

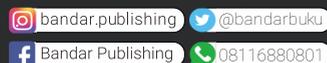
KONSTRUKSI PEMIKIRAN TEOLOGI FAZLUR RAHMAN

Diskursus teologi senantiasa menjadi wacana diskusi yang tak pernah tuntas sepanjang sejarah manusia. Tentang benarkah manusia menjalankan kehidupan secara terpaksa dan terikat oleh kehendak Tuhan yang muthlak tanpa sedikitpun ruang kebebasan untuk mengaktualisasikan dirinya? Dimana letak keadilan Tuhan jika semua ketentuan kehidupan manusia ditetapkan oleh-Nya? Apakah keadilan itu baru dianggap logis jika manusia diberi kebebasan penuh untuk mempotensikan nalarnya tanpa ada campur tangan Tuhan sama sekali? Permasalahan seputar teologis seperti di atas selalu terbuka untuk didiskusikan, karena memang pemahaman teologi berada dalam ranah ijtihadi sebagai bentuk usaha manusia dalam memahami pesan al-Quran.

Ragam simpulan teologis dengan beragam perspektif dan karakteristiknya tetap dianggap sebagai sebuah pemahaman, bukan sebuah kebenaran muthlak. Dengan demikian suatu keyakinan teologi dari aliran apapun tidak bijak mengklaim bahwa hanya keyakinan mereka satu satunya kebenaran apalagi dengan menistakan pihak lainnya. Buku ini hadir untuk memaparkan konstruksi teologi Fazlur Rahman. Fazlur Rahman dikenal sebagai seorang pemikir yang ide dan gagasannya selalu berorientasi kepada pesan-pesan al-Quran. Bagaimana beliau memberikan pandangan terhadap isu-isu teologi seperti fungsi akal dan wahyu, analisis kritis terhadap paham fatalism dan freewill, dan bagaimana perspektifnya tentang kehidupan setelah kematian atau problem eskatologi. Semoga buku ini menginspirasi dan menambah informasi terkait pemikiran teologi Islam.



Lamgugop, Syiah Kuala
Banda Aceh, Provinsi Aceh
Email. bandar.publishing@gmail.com
www.bandarpublishing.com



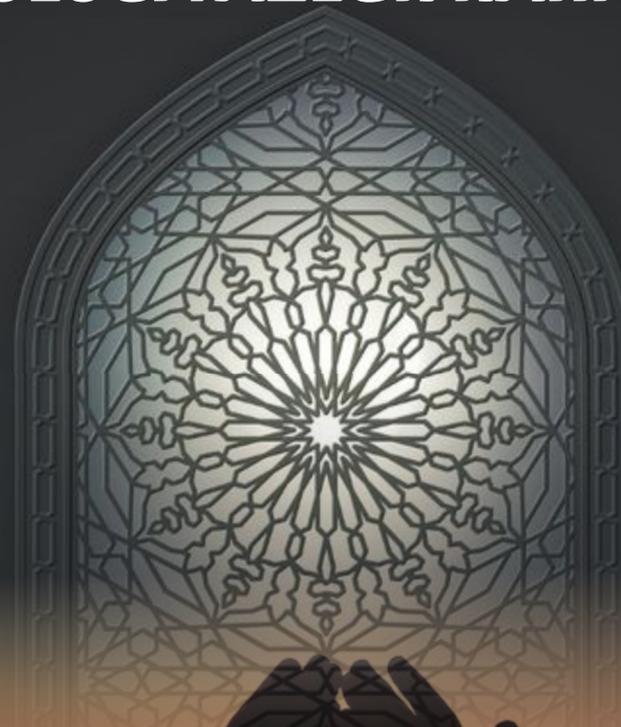
KONSTRUKSI PEMIKIRAN TEOLOGI FAZLUR RAHMAN

Lukman Hakim



Lukman Hakim

KONSTRUKSI PEMIKIRAN TEOLOGI FAZLUR RAHMAN



Editor: Dr. Tarmizi M. Jakfar, MA



BANDAR
PUBLISHING

Lukman Hakim

KONSTRUKSI PEMIKIRAN TEOLOGI FAZLUR RAHMAN



Editor: Dr. Tarmizi M. Jakfar, MA

KONSTRUKSI PEMIKIRAN TEOLOGI FAZLUR RAHMAN

Copyright@2023, Penerbit

Penulis:

Lukman Hakim

Editor:

Dr. Tarmizi M. Jakfar, MA

Layout & Cover

Bandar Creative

ISBN: 978-623-449-233-0

Ditebitkan Oleh:

Bandar Publishing

Jl. Teungku Lamgugob, Syiah Kuala Banda Aceh Provinsi Aceh.

Hp. 08116880801 IG. bandar.publishing TW. @bandarbuku FB.

Bandar Publishing | Anggota IKAPI

Dicetak oleh:

Percetakan Bandar di Lamgugob Banda Aceh

(Isi diluar tanggung jawab percetakan)

Cetakan Pertama, Mei 2023

Ukuran : 14,5 x 20,5 cm | Halaman: viii + 140 hlm

HAK CIPTA DILINDUNGAN UNDANG-UNDANG

All Rights Reserved. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa ada izin ini dari Penerbit.

- Barang siapa sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal (2) Ayat (1) atau pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,- (satu juta rupiah) atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp. 500.000.000 (lima ratus juta rupiah)
- Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak ciptaan atau hak terkait sebagai pada Ayat (1) dipidanan dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp.500.000.000 (lima ratus juta rupiah)

KATA PENGANTAR

Sege nap puji dan syukur kami persembahkan kepada Allah Swt. pemilik alam semesta yang dengan kudrah dan iradah-Nya kami telah diberikan kekuatan dan kemampuan untuk menyelesaikan penulisan buku ini. Shalawat dan salam kami sampaikan kepada junjungan alam Nabi Muhammad Saw. yang telah sangat berjasa mengantarkan ajaran agama Islam kepada kita dan mengajarkan landasan teologi yang benar dan lurus.

Buku yang ada di tangan pembaca ini hadir dilatarbelakangi oleh sebuah keinginan penulis dalam menelusuri berbagai kajian pemikiran teologi yang dikemukakan para teolog muslim. Persembahan intelektual tentang pemikiran teologi ini adalah bentuk kecintaan sekaligus tanggungjawab keilmuan penulis sebagai seorang dosen dalam bidang dalam bidang Teologi Islam di Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh.

Selebihnya, kajian atau diskursus teologi sebenarnya merupakan bagian penting yang melekat dengan kehidupan manusia itu sendiri. Hal ini disebabkan karena teologi membicarakan tentang keyakinan dan hubungan manusia dan khaliknya. Dengan demikian, setiap individu yang

mengidentifikasi dirinya sebagai orang yang beriman pasti akan bersentuhan problem teologi. Selanjutnya model keyakinannya teologi yang diyakininya akan mempengaruhi tingkah lakunya dalam kehidupan kesehariannya.

Selanjutnya sebagai bagian kajian keislaman, pembicaraan teologi memang akan selalu menarik didiskusikan. Bahkan kajian teologi senantiasa menjadi perdebatan serius sepanjang zaman dan terus berkembang sesuai dengan dinamika pemikiran manusia itu sendiri. Pembicaraan teologi menjadi wacana menarik perhatian kalangan intelektual muslim, karena sebagai ilmu yang mengkaji tentang tuhan dan pola relasinya dengan manusia senantiasa menyisakan problem yang tak pernah tuntas sepanjang sejarah manusia.

Problem pertentangan antara Jabariah yang berhaluan fatalisme dan Qadariah yang berfaham freewill diyakini akan terus menghiasi pembicaraan teologi dari masa ke masa. Paham Jabariah yang menekankan pada kekuasaan dan kemutlakan Tuhan dianggap sebagai penyebab terjadinya kemunduran peradaban Islam karena tidak memberikan peluang bagi kebebasan manusia dalam berkehendak. Sementara paham Qadariah yang memberikan kebebasan manusia dalam berkehendak dan mempotensikan rasionalitas dipandang sebagai salah satu sebab yang mampu mengatarkan peradaban Islam ke puncak kejayaan.

Anggapan di atas tentunya sebuah analisis teologi yang masih menyediakan ruang diskusi yang belum tuntas. Namun setidaknya tetap menggambarkan bahwa ada keterhubungan sebab akibat antara sebuah keyakinan teologi dengan maju mundurnya sebuah peradaban manusia. Artinya kajian teologis ini meskipun sifatnya diskursif teoritis namun juga memiliki peran menentukan arah peradaban manusia secara praktis.

Manusia sebagai makhluk yang diberi potensi pengakuan terhadap kekuasaan tuhan di satu pihak, dan sebagai makhluk yang memiliki rasionalitas di lain pihak, memang berada dalam dua sisi antara keterpaksaan dan kebebasan. Dalam konteks ini manusia perlu bijak dalam berteologi di saat bagaimana manusia harus pasrah pada ketentuan dan keterpaksaan, dan di saat mana manusia harus memposisikan diri sebagai makhluk yang dianugerahi nalar dan kebebasan. Penggambaran di atas memberikan sebuah deskripsi ringkas bagaimana problem teologi menjadi sebuah diskusi besar manusia dari dahulu hingga saat ini.

Buku ini akan membahas bagaimana Fazlur Rahman masuk dan memberikan kontribusi pemikiran terkait problem teologi. Sebagai seorang Pemikir Islam yang memiliki daya intelektualitas yang mumpuni, tentunya Fazlur Rahman mampu menyampaikan analisis kritis secara adil dalam merespon ragam keyakinan teologi Islam yang berbeda. Hal ini mungkin akan sampai kepada sebuah kesimpulan bahwa

semua sistem teologi memiliki keunikan, keunggulan dan bahkan memiliki anomali tersendiri.

Buku ini diharapkan menjadi sebuah karya yang memberikan sumbangsih pemikiran dalam kajian keislaman khususnya kajian teologi modern. Saat ini disadari bahwa buku-buku referensi terkait kajian teologi ini masih sangat terbatas. Meskipun demikian, ditemukan beberapa karya terkini terkait teologi modern yang ditulis oleh beberapa teolog muslim kontemporer seperti Madjid Khaduri, Asghar Ali Engineer, Muhammad Fethullah Gulen, Hassan Hanafi, dan lain lain. Oleh karena itu kehadiran buku ini yang menulis tentang konstruksi teologi Fazlur Rahman dapat dipandang sebagai referensi kecil di tengah karya besar para teolog muslim kontemporer di atas.

Kepada semua pihak yang telah ikut membantu dalam proses penyelesaian dan memfasilitasi terbitnya buku ini kami ucapkan ribuan terimakasih. Semoga uluran bantuan, sumbang saran dan segala bentuk keterlibatan menjadi amal ibadah dan mendapatkan pahala di sisi Allah Swt. Amin ya Rabbal'Alamin.

Darussalam, 10 Mei 2023

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	vii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Konseptualisasi Permasalahan dan Tujuan Penulisan	13
C. Metode Penulisan	14
D. Kajian Literatur Pemikiran Fazlur Rahman Lintas Disiplin	16
BAB II PEMIKIRAN ISLAM FAZLUR RAHMAN	25
A. Pusaran Sejarah Pemikiran Fazlur Rahman	25
1. Realitas Sejarah, Sosial Politik dan Intelektual di Pakistan	27
2. Kondisi Dinamikan Intelektual di Barat	44
B. Metodologi Pemikiran Fazlur Rahman	52
1. Metode Kritik Sejarah	52
2. Metode Hermeneutik	55
C. Dialektika Pemikiran Keislaman Fazlur Rahman (<i>Neo- Modernis</i>)	60
BAB III PEMIKIRAN TEOLOGI FAZLUR RAHMAN	73
A. Kedudukan Akal dan Wahyu	78
B. <i>Free Will</i> dan <i>Determinisme</i> (Kebebasan Berkehendak dan Keterpaksaan)	94
C. Pandangan Fazlur Rahman tentang <i>Eskatologi</i>	111

BAB IV PENUTUP	123
DAFTAR KEPUSTAKAAN.....	127
BIOGRAFI PENULIS	139

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perbincangan mengenai teologi¹ selalu saja menjadi sumber perdebatan yang serius sepanjang zaman.

¹Teologi yang dimaksudkan di sini adalah teologi Islam. Penyebutan teologi Islam untuk membedakannya dengan teologi bukan Islam. Para ahli menyebutkan teologi Islam dengan berbagai nama di antaranya Ilmu Kalam, Ilmu Ushuluddin dan Ilmu Tauhid. Abd al-Rahman al-Iji melihat batasan yang diberikan terhadapnya pun sangat bervariasi. Ilmu Kalam adalah ilmu yang mampu membuktikan kebenaran aqidah Islam dan menghilangkan kebimbangan dengan mengemukakan hujjah atau argumentasi. Dalam nada yang sama Muhammad ibn 'Ali al-Tahawani menyebutnya sebagai ilmu yang mampu menanamkan keyakinan beragama terhadap orang lain dan mampu menghilangkan keraguan dengan mengajukan hujjah atau argumentasi. Ahmad Fuad al-Ahwani menyebutnya sebagai ilmu yang memperkuat aqidah-aqidah agama dengan menggunakan argumentasi rasional. Ali Sami' al-Nasysyar mendefinikan sebagai ilmu yang mengandung argument rasional untuk membela aqidah keimanan dan mengandung penolakan terhadap golongan bid'ah yang dalam kenyakiannya menyimpang dari madhhab salaf dan ahli al-sunnah. Muhammad Abduh lebih gemar menyebutnya Ilmu Tawhid, memberikan ta'rif sebagai ilmu yang membahas tentang wujud, sifat-sifat yang wajib ditiadakan dariNya, lebih lanjut juga membahas tentang rasul-rasul untuk membuktikan kebenaran kerasulan mereka, sifat yang wajib ada pada mereka dan sifat yang mustahil ada pada mereka. Bertolak dari berbagai definisi atau batasan di atas, maka Ilmu Kalam yang dalam buku ini disebut Teologi Islam, dipahami sebagai ilmu yang membicarakan tentang tuhan dan berbagai darivasinya dalam

Pembicaraan teologi merupakan wacana yang telah menyita banyak energi dan tenaga intelektual Muslim dari masa kemasa. Hal ini dimungkinkan karena pembicaraan mengenai Tuhan dalam hubungannya dengan manusia selalu menyisakan problem yang tak pernah tuntas sepanjang sejarah manusia

Teologi Islam, sebagai sebuah fenomena sejarah, mengalami masa-masa pertumbuhan pesat pada masa keemasan Islam berbaringan dengan pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Pada masa itu perkembangan teologi bahkan telah merambah ke persoalan-persoalan yang bersifat filosofis sehingga memunculkan gelombang rasionalitas dalam Islam.

Kalangan mutakallimin atau para teolog Muslim berperan memberikan dorongan bagi kemajuan ilmu pengetahuan melalui pengembangan ruh rasionalitas.² Bahkan ketika memuncaknya pembahasan teologis dalam

hubungan-Nya dengan dengan manusia termasuk persoalan *escatologi*. Lihat. Abd al-Rahman al-Iji, *Al-Mawaqif fi 'Ilm al-Kalam*, Beirut: 'Alam al-Kutub.tt., hal.7, Abd al-Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah*, Kairo: Matba'ah Lajnah al-Ta'lif, 1959 hal. 261. Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Falsafah al-Islamiyah*, Kairo, t.p.,1962. Hal. 18, Ali Sami' al-Nasysyar, *Qira'at fi al-Falsafah*, t.p.,t.t.p., hal. 68. Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid*, Kairo: Dar al-Manar, 1366 H., hal.7

²Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asyary*. Yogyakarta; Tiara Wacana,1997, hal. 5. Lihat juga Ahmad Mahmud Subhi, *Fi Ilm al-Kalam Dirasah Falsafiyah*, t.tp: Darul Kutub al-Jam'iyat. 1966. Hal. 79

Islam banyak teolog yang mendapat kepercayaan untuk menduduki jabatan penting dalam pemerintahan karena memang penguasa memberikan kesempatan kepada para ilmuwan untuk mengembangkan pengetahuan seluas luasnya.³

Dalam konteks itulah umat Islam pernah mengukir catatan bertinta emas dalam mewarnai sejarah peradaban dan perkembangan kebudayaan. Dalam periode itu peradaban Islam seakan telah mendominasi peradaban dunia yang cemerlang. Di masa ini pulalah berkembang dan memuncak ilmu pengetahuan baik dalam bidang agama maupun dalam kebudayaan Islam.⁴ Segenap kegemilangan ini tentu saja tidak terlepas dari pengaruh doktrin teologis yang menganjurkan agar komunitas Muslim mengatualisasikan potensi penalaran semaksimal mungkin.

Namun disayangkan, setelah melalui kurun waktu lebih kurang 5 abad sampai ke puncak kejayaan, kemudian kemajuan Islam pun mengalami kemandegan. Semangat Islam yang dinamis perlahan berubah menjadi statis atau bahkan dapat dikatakan mengalami kemunduran. Pintu ijtihad yang sebelumnya terbuka dinyatakan tertutup, hal ini kemudian menyebabkan praktek taqlid tumbuh subur dalam masyarakat.

³Ahmad Amin, *Duha al Islam*. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah.1935. Hal 13-15. Lihat Juga Harun Nasution, *Islam di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985. Hal 108

⁴Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Pemikiran dan Gagasan*, Jakarta: UI Press, 1985. Hal 108

Keadaan statis dalam sikap dan pemikiran membuat umat Islam terbelakang, tidak mampu berakselerasi sesuai perkembangan zaman, yang pada akhirnya membuat umat Islam tertinggal oleh umat lain pada zaman pertengahan.

Menurut Harun Nasution, kemunduran peradaban Islam ini terjadi karena umat Islam meninggalkan sistem teologi sunnatullah dengan pemikiran rasional, filosofis dan ilmiah diganti oleh teologi kehendak mutlak Tuhan atau Jabariah (*fatalisme*)⁵ Keadaan ini semakin diperparah ketika tasawuf yang muncul pada zaman klasik berubah menjadi komunitas tarekat.⁶ Kalau tasawuf pada zaman klasik bercorak individual,

⁵Dalam terminologi teologi Islam, *fatalisme* ini sering disebut Jabariyah: suatu aliran yang berpendapat bahwa manusia tidak memilikidaya dan pilihan sebagai daya dan pilihannya sendiri, melainkan daya dan pilihan Tuhan. Dengan kata lain manusia terpaksa (*majbur*) dalam perbuatan-perbuatannya, sehingga tidak ada kebebasan berbuat atas nama dirinya sebagai manusia. Tokoh utama dari paham ini dihubungkan dengan nama Jahm Ibn Safwan. Mengenai penggolongan fatalisme ini Harun Nasution memberi batasan yang lebih luas, sehingga memungkinkan aliran lain selain Jabariyah untuk digolongkan dalam fatalisme termasuk aliran al-Asy'ariyah. Dalam hal ini Harun Nasution memberikan karakteristik teologi kehendak mutlak Tuhan (*fatalisme*) sebagai berikut: kedudukan akal yang rendah, ketidakbebasan manusia dlama kemauan dan perbuatan, kebebasan berfikir diikat dengan banyak dogma, ketidakpercayaan kepada sunnatullah dan kausalitas, terikat pada arti tekstual dari al-Quran dan Hadith dan statis dalam sikap dan berfikir. Ali Sami' al-Nasysyar, *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi al-Islam*. Kairo: Dar al-Ma'arif.1966. hal. 241-246. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1996. Hal 116.

⁶Terekat merupakan organisasi-organisasi tasawuf yang didirikan oleh murid-murid dan pengikut sufi besar tertentu untuk melestarikan

maka pada zaman pertengahan melalui tarekat tasawuf telah berubah menjadi organisasi massal, yang menurut Fazlur Rahman, sufisme ini telah berkembang menjadi sebuah gerakan agama populer pada abad ke-6 dan ke-7 Hijriah.⁷

Gerakan tarekat inilah yang kemudian mengajarkan bahwa masyarakat bahwa kehidupan akhirat harus menjadi prioritas utama dan sebaliknya kehidupan duniawi hanyalah hal yang melalaikan.

Sementara di Barat, pada akhir abad ke 16 dan akhir abad ke 18 terjadi transformasi budaya yang membawa masyarakat menuju modernitas. Secara historis, Galileo Galilei (1564-1642) dianggap sebagai pahlawan modernitas. Ia hidup pada zaman renaissance⁸ yang makmur dengan berbagai penemuan baru di bidang ilmiah. Usaha Galilei merupakan usaha akal yang diterapkan untuk memecahkan permasalahan manusia yang dianggap sebagai landasan modernitas.⁹

ajaran sufi yang bersangkutan seperti Tarekat Naqsyabandi, Tarekat Syattariah dll.

⁷ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1995. Hal. 164.

⁸ Renaissance ialah suatu kebangkitan baru yang terjadi di Eropa pada abad ke 15 dimana para pemikir menempatkan diri dalam kebebasan pribadi dimana dengan akal sehat mereka mendobrak dogma gereja. Lihat H.A.R. Gibb. *Aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995. Hal.79.

⁹David E. Apter, *The Politics of Modernization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969. Hal 43.

Pelbagai perkembangan ini kemudian memuncak pada dua peristiwa yang terjadi secara simultan. Pertama, Revolusi industri di Inggris, revolusi ini telah membawa kemajuan pesat dalam pelbagai kehidupan, karenanya Alvin Toffler menganggapnya sebagai gelombang kedua dari peradaban manusia setelah gelombang pertama yang ditandai dengan zaman pertanian.¹⁰ Kedua, Revolusi Perancis (1789-1799) yang telah membangun norma-norma baru dalam hubungan sosial umat manusia. Beberapa tahun sebelum peristiwa tersebut Jean Jacques Rousseau (1712-1778) telah menggunakan kata “modern” dalam arti yang kita kenal sekarang, yaitu dunia yang bersendikan atas: (a). negara-negara nation state dalam sistem politik. (b). teknologi yang berdasarkan ilmu pengetahuan. (c). sekularisasi dan peremehan peran agama.¹¹

Hadirnya sains modern telah menimbulkan pergeseran yang luar biasa bukan hanya di bidang filsafat dan agama.¹² Pergeseran tersebut mulai melanda dunia Islam pada permulaan abad ke- 19 dengan pintu masuk kependudukan Napoleon Bonaparte di Mesir. Kontak dengan Barat inilah yang telah membawa ide-ide baru ke dunia Islam seperti

¹⁰ Alvin Toffler, *The Third Wave*. Toronto: Batam Books, 1982. Hal 537

¹¹ Suadi Putro, *Muhammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998. Hal. 43.

¹² Aziz Azmeh, *Islam and Modernitas*, London: Verso, 1993. Hal.2

rasionalisme, nasionalisme, demokrasi dan sebagainya yang kelak menimbulkan persoalan baru.¹³

Berhadapan dengan rasionalitas ilmiah modern dan permasalahan-permasalahan yang bersifat universal, berbagai khazanah pemikiran Islam yang tampak telah menjadi benda-benda arkeologis menanti saatnya untuk digali dan dibangun kembali (*reactualization*). Bagaimanapun masuk dan ikut serta dalam abad modern bukanlah persoalan alternatif, melainkan suatu keharusan sejarah kemanusiaan (*historical ought*)¹⁴. Keharusan ini memberikan alarm bahwa umat Islam perlu berusaha melakukan pembaharuan, penyegaran atau pemurnian pemahaman umat kepada agamanya. Dari itu muncu gerakan pembaharuan Islam adalah sebuah kenyataan historis, sebagai cerminan implementasi respon positif terhadap mekanisme, untuk kemudia melahirkan dinamika dan gerakan pemikiran yang beragam yang tentu saja masing-masing gerakan ini memiliki karakteristik yang berbeda

Dalam konteks memberikan respon positif inilah nama Fazlur Rahman tidak dapat diabaikan. Beliau merupaka

¹³Harun Nasution, *Pembaharuan...*, hal. 11

¹⁴Mungkin modernita memang suatu keharusan sejarah, tetapi suatu keharusan tidak dengan sendirinya berimplikasi positif. Problema yang secara mendalam diprihatinkan oleh Micheal Harrington, actor intelektualis dalam bukunya *The Other American*, setiap wajah masyarakat modern menyembunyikan di balik dirinya wajah yang suram, yaitu kemiskinan "spiritual" yang menyayat hati. Lihat Nurcholish Madjid "Makna Modernitas dan Tantangannya terhadap Iman", dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Pramadina, 1992. Hal. 458.

merupakan pemikir Muslim yang dilahirkan dalam latar belakang budaya Islam yang kental, namun di sisi lain beliau juga telah menghabiskan sebagian besar usianya di Barat, tempat modernitas itu lahir dan berkembang. Hal inilah yang kemudian menjadikan ide pembaharuan yang ia kemukakan tidak hanya memberikan pengaruh di dunia Islam melainkan juga mendapatkan perhatian dalam masyarakat Barat, khususnya Amerika Serikat.

Kehadiran Fazlur Rahman dalam peta pemikiran modern bagaikan hembusan angin segar yang membawa harapan baru bagi kemajuan Islam. Fazlur Rahman mencetus sebuah gagasan baru mengenai perlunya rekonstruksi total atas warisan kesejarahan Islam. Munculnya pemikiran Fazlur Rahman kemudian dikenal dengan sebutan neo-modernisme. Mungkin agak berbeda dengan anggapan umum yang masih berlaku dewasa ini, neomodernisme bukanlah suatu aliran yang identik dengan reformisme modernis. Namun lebih tepat jika dikatakan bahwa neo-modernisme merupakan aliran revisionis dari reformisme modernis, karena menurut Fazlur Rahman meskipun pembaharuan-pembaruan sebelumnya sudah benar dalam hal semangat tetapi mereka belum mampu mengembangkan sebuah metodologi apapun untuk menegaskan posisinya selain membedakan Islam dari Barat.¹⁵

¹⁵Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif Neomodernisme*. Bandung: Mizan, 1994. Hal. 19.

Di kalangan pengamat Barat, Fazlur Rahman dipandang sebagai salah seorang sarjana Muslim Indo-Pakistan yang tersohor. Ahmad Syafi'i Ma'arif yang pernah menjadi murid Fazlur Rahman selama bertahun-tahun menilai bahwa gurunya itu dapat dipandang sebagai salah seorang tokoh pemikir yang paling serius memikirkan persoalan Islam dan ummatnya.¹⁶ Bahkan dalam kesempatan lain Syafi'i Ma'arif menilai bahwa Fazlur Rahman mungkin dapat dikategorikan sebagai salah seorang yang paling bertanggung jawab dalam masalah pembaharuan pemikiran Islam secara tuntas dan total sesudah Perang Dunia II.¹⁷

Terlepas dari tepat tidaknya penilaian Syafi'i Ma'arif yang mungkin subjektif, yang jelas kehadiran Fazlur Rahman yang memelopori aliran neo-modernisme telah menawarkan suatu metodologi baru dan mencoba melakukan suatu gebrakan dalam mewujudkan kemajuan bagi umat Islam sebagai agama yang mampu memberikan respon terhadap aneka tantangan dewasa ini. Neo-modernisme berusaha melakukan interpretasi yang sistematis dan komprehensif terhadap Islam, dengan mengembangkan sikap kritis dan

¹⁶Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Membumikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995. Hal.44

¹⁷Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Menyimak Pemikiran Fazlur Rahman tentang Islam dalam Muhammad Diponegoro dan Ahmad Syafi'i Ma'arif. *Duta Islam untuk Dunia Modern*. Yogyakarta: Salahuddin Press, 1983. Hal.23.

objektif terhadap Barat maupun kesejarahan Islam sendiri.¹⁸ Bila kedua hal ini tidak dikaji secara objektif, maka keberhasilan dalam menghadapi dunia modern merupakan suatu hal yang mustahil, karena menurut Fazlur Rahman umat Islam harus berani melakukan rekonstruksi komprehensif terhadap sejarah Islam sendiri. Ketegasan ini tercermin dari gagasan-gagasan yang beliau gagas seperti kutipan tulisan berikut:

Jika pembicaraan yang lantang dan berkesinambungan dari kaum muslim tentang kelangsungan hidup Islam sebagai suatu doktrin dan praktek di dunia ini benar-benar sejati, maka tampak jelas mereka harus memulai sekali lagi pada tingkat intelektual. Mereka harus terang-terangan dan tanpa perlu menahan diri membahas apa yang dikehendaki Islam untuk mereka lakukan dewasa ini. Seluruh kandungan syari'at mesti menjadi sasaran penilikan yang segar dalam sinaran bukti al-Quran.¹⁹

Dari pernyataan kutipan di atas jelas menggambarkan bahwa Fazlur Rahman menginginkan adanya suatu upaya rekonstruksi menyeluruh terhadap kesejarahan Islam.

Proyek rekonstruksi ini tidak boleh dipahami bahwa kita harus mengabaikan semua khazanah keislaman. Sebagai seorang pemikir yang banyak mempergunakan bahan-bahan

¹⁸Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif...*, Hal. 20.

¹⁹ *Ibid.*, hal 23.

turath dengan metodologi kajian sejarah, Fazlur Rahman sampai pada kesimpulan bahwa jasa ulama-ulama terdahulu tiada terkira nilainya dan cukup orisinal, misalnya dalam melahirkan sistem hukum (fiqh), sistem teologi (kalam) dan sistem spiritual (tasawuf). Namun demikian semua hasil karya itu tidak berarti kebal dari kekeliruan dan kesalahan.²⁰ Oleh karena itu semua tradisi kesejarahan Islam termasuk teologi yang dianggap paling sakral layak dijadikan sasaran penelitian ulang dengan menggunakan pendekatan ilmiah yang memadai.

Tumbuh mekarnya diskursus teologi ke arah perumusan teologi baru dalam sejarahnya alah sebuah keniscayaan. Hal ini tidak hanya terjadi di zaman modern, pada abad pertengahan, al-Ghazali pernah mengeluh tentang manfaat Ilmu Kalam dalam konstelasi pemikiran Islam. Sedangkan untuk era modern sekarang Fazlur Rahman juga menyatakan hal yang sama. Untuk itu, mereformulasikan konsep teologi yang mampu menjawab tantangan riil kemanusiaan universal dalam kehidupan kontemporer dirasakan sebagai suatu keharusan. Hanya dengan cara inilah nilai-nilai yang kekal dan pengalaman dasar agama dalam Islam dapat dibangkitkan dari timbunan kekhususan historis yang menguburnya

²⁰Fazlur Rahman, *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1997. Hal. 374: Lihat juga M. Dawam Raharjo, *Intelektual Intelegensia dan Prilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan, 1999. Hal. 257.

Asumsi di atas tentunya berpijak pada suatu penegasan bahwa teologi bukanlah agama, terlebih-lebih lagi bukanlah Tuhan. Teologi tidak lain dan tidak bukan hanyalah hasil rumusan akal manusia yang terkondisikan oleh waktu dan situasi sosial yang ada pada saat rumusan itu dipaparkan, baik itu oleh Mu'tazilah, Asyariah, Murjiah, Khawarij dan lain-lain. Rumusan itu sudah barang tentu terbatas oleh ruang dan waktu dan tingkat pengetahuan manusia yang tumbuh pada saat itu serta situasi politik tertentu. Oleh karena itu teologi tidak boleh hanya diorientasikan pada wilayah metafisik-transendental-normatif tetapi harus dihadapkan pada realitas kesejarahan manusia yang senantiasa berubah secara dinamis.

Dalam konteks tersebut di atas, Fazlur Rahman dengan aliran Neo-modernismenya menawarkan suatu visi tentang Islam yang komprehensif dan membumi, dimana dimensi teologis harus menyatu dalam dimensi hukum dan etikanya. Ini merupakan alternatif yang menarik, karena di sinilah letak orisinalitas pemikiran Fazlur Rahman. Dengan demikian, mengelaborasi pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman tentang teologi merupakan objek riset yang menarik sekaligus menantang, khususnya mengenai konsep-konsep yang digagasnya secara refleksif dalam berbagai karyanya.

Kajian ini dirasa sangat menarik mengingat Fazlur Rahman sendiri tidak pernah memposisikan diri sebagai seorang teolog yang hanya fokus pada kajian-kajian teologis, melainkan seorang pemikir Islam dengan konsentrasi keilmuan

yang cukup beragam. Berdasarkan pada kenyataan di atas dipandang perlu mengangkat ide-ide Fazlur Rahman dalam bidang teolog Khususnya yang darinya dapat dianalisis bagaimana corak pemikiran teologis yang digagas oleh Fazlur Rahman.

B. Konseptualisasi Permasalahan dan Tujuan Penulisan

Kajian mengenai pemikiran teologi Fazlur Rahman ini dibangun atas hipotesis bahwa ia tidak pernah menolak atau menerima secara keseluruhan suatu konsep aliran teologi manapun. Maka tulisan ini dikonseptualisasikan untuk dapat memetakan bagaimana konstruksi pemikiran teologi yang digagas oleh Fazlur Rahman. Pemetaan ini tentunya akan dapat dilakukan dengan menganalisis beberapa sisi pemikiran Fazlur Rahman yang berkaitan dengan diskursus teologi. Dalam konteks buku ini tema yang dijadikan sasaran analisis meliputi: Pertama, bagaimana pandangan Fazlur Rahman tentang kedudukan akal dan wahyu? Kedua, Persepsi Fazlur Rahman tentang *free will* dan *determinisme*, dan ketiga bagaimana konsep eskatologi menurut Fazlur Rahman.

Dengan mengkaji beberapa topik di atas diharapkan akan dapat memberikan gambaran mengenai pemikiran teologis modern yang digagas oleh Fazlur Rahman. Penulisan ini diharapkan akan dapat memberikan sebuah perspektif teologi modern dari seorang pemikir yang sangat berpengaruh

dalam kajian kajian keislaman. Hal ini tentunya akan menjadi referensi dalam pengembangan kajian keislaman khususnya teologi Islam modern.

C. Metode Penulisan

Buku ini didasarkan pada kajian kepustakaan (library reseach) hal ini dipandang sesuai mengingat Fazlur Rahman merupakan seorang pemikir yang cukup produktif dalam menghasilkan karya dalam ragam disiplin kajian Islam. Kebanyakan dari karya-karya Fazlur Rahman ini juga telah banyak diterjemahkan dalam berbagai bahasa termasuk bahasa Indonesia. Melalui karya-karya inilah Fazlur Rahman memperkenalkan ide dan gagasannya, apalagi kemudian pemikiran Fazlur Rahman kemudian ditulis dan diinterpretasikan oleh murid-muridnya dalam bentuk artikel atau buku-buku ilmiah. Dengan demikian buku ini dituliskan dengan merujuk data- primer dari karya Fazlur Rahman sendiri dan juga menggunakan data sekunder yaitu dari berbagai sumber lainnya yang mendukung untuk mengeksplorasi dan menganalisis pemikiran teologi Fazlur Rahman.

Hal yang menjadi tantangan penulis buku ini adalah bahwa Fazlur Rahman sendiri tidak pernah menuliskan sebuah buku khusus mengenai konstruksi teologi yang beliau gagas. Namun tersebar dalam berbagai bukunya secara secara terpisah. Oleh karena itu ide-ide ini kemudian disatukan dan

dianalisis sehingga mendapatkan sebuah konstruksi teologis yang beliau tawarkan.

Kondisi ini menjadi tantangan sekaligus menarik mencoba menemukan gagasan teologi yang ada dalam pemikiran Fazlur Rahman, untuk itulah buku ini hadir mengungkap data-data tertulis secara deskriptif kemudian dianalisis dengan mengemukakan beberapa isu teologi yang selama ini menjadi domain utama kajian teologi secara umum

Dengan demikian metode yang dipergunakan dalam dalam kajian ini lebih bersifat deskriptif kualitatif. Hal ini dilakukan dengan data dan informasi kualitatif menurut apa adanya ketika penelitian dilakukan. Dengan kata lain, kajian kualitatif merupakan kajian yang cenderung kepada pengumpulan data melalui pemerhatian ataupun penganalisaan kajian dokumen.²¹ Data dan informasi ini kemudiaan dianalisis dengan beberapa pendekatan ilmiah seperti pendekatan sejarah (*historical aproach*), pendekatan sosiologis (*sociological aproach*).

Penggunaan pendekar kesejarahan dan sosiologis ini dianggap cocok karena kajian ini difokuskan pada pemikiran tokoh dalam hal ini Fazlur Rahman. Karena sebuah pemikiran yang dimunculkan oleh seorang tokoh itu memiliki

²¹Ahmad Sunawari Long. 2007. *Pengenalan Metodologi Penyelidikan Pengajian Islam*. Bangi: Jabatan Ushuluddin dan Falsafah Fakulti Pengajian Islam Universiti Kabangsaan Malaysia.

keterhubungan dengan konteks sejarah dan kondisi sosial yang melatarbelakanginya. Sebuah pemikiran itu tidak mungkin hadir dalam sebuah ruang hampa, pasti ditemukan relasi sejarah dan sosialnya. Hal ini disebabkan karena lazimnya sebuah pemikiran itu muncul untuk merespon atau menjawab sebuah masalah yang sedang diperbincangkan. Dengan kata lain buku ini didasarkan pada kajian konseptual dari butir-butir pemikiran seorang tokoh maka penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan metode deskriptif analisis, yaitu dengan mendeskripsikan data-data sebagaimana adanya, selanjutnya data tersebut dianalisis dengan menggunakan analisis isi (*content analysis*) yang merupakan analisis ilmiah tentang pemikiran tokoh yang diteliti

D. Kajian Literatur Pemikiran Fazlur Rahman Lintas Disiplin

Kajian tentang pemikiran Fazlur Rahman telah begitu banyak dilakukan oleh peneliti sebelumnya yang cukup beragam topik dan bentuknya. Kajian ini dilakukan oleh pemerhati kajian keislaman yang kemudian wujud baik dalam bentuk buku, artikel maupun karya ilmiah lainnya. Dari kajian literatur yang dilakukan ditemukan berapa karya yang secara khusus memaparkan pemikiran Fazlur Rahman. Buku *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur*

Rahman,²² yang dituliskan oleh Taufik Adnan Amal adalah sebuah tulisan yang menarik yang membahas tentang pemikiran-pemikiran dalam bidang hukum yang kemukakan oleh Fazlur Rahman. Buku ini juga membahas tentang pemetaan metodologi berikut beberapa pemikiran Fazlur Rahman yang kemudian mencetus pro dan kontra di kalangan pemerhati kajian keislaman.

Masih dalam bidang kajian Ghufran A. Mas'adi dalam bukunya *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*.²³ juga telah mengulas pemikiran sang tokoh terutama tentang kritiknya terhadap perkembangan metodologi hukum Islam dan tentang dasar-dasar hukum Islam: al-Quran, Sunnah dan Ijma'. Selanjutnya, salah seorang muridnya, Ahmad Syafi'i Ma'arif dalam bukunya *Membumikan Islam*²⁴, secara panjang lebar mengulas tentang urgensi hermeneutika yang digagas Fazlur Rahman. Dalam bukunya yang lain Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*²⁵ menjelaskan sosok Fazlur Rahman yang menginginkan adanya metodologi baru dalam

²²Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.

²³Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.

²⁴Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Membumikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

²⁵Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

menafsirkan al-Qur'an, agar ajaran Islam itu tetap hidup dan signifikan dalam masyarakat yang terus berubah secara dinamis. Metodologi penafsiran al-Quran inilah yang menjadi ciri dan isu sentral dari aliran Neo-Modernisme yang ditawarkan Fazlur Rahman.

Sudirman Tebba dalam bukunya yang berjudul *Islam Orde Baru Perubahan Politik dan Keagamaan*²⁶ juga telah memaparkan beberapa pemikiran Fazlur Rahman. Dalam buku di atas Sudirman Tebba menjelaskan bahwa Fazlur Rahman dengan kritis telah melakukan tinjauan sejarah terhadap pemikiran Islam zaman klasik sampai masa kontemporer dalam berbagai disiplin seperti: teologi, tasawuf, fiqh, ekonomi, pendidikan dan politik. Dari hasil analisisnya itu Fazlur Rahman telah sampai pada kesimpulan bahwa rekonstruksi disiplin keilmuan Islam merupakan suatu kebutuhan mendesak sebagaimana yang diisyaratkan dalam artikel-artikelnya yang kemudian disunting oleh Taufik Adnan Amal menjadi sebuah buku *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*.²⁷

Mukti Ali dalam makalahnya yang berjudul Fazlur Rahman tentang *Konsep al-Qur'an tentang Allah, Manusia dan*

²⁶Sudirman Tebba. *Islam Orde Baru Perubahan Politik dan Keagamaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

²⁷ Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif Neomodernisme*. Bandung: Mizan, 1994.

*Alam*²⁸ telah mengulas perspektif Fazlur Rahman mengenai hubungan dan kedudukan Tuhan, alam dan manusia. Alam semesta menurut Mukti Ali merupakan tertib susunan kosmos dan bekerja dengan hukum-hukum dan kekuatan-kekuatan yang ada didalamnya sebagai perintah Tuhan (*sunnatullah*). Manusia adalah yang paling mulia di antara makhluk. Alam semesta diciptakan untuk manusia dan tunduk kepada kemauannya atas kehendak Allah. Di antara semua makhluk hanya manusia yang diberi kekuatan rasional dan kemauan bebas. Meskipun makalah ini telah menyentuh beberapa hal pemikiran Fazlur Rahman yang berkaitan dengan teologi, namun belum menggambarkan secara komprehensif perspektif teologinya.

M. Hasbi Amiruddin dalam tesisnya yang kemudian diterbitkan menjadi buku dengan judul *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*²⁹, telah menuliskan tentang Fazlur Rahman dengan relatif sangat baik terutama terkait dengan konsep negara Islam dan juga telah memaparkan tentang keterlibatan Fazlur Rahman dalam perumusan bentuk negara Islam Pakistan. Namun buku ini lebih mengarah pada kajian politik dan tidak menyentuh persoalan teologi.

²⁸ H.A. Mukti Ali, "Fazlur Rahman tentang Konsep Al-Quran: Tentang Allah, Manusia dan Alam" dalam makalah yang disampaikan dalam *Seminar Sehari Fikiran-Fikiran Fazlur Rahman*. Jakarta, 3 Desember 1998.

²⁹ M. Hasbi Amiruddin. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press.2000

Ajman Ahmad dalam artikelnya "Figh, Women and Human Right: Compending Methodologies"³⁰ juga telah mengelaborasi pemikiran Fazlur Rahman tentang metodologi penafsiran al-Quran yang dikenal dengan teori "gerakan ganda" (double movement) yang dengan metodologi ini diharapkan akan dapat menyelesaikan semua persoalan krusial yang dihadapi umat Islam dengan merujuk kepada pesan moral yang ada dalam al-Quran sebagai kitab sucinya.

Dengan nada yang sama Tamara Sonn dalam tulisannya "Fazlur Rahman's Islamic Methodology,"³¹ juga telah menelaah tentang prinsip Fazlur Rahman dalam kaitannya dengan aliran Neomodernisme yang menawarkan metodologi baru penafsiran al-Qur'an. Dengan penafsiran ini umat Islam akan dapat menemukan pesan-pesan moral yang dikandung al-Quran.

Federick Methewson Denny dalam artikelnya "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual"³² telah menuliskan secara panjang lebar tentang biografi Fazlur Rahman, mulai dari keterlibatannya dalam pemerintah Pakistan sampai ia harus

³⁰ Ajman Ahmad "Figh, Women and Human Right: Compending Methodologies" dalam jurnal *Studia Islamica*. Vol. 10. No. 1. 2003. Hal. 91-101.

³¹ Tamara Sonn "Fazlur Rahman's Islamic Methodology" dalam jurnal *The Muslim World*, vol.79, no.2 (1989). Hal. 91-110

³² Federick Methewson Denny dalam artikelnya "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual" dalam jurnal *The Muslim World*, vol.79. no. 1989 hal. 91-110

pindah ke Amerika karena pemikiran pembaharuannya dianggap kontroversial oleh ulama-ulama tradisional.

Ebrahim Moosa dalam "Pengantar" untuk karya Fazlur Rahman, *Gelombang Pembaharuan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*³³ telah menuliskan tentang biografi Fazlur Rahman berikut beberapa pemikiran pembaharuannya yang telah menyulut kontroversi di Pakistan. Dalam pengantarnya ini Ebrahim Moosa lebih memfokuskan bahasan tentang urgensi hermeneutika dalam memahami pesan-pesan etis al-Quran. Pembahasan ini masih seputar hubungan timbal balik antara wahyu ketuhanan (divine relation) yang suci dan sejarah kemanusiaan (human history) yang profan. Permasalahan yang diketengahkan adalah bagaimana norma-norma dan nilai wahyu ketuhanan mempunyai relevansi yang dapat bertahan terus menerus dalam sejarah umat beragama kapan dan dimana saja

Mumtaz Ahmad dalam artikelnya "In Memoriam Professor Fazlur Rahman"³⁴ juga telah membahas tentang riwayat hidup berikut tentang sumbangsih atau kontribusi Fazlur Rahman dalam konteks pembaharuan Islam secara menyeluruh. Di sini Fazlur Rahman diposisikan sebagai seorang

³³Ebrahim Moosa dalam "Pengantar" untuk karya Fazlur Rahman, *Gelombang Pembaharuan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*. Terj. Aam Fahmia. Jakarta: RajaGrafindo Persada. 2001

³⁴ Mumtaz Ahmad "In Memoriam Professor Fazlur Rahman" dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 5 no.1, 1988. Hal 2-9

pembaharu yang cukup berjasa di antara pembaharu-pembaharu Islam lainnya. Namun karena penulisan ini lebih memfokuskan pada pembahasan aspek sejarah perjuangan Fazlur Rahman, sehingga secara teoritis tidak melakukan penggalian pemikirannya secara mendalam

Dalam nada yang sama Acikgens Alparslan dalam artikelnya "The Thinker of Islamic and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought 1919-1988"³⁵ juga telah menuliskan secara panjang lebar tentang latar belakang kehidupan Fazlur Rahman dan telah menuliskan tentang dilektika perkembangan pemikiran keagamaannya. Sebagai sistesis akhir dari perkembangan pemikiran ini akhirnya ia memperkenalkan istilah neomodernisme yang pada dasarnya adalah modenisme Islam plus metodologi yang mantap dan benar dalam memahami al-Quran dan Sunnah Nabi dalam perspektif sosio historis.

Charles J. Adams dalam artikelnya "Sosok Fazlur Rahman sebagai Filosof" telah menuliskan tentang pengetahuan Fazlur Rahman yang mendalam tentang Filsafat. Dalam tulisan ini Charles J. Adams memperkenalkan Fazlur Rahman sebagai seorang filosof yang telah memberikan

³⁵ Acikgens Alparslan dalam artikelnya "The Thinker of Islamic and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought 1919-1988" dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4. No.4,1990. Hal- 228-237.

kontribusi besar dalam mempertahankan rasionalitas sebagai bagian yang abash dan niscaya dalam kehidupan Islam.

Sejauh yang penulis telusuri dari berbagai kajian dan penelitian yang dilakukan terkait sosok, kiprah dan keimuan Fazlur Rahman sebagaimana telah disampaikan di atas, ternyata belum ada karya tulis yang secara khusus meneliti tentang pemikiran teologis Fazlur Rahman. Kenyataan ini telah menimbulkan minat penulis untuk mencoba menelusuri dan mengidentifikasi lebih lanjut tentang corak pemikiran teologisnya. Buku ini diharapkan akan memberikan sumbangan referensi bagi pengembangan kajian keislaman khususnya teologi Isla

BAB II

PEMIKIRAN ISLAM FAZLUR RAHMAN

A. Pusaran Sejarah Pemikiran Fazlur Rahman

Untuk memahamai lebih jauh pemikiran Fazlur Rahman maka ada baiknya meninjau dahulu latar belakang pemikirannya. Hal ini penting mengingat adanya pola interaksi intelektual antara pemikiran dengan lingkungannya. Bagaimanapun pemikiran itu muncul tidak lain sebagai respon kreatif dalam mengisi atau menyikapi semangat zaman yang berlangsung. Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, untuk memahami pemikiran seorang pemikir, faktor historis sangat penting dipertimbangkan. Respon-respon yang dicurahkan untuk menggapai realitas, selalu berkaitan dengan nilai-nilai sosial, budaya, politik praktis dan sebagainya.¹ Dalam kondisi apapun tak mungkin muncul tanpa konteks.

Dalam memahami pemikiran Fazlur Rahman dan kaitan dengan Negara Pakistan, maka akan selalu terdapat proses

¹ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam Di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 98 Karel A. Steenbrink, seorang sarjana kebangsaan Belanda Menjelaskan bahwa penulisan suatu kitab atau karya pemikiran merupakan suatu proses komunikasi dan proses ekspresi penulis dengan lingkungannya. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 19.

komunikasi dan ekspresi dengan lingkungannya, dan hubungan timbal balik antara pemikiran keislaman di satu pihak dengan kondisi sosial di lain pihak.² Pemikiran bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosiologis (*socially constructed*) karena itu, pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari akar sosial, tradisi dan keberadaan pemikiran tersebut.

Kelanjutan dari konsep tersebut mengacu kepada sebuah pandangan bahwa pemikir dan pikiran bukanlah tampil dari atau dalam kevakuman sosio-kultural. Keduanya akan terpahami lewat penelusuran asal usul, pengalaman, setting sosio-kultural yang mengitari pemikir. Artinya akumulasi pengalaman dan tingkat tantangan dalam waktu dan tempat sangat menentukan corak pemikiran seseorang. ini menjadi dasar penyebutan pemikiran senantiasa merefleksikan semangat zamannya, meskipun formasinya bersifat reflektif akomodatif, progresif maupun reaktif. Oleh karenanya, pemikiran Fazlur Rahman tidak bisa dipahami tanpa meletakkannya dalam suatu posisi sejarah atau tradisi panjang yang melatarinya. Begitu pula ketika berusaha memahami Fazlur Rahman, berbagai konteks sosio-historis yang mewadahi aktivitas intelektualnya harus pula dipertimbangkan.

² Mulyanto Sumardi, *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hal. 99.

Berangkat dari asumsi ini, cukup beralasan jika diandaikan bahwa untuk memahami pemikiran Fazlur Rahman secara utuh, mau tidak mau harus dimulai dengan penelusuran yang memadai tentang kondisi umum dunia Islam pada satu pihak dan situasi umat Islam di Anak Benua India pada pihak lain. Pengandaian ini menjadi penting ketika diingat bahwa hampir seluruh bagian dari kontruksi pemikiran terhadap Fazlur Rahman pada dasarnya merupakan respons sekaligus solusi terhadap berbagai persoalan krusial umat islamn, khususnya yang mendiami wilayah Anak- Benua India.

Saat masih tinggal di Pakistan terlihat bahwa tema-tema yang digarap Fazlur Rahman sangat terkait dengan persoalan domestik umat Islam di negerinya. Ketika hijrah ke Chicago, horizon pemikirannya semakin menjulang, merefleksikan hampir seluruh fenomena yang terjadi di Dunia Islam terutama ketika berhadapan dengan kemajuan Barat.

1. Realitas Sejarah, Sosial Politik dan Intelektual di Pakistan

Sebelum berdiri menjadi sebuah Negara Islam merdeka, Pakistan³ termasuk dalam wilayah teritorial India.

³ Republik Islam Pakistan dengan populasi penduduknya berjumlah 96.628.000 jiwa merupakan Negara mayoritas Islam yang mencapai 97% dari keseluruhan penduduk, di samping beberapa agama minoritas lain seperti Kristen, Hindu, Parsis dan lain-lain. Dalam bidang teologi sebahagian besar penduduk Pakistan merupakan pengikut aliran Sunniy Pengikut Mazhab fiqh Hanafi, selebihnya menganut aliran Syi'ah

Kemerdekaan Pakistan pada 14 Agustus 1947 merupakan hasil perjuangan panjang tokoh-tokoh Muslim India. Ide untuk mendirikan sebuah tanah air ini dilatarbelakangi oleh adanya keprihatinan tokoh-tokoh Muslim akan hak-hak minoritas Muslim dalam sebuah masyarakat India yang mayoritas beragama Hindu.

Ide tentang perlunya suatu komunitas Muslim yang independen di India pertama sekali diungkapkan oleh Sayyid Ahmad Khan.⁴ Menurutnya umat Islam dan Golongan Hindu tidak dapat tinggal dalam suatu komunitas, oleh karena itu umat Islam harus mempunyai negara sendiri yang terpisah dari umat Hindu.⁵ Belakangan, gagasan tersebut dikuatkan oleh diplomasi Muhammad Ali Jinnah yang mengungkapkan kenyataan sejarah bahwa umat Islam dan Hindu di India merupakan dua komunitas yang tidak hanya berbeda dalam keyakinan, tetapi mereka juga berbeda budaya dan tradisinya, yang secara realistik tidak mungkin disatukan.⁶ Tetapi konsep Negara Muslim India baru memperoleh bentuk yang jelas di

Imamiyah yang mencapai 20% dari warga Muslim, dan juga terdapat 1000.000 jiwa penganut Syiah Islamiyah. Lihat Cyrill Clasce, *Ensiklopedi Islam Ringkas*. terj. Ghufron A. Mas'adi, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 310

⁴ Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, (London: Oxford University Press, 1967) hal. 162.

⁵Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hal 17

⁶Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hal. 32.

tangan Muhammad Iqbal, yang dikemukakan dalam sambutannya pada sidang tahunan Liga Muslim⁷ di akhir 1930-an. Muhammad Ali Jinnah kemudian mengelaborasi dan menerjemahkan gagasan Muhammad Iqbal tersebut ke dalam realitas praktis.

Ideologi Islam berhasil memobilisir dan mempersatukan umat Islam di waktu gerakan mencapai kemerdekaan. Sejak 1930an, ketika Muhammad Ali Jinnah dan Liga Muslim menggerakkan demi kemerdekaan Pakistan dengan seruan “Islam dalam Bahaya” agama telah menjadi faktor yang menentukan dalam perkembangan politik Pakistan: sumber bagi identitas nasional, legitimasi, dan protes sosial.⁸ Namun sampai menjelang kemerdekaan Pakistan, belum ada kejelasan konsep mengenai Negara Islam yang hendak didirikan. Bagaimana menjadikan Negara Pakistan sebagai sebuah Negara Islam permasalahan ini baru muncul setelah Pakistan merdeka, tokoh-tokoh Pakistan berusaha mencari

⁷Liga Muslim di India didirikan pada tahun 1906 untuk menampilkan pandangan-pandangan Islam dalam masalah politik, Khususnya untuk memperjuangkan hak-hak umat Muslim di tengah masyarakat Hindu India yang mayoritas. Liga Muslim mengalami pasang surut dalam sejarahnya, tapi akhirnya muncul kembali pada sekitar tahun 1930-an dengan tokoh pentingnya Muhammad Ali Jinnah, yang kemudian dikenal sebagai Bapak dan Presiden pertama Pakistan. Lihat H.A.R Gibb, *Aliran-Aliran Modern Dalam Islam*, terj. Machnum Husein, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hal. 103.

⁸John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan 1999) hal. 135.

suatu tatanan hukum yang sesuai untuk Pakistan sebagai sebuah Negara Muslim sejati.

Secara historis, konsep tentang Negara Islam baru muncul ketika kekuasaan politik umat Islam jatuh dalam imperium penjajah Barat. Ketika penguasa kolonial merupakan kebijakan politik hukum yang bertentangan dengan syari'at Islam, pada saat itulah berkembangnya perjuangan yang memperjuangkan adanya konsep Negara Islam dengan kriteria "berlakunya syari'at Islam" dalam kehidupan politik dan masyarakat. Kriteria tersebut berubah terjadi perumusan Konstitusi bagi wilayah-wilayah Muslim yang menjadi Negara nasional yang merdeka, bahwa Konstitusi harus menyebutkan kenyataan ideologi Islam, baik sebagai agama resmi Negara atau pengakuan syari'at Islam sebagai dasar hukum Negara. Kriteria semacam inilah yang umumnya diberlakukan meskipun kemudian terdapat kriteria Negara Islam yang lebih longgar, yakni Negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam dan hukum yang berlaku tidak boleh bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam yang prinsip walaupun secara konstitusional Islam tidak dijadikan sebagai agama resmi Negara atau dasar hukum.

Demikian halnya permasalahan yang terjadi di Pakistan pada masa awal berdirinya, terjadi perbedaan pemikiran dalam upaya perumusan konstitusi dan perumusan undang-undang. Perbedaan pandangan di kalangan kaum muslim Pakistan tentang bagaimana seharusnya Negara Islam itu, telah

membawa konsekuensi yang sangat jauh tatkala Negara Pakistan mulai mencari identitas Islam yang selaras dengan kehendak rakyat dan kehendak para arsitek pelopornya.

Pakistan telah berjuang sepanjang sejarahnya dalam kerangka pemaknaan identitas Islam. Terjadinya perdebatan berkepanjangan ini dapat dipahami, mengingat adanya perbedaan kutub intelektual di Pakistan, yakni golongan tradisional dan fundamentalis di satu pihak dan golongan modernis di pihak lain.⁹ Dalam hal ini kedua belah pihak mempunyai visi yang berbeda, golongan tradisionalis fundamentalis menginginkan Pakistan berdasarkan teori politik khalifah atau imamah, sementara golongan modernis menginginkan Pakistan sebagai sebuah Negara ideologis dimana kaum Muslim mampu menerapkan ajaran Islam dan hidup selaras dengan petunjuknya bahkan sebagai sebuah Negara demokrasi dengan konsep kedaulatan rakyat.

Perbedaan visi antara dua kutub intelektual ini dapat dijadikan sebagai variabel untuk menjelaskan wawasan keislaman Muslim Pakistan dan untuk menjelaskan aspek pendidikan di Pakistan yang memperlihatkan adanya perbedaan yang kontras. Pimpinan politik berpendidikan dan berorientasi Barat sementara pimpinan agama, ulama,

⁹John L. Esposito, *Islam dan Pembangunan*, terj. Sahat Simamora, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hal. 232. Lihat juga M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam menurut Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: UII Press, 2000), hal. 26.

merupakan produk pendidikan dan pemahaman tentang masa lalu Islam mereka, terutama dalam hubungan dengan kepentingan mendefinisikan Pakistan sebagai sebuah Negara Islam; sedangkan yang terakhir, meskipun mereka terdidik dengan baik menurut standar Islam tradisional, namun mereka tidak dapat menunjukkan apresiasi apapun terhadap tantangan-tantangan modernitas.¹⁰

Setelah melewati perdebatan yang panjang, pada tahun 1959 konstitusi Pakistan pertama berhasil dirumuskan, disusul dengan konstitusi kedua pada tahun 1962 dan amandemen pertama Pakistan pada tahun 1964. Dokumen konstitusional Pakistan pertama yang dikenal dengan sebutan "*Objectives Resolution*" merupakan hasil perundingan perdana menteri Liyaqat Ali Khan dengan partai Liga Muslim pada tahun 1949. Pada bulan maret 1949, resolusi tersebut dibicarakan oleh Sang Perdana Menteri di hadapan majelis konstituante. Kandungan pokok resolusi tersebut menyebutkan kedaulatan hanya milik Tuhan yang dilegalisasikan otoritas-nya kepada kepala Negara Pakistan melalui rakyat untuk dilaksanakan sesuai dengan batas-batas yang telah ditentukannya.

Pendelegasian otoritas ini sejalan dengan prinsip demokrasi, persamaan, kemerdekaan, toleransi dan keadilan sosial. Resolusi ini juga menyebutkan bahwa umat Islam berhak mengatur kehidupan bermasyarakat maupun kehidupan

¹⁰ Esposito, *Islam ...* , hal. 232.

individual mereka sesuai dengan ajaran Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan sunnah. Sementara itu minoritas muslim bebas memeluk dan mengamalkan agama serta mengembangkan kebudayaan mereka.¹¹ Garis-garis besar resolusi inilah yang kemudian dirumuskan dalam konstitusi 1956. Dari kandungan resolusi ini jelas memperlihatkan adanya suatu upaya mengkompromikan antara pandangan yang berbeda. Dimasukkannya konsep kedaulatan Tuhan sebagaimana yang diperjuangkan kaum tradisional dan fundamentalis dan konsep kedaulatan modern yang merupakan ide dari para modernis.

Kaum tradisional, meskipun menerima resolusi tersebut tetap menunjukkan rasa ketidakpuasannya khususnya sehubungan dengan kedudukan minoritas non muslim di Pakistan. Ketika membahas resolusi yang diajukan oleh Liqayat 'Ali Khan, Mawlana Syabir Ahmad Uthmani dalam kapasitasnya sebagai Presiden Jam'iyah al-Ulama' mengemukakan:

The Islamic state means a state in on the exalted an excellent principles of Islam...It can only be run by those who believe in those principle. People who do not subscribe to those ideas may have a place in the administrative machinery of the state, but they can't be entrusted with the responsibility,

¹¹E.I.J. Rosenthal, *Islam in The Modern National State*, (Cambridge: The Cambridge University Press, 1965), hal. 209.

*of farming the general policy of the state or dearling eith matter vital to its safety an integrity*¹².

Dari kutipan di atas tampak apresiasi golongan tradisional dan fundamentalis tidak diterima sepenuhnya oleh pemerintah khususnya mengenai kedudukan minoritas non-muslim, sebagaimana hal itu tidak termaktub dalam garis-garis besar resolusi, bahkan resolusi menegaskan prinsip-prinsip toleransi dan persamaan. Ketidakpuasan golongan tradisional fundamentalis terhadap rancangan resolusi itu akhirnya menimbulkan perdebatan yang berkepanjangan di seluruh Pakistan. Ketika terjadinya perdebatan antara ulama tradisional dengan dewan konstituante, para ulama tersebut menggelar pertemuan dan mengadakan *tour* ke seluruh Pakistan untuk menumbuhkan antipati masyarakat terhadap rancangan badan konstituante.

Fenomena ini cukup menggambarkan bahwa di Pakistan mulai terjadi ketegangan antara ulama tradisional dengan pihak pemerintah. Dari sini, analisis yang menegaskan

¹² *Ibid.*, hal, 221. Terjemahan teks Inggris di atas: Negara Islam berarti suatu Negara yang dijalankan berdasarkan prinsip-prinsip Islam yang agung dan sempurna... Negara tersebut hanya dapat dijalankan oleh orang yang mengimani prinsip-prinsip Islam. orang-orang yang tidak mengimani ide itu bisa menempati suatu jabatan dalam mekanisme pemerintah Negara, tetapi mereka tidak bisa siberi tanggung jawab untuk menyusun kebijakan umum Negara atau mengurus hal-hal penting bagi keamanan dan integritas Negara.

bahwa kontroversi antara pemikiran Fazlur Rahman yang terjadi belakangan dengan kalangan tradisional, berpunca dari kebencian tradisional terhadap pemerintah dapat dipahami.

Di tengah-tengah perdebatan dalam dewan Konstituante, Liqayat Ali Khan terbunuh pada tahun 1951, yang kemudian digantikan oleh Nazibuddin yang pemikirannya lebih cenderung kepada ulama tradisional. Selanjutnya terjadi agitasi politik Ahmadiyah Qadian pada tahun 1953, yang dirasakan makin memperkeruh suasana sehingga konstituante dibubarkan dan dibentuk badan konstituante baru yang berhasil melahirkan konstituante 1956.

Realisasi ini secara kongkrit terlihat dalam UUD 1956 dengan menanamkan Pakistan sebagai Republik Islam Pakistan. Dalam muqaddimah UU tersebut dijelaskan Pakistan adalah Negara demokrasi yang berdasarkan pada prinsip-prinsip Islam. Pada pasal 32 dikatakan, kepala Negara mesti orang Islam dan pasal 198 menjamin bahwa tidak akan diundangkan rancangan undang-undang yang bertentangan dengan al-Qur'an dan hadith Nabi.¹³ Yang terakhir inilah yang disebut dengan prinsip "*Repugnansi Clouse*".¹⁴

¹³ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1990), hal. 165.

¹⁴Klausul yang menolak pengangkatan kepala Negara dari orang non Islam dan menolak semua undang-undang yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Hadith.

Keseluruhan kandungan konstitusi di atas pada kenyataannya sangat menggembirakan kalangan ulama tradisional dan neo-revivalis Pakistan, karena tuntutan mereka dikabulkan secara konstitusional, khususnya diterimanya tuntutan mereka tentang kepala Negara harus dari kalangan muslim dan bahwa nama Negara tersebut adalah "Negara Islam Pakistan".¹⁵

Meskipun konstitusi sudah selesai dikerjakan, masalah pendefinisian Islam bagi Pakistan belum selesai. Menurut John L. Esposito, Konstitusi Pakistan 1956 masih menggambarkan dilemma ideologis Pakistan karena tidak memuat pemikiran operasional yang sistematis.¹⁶ Dalam nada yang sama Fazlur Rahman juga menilai bahwa konstitusi tersebut jelas menunjukkan kesulitan ideologis yang dihadapi Pakistan, karena tidak adanya ketentuan dan pelaksanaan yang sistematis dengan dasar Islam yang jelas. Ia melihat bahwa hubungan antara konstitusi modern (prinsip-prinsip demokrasi, pemerintah rakyat, sistem partai politik parlementer, persamaan hak antar warga Negara) dengan prinsip-prinsip Islam tidak pernah digambarkan secara jelas.¹⁷

¹⁵Abu al-A'la al-Mawdudy, *Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication, 1972), hal 366-370.

¹⁶John L. Esposito, *Pakistan: Mencari Identitas Islam*, terj. Wardah Hafidz, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hal. 221.

¹⁷Fazlur Rahman, "Islam and The Constitutional Problem of Pakistan", dalam *Studia Islamica* vol. 32, (1970), hal. 280-287.

Tidak lama setelah berlakunya konstitusi 1956, pada tahun yang sama, justru yang terpilih sebagai presiden menggantikan Nazibuddin adalah jenderal Iskandar Mirza sedang ia dikenal berorientasi sekuler. Karena terjadi anarki politik pada tanggal 7 Oktober 1958, kemudian ia dengan tegas menengguhkan konstitusi 1956, membubarkan partai-partai politik, menghapus badan-badan legislatif dan memberlakukan undang-undang darurat. Presiden dari kalangan sekularis ini pula lah yang mencoret kata “Islam” dan nama “Republik Islam Pakistan” sebagaimana¹⁸ yang dirumuskan oleh kalangan tradisionalis sebelumnya.

Besar kemungkinan kondisi semacam inilah yang menggerakkan Muhammad Ayyub Khan melancarkan kudeta militer pada tahun 1958 untuk mengambil alih kekuasaan pemerintahan dengan tujuan memaksimalkan penerapan ajaran Islam dalam Negara Pakistan.¹⁹ Untuk tujuan ini Presiden Ayyub Khan pada awal tahun 1960-an memanggil Fazlur Rahman yang ketika itu sebagai professor Islamic Studies di McGill University, Kanada untuk menjadi penasihat pemerintah dalam membuat kebijaksanaan dalam bidang agama yang tepat dan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam sekaligus sesuai dengan konteks zaman modern.

¹⁸ M. Hasbi, *Konsep Negara ...*, hal. 29.

¹⁹ Fazlur Rahman, “An Autobiographical Note”, dalam *Journal of Islamic Research*, vol. 4, no.4, (1990), hal. 230.

Ayyub Khan merupakan seorang yang berawawasan modern, hal ini terlihat dari kebijakannya memebentuk dewan penasehat ideologi Islam (*Advisory Council of Islamic Ideology*) pada tahun 1960, serta prakarsanya mendirikan lembaga pusat kajian Islam (*Central of Islamic Research*) pada tahun 1962 yang kemudian diserahkan kepemimpinannya kepada Fazlur Rahman. Lembaga riset tersebut dibentuk dengan tugas menafsirkan Islam dalam pengertian rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat modern yang progresif.²⁰ Sementara dewan penasehat ideologi Islam antara lain bertugas meninjau seluruh hukum dan kebijakan agar sesuai dengan petunjuk al-Qur'an dan al-Sunnah, serta mengajukan rekomendasi-rekomendasi kepada pemerintah pusat dan provinsi-provinsi tentang bagaimana seharusnya kaum muslimin Pakistan dapat menjadi muslim-muslim yang lebih baik.²¹ Kedua lembaga ini memiliki hubungan kerja yang erat, karena dewan penasehat bisa meminta lembaga riset untuk mengumpulkan bahan-bahan dan mengajukan saran-saran

²⁰Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in The Ayyub Khan Era". dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization*, (Leiden: E.J. Brill, 1976), hal.285.

²¹ John L. Esposito, "Pakistan: Quest For Islamic Identity", dalam John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Socio Political Change*, (Syracuse: Syracus University Press, 1980), hal. 224. Lihat juga Taufik Andan Aman (peny.) *Metode dan Alternatif Neomodernimse Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 14.

tentang suatu rancangan undang-undang yang diajukan kepadanya.

Melalui kedua lembaga pemerintah inilah, Fazlur Rahman dapat mengembangkan pemikiran keagamaannya dengan kondusif. Dengan mengidentifikasi diri sebagai seorang modernis, ia terlibat secara intens dalam usaha-usaha menafsirkan kembali Islam guna menjawab aneka tantangan modernitas. Tokoh ini berupaya mendapatkan Islam sebagai agama yang mampu memberikan responsif kreatif sebagai jawaban dari aneka tantangan dewasa ini.

Pembaharuan yang dilakukan oleh Fazlur Rahman pada kenyataannya mendapatkan dukungan sepenuhnya dari pemerintah Ayyub Khan. Pemerintah dengan penuh semangat telah berupaya melakukan penerjemahan Islam secara lebih sistematis, hal ini terindikasi dari kebijakan-kebijakan praktis pemerintah. E. Mortimer memandang Pakistanya Ayyub Khan sebagai "Pakistan pertama yang berusaha dengan serius menguraikan penerjemahan modern tentang Islam ke dalam amalan". Sementara itu Ayyub Khan sendiri dinilainya sebagai satu-satunya pengusaha yang melaksanakan penerjemahan itu secara konsisten dan mengagumkan.²²

Meskipun proyek besar pembaharuan Fazlur Rahman mendapatkan sokongan penuh pemerintah, namun di sisi lain

²²E. Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, (New York: Random House, 1982), hal. 211.

perjuangannya selalu mendapat tantangan dari pihak tradisional fundamentalis. Puncak segala kontraversinya²³ selama menetap di Pakistan itu meledak ketika dua bab pertama dari karya monumentalnya, *Islam*, diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu dan dipublikasikan pada September 1967. Pernyataan Fazlur Rahman dalam buku tersebut bahwa: “al-Qur’an itu secara keseluruhannya adalah kalam Allah dan dalam pengertian biasa juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad”, telah membuat suhu pers di Pakistan memanas selama kurang lebih satu tahun. Sehubungan dengan kontroversi yang heboh ini, beberapa jurnal dari kalangan tradisional dan fundamentalis seperti diantaranya *al-*

²³Kontroversi-kontroversi itu mencapai titik puncak tertinggi setelah bagiadari buku Fazlur Rahman *Islam* diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu. Setelah tuduhan public bahwa ia menolak kehebatan al-Qur’an yang dituduhkan kepadanya, kemudian ia menegaskan bahwa masalah hakekat wahyu itu lebih kompleks daripada versi yang selama ini dikumandangkan kalangan Muslim dogmatis. Menyusul kemarahan public kepadanya, ia mencoba mengadakan konferensi pers bersama Menteri Hukum Pakista, Mr. S.M. Zafar, untuk menjelaskan tuduhan bodoh yang diarahnkan kepadanya, ketika konferensi itu, secara resmi, Menteri Hukum menyatakan dukungannya terhadap Fazlur Rahman dan ia menyatakan bahwa “tidak ada yang harus ditolak) – dari buku *Islam* Fazlur Rahman- tetapi setelah itu ia malah menginstruksikan kepada wartawan merupakan perang kepentingan politik Vs prinsip. Puncak pengaruh kontrooversi ini adalah Fazlur Rahman harus menanggung serangan yang dikomandoi oleh kalangan konservatif yang berpikiran sempit di Pakistan, Lihat Ebrahim Moosa, “ Riwayat Hidup Fazlur Rahaman”, dalam pengantar karya Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, yer. Aam Fahmia, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hal. 4.

bayyinah, telah mengklaim Fazlur Rahman sebagai *munkir al-Qur'an*.²⁴

Kontroversi ini bahkan berujung dalam bentuk demonstrasi massa dan mogok total di beberapa kota provinsi Pakistan Timur dan pedalaman Barat pada September 1986,²⁵ namun kekacauan yang paling parah terjadi di Punjab; sementara di Sind hampir-hampir tidak ada gejolak. di Lahore bermunculan poster-poster tembok yang berisi tawaran sejumlah hadiah menarik untuk kepala Fazlur Rahman sehubungan dengan isis buku tersebut. Sampai pada tataran ini tampak bahwa tantangan yang dihadapi Fazlur Rahman sudah mengarah pada ancaman fisik tidak hanya pertentangan intelektual.

Kontroversi puncak ini oleh sebagian orang dinilai lebih bersifat politis, sebagaimana yang diungkapkan John L. Esposito.²⁶ Aksi massa di seputar kontroversi tersebut tidak ditunjukkan untuk menentang Fazlur Rahman tapi untuk

²⁴Fazlur Rahman "Some Islamic ...", hal.229-300. Lihat juga Fazlur Rahman, "Islam dan Modernitas" dalam Charles Kurzman (ed.) *Wacana Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*. terj. Bahrul Ulum, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 520.

²⁵Agitasi ini bermula di kota Sialkot ketika mahasiswa-mahasiswa local melakukan aksi mogok total dengan menentang karya Fazlur Rahman, *Islam*. Kasus aksi mahasiswa ini selain menunjukkan kontroversi di seputar pandangan Fazlur Rahman itu lebih bersifat politis, juga merupakan hal yang tragis dan mencerminkan betapa belum dewasanya lingkungan akademis di sini. Lihat Taufik, *Islam dan Tantangan...*, hal. 101.

²⁶John L. Esposito, *Islam*, hal. 237.

menentang Ayyub Khan, Presiden Pakistan ketika itu. Kalangan tradisional dan fundamentalis telah menanggapi pikiran Fazlur Rahman tidak lagi secara rasional. Tanggapan mereka telah banyak unsur-unsur emosional sebagai pelampiasan rasa kurang senang terhadap pemerintah Ayyub Khan yang dinilai lebih cenderung kepada kaum modernis.

Dari uraian di atas setidaknya ada tiga faktor yang harus dicermati untuk dapat menjelaskan terjadinya kontroversi dan oposisi terhadap pemikiran Fazlur Rahman dan pengunduran dirinya dari jabatan direktur lembaga riset Islam. *Pertama*, bahwa ulama tradisional Pakistan sudah lama bersitegang dengan segala sikap dan pemikiran yang pro atau cenderung ke Barat. Sementara Fazlur Rahman sendiri pernah menuntut ilmu secara formal di Barat. Akibatnya mereka senantiasa menolak secara apriori semua ide yang ditawarkannya.

Kedua, Fazlur Rahman sendiri melakukan penafsiran moderennya menempuh pendekatan atau gaya *shock treatment* (blak-blakan) terutama ketika mengevaluasi semua tradisi historis keislaman.²⁷ Gaya ini kerap kali menimbulkan pengaruh kesan keangkuhan dan dirasakan sangat menekan oleh kalangan ulama tradisional. Hal ini terlihat seperti dalam kritik Fazlur Rahman terhadap tradisionalisme sebagai berikut:

²⁷Wan Moh. Wan Daud, "Fazlur Rahman: Kesan Seorang Murid dan Teman", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, vol.II, (1991)

Suatu masyarakat yang harus memulai hidup dalam kerangka masa lampau, betapapun manisnya kenanganya, dan gagal menghadapi realitas kekinian secara jujur, ia pasti menjadi fosil dan sudah menjadi hukum Tuhan bahwa fosil itu tidak bertahan lama: Bukanlah Kami berbuat dhalim terhadap mereka, merekalah yang mendhalimi diri mereka sendiri(Q.S, Hud/11:110; an-Nahl / 16:33).²⁸

Ketiga, faktor politis, karena pemerintah Ayyub Khan telah menetapkan beberapa kebijakan yang dinilai oleh ulama tradisional sebagai kebijakan yang bersifat sekuler yakni melepaskan komitmen “Islam” dari rumusan konstitusi. Kemarahan ulama tradisional ini kemudian dilimpahkan kepada Fazlur Rahman selaku orang yang ikut terlibat dalam proses perancangan kebijakan-kebjakan pemerintah.

Secara Teologis, semua kontroversi yang terjadi di Pakistan antara kalangan tradisional dan Fazlur Rahman karena keduanya memiliki orientasi teologis yang bersebrangan. Kalau ulama tradisional lebih cenderung melestarikan teologi klasik Asy'ariyah yang berkembang pada masa itu, sementara Fazlur Rahman menginginkan teologi yang

²⁸Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*. (Delhi: Adam Publisher & Distributors, 1994), hal. 176.

progresif yang memberikan apresiasi tinggi terhadap intelektualisme.

2. Kondisi Dinamika Intelektual di Barat

Ketertarikan Fazlur Rahman kepada dunia Barat sudah mulai tumbuh sejak ia masih remaja. Ketertarikan ini akhirnya terbukti dengan keputusannya untuk melanjutkan studinya ke Oxford, Inggris pada tahun 1946. Keputusan tokoh ini untuk menimba ilmu ke Barat tentunya mempunyai dasar pertimbangan yang kuat, meskipun para ulaman Pakistan menganggapnya sebagai keputusan yang ganjil atau keliru.²⁹

Keputusan ini tentunya terkait erat dengan kondisi objektif masyarakat Pakistan yang belum mampu menciptakan iklim intelektual yang solid, sebagaimana ungkapan berikut ini, *“The basic question is that of general intellectual climate prevailing in society. Pakistan society has not been able to evelove a solid, subtansial intellectual climate”*.³⁰ Secara institusional Fazlur

²⁹ Keputusan Fazlur Rahman untuk membina ilmu ke Barat inilah yang belakangan dinilai sebagai salah satu faktor yang dapat menjelaskan sebab terjadinya kontroversi-kontroversi dan opsi terhadap Fazlur Rahman di Pakistan. Para ulama tradisional dan fundamentalis Pasiktan tidak pernah memaafkan “dosa” Fazlur Rahman karena mendapat pendidikan di dan berhubungan dengan Barat.

³⁰ Arti teks di atas: Permasalahn yang mendasar adalah bahwa pertumbuhan intelektual sangat tergantung pada keadaan masyarakat. masyarakat Pakistan tidak mampu menyediakan iklim intelektual yang solid dan substansial. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity: Transformation of an intellectual Tradition*, (Chicago:Vhivago University Press, 1982), hal 121

Rahman tidak menemukan sistem pendidikan Islam tingkat tinggi di Pakistan yang berkapasitas dosen-dosen besar dengan riset yang memadai.

Selain itu kondisi pergolakan sebelum dan sesudah kemerdekaan tidak mendukung bagi tumbuhnya perkembangan ilmiah, kenyataannya dinamika yang muncul di Pakistan saat itu justru perdebatan dan pergolakan politik bukan kajian-kajian keislaman yang ilmiah sebagaimana diinginkan.

Sementara itu semangat rasionalisme telah berkembang di Barat sehingga memicu tumbuh suburnya pemikiran intelektual, hal ini tidak hanya terlihat dalam bidang sains, tetapi juga dalam bidang filsafat. Indikasi kemajuan lembaga pendidikan tinggi di Barat terbukti dari tingginya frekuensi penelitian yang pada akhirnya melahirkan sejumlah pakar atau guru besar. Tokoh-tokoh besar seperti, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, H.A.R. Gibb, N.J. Caulson adalah nama-nama yang representatif untuk menggambarkan hal tersebut. Agaknya sisi kemajuan kehidupan ilmiah di Barat inilah yang melatari keputusan Fazlur Rahman menempuh studi di Oxford University, Inggris, disamping ia juga menyadari keterbelakangan sistem pendidikan Islam.

Selama menjalani studi di sana, Fazlur Rahman selain mengikuti kuliah-kuliah resmi, ia juga menyempatkan diri untuk mempelajari beberapa bahasa barat: Bahasa Latin, Yunani, Inggris, Prancis dan Jerman. Kemampuan penguasaan bahasa

tersebut turut membantu upayanya dalam memperdalam dan memperluas wawasan keilmuannya, khususnya dalam memahami terhadