskan kehidupan tentang alam *barzakh*. Yaitu kehidupan setelah mati dan sebelum hari kiamat. Seperti penjelasan tentang siksaan dan kebahagiaan alam *barzakh*.¹¹⁸ Juga menjelaskan hari kiamat, tanda-tandanya dan kehidupan akhirat, sebagai mana yang diriwayatkan oleh Umar bin Khathab tentang hadits Islam, Iman dan Ihsan. Maka dengan adanya sedikit penjelasan tentang Sunnah Nabawiyah ini, secara otomatis menyangkal argumen Syahrur tentang penegasian Hadits sebagai wahyu setelah al-Qur'an.

Pernyataan Syahrur tentang konsep fitrah juga bermasalah. Dalam kasus ini, Syahrur sebenarnya salah memahami fitrah. Ayat yang dikutipnya bukanlah membicarakan tentang tabi'at dan kecenderungan (*insting*) yang bersifat kebutuhan jasadi. Dalam karya Ibnu Faris, yang sering menjadi rujukan Syahrur, kata fitrah bukan dimaknai *insting*.¹¹⁹ Yang dibahas dalam ayat tersebut adalah masalah kepercayaan terhadap Allah, juga membahas tentang ketauhidan Allah dan mengesakan-Nya.¹²⁰ Dalam surah tersebut, Allah memerintahkan agar kaum Muslimin mengikuti *din* Allah yang telah dijadikan-Nya bagi manusia. Bagi al-Attas, *din* adalah fitrah itu sendiri.¹²¹ Ia adalah keteraturan (*cosmos*) dan bukan kekacauan (*chaos*).

¹¹⁸ Hadis yang dimaksud adalah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim sbb:

إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار. يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة.

¹¹⁹ Kata fitrah dimaknai dengan *khalqah*, artinya penciptaan. Lihat Ahmad bin Faris bin Zakariya al-Qazwaini al-Razi, *Mujmal al-Lughab li Ibn Fāris*, (ed.) Zahir Abdul Muhsin Sulthan, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1406 H/1986 M), Vol 1, 723.

¹²⁰ Abu al-Fida Isma'il bin Umar Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, (ed.) Sami bin Muhammad Salamah, (Dar al-Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1420 H/1999 M), vol 6, 613-614. Bandingkan dengan Abu Manshur al-Maturidi, *Tafsir al-Maturidi; Takwil Ahli al-Sunnah*, (ed.) Dr. Majdi Baslum, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1426 H/2005 M), Vol 8, 271.

¹²¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 51.

Fitrah dalam ayat tersebut bermakna agama Islam,¹²² sebagaimana pendapat para ahli Tafsir terdahulu seperti Ibnu Katsir,¹²³ al-Qurthubi,¹²⁴ al-Thabari,¹²⁵ Mujahid¹²⁶ dan lain-lain. Hal tersebut dapat dijelaskan dengan membaca ayat setelahnya, QS. Al-Rum [30]: 31 yang berbunyi:

مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٣)

Di mana para ahli tafsir menjelaskan tentang ayat tersebut, yaitu kembali pada agama Islam, dengan mengikuti (agama tersebut) dengan penuh ketaqwaan serta mendirikan shalat, agar engkau tidak menjadi golongan orang-orang musyrik.¹²⁷ Maka fitrah adalah menetapi agama Islam, karena manusia diciptakan dalam keadaan menerima dengan penuh kesadaran bahwa agama Islam adalah yang paling sesuai dengan nalar manusia serta mampu memberi kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Di sini, dapat disimpulkan bahwa salah satu fitrah manusia (dalam Islam) adalah melaksanakan Shalat. Maka, penafsiran Syahrur tentang shalat yang bertentang dengan fitrah, sejatinya sangat kontradiktif, dan bertolak belakang dengan ayat yang ada setelahnya. Penafsiran yang benar tentang konsep fitrah dalam islam, sebagaimana yang dikemukakan para *mufasssir mu'tabar* adalah, bahwa fitrah dalam ayat tersebut bermakna mengenal Allah, mentauhidkan-Nya atau mengesakan-Nya, bahwa tiada Tuhan selain Allah, sebagaimana firman

¹²² Syihabuddin Mahmud bin Abdullah al-Husaini al-Alusi, *Rūḥu al-Ma'ānī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1415 H), Vol 11, 40.

¹²³ Abu al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir al-Qurasyi, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, (Dar al-Thaiyyabah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1420 H/1999 M), Vol 6, 314.

¹²⁴ Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mashriyah, 1384 H/1964 M), Vol 14, 25.

¹²⁵ Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jamī'u al-Bayān fī Ta'wīli al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1429 H/2000 M), Vol 20, 97.

