

Abdulkarim Soroush dan Evolusi Pemahaman Agama: Sebuah Asumsi Dasar dalam Ijtihad

Aulia Rahmat

Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia
auliarahmat@uinib.ac.id

ABSTRACT

The classical view stated that fiqh buildings have been well-established, and even become dogma. Indirectly, this pre-assumption leads clergy to become an institution with exclusive rights to truth claims on religious understanding. Politically—even the narrowing of the meaning of the ulama during the Ottoman era—was also thought to have pushed the ulama institution to become an exclusive institution. In several countries, clergy's institutions then experience closeness with the state in an effort to preserve the perpetuity of the authorities by utilizing the authority claims of the truth of religious understanding carried by the clergy's institutions. The affair often necessitates absolutism and authoritarianism between religion and state, so that religion becomes rigid and often out of date. Soroush as academics and practitioners involved in Iran's contemplation offers a new paradigm by distinguishing religious entities and understanding of religion. This theory leads to plurality in the formation of religious interpretations according to their respective contexts. Practically, this theory threatens the permanence of clergy's authority in the realm of government power. Despite criticism and resistance, this theory was able to bridge the gap between Shiites and Sunnis. Likewise, the response to contemporary issues such as human rights and democracy.

KEYWORDS

Islamic thought; clergy; interpretation; religion institution; state.

PENDAHULUAN

Dinamika dan dialektika studi keagamaan hingga saat ini menjadi diskursus yang menarik dan terus berkembang. Hal ini tidak hanya terjadi pada tingkat abstraksi pemikiran semata, namun tidak sedikit yang kemudian diimplementasikan dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Kelahiran ide-ide baru dengan ragam model pendekatan berbeda akan meniscayakan reaksi dari pihak lain. Seperti halnya ide itu sendiri, reaksi yang muncul juga tidak jarang dalam bentuk protes dan klaim-klaim politik.

Salah satu tokoh yang cukup menarik perhatian dunia adalah Abdulkarim Soroush. Soroush adalah seorang muslim berkebangsaan Iran dengan corak pemikiran yang berhasil memunculkan gerakan pemahaman keagamaan yang baru. Soroush mempunyai latar belakang pendidikan eksak (kimia) serta pendapatnya yang menyatakan bahwa mengideologikan Islam merupakan upaya desakralisasi pemahaman Islam itu sendiri dalam perjalanannya menuai kritikan keras dari otoritas penguasa pada saat tersebut. Sehingga, beberapa karya ilmiahnya diboikot secara nasional. Meskipun demikian, ide-ide dan pendekatan baru yang ditawarkan Soroush mampu memberikan paradigma dan pembacaan baru terhadap interpretasi agama, ilmu agama, serta relativisme otoritas interpretator terhadap agama.

METODE

Paradigma yang dipergunakan adalah kualitatif dengan pendekatan sejarah dalam bentuk biografi

dan bibliografi. Penelitian biografi maksudnya adalah penelitian terhadap kehidupan seseorang tokoh dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat-sifat, watak, pengaruh pemikiran, serta pembentukan pemikiran tokoh yang bersangkutan. Sedangkan penelitian bibliografi atau yang juga lazim disebut sebagai penelitian kepustakaan merupakan penelitian yang menggunakan data dokumentasi dan literatur sebagai acuan utama namun disyaratkan mempunyai *epistemic values*.

Data primer dalam penulisan karya ilmiah ini adalah beberapa tulisan Abdulkarim Soroush, seperti: *Evolution and Devolution of Religious Knowledge* (1996), *Reason, Freedom, Democracy in Islam: Essential Writing of Abdulkarim Soroush* (2002), dan *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency, and Plurality in Religion* (2009). Rujukan yang dipergunakan dalam penulisan ini berbentuk digital. Data sekunder yang dipergunakan adalah karya dan/atau pemikiran dari beberapa tokoh sebagai bentuk reaksi terhadap pemikiran Abdulkarim Soroush.

Pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan model dokumentasi. Dokumentasi data berupa literatur didapatkan melalui unduhan secara daring dari beberapa perpustakaan yang memberikan hak layanan terbuka (*open access*), dan juga beberapa jurnal berskala internasional. Model analisis yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah analisis tokoh kritis. Analisis dilakukan terhadap pengaruh lingkungan kehidupan politik, ekonomi, dan sosial terhadap pemikiran Abdulkarim Soroush.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Biografi dan Genealogi Keilmuan

Abdulkarim Soroush merupakan nama pena yang dipilih dan dipakai oleh Fajarollah Hossein Dabbagh (Vakili 2001, 152). Pemilihan nama Abdulkarim Soroush dilakukan sejak pertama kali Soroush mempublikasikan puisi-puisi yang ditulisnya. Abdulkarim berarti hamba Tuhan yang mulia, sedangkan Soroush bermakna malaikat penyampai wahyu. Nama besar Soroush diidentikkan dengan Martin Luther versi Islam. (Wright 1997, 76; Sadri 2001, 258; Dabashi 2008, 117). Pada literatur lain disebutkan bahwa nama lengkap Soroush adalah Husain Haj Farajullah Dabbagh. (Jahanbakhsh 2001, 143; Hunter 2009, 77).

Merujuk pada wawancaranya dengan Mahmoud Sadri, Soroush menyatakan bahwa ia dilahirkan di Teheran pada 10 Muharram 1945 (Soroush 2000, 3; Mutma'inah 2017, 77). Sejak kecil Soroush mempunyai ketertarikan tersendiri terhadap dunia puisi. Ia bahkan sering meminta temannya yang mempunyai tulisan bagus untuk memperbanyak puisinya secara manual dan kemudian dibagikan kepada teman-teman sekelasnya. Ketertarikan Soroush terhadap puisi tidak dapat dilepaskan dari pengaruh ayahnya yang sangat mengagumi tulisan Sa'di dalam buku *Boostan*, dan senantiasa membacakannya kepada Soroush. Soroush mengakui bahwa Sa'di sangat mempengaruhi model penulisannya (Soroush 2000, 4).

Pendidikan pertama yang diikuti Soroush adalah Qomiyah School di Teheran Selatan selama 6 tahun (Muhajir 2016, 44), sebuah sekolah dasar konvensional. Soroush mengecap pendidikan menengah di Alavi Teheran. Alavi merupakan sebuah sekolah menengah yang mengkombinasikan pendidikan keagamaan dengan pendidikan saintifik (Vakili 2001, 4). Soroush menempuh pendidikan umum dan agama secara bersamaan. Pendidikan umum dilaluinya pada Sekolah Menengah Murtazawi. Pendidikan keagamaan terutama tentang Syari'ah dan Tafsir didapatkan pada Sekolah Menengah 'Alavi. Hal ini dikarenakan adanya marginalisasi terhadap pendidikan keagamaan dalam kurikulum sekolah menengah di Iran waktu itu (Cooper 2000, 33). Model pendidikan yang dikembangkan Alavi ini disinyalir mempengaruhi asumsi dasar Soroush terhadap pemahaman keagamaan. Salah satu tokoh yang memantik semangat Soroush terhadap perimbangan keilmuan agama dan sains adalah Reza Rouzbeh. Soroush sangat terkesan dengan sosok beliau, hingga pada usia 16 tahun, Soroush terlibat diskusi rutin terutama pada bidang tafsir eksegesis Alquran. (Vakili 2001, 4; Mutma'inah 2017, 78) Tokoh lain yang juga berpengaruh pada masa ini adalah Asghar Karbaschiyan/Allameh (Muhajir 2016, 42).

Setelah menamatkan pendidikan menengah, Soroush memasuki Universitas Teheran pada Fakultas Farmakologi. Pada masa awal menjadi mahasiswa, Soroush mendekati Murtadha

Muthahhari untuk memperdalam kajian filsafat Islam. Namun Muthahhari tidak mempunyai waktu yang cukup sehingga merekomendasikan Soroush untuk belajar kepada salah seorang muridnya, seorang Imam Mesjid di Teheran. Dua karya Muthahhari yang paling berkesan bagi Soroush adalah *Uşul-e Falsafe wa Rawiş-e Rialism* (Prinsip-Prinsip Filosofis dan Metode Realisme) dan Tafsir Al-Mizan. Kedua buku tersebut pada dasarnya merupakan *syarh* yang disusun oleh Muthahhari terhadap karya gurunya, yaitu al-Thathaba'iy. Selama menekuni pendidikan tinggi, Soroush juga membaca dan mempelajari tafsir-tafsir lain, baik dari kalangan Syi'ah ataupun Sunni. Hal ini juga memberikan pengaruh terhadap pembangunan teori Soroush. Soroush mempunyai ketertarikan sendiri terhadap kajian tafsir dan filsafat. Hal inilah yang mempertemukannya dengan ide-ide Murthada Muthahhari dan Al-Thathaba'iy. Keseriusan ini dibuktikan dalam tulisan pertamanya yang ditulis tahun 1967 namun dipublikasikan tahun 1980 tentang *The Philosophy of Evil* (Soroush 2000, 6–7).

Setelah menyelesaikan pendidikan pada Universitas Teheran, Soroush mengikuti wajib militer selama dua tahun. Kesempatan ini dimanfaatkan dengan baik oleh Soroush dengan mengikuti pengajian rutin yang dimenti oleh 'Ali Syari'ati pada Husainiyah Irsyad. Kompleksitas pemikiran Soroush juga diwarnai dengan kedekatannya dengan pejuang garis bawah dan gerilyawan yang memperkenalkannya dengan ide-ide Marxist dan beberapa pemikir kiri lainnya (Soroush 2000, 5; Muhajir 2016, 42). Kuliah-kuliah 'Ali Syari'ati pada akhirnya ditutup oleh rezim Syah karena dikhawatirkan akan membangkitkan barisan perlawanan dari kalangan muda Iran. Pasca-wajib militer, Soroush bekerja sebagai Pengawas pada sebuah laboratorium makanan dan obat-obatan di Bousher Utara selama kurang lebih 15 bulan. Setelah itu, Soroush kembali ke Teheran dengan aktivitas penelitian bidang farmasi sementara mempersiapkan studi lanjutannya ke Inggris (Soroush 2000, 8). Selama perjalanan menuju Inggris, Soroush menekuni beberapa buku pemikiran, seperti: *Asfar al-Arba'ah* karya Mulla Shadra, *Mahajat al-Beiza* karya Faiz Khasani, *Divan* karya Hafiz, dan *Manthavi* karya Jalaluddin Rumi. Soroush juga menekuni karya-karya Imam al-Ghazali, seperti: *Ihya al-'Ulum*, dan *Kimiya-ye Sa'adat*.

Pada tahun 1973, Soroush memulai pendidikannya pada Universitas London pada jurusan kimia analitis. Setelah menyelesaikan pendidikan magister, Soroush melanjutkan pendidikan doktoral pada Chelsea College of Science and Technology—yang kemudian bergabung dengan King's College di London—pada jurusan sejarah dan filsafat sains. Sebelum menempuh pendidikan doktoral, beberapa penelitian Soroush terfokus pada kajian atom dan realitas induksi dengan mengandalkan interkoneksi antara sains modern dengan pemikiran Aristotelian. Kegelisahan dan rasa penasaran ini mengantarkan Soroush untuk datang dan berkonsultasi dengan Departemen Psikologi di

London. Berdasarkan hasil diskusi tersebut, Soroush kemudian direkomendasikan untuk menempuh pendidikan pada bidang filsafat sains. Hal ini berimbas pada usaha kerasnya mengikuti matrikulasi beberapa bidang ilmu yang belum dipelajarinya sebagai persiapan memasuki pendidikan doktoral pada bidang filsafat sains (Soroush 2000, 8; Holtan 2005, 54).

Pendidikan doktoral inilah yang kemudian memperkenalkan Soroush lebih mendalam terhadap pemikiran-pemikiran Immanuel Kant dan David Hume. Selama menempuh pendidikan di London, Soroush juga terpengaruh oleh ide-ide Popperian terkait dengan positivisme logis dan filsafat analitis (Ghamari-Tabrizi 2004, 514; Soroush 2000, 8). Pada dasarnya, beberapa ide dasar Kant dan Hume sudah pernah dibaca sebelumnya ketika mendalami pemikiran Muthahhari dan al-Thathaba'iy. Selama berada di London, Soroush menjadi lebih sering menulis dan memberikan kuliah-kuliah filsafat sains, dan beberapa materi kuliahnya kemudian dikodifikasikan (Muhajir 2016, 46). Selama berada di London, Soroush juga ikut berpartisipasi dalam pertemuan Mahasiswa Iran Eropa dan Amerika, serta menyampaikan beberapa ceramah yang kemudian dibukukan, seperti: *Falsafah-i Tarikh*, *'Ilm Chest Falsafah Chest*, dan *Tadadd-i Diaklittiki* (Jahanbakhsh 2001, 145; Hashas 2014, 151)

Pendidikan doktor yang ditempuh Soroush tidak dapat diselesaikan sebagaimana mestinya. Pada bulan September 1979—beberapa bulan setelah terjadinya revolusi Iran—Soroush kembali ke Iran dan diberikan jabatan Direktur Kebudayaan Islam pada Teheran's Teachers College. Tidak lama kemudian, sekitar musim semi tahun 1980, beberapa universitas dan sekolah tinggi ditutup oleh pemerintah dengan alasan politis (Jahanbakhsh 2001, 144; Amirpur 2011, 412; Ghamari-Tabrizi 2004, 513). Soroush kemudian menjabat sebagai Dewan Penasehat pada Revolusi Kebudayaan/*Sitad-i Inqilab-i Farhangi* (Soroush 2000, 11–12; Jahanbakhsh 2009, ix; Vahdat 2003, 600) selama 4 tahun. Dewan Kehormatan Revolusi Kebudayaan didirikan oleh Pemerintah Iran saat itu sebagai bentuk reaksi terhadap penetrasi pemikiran-pemikiran barat dalam kurikulum pendidikan sekolah-sekolah menengah di Iran.

Tujuan didirikan lembaga ini adalah untuk melakukan supervisi terhadap silabus-silabus yang diajarkan di sekolah-sekolah. Anggota organisasi ini terdiri dari 7 orang saja. Berkat usaha yang dilakukan dan juga rekomendasinya, sekolah-sekolah dan beberapa universitas kembali dibuka pada tahun 1983 (Mutma'inah 2017, 83). Soroush mengundurkan diri sebagai pengajar, dan fokus pada Akademi Filsafat Iran, hingga pada akhirnya aktif dan mengelola Research Centre for Humanities and Social Sciences hingga saat ini. Meskipun telah mengundurkan diri sebagai pengajar, hingga saat ini Soroush masih sering diminta untuk memberikan kuliah pada beberapa universitas dan juga ceramah pada beberapa stasiun televisi. Sejak tahun 1990, Soroush secara konsisten menjadi kritikus terhadap

pemerintahan. Bahkan pada September 2009 (Hashas 2014, 151), Soroush mengirimkan surat terbuka kepada Ayatollah Khomeini yang berisikan kritikan terhadap model ortodoksi baru yang dibawa dalam pemerintahannya. Akibatnya, Soroush dengan ideologi kritisnya dipaksa meninggalkan Iran.

Soroush merupakan sosok yang rajin menulis dan mempublikasikan ide-idenya. Sebagian besar karya Soroush masih ditulis dalam bahasa Persia (Soroush 2020; Mulyadi 2019, 55–56). Beberapa karya tersebut, di antaranya:

1. *Tazad-hay-e Dialectic (Dialectic Conflict)*, sebanyak 203 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1978.
2. *Elm Cheest? Fasafeh Cheest? (What is Science? What is Philosophy?)*, sebanyak 223 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1978.
3. *Ideology-e Sheitani (Mischievous Ideology)*, sebanyak 191 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1980.
4. *Tafarroj-e Son'a (Lectures on Ethics and Human Sciences)*, sebanyak 514 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1986.
5. *Qabz va Bast-e Teoric Shari'at-ya Nazariyeh-ye Takamol-e Ma'refat-e Dini*, sebanyak 681 halaman dalam bahasa Persia, pertama kali diterbitkan tahun 1991. Tulisan ini kemudian ditulis ulang dengan judul *Text in Context*, yang pertama kali dipresentasikan di Institute of Islamic Studies McGill University pada bulan April tahun 1995. Tulisan ini kemudian diterbitkan dalam *Journal of Islamic Research* Volume 9 tahun 1996, kemudian dipublikasikan ulang dalam *Liberal Islam: A Source Book* tahun 1999, dengan judul *Evolution and Devolution of Religious Knowledge* dengan editor Charles Kurzman. Tulisan ini juga diterbitkan dalam bahasa Arab dengan judul *Al-Qabd wa Al-Bath fi Al-Syar'iyati* pada tahun 2003.
6. *Oswaf-e Parsayan (Attributes of The Pious)*, sebanyak 442 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1991.
7. *Razdani va Roshanfekri va Dindari (Wisdom, Intellectualism, and Religious Conviction)*, sebanyak 340 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1991.
8. *Non-Causal Theory of Justice in Rumi's Work*, diterbitkan oleh Global Academic Publishing pada tahun 1992.
9. *Ghesseh-ye Arbab-e Ma'refat (The Story of The Lords of Wisdom)*, sebanyak 443 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1993.
10. *Farbeh Tar Az Ideology (Sturdier Than Theology)*, sebanyak 381 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1993.
11. *Hekmat va Ma'eeshat (Wisdom and Subsistence)*, sebanyak 421 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1994.
12. *Dars-hay-ey dar Falsafeh-e Elm-ol-Egtema'e (Lesson on The Philosophy of The Sciences)*, sebanyak 292 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1995.

13. *Hadees-e Bandegi va Delbordegi (The Tale of Love and Servitude)*, sebanyak 292 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1996.
14. *Mathnavi Ma'navi (Rumi's Mathnavi)*, volume 1 sebanyak 540 halaman dan volume 2 sebanyak 571 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1996.
15. *Modar ava Modiriyyat (Administration and Tolerance)*, sebanyak 668 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1996.
16. *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency, and Plurality in Religion*, dalam bahasa Inggris pada tahun 2009. Judul asli buku ini adalah *Bast-e Tajrobeh-yi Nabavi* yang ditulis tahun 1999. Buku ini diterjemahkan oleh Nilow Mobasser dan diterbitkan oleh Brill. Versi bahasa Inggris ini diedit dan diberikan pengantar oleh Forough Jahanbakhsh.
17. *Siyasat-Nameh (Political Letter)*, sebanyak 384 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1999.
18. *Nahad-e Na-Aram-e Gahan (World's Agitating Character)*, sebanyak 111 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1999.
19. *Serat-hay-e Mostahgeem (Straight Path)*, sebanyak 333 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 1999.
20. *Ghomar-e Asheghaneh (Amorous Gamble)*, sebanyak 330 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 2000 oleh Serat.
21. *Aeen-e Shahriary va Dindary (Urban Ritual and Religious Convictions)*, sebanyak 448 halaman dalam bahasa Persia, diterbitkan tahun 2000.
22. *Akhlagh-e Khodayan (Moral of God)*, sebanyak 208 halaman dalam Persia diterbitkan tahun 2001.
23. *Sonat va Secularism (Traditional and Secularism)*, sebanyak 436 halaman dalam bahasa Persia diterbitkan tahun 2002.
24. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writing of Abdulkarim Soroush*, diterbitkan dalam bahasa Inggris Tahun 2000, diedit oleh Mahmoud Sadri dan Ahmad Sadri, diterbitkan oleh Oxford University Press. Buku ini juga sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 2002.

Kegelisahan Akademik

Soroush dalam beberapa karyanya menyatakan bahwa teori yang diusungnya merupakan bentuk lanjutan dari usaha-usaha terhadap agama sebagaimana yang sudah dilakukan beberapa ulama sebelumnya. Soroush sendiri mengklaim bahwa corak pemikirannya adalah Neo-Mu'tazilah (Demichelis 2010, 420; Hashas 2014, 151; Purnama 2016, 33). Sebelum menguraikan gagasannya, Soroush mengawalinya dengan menjelaskan ulang posisi ulama pada masa sebelumnya. Pada beberapa uraian, terlihat bahwa pemikiran beberapa ulama pada masa lalu menjadi inspirasi besar bagi Soroush (Soroush 2000, 26–30). Soroush sendiri kemudian

mengelompokkan ulama tersebut menjadi dua kelompok utama. Pertama, revivalis masa lalu, seperti: Al-Ghazali, Faiz Kasyani, Jalaluddin Rumi, Syabistari, Amuli, dan Dihlawi. Kedua, revivalis saat ini, seperti: Sayyid Jamal Asad Abadi, Muhammad Iqbal, Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridha, Ali Syariati, Khomeini, dan Murthadha Muthahhari.

Revivalis masa lalu telah berusaha mengungkap dan memperkenalkan kembali substansi agama, dibanding ritual agama. Upaya ini dilakukan karena keprihatinan terhadap kekaburan dan tidak lagi ditemukan batasan yang jelas antara esensi agama dengan ritual agama. Hal ini disebabkan karena pemahaman yang berkembang pada masa itu adalah bahwa fiqh yang dibentuk dipandang sebagai sebuah dogma yang tidak boleh dibantah (Setyawan 2017, 153). Sedangkan revivalis saat ini menghadapi tugas besar dalam upaya mediasi antara keabadian dan kefanaan. Revivalis masa saat ini berusaha menjaga kepanjangan agama dalam bentuk perubahan dan pembaharuan secara besar-besaran (Soroush 2000, 26–30; Tavassoli 2004, 40; Fletcher 2005, 540; Alinejad 2002, 42; Vakili 2001, 153). Sementara itu, upaya yang dilakukan Soroush berbeda dengan kedua model revivalis tersebut. Sadri menyebut model yang dikembangkan oleh Soroush sebagai revivalisme-reflektif (Soroush 2000, xix). Soroush bahkan mengajukan klaim bahwa teori yang diusungnya merupakan manta rantai yang hilang dalam genealogis dan rangkaian pemikiran antara revivalis dan reformis (Soroush 2000, 30). Model ini meniscayakan penetrasi aspek modernitas ilmu pengetahuan terhadap pemahaman agama.

Keikutsertaan Soroush dalam dialektika pemikiran teologis diawali dengan keanggotaannya pada *Anjoman-e Hojatiyyeh*, yang merupakan organisasi keagamaan yang merekrut alumni-alumni sekolah menengah 'Alavi. Tujuan utama organisasi adalah menghadapi tantangan teologis yang dikembangkan oleh Baha'i (Soroush 2000, 7; Muhajir 2016, 42). Penekanan utama organisasi ini adalah kajian teologis Syi'ah dan beberapa aspek esoterik agama. Ketika menjabat sebagai Dewan Penasehat pada Revolusi Kebudayaan dan melakukan supervisi terhadap silabus sekolah, Soroush mulai menyeriusi perdebatan tuduhan dan kritikan terhadap ilmu-ilmu sosial yang dianggap tidak murni dan beraroma barat. Tuduhan tersebut mengarahkan bahwa ilmu-ilmu sosial tidak penting untuk dipelajari. Menghadapi hal tersebut, Soroush menulis kurang lebih 16 artikel yang ditujukan untuk menjustifikasi bahwa ilmu sosial mempunyai kedudukan yang sama pentingnya dengan ilmu-ilmu alam. Seluruh tulisan Soroush ini ditambah beberapa tulisan lainnya pada akhirnya diterbitkan dalam sebuah buku dengan judul *Tafarruj-i Sun Ghuftrarha-i dar Akhlaq wa San'at wa 'Ilm al-Insani (Observing the Created: Lectures in Ethics, Technology, and Human Sciences)*. Buku ini diterbitkan oleh Sirat di Teheran pada tahun 1994 (Jahanbakhsh 2001, 145). Bahkan Soroush juga melakukan kritik terhadap metode pengajaran pada sekolah-sekolah keagamaan.

Pada saat yang hampir bersamaan, Iran masih berada dalam masa peralihan pasca-revolusi. Masa ini meniscayakan adanya pergolakan dalam bidang politik dan ideologi. Terhadap kondisi ini, Soroush merupakan sosok yang sering melancarkan kritik terhadap otoritas agama dalam konsep wilayah al-faqih yang diusung dan dipergunakan oleh Ali Khomeini pada pemerintahannya. Meskipun secara politis terkesan bahwa ide-ide Soroush sering kali menentang dan menyerang Khomeini, namun Soroush tentang menghormati Khomeini sebagai sosok yang tekun dan manifestasi terbaik dalam penggabungan paradigma filsafat, mistisme, dan jurisprudensi (Setyawan 2017, 158). Mengingat kedekatannya dengan Pemerintah pada saat menjabat sebagai Dewan Penasehat Revolusi Kebudayaan yang dipekerjakan pemerintah, Soroush kemudian disibukkan dengan klarifikasi posisinya terhadap hegemoni posisi agama dan relasi sosial.

Secara praktis, pergeseran gerakan akademik Soroush ke ranah praktik dipengaruhi oleh stagnasi ide arah pembangunan pasca penggulingan rezim Syah. Kondisi ini mengarahkan mereka pada kondisi pasif dalam merespon isu-isu global, seperti globalisasi ekonomi, modernisasi model pemerintahan, dan lain sebagainya. Soroush ingin mendepankan ide-ide pembangunan substantif yang menolak pemahaman umum bahwa masyarakat akan mengikuti jalan pemimpin yang adil secara alamiah. Soroush berpendapat bahwa masyarakat Iran mewarisi tiga kebudayaan yang berbeda, yaitu Islam, Iran dan Barat (Purnama 2016, 27; Holtan 2005, 61). Kegelisahan akademik yang dirasakan Soroush, paling tidak dilatarbelakangi oleh beberapa hal (Mutma'inah 2017, 84–85), sebagai berikut:

1. Ketertarikan terhadap kompleksitas model penafsiran Alquran. Hal ini ditemukan Soroush setelah membaca dan mendalami tafsir-tafsir dari berbagai mazhab yang berbeda. Tafsir dihasilkan dari satu sumber yang sama, yaitu Alquran. Namun, Soroush tidak menemukan sebuah keseragaman pada beberapa penafsiran, bahkan cenderung berbeda.

2. Disparitas aksiologis terhadap pemikiran filosof dengan politisi. Soroush menilai ada perbedaan mendasar terhadap statemen dan dalil yang dikemukakan oleh filosof dengan politisi. Filosof mengusung ide utama untuk meninggalkan dunia demi kehidupan akhirat yang lebih kekal. Sementara politisi berusaha menguasai dunia. Kedua sisi ini sama-sama mengembangkan ide dari Alquran.

3. Asumsi dasar bahwa ilmu merupakan suatu proses kompetitif-kolektif dengan segala konsekuensi yang mungkin ditimbulkannya, demikian juga halnya dengan implementasinya terhadap pengetahuan agama.

Beranjak dari beberapa kondisi tersebut, Soroush mencoba mengembangkan idenya terkait dengan model interpretasi teks secara umum. Salah satu fokus yang menjadi sasarannya adalah klaim kebenaran atas nama agama. Hal ini tentu saja menuai kritikan keras dari pemerintahan yang

sedang berkuasa dengan memposisikan ulama pada ruang *wilayah al-faqih* dengan asumsi kebenaran tunggalnya (Pak-Shiraz 2007, 335). Pada rentang tahun 1995-1996, tidak jarang perkuliahan yang diampu Soroush diganggu dan diserang oleh sekelompok orang yang menamakan barisannya sebagai Anshar el-Hisbullah. Materi-materi perkuliahan dan kritik silabus yang disampaikan Soroush dianggap mempunyai potensi mengganggu kelanggengan otoritas ulama yang berada dalam naungan pemerintahan. Relativisme kebenaran terhadap pemahaman keagamaan menurut Soroush menolak adanya klaim terhadap otoritas pemegang kebenaran. Secara tidak langsung, ide ini berpotensi menggoyahkan kedudukan lembaga ulama dan posisi strategisnya dalam pemerintahan.

Ide dan Teori

Sebagian muslim menyatakan bahwa Soroush adalah tipikal Muslim Liberal (Hunter 2009, 80), bahkan mungkin disebut sebagai *free-thinker* dalam pandangan barat. Meskipun demikian, pada dasarnya ide yang dibangun Soroush didasarkan pada epistemologi keilmuan yang jelas dan komprehensif. Bahkan Haidar Bagir menyatakan bahwa Soroush adalah model kombinasi yang langka karena konsisten terhadap dasar-dasar agama dan tidak terjebak dalam tradisi dan otoritas keagamaan dalam mengembangkan pemikirannya (Bagir 2002, xv). Komposisi dan kapasitas keilmuan Soroush yang terbangun dari pemahaman yang baik terhadap kajian pemikiran Islam klasik, pemikiran Barat, dan pemikiran kritis (Jahanbakhsh 2009, ix; Jackson 2006, 238), berpeluang melahirkan model pendekatan baru dalam memahami fenomena pemahaman agama pada saat itu. Secara garis besar, ide-ide Soroush berusaha menempatkan ilmu keagamaan pada ruang yang lebih luas dari sebatas pengetahuan manusia pada umumnya. Upaya ini berusaha menempatkan pemahaman keagamaan pada konteks filsafat, ilmu alam, dan ilmu sosial. Postulat utama yang diusung Soroush adalah bahwa agama merupakan sebuah entitas yang kekal dan tidak terpengaruh oleh ruang dan waktu. Hal ini sangat berbeda dengan pemahaman keagamaan yang meniscayakan keterlibatan ruang dan waktu, sehingga ia bersifat dinamis dan sangat terbuka peluang akan terjadinya perubahan.

Karya terbesar Soroush yang dianggap paling representatif terhadap rangkaian idenya adalah buku *Qabz va Bast-e Teoric Shari'at-ya Nazariyeh-ye Takamol-e Ma'refat-e Dini*. Postulat-postulat dan epistemologi keilmuan dalam buku ini dibangun dengan asumsi dasar pembenaran terhadap teori quine, bahwa semua ilmu merupakan satu kesatuan utuh yang saling berkaitan sehingga ilmu bukanlah kumpulan teori yang saling berlawanan. Konstruksi ide tersebut dibangun atas asumsi dasar bahwa ilmu agama merupakan upaya manusia untuk memahami agama. Artinya, skema dan prosedur memahami agama bukanlah sesuatu yang sakral, akan tetapi ia dapat dikritik, dimodifikasi, disempurnakan, bahkan diredefinisikan. Terhadap hal ini, ada dua kondisi

utama yang menjadi prasyarat. Pertama, keniscayaan absolutisme tersebut hanya terbatas pada ranah penelitian dan dalam upaya memahami. Kedua, transendensi dan interdependensinya berhubungan dengan dunia eksperimen (Soroush 1996, 62; 1998, 244–45).

Asumsi ini muncul karena Soroush beranggapan bahwa teks tidak dapat berdiri dengan sendirinya, akan tetapi membutuhkan ruang dan waktu sebagai sarana kontekstualisasinya, sehingga ia sarat dengan teori-teori, mengalami interpretasi yang berubah terus menerus, dan terpengaruh oleh anggapan-anggapan yang bekerja aktif secara lokal serta spesifik (Amirpur 2011, 417). Kondisi ini meniscayakan bahwa anggapan-anggapan tersebut tidak dapat dilepaskan dari ruang dan waktu, dapat berubah, sehingga pengetahuan agama dan ilmu tentang agama juga akan senantiasa mengalami perubahan interpretasi (Soroush 1996, 63; 1998, 245).

Berdasarkan beberapa proposisi yang sudah diungkap sebelumnya, dapat diinventarisir beberapa postulat utama dalam pemikiran Soroush (Soroush 1998, 245–46; 1996, 63; Hunter 2009, 78–79) sebagai berikut:

1. Agama atau wahyu yang berkaitan dengan hal itu, bersifat diam dan statis;
2. Ilmu keagamaan bersifat relatif, karena tersusun dari praduga-praduga;
3. Ilmu keagamaan terikat dengan waktu, karena adanya praduga;
4. Agama mengungkap sendiri kebenarannya, namun tidak dengan ilmu keagamaan;
5. Agama bersifat sempurna dan komprehensif, sedangkan ilmu agama tidak; dan,
6. Agama bersifat kekal dan ilahiah, sedangkan ilmu keagamaan merupakan interpretasi manusia dan bersifat manusiawi serta cacat.

Penekanan utama Soroush terkait dengan pembedaan hal yang bersifat sakral dan temporal. Agama sebagai wahyu merupakan entitas yang bersifat kekal, tetap, dan sakral. Berbeda dengan pemahaman agama sebagai produk dari akal yang bersifat manusiawi, temporal, dan berubah-ubah. Agama menjadi sakral karena entitasnya sendiri. Agama tidak membutuhkan pengakuan akal untuk menjadi kekal. Agama bersifat sempurna, sementara pemahaman terhadap agama bersifat cacat. Meski bagaimanapun, akal tidak akan mampu menyempurnakan agama. Akal hanya akan mampu menyempurnakan dirinya sendiri dan senantiasa memperbaiki pemahamannya sendiri terhadap agama.

Rangkaian postulat ini mengindikasikan bahwa pada dasarnya pemahaman agama adalah sebuah produk sejarah. Diferensiasi dan disparitas pemahaman terhadap agama diproduksi secara alami karena adanya evolusi terhadap pemahaman manusia tentang ilmu pengetahuan dan aspek non-religius lainnya, seperti: pandangan manusia tentang alam, Tuhan, sejarah, bahasa, masyarakat, kebahagiaan, kepastian, alasan, dan lain sebagainya sehingga agama dipahami secara berbeda pula

(Soroush 1998, 63; 1996, 416). Berdasarkan hal ini, maka terlihat bahwa faktor-faktor di luar agama (Amirpur 2011, 416)—seperti: metode, paradigma, dan budaya yang berkembang pada saat itu (Fletcher 2005, 541)—turut serta mempengaruhi evolusi pemahaman dan interpretasi terhadap agama itu sendiri. Pada kondisi ini, klaim kebenaran atas pemahaman agama menjadi sangat subjektif (Foody 2015, 603). Hal ini tergambar jelas pada masa kegelapan ilmu pengetahuan atau yang lazim disebut sebagai *the dark ages*, dimana gereja menjadi otoritas satu-satunya yang bisa mengajukan klaim terhadap kebenaran. Posisi ini kemudian meniscayakan perselingkuhan antara tokoh agama dengan pemilik kekuasaan dalam negara.

Ide-ide besar Soroush diawali dengan kritik melalui pendekatan epistemologis, interpretasi, dan sejarah. Paradigma yang diusung oleh Soroush bergerak dari pendekatan filsafat sains (*naturwissenschaften*), menuju filsafat ilmu humaniora (*geisteswissenschaften*), dan filsafat sejarah. Ragam pendekatan ini diimplementasikan dalam filsafat keagamaan. Asumsi dasar yang pertama kali dibangun oleh Soroush adalah dengan menganalogikan epistemologi filsafat keagamaan kepada filsafat sejarah.

Analogi tersebut didasarkan pada beberapa konsep dalam penelitian sejarah, yaitu; (1) tidak satupun sejarah yang bisa dibukukan secara komprehensif dan sempurna; (2) sejarawan melakukan interaksi timbal balik dengan sejarah itu sendiri, sejarawan mempengaruhi dan dipengaruhi oleh sejarah dalam memahami sejarah, demikian juga halnya dengan ilmu agama; (3) ulama dan sejarawan memaksimalkan kemampuan kognitif dalam upaya mencapai puncak hakikat tertinggi; (4) sejarawan melakukan seleksi terhadap peristiwa yang akan dijadikannya sebagai sejarah, sehingga ada kemungkinan beberapa peristiwa yang tidak atau sengaja tidak dicatatkan sebagai sejarah; dan, (5) aspek internal sejarah dipengaruhi oleh ketersambungan kronologis transfer informasi (sanad), sedangkan aspek eksternalnya dipengaruhi oleh pengetahuan sejarawan terhadap filsafat kemasyarakatan dan juga beberapa ilmu pendukung lainnya (Mutma'inah 2017, 91–92). Sementara pendekatan filsafat sains yang dipergunakan Soroush terlihat dari pengaruh realisme dan kemendasaran realita pada asumsi dasar yang dibangunnya (Andresen 2012, 380). Pada literatur lain, dinyatakan bahwa metode yang diusung oleh Soroush ini sebagai pendekatan non-yurisprudensial (Ghobadzadeh and Rahim 2012, 339–40).

Analogi yang ditampilkan Soroush ini pada dasarnya merupakan upaya desakralisasi pemahaman agama. Beberapa literatur menyebut upaya Soroush ini sebagai upaya humanisasi (memanusiakan) agama (Soltani 2018, 4). Ketika pemahaman agama sudah mendapati tempat yang sejajar dengan eksistensi ilmu alam dan ilmu sosial lainnya, maka konsekuensinya adalah bahwa terhadap ilmu dan pemahaman agama juga dapat diberlakukan beberapa metode ilmiah.

Soroush kemudian mengemukakan teori penyusutan dan pengembangan pemahaman agama. Ditemukan juga beragam penyebutan dari teori ini ketika sudah diterjemahkan dari bahasa aslinya. Pada bahasa aslinya, teori ini disebut dengan *al-Qalb wa al-Bast*. Pada beberapa versi berbahasa Inggris, Soroush menggunakan diksi *revolution and devolution* (Soroush 1996, 62; 1998, 246). Sadri dan Jahanbakhsh dalam versi bahasa Inggris menggunakan istilah *contraction and expansion* (Soroush 2000, 30; Jahanbakhsh 2009, x). Sedikit berbeda, Roy Jackson lebih menggunakan istilah *hermeneutical expansion and contraction* (Jackson 2006, 238). Haidar Bagir menyebutnya dengan diksi perluasan dan penyempitan. Sementara itu, Abdullah Ali, dalam menerjemahkan buku Soroush menyebutnya dengan penyusutan dan pengembangan (Bagir 2002, 23). Teori ini memposisikan ilmu agama sebagai salah satu cabang ilmu pengetahuan manusia (Soroush 2000, 33), dengan konsekuensi adanya peluang terjadi perubahan dan evolusi sebagaimana cabang ilmu pengetahuan lainnya. Evolusi terhadap ilmu agama merupakan sebuah keniscayaan, karena model interpretasi terus berkembang. Evolusi terhadap interpretasi ini kemudian menjadi argumen utama Soroush untuk menyatakan bahwa ilmu agama mempunyai aspek historis tersendiri. Soroush juga menyatakan bahwa ide utama dalam teori ini adalah pemahaman terhadap pembedaan agama dengan pemahaman agama, serta pemahaman pribadi terhadap agama dengan ilmu agama. Ilmu agama sama sekali berbeda dengan pemahaman pribadi terhadap agama. Ilmu agama merupakan pemahaman yang bersifat kolektif dan dinamis serta bekerja dalam sistem, rangkaian, hubungan, dan kompetisi antar sesama ulama (Soroush 2000, 34).

Epistemologi teori ini adalah untuk menjelaskan secara terperinci terkait metode dalam memahami agama, dan kesadaran bahwa cara memahami agama itu senantiasa mengalami evolusi. Hal ini menepis anggapan yang berkembang secara umum bahwa teori ini bertujuan untuk mengadu interpretasi klasik dengan modern. Teori ini tidak untuk memodernkan agama, atau menginterpretasi ulang syariat. Teori ini tidak dimaksudkan untuk merelatifkan atau mengingkari kebenaran. Ide ini pada dasarnya merupakan teori interpretasi-epistemologis, dan memang banyak bekerja pada isu-isu epistemologis.

Teori ini merupakan bagian tak terpisahkan dari tiga konsep utama dalam kajian keislaman, yaitu teologi, *ushl fiqh*, dan *'irfani* (aspek esoteris). Pada bidang teologi, teori ini mengungkapkan bahwa kualitas pra-asumsi dan ekspektasi dari agama mempengaruhi pemahaman kita terhadap Alquran dan hadits (Soroush 2000, 33–34; Holtan 2005, 62). Pada bidang *ushl fiqh*, teori mengungkap pengaruh asumsi seseorang terhadap ilmu-ilmu dan metode yang dibutuhkan dalam menetapkan hukum (Badarussyamsi 2015, 76–77). Pada aspek *'irfani*, teori ini menjelaskan hubungan antara syari'at, tarekat, dan hakikat. Senada dengan Roy Jackson,

Haidar Bagir menyimpulkan bahwa teori ini mengacu pada tiga konsep utama (Jackson 2006, 240; Bagir 2002, xxiii) yaitu: prinsip koherensi dan korespondensi, prinsip interpenetrasi, dan prinsip evolusi.

Salah satu aspek kajian yang terimbas oleh teori ini adalah kategorisasi ayat-ayat Alquran yang muhkam (jelas) dan mutasyabih (ambivalen). Konsep muhkam dan mutasyabih tidak hanya dalam konteks ayat Alquran, melainkan juga pada beberapa hadits dan konsensus ulama dalam bentuk fatwa dan fiqh. Keberadaan teori menjadi memperkuat posisi interpretasi personal yang senantiasa berubah-ubah sepanjang zaman. Hal ini dimungkinkan karena asumsi dasar teori ini menyatakan bahwa sangat tidak mungkin sebuah interpretasi tidak dapat dilepaskan dari subyektivitas. Fokus teori ini berada pada ranah epistemologis, sehingga tidak memperdebatkan ada atau tidaknya pendapat dan interpretasi (Fletcher 2005, 542), namun cenderung pada konteks kualitas dan kualifikasi interpretasi tersebut. Tahapan lanjutan dari teori ini berdiskusi tentang legitimasi interpretasi substansi/tafsir dan perkiraan interpretasi/ta'wil (Soroush 2000, 35). Pada kondisi ini, Soroush menyatakan bahwa kita—manusia—hanyalah penafsir, bukan perancang agama; kita—manusia—adalah orang yang terbujuk, dan bukan yang terjaga (Soroush 2000, 37). Terkait hal ini, Soroush menyatakan bahwa pada dasarnya wahyu disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW berupa renungan inspirasi yang sifatnya terbebas dari ruang dan waktu. Sementara dalam upaya mentransformasikannya ke konsep kemanusiaan pada saat itu, Nabi terikat dengan ruang dan waktu sehingga wahyu dimunculkan dalam bentuk bahasa dan pengetahuan yang dapat dipahami oleh manusia pada saat itu. (Hashas 2014, 157). Penerapan epistemologi realisme dan kemendasaran realita pada ide ini pada akhirnya menuntut adanya pluralisme interpretasi (Pak-Shiraz 2007, 336; Wright 1997, 68; Alinejad 2002, 43), inklusivitas interpretasi agama, dan sikap demokrasi dalam beragama.

Kontekstualisasi dan Respon Teori

Secara teoritis, ide-ide dalam teori penyusutan dan pengembangan bekerja pada tatanan epistemologis, terutama pada isu-isu teologis dan *ushl fiqh*. Kepercayaan Soroush terhadap teori quine bahwa semua ilmu pengetahuan mempunyai hubungan berimbang pada implementasi teorinya secara konsisten dan komprehensif. Teori penyusutan dan pengembangan sebagai teori yang bekerja mengenai metode memahami agama, melalui dua tahapan, yaitu definisi dan verifikasi. Pada tingkatan definisi, ilmu agama haruslah bersifat sempurna, murni, dan benar. Sementara pada tatanan verifikasi, ilmu agama tidak ubahnya sebagai identitas kolektif yang didasarkan pada kesepakatan bersama sebagai penciri identitas pada ruang dan waktu tertentu.

Mengacu pada postulat pertama bahwa agama bersifat diam dan statis, maka pengetahuan agama

yang tersusun merupakan ekspresi pengetahuan terhadap agama. Oleh karenanya, maka pemahaman terhadap agama sangat dipengaruhi oleh latar belakang, paradigma, dan juga lingkungan yang menjadi konteks dari agama itu sendiri. Kondisi ini meniscayakan adanya pengaruh ilmu pengetahuan lain terhadap pemahaman keagamaan yang terbangun sesudahnya. Pada tatanan ini, terlihat bahwa ilmu agama merupakan upaya memanusiation agama itu sendiri pada konteks tertentu, sehingga ilmu agama yang dibangun bersifat manusiawi. Oleh sebab itu, ilmu agama seluruhnya berasal dan berkembang, berkorelasi dan berintegrasi dengan aspek kemanusiaan.

Korespondensi ilmu agama dengan ilmu pengetahuan di luar agama pada tiga tingkatan (Mutma'inah 2017, 104–6). Pertama, ilmu agama senantiasa berevolusi secara berkelanjutan sebagai upaya sinkronisasi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di luar agama. Kondisi ini mensyaratkan manusia untuk senantiasa meningkatkan kemampuannya. Kedua, ilmu agama berintegrasi dengan ilmu kebahasaan, humaniora, metode, dan evaluasi. Eksistensi ilmu kebahasaan dan humaniora menjadi sangat penting dalam upaya memahami dan mengontekstualisasikan agama. Manusia memahami makna agama dalam bahasanya masing-masing, dan upaya mengekspresikannya berhubungan erat dengan pengetahuannya terhadap pengetahuan sosial kemasyarakatan. Ketiga, integrasi ilmu agama dengan teori-teori ilmiah, filsafat, dan etika.

Paradigma realisme yang dimiliki Soroush dengan sendirinya membenarkan relativisme dan dinamika pemahaman agama. Hal ini dikarenakan pada dasarnya upaya seseorang dalam memahami agama tidak dimulai dengan sesuatu yang kosong, namun didasarkan pada subyektivitas dan paradigma masing-masing. Pandangan ini menguatkan bahwa teori penyusutan dan pengembang bekerja pada aspek epistemologis. Aspek terpenting dari kesempurnaan ilmu itu sendiri adalah upaya untuk selalu menggali, memperbaiki dan memahaminya. Hal inilah yang membuat pemahaman agama menjadi kesepakatan kolektif.

Sebagai sebuah pengetahuan, teori Soroush tidak luput dari kritik beberapa tokoh sesudahnya, diantaranya adalah Mehrzad Boroujerdi, Reza Davari hingga Hamid Vahid (Fletcher 2005, 544–45). Boroujerdi mengkritisi beberapa hal pada metodologi Soroush (Boroujerdi 1996, 173–74). Pertama, terkait dengan ketidakjelasan batasan antara agama dan pengetahuan agama. Apakah perbedaan antara agama dengan pemahaman agama hanya sebagai perbedaan subjektif, atau ada beberapa indikator yang menjelaskan pembatasan tersebut. Soroush tidak menanggapi kritik tersebut. Namun jawaban atas kritik tersebut disampaikan oleh Shabestari, bahwa perbedaan yang jelas adalah konsep kemurnian agama sebagai entitas yang jauh berbeda dengan konsep pemahaman manusia terhadap agama. Kritik lain yang disampaikan Boroujerdi adalah kelalaian Soroush dalam

membedakan agama sebagai sebuah cara pandang dengan ilmu pengetahuan sebagai sebuah metode pendekatan untuk memahami. Kritik ini sama sekali tidak merubah teori Soroush. Bahkan sebaliknya, kritik ini menjadi validitas dialektika teori Soroush, yang menekankan bahwa agama bersifat diam. Ketika manusia datang dengan pertanyaan relasi antara alam semesta dengan Tuhan, pemahaman dan interpretasi yang dibangun oleh manusia tersebut yang akan memberikan konteks terhadap hal tersebut.

Reza Davari—seorang Guru Besar Sejarah Filsafat Modern dari Universitas Teheran—juga melakukan kritik terhadap metodologi Soroush. Davari mempertanyakan prinsip falsifikasi Karl Popper yang membedakan antara ilmu pengetahuan dengan pseudoscience terhadap teori Soroush. Perubahan secara tenang dan inter-konektivitas antar-ilmu pengetahuan menurut Pooper akan mengantarkan pada relativitas pengetahuan dan berujung menjadi skeptisisme. Kaum tradisional berargumen bahwa jika metodologi Soroush ini diimplementasikan terhadap syari'at, maka perbedaan dalam hermeneutika interpretasi akan berakibat pada ketidakjelasan dan kekacauan (Fletcher 2005, 546). Terhadap hal ini, Soroush menyatakan bahwa asumsi dasar teorinya dibangun atas prinsip kritisisme Quine. Teori Quine menyatakan adanya inter-konektivitas antar-ilmu pengetahuan secara menyeluruh, tidak dipahami sebagai sekelompok teori individu yang berlainan dalam upaya penghakiman. Hal ini jelas sangat berlawanan dengan prinsip falsifikasi pada teori Popper yang mempercayai pendekatan teori individu dengan mengajukan prinsip falsifikasi dalam upaya penghakiman sebuah fenomena.

Kritikan keras juga datang dari Hamid Vahid. Hamid Vahid mencoba mengikuti logika dan kesimpulan Soroush, dan mengajukan penolakan terhadap teori Soroush pada dua proposisi yang menurutnya ambivalen (Vahid 2005, 43–45). Pertama, proposisi Soroush yang menyatakan bahwa agama bersifat diam dalam artian bahwa suara/wahyu tidak bisa didengar tanpa aktivitas pemahaman agama. Jika tidak ada keterikatan manusia dengan wahyu melalui pra-pemahaman dan teori memahami dalam perubahan yang konstan, maka pada dasarnya agama tidak bersuara. Menurut Vahid, Soroush sendiri—pada tulisannya—pada akhirnya secara tidak langsung menolak postulat ini ketika menyatakan postulat selanjutnya bahwa agama itu tidak ada, yang ada hanya sejarah tentang ilmu agama, dan perbedaan di antara agama dengan ilmu agama tidak benar-benar ada. Kedua, postulat Soroush yang menyatakan bahwa interpretasi harus konsisten dan selaras dengan pengetahuan saat ini. Hal ini secara tidak langsung menempatkan posisi wahyu di bawah otoritas pemahaman manusia. Artinya, jika sebuah interpretasi tidak sesuai dengan teori yang ada pada hari ini—baik dalam tatanan ilmu alam, filsafat, ataupun ilmu sosial lainnya—maka interpretasi tersebut harus ditolak.

Terhadap hal ini, Fletcher menyatakan bahwa Soroush tidak menangkap makna dari observasi sebagaimana yang dimaksud Wahid. Soroush melakukan perbandingan terhadap observasi dan teks, bukan perbandingan atas observasi dan makna. Observasi berpengaruh terhadap subyektivitas teori dan pra-pemahaman ketika teks diinterpretasikan pada sebuah konteks juga tunduk pada teori. Wahid mengklaim bahwa Soroush mengidentifikasi sifat paralel dari agama, meski tidak menyebutnya secara langsung. Perbandingan ini yang diduga membuat orang-orang keliru, dan oleh sebabnya pemahaman manusia terhadap agama menjadi tidak sempurna dan membutuhkan pembelajaran konstan serta penerapan paradigma baru. Teori Soroush ini berpotensi mengantarkan kebijaksanaan manusia berada di atas wahyu jika interpretasi dimaknai sebagai sesuatu yang tunduk pada pemahaman manusia (Fletcher 2005, 548). Soroush menanggapi hal tersebut dengan sebuah pertanyaan, bagaimana mungkin umat manusia bisa memahami wahyu tanpa menggunakan akal manusia yang terpengaruh dan dibatasi oleh sifat kemanusiawianannya.

Terlepas dari perdebatan teoritis tersebut, teori yang dikemukakan Soroush berhasil menjembatani celah yang terbuka antara sifat ilahiah agama dengan penetrasi akal manusia. Teori ini dipakai pada kalangan Syi'ah dan Sunni. Teori penyusutan dan pengembangan interpretasi agama ini terimplementasi dalam kajian-kajian teori-teori politik, terutama dalam merespon isu hak asasi manusia dan demokrasi, dalam kajian fiqh, otoritas ulama dalam kondisi Iran kontemporer dan reformasi Islam lainnya.

SIMPULAN

Soroush merupakan pemikir Islam yang mempunyai latar belakang keilmuan yang komprehensif, baik secara formal ataupun secara informal. Secara formal, Soroush berlatar belakang pendidikan ilmu alam, beralih pada sejarah filsafat ilmu alam. Secara informal, Soroush juga terpengaruh oleh ilmu-ilmu filsafat dan humanisme yang berkembang pada masa itu. Hal ini diduga menjadi salah satu faktor penyebab kelahiran pemikiran Soroush yang cenderung liberal. Soroush sangat terpengaruh oleh paradigma evolusionisme dan juga realisme. Hal inilah yang mendasari idenya bahwa seharusnya ada pemisahan antara entitas agama dengan entitas pemahaman terhadap agama, demikian juga antara pemahaman pribadi terhadap agama dan ilmu agama sebagai pemahaman kolektif. Evolusi pengetahuan manusia dan aspek non-religius juga menjadi penyebab terjadinya disparitas interpretasi terhadap agama.

Guna memahami fenomena tersebut, hal pertama yang dilakukan Soroush adalah membongkar tradisi klasik atas otoritas dan hak klaim atas kebenaran. Solusi yang ditawarkan Soroush adalah dengan desakralisasi pemahaman agama. Dersakralisasi pemahaman agama menyatakan bahwa pemahaman agama merupakan bangunan asumsi manusia,

sehingga bisa mengalami perubahan dan bersifat manusiawi. Hal ini berbeda dengan posisi agama itu sendiri yang sakral dan tidak berubah. Ketika pemahaman agama diposisikan sejajar dengan pemahaman ilmu alam lainnya, maka terhadap ilmu agama dapat diberlakukan metode ilmiah. Upaya yang kemudian dilakukan Soroush adalah dengan memanusaiakan agama.

Soroush menerima beberapa kritikan terhadap teori yang dipublikasikannya. Meskipun demikian, beberapa kritik tersebut dijawab dan diselesaikan dengan baik. Terlepas dari tatanan akademis, teori penyusutan dan pengembangan ini diimplementasikan dalam beberapa aspek, terutama pada kajian politik hak asasi manusia dan demokrasi. Tatanan praktis lain yang juga disentuh oleh teori ini adalah kajian fiqh. Teori ini memungkinkan perpaduan antara pengetahuan agama dengan pengetahuan di luar agama, dan terimplementasi dalam dinamika ijtihad yang telah berlangsung dan akan terus berlangsung dalam upaya memperbaiki pemahaman akal terhadap agama.

DAFTAR BACAAN

- Alinejad, Mahmoud. 2002. 'Coming to Terms With Modernity: Iranian Intellectuals and The Emerging Public Sphere'. *Islam and Christian-Muslim Relations* 13 (1): 25-47. <https://doi.org/10.1080/09596410210295>.
- Amirpur, Katajun. 2011. 'The Expansion of The Prophetic Experience: 'Abdolkarim Sorūš's New Approach to Qur'ānic Revelation'. *Die Welt Des Islams* 51 (3-4): 409-37. <https://doi.org/10.1163/157006011X603514>.
- Andresen, Joshua. 2012. 'Deconstruction, Secularism, and Islam'. *Philosophy Today* 56 (4): 375-92. <https://doi.org/10.5840/philtoday20125641>.
- Badarussyamsi. 2015. 'Pemikiran Abdulkarim Soroush Tentang Persoalan Otoritas Kebenaran Agama'. *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 151 (1): 10-17. <https://doi.org/10.1145/3132847.3132886>.
- Bagir, Haidar. 2002. 'Soroush: Potret Seorang Muslim Liberal'. In *Menggugat Otoritas Dan Tradisi Agama*, edited by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, xi-xxix. Jakarta: Mizan.
- Boroujerdi, Mehrzad. 1996. *Iranian Intllectuals and The West: The Tormented Triumph of Nativism*. New York: Syracuse University Press.
- Cooper, John. 2000. 'Batas-Batas Yang Sakral: Epistemologi Abdulkarim Soroush'. In *Pemikiran Islam: Dari Sayyid Ahmad Khan Hingga Nasr Hamid Abu Zaid. Terjemahan Wahid Nur Efendi*, edited by John Cooper. Jakarta: Erlangga.
- Dabashi, Hamid. 2008. *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203928387>.
- Demichelis, Marco. 2010. 'New-Mu'tazilite Theology in The Contemporary Age: The Relation Between Reason, History, and Tradition'. *Oriente Moderno* 90 (2): 411-26.
- Fletcher, Charles D. 2005. 'The Methodology of

- Abdolkarim Soroush: A Preliminary Study'. *Islamic Studies* 44 (4): 527–52.
- Foody, Kathleen. 2015. 'Interiorizing Islam: Religious Experience and State Oversight in The Islamic Republic of Iran'. *Journal of the American Academy of Religion* 83 (3): 599–623. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfv029>.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz. 2004. 'Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran (Ali Shari'ati and Abdolkarim Soroush)'. *International Sociology* 19 (4): 504–23. <https://doi.org/10.1177/0268580904047371>.
- Ghobadzadeh, Naser, and Lily Zubaidah Rahim. 2012. 'Islamic Reformation Discourses: Popular Sovereignty and Religious Secularisation in Iran'. *Democratization* 19 (2): 334–51. <https://doi.org/10.1080/13510347.2011.605627>.
- Hashas, Mohammed. 2014. 'Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite That Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism'. *Studia Islamica* 109 (1): 147–73. <https://doi.org/10.1163/19585705-12341297>.
- Holtan, Cecilie. 2005. 'Iran - From an Islamic State to an Islamic Democracy? A Study of The Thoughts of Abdolkarim Soroush on Religion and State'. University of Oslo.
- Hunter, Shireen T. 2009. 'Islamic Reformist Discourse in Iran: Proponents and Prospects'. In *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, 33–97. New York: M.E. Sharpe.
- Jackson, Roy. 2006. *Fifty Key Figures in Islam. Fifty Key Figures in Islam*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203001387>.
- Jahanbakhsh, Forough. 2001. *Islam, Democracy, and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bazargan to Soroush*. Edited by Reinhard Schulze. Social, Ec. Leiden: Brill.
- . 2009. 'Preface'. In *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency, and Plurality in Religion. Translated by Nilou Mobasser*, edited by Forough Jahanbakhsh, ix–xiv. Leiden: Brill.
- Muhajir, Taufiq Amirul. 2016. 'Abdul Karim Soroush's Thought on Contraction and Expansion in Religious Knowledge'. Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
- Mulyadi. 2019. 'Pemerintahan, Demokrasi, Dan Interpretasi Agama Dalam Perspektif Abdul Karim Soroush'. *Jurnal Filsafat* 29 (1): 49–65. <https://doi.org/10.22146/jf.34355>.
- Mutma'inah. 2017. 'Al-Qabd Wa Al-Bast Dalam Nalar 'Ulum Al-Qur'an Menurut Abdul Karim Soroush'. Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
- Pak-Shiraz, Nacim. 2007. 'Filmic Discourse on The Role of The Clergy in Iran'. *British Journal of Middle Eastern Studies* 34 (3): 331–49. <https://doi.org/10.1080/13530190701388341>.
- Purnama, Fahmy Farid. 2016. 'Liberasi Teologi Di Iran Pasca-Revolusi: Telisik Pemikiran Abdul Karim Soroush'. *Jurnal Theologia* 27 (1): 25–50. <https://doi.org/10.21580/teo.2016.27.1.923>.
- Sadri, Mahmoud. 2001. 'Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar'. *International Journal of Politics, Culture and Society* 15 (2): 257–70. <https://doi.org/10.1023/A:1012973118615>.
- Setyawan, Cahya Edi. 2017. 'Kritik Abdul Karim Soroush Atas Sistem Al-Faqih: Teks Agama, Interpretasi, Dan Demokrasi'. *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan* 5 (151–174). <https://doi.org/10.21043/fikrah.v5i1.2258>.
- Soltani, Ebrahim K. 2018. 'Conventional Secularism and The Humanization of Islam: Theory and Practice of Religious Politics in Iran'. *Journal of the Middle East and Africa* 9 (2): 195–211. <https://doi.org/10.1080/21520844.2018.1499910>.
- Soroush, Abdolkarim. 1996. 'Evolution and Devolution of Religious Knowledge'. *Journal of Islamic Research* 9 (1): 62–69.
- . 1998. 'The Evolution and Devolution of Religious Knowledge'. In *Liberal Islam: A Source Book*, edited by Charles Kurzman, 244–51. New York: Oxford University Press.
- . 2000. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Edited by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- . 2020. 'Publications'. 2020. <http://drsoroush.com/en/publications/>.
- Tavassoli, Gholam-Abbas. 2004. 'Islamic Movements in Iran'. *WeltTrends* 44 (12): 35–43.
- Vahdat, Farzin. 2003. 'Post-Revolutionary Islamic Discourses on Modernity in Iran: Expansion and Contraction of Human Subjectivity'. *International Journal Middle East Studies* 35: 599–631. <https://doi.org/10.1017/S0020743803000254>.
- Vahid, Hamid. 2005. 'Islamic Humanism: From Silence to Extinction (A Brief Analysis of Abdolkarim Soroush's Thesis of Evolution and Devolution of Religious Knowledge)'. *Islam & Science* 3 (1): 43–56.
- Vakili, Valla. 2001. 'Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran'. In *Makers of Contemporary Islam*, edited by John L. Esposito and John O. Voll, 150–76. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.2307/1596149>.
- Wright, Robin. 1997. 'Iran's Greatest Political Challenge: Abdol Karim Soroush'. *World Policy Journal* 14 (2): 67–74.