¹²⁶ Abu al-Hajjaj Mujahid bin Jabir al-Makhzumi, *Tafsīr Mujahid*, (Mesir: Dar al-Fikr al-Islami al-Haditsah, 1410 H/ 1989 M), 539.

¹²⁷ Abu Ja'far al-Nahhas, *Irāb al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1421 H), Vol 3, 185.

Allah dalam QS. Al-A'raf [7]: 172, yang berbunyi:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا
غَافِلِينَ (٢٧١)

Maka konsekuensi dari itu, agama selain Islam tidak bisa disebut fitrah. Sebab, agama-agama tersebut tidak mentauhidkan Allah, seperti Kristen yang mengusung konsep trinitas,¹²⁸ Yahudi yang menganggap bahwa Uzair adalah *ibnnullah*,¹²⁹ apalagi agama-agama pagan yang lain. Dengan ungkapan lain, bila merujuk keada sumber yang otentik; yaitu para ulama yang otoritatif, Islamlah satu-satunya agama yang fitrah sebagaimana yang disebutkan al-Qur'an.

Di lain itu, Syahrur juga mengkritik kenapa para ulama klasik yang menetapkan rukun Islam ada lima. Menurut Syahrur, dalam banyak hadits terdapat hal-hal yang bisa menjadi rukun Islam, seperti berbuat baik, berjihad, memberi makan orang lain dan lain-lain. Seperti hadits dari Ibnu 'Amr, di mana Nabi ditanya Islam apa yang paling baik? Nabi menjawab “*Memberi makan, mengucapkan salam kepada orang yang kamu kenal dan yang tidak kamu kenal.*”¹³⁰ Menanggapi hal tersebut, Said Hawa menjelaskan bahwa Rukun Islam dianalogikan seperti fondasi sebuah bangunan, di mana itu menjadi pokok-pokok penting dalam agama Islam. Rukun Islam bukanlah keseluruhan bangunan, maka Islam dalam perspektif Said Hawa mempunyai empat cakupan: *Pertama*, Islam adalah Akidah, yang diimplementasikan pada dua kalimah Syahadah. *Kedua*, Islam adalah Ibadah, yang di terjemahkan dengan shalat, puasa, zakat, berhaji, dan lain-lain. *Ketiga*, Islam adalah bangunan yang berdiri diatas rukun Islam, di antara bangunan itu adalah politik, sosial,

¹²⁸ Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid*, Terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1998), 4.

¹²⁹ *Ibid*, 20.

¹³⁰ Al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), Vol 1, 13.

ekonomi, pendidikan, dan-lain-lain. *Keempat*, Islam memiliki faktor-faktor penunjang, yang berupa jihad, dakwah, amar ma'ruf dan nahi munkar, hukum dan hukuman.¹³¹

Jadi, Islam secara komprehensif adalah seperti sebuah bangunan. Rukun Islam yang lima yang dikenal selama ini adalah fondasi atau asas-asasnya. Lalu di atasnya adalah bangunan yang terdiri dari politik, ekonomi, pendidikan, sosial dan lain sebagainya. Kemudian sebagai tiang penyangga bangunan tersebut adalah jihad, dakwah, *amar makruf dan nahi munkar*, dan hukum Islam. Dengan demikian lengkap dan sempurna adalah bangunan tersebut, serta kokohlah ia karena fondasinya yang kuat, dan mantap. Dan fondasi itu adalah *Syabādatain*, shalat, puasa, zakat serta berhaji ke *baitullah* jika mampu.¹³² Para ulama juga sepakat tidak memasukan jihad dan lainnya dalam rukun Islam. Hal ini karena kelima Rukun Islam adalah *fardhu 'ain* dan selain itu adalah *fardhu kifayah*.¹³³ Jihad dan hukum-hukum yang lainnya juga tidak masuk rukun Islam karena dilakukan secara insidental, tidak terus menerus. Berbeda dengan yang ada di rukun ritual yang ada dalam rukun Islam, di mana hal tersebut dilakukan secara *dāim* (terus menerus).¹³⁴

Penutup

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep Islam dan Iman Muhammad Syahrur berbeda dengan pemahaman mayoritas umat Islam. Berangkat dari pendekatan linguistiknya, yang mengingkari *taraduf* dalam bahasa Arab, Syahrur berpendapat bahwa Islam berbeda dengan Iman, dan muslim berbeda dengan mukmin. Islam juga menurutnya lebih luar dan mendahului Iman. Hal tersebut dia sandarkan dengan beberapa ayat tentang Islam dan

¹³¹ Said Hawa, *al-Islām*, Terj. Abu Ridho dan Aunur Rofiq Shaleh Tamhid, Lc. (Jakarta: al-Itishom Cahaya Umat, Cet IV, 2009), 19-20.

¹³² *Ibid*, 13.

¹³³ Abu Asybal Hasan al-Zuhairi, *Syarḥ Kitāb al-Ibānah fi Uṣūl al-Dīyānah*, (audio visual, Maktabah Syamilah, <http://www.islamweb.net>).

¹³⁴ Ibn Rajab al-Baghdadi, *Jamī' al-'Ulūm wa al-H}ikām...*, Vol 5, 2.

Iman dalam *tanzī al-ḥakīm*. Dengan pemahaman tersebut, syahrur sampai pada kesimpulan bahwa sebenarnya pengikut para Nabi sebelumnya juga disebut dengan muslim. Dari pendapatnya itu, muncul istilah Islam mukmin (pengikut Nabi Muhammad), Islam Yahudi, Islam Kristen Islam Budha dan lain-lain. Dengan kata lain, setiap mukmin adalah muslim, namun tidak setiap muslim adalah mukmin. semua istilah tersebut secara tidak langsung menjurus kepada inklusivisme bahkan pluralisme agama.

Oleh sebab itu, hal ini berimplikasi pada konsep rukun Islam dan rukun Iman. Di mana bagi Syahrur, *fitriah* dan *taklif* berpengaruh pada susunan kedua rukun tersebut. Menurutnya, Rukun Islam haruslah *fitriah*. Karena dalam berislam, tidak ada pembebanan dan pemaksaan bagi manusia. Semua manusia dilahirkan dengan naluri akan keyakinan terhadap Tuhan, hari akhir dan berbuat kebajikan. Maka, rukun Islam bagi Syahrur hanya tiga, yaitu: 1) Percaya kepada Allah, 2) Percaya kepada hari akhir, dan 3) beramal shaleh. Sedangkan rukun Iman, karena hal tersebut berupa ketetapan hati mengikuti ajaran Nabi Muhammad maka isinya pun berupa pembebanan terhadap pemeluknya. Sehingga rukun Islam menurut Syahrur adalah: 1) Beriman kepada nabi Muhammad, 2) Shalat, 3) Puasa, 4) Zakat, 5) Berhaji, 6) Syura, dan 7) Jihad. Semua ini bagi syahrur sangat sesuai dengan al-Qur'an. Sampai di sini, teranglah bahwa Syahrur menyelsihi rukun Islam dan rukun Iman yang telah dijelaskan oleh para Ulama' diturunkan oleh generasi para *tabi'in* dan disampaikan oleh Rasulullah SAW.

Daftar Pustaka

- Al-Abdiy, Abu Abdullah Muhammad bin Ishaq bin Muhammad bin Yahya bin Manduh. 1406. *al-Imān li Ibn Mandah*. (ed.) Dr. Ali bin Muhammad bin Nashir al-Fuqaihi. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Al-Alusi, Syihabuddin Mahmud bin Abdullah al-Husaini. 1415. *Rūḥu al-Ma'ānī*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1981. *Islam dan Sekularisme*. Terj. Karsidjo Djojosoewarno. Bandung: Penerbit Pustaka – Perpustakaan Salman ITB.
- _____. 2001. *Prolegomena To The Metaphysics of Islam; an Exposition of The Fundamental Elements of The Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Bukhari. 1987. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*. Beirut: Dar Ibn Katsir.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. 1998. *Taubid*. Terj Rahmani Astuti. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Al-Firyabi, Abu Bakar Ja'far bin Muhammad. *Kitābu al-Qadr*. 1997. T.K: Adhwa al-Salaf.
- Al-Hajjaj, Muslim bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dar Ihyai al-Tirats al-'Arab.
- Al-Istanbuli, Ismail Haqiy bin Mustofa. T.Th. *Rūḥu al-Bayān*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Makhzumi, Abu al-hajjaj Mujahid bin Jabir. 1989. *Tafsīr Mujāhid*. Mesir: Dar al-Fikr al-Islami al- Haditsah.
- Al-Maturidi, Abu Manshur. 2005. *Tafsīr al-Māturidi; Takwīl Abli al-Sunnah*. (ed.) Dr. Majdi Baslum. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Nahhas, Abu Ja'far. 1421. *Irāb al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Ruhaili, Hamud bin Ahmad bin Faraj. 2004. *Manḥāj al-Qur'ān al-Karīm fī Dakwatī al-Musyrikīn ilā al-Islām*. Madinah: 'Imadatu al-Bahts al-'Ilmi bi Jami'ah al-Islamiyah.
- Al-Suyuti, Jalaluddin Andurrahman bin Abi Bakar. 1974. *al-Itqān fī Ulūmi al-Qur'ān*. Beirut: al-Hayyiah al-Mashriyyah al-'Ammah li al-'Arab.
- _____. 1998. *al-Muṣṣḥaf fī 'Ulūm al-Lughah wa Anwā'ihā*. Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Syaibani, Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad. 2001. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. (ed.) Dr. Abdullah bin Abdul Muhsin al-Turkiy. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- _____. 2001. *Musnad Imām Aḥmad*. (ed.) Adil Mursyid et al. Beirut: Muassasah al-Risalah.

- Al-'Utsaimin, Muhammad bin Shalih bin Muhammad. *Fatḥu Rabbī al-Bariyyah bi Talkhīṣi al-Humūwīyyah*. Riyadh: Dar al-Wathan li al-Nasyr.
- Al-Qathan, Manna' Khalil. 1981. *al-Ḥadīṣ wa al-Tsaqāfah al-Islāmiyah*. Riyadh: Kementrian Pendidikan Kerajaan Arab Saudi.
- Al-Qazwaini, Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariya. 1986. *Mujmal al-Lughah li Ibn Fāris*, (ed.) Zahir Abdul Muhsin Sulthan, Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Al-Qurasyi Abu al-Fida Ismail bin Umar bin Katsir. 1999. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm*. Dar al-Thaiyyabah li al-Nasyr wa al-Tauzi.
- Al-Qurthubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad. 1964. *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mashriyah.
- Al-Thabari, Muhammad Ibn Jarir. 2000. *Jamī'u al-Bayān fi Ta'wīli al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Anshari, Endang Saifuddin. 2004. *Wawasan Islam: Pokok Pokok Pikiran Tentang Paradigma dan Sistem Islam*. Jakarta: Gema Insani.
- Fannani, Muhyar. 2010. *Fiqih Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LkiS.
- Hawa, Said. *al-Islām*. Terj Abu Ridho dan Aunur Rofiq Shaleh Tamhid. Cetakan ke- 4. Jakarta: al-'Itishom Cahaya Umat.
- Hick, John. 1085. *Problems of Religious Pluralism*. London: Macmillan.
- _____. 2006. *Tuban Punya Banyak Nama*. Terj. Amin Ma'ruf dan Taufik Aminuddin. Yogyakarta: Institut DIAN/Interfidei.
- Ibn Katsir, Abu al-Fida Isma'il bin Umar. 1999. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm*, (ed.) Sami bin Muhammad Salamah. Cetakan ke-2. Dar al-Thayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzi'.
- Izutsu, Toshihiko. 1994. *Konsep Kepercayaan Dalam Teologi Islam; Analisis Semantik Iman dan Islam*. Terj. Agus Fahri Husein. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogyakarta.
- Kanisius, Silvester L. 2006. *Allah and Pluralisme Religius: Menelaah Gagasan Raaimundo Panikkar*. Jakarta: OBOR.
- Mubarak, Ahmad Zaki. 2007. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsīr al-Qur'an Kontemporer Ala Muhammad Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsīr Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS.

- Panikkar, Raimundo. 1964. *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman and Todd.
- Rahman, Daden Robi. 2011. *Pandangan Teologis Muhammad Syahrur*. Ponorogo: ISID-Gontor.
- Sugiharto, Ugi. 2010. "Islam Sebagai Din (Agama) dan Tamaddun (Peradaban): Upaya Menghidupkan Kembali Pentamaddunan Islam" dalam *on Islamic Civilization*. (ed.) Laode M Kamauddin. Semarang: Unissula Press.
- Syahrur, Muhammad. 1996. *al-Islām wa al-Imān; Manẓūmatu al-Qiyām*. Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi.
- _____. 1990. *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Ahaly li al-Thiba'ah wa al- Nasyr wa al- Tauzi.
- _____. 2000. *Dirāsāt Islāmiyah Mu'āṣirah: Nabw Uṣhūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi.
- _____. 2009. *The Qur'an, Morality and Critical Reason; The Essential Muhammad Syahrur*. Leiden, Belanda: Martinus Nijhoff Publisher and VSP.
- Nabkhah min 'Ulama. 1421. *Kitāb Uṣhūl Imān fī Dhawi al-Kitāb wa al-Sunnah*. Arab Saudi: Wizaratu al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Auqaf wa al-Irsyad.
- Taimiyah, Taqiyuddin Abu al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim bin Abdussalam bin Abdullah bin Abu al-Qasim bin Muhammad Ibn. 1996. *al-Imān*. (ed.) Muhammad Nasiruddin al-Albani. Cetakan ke-5. Damaskus: al-Maktab al-Islami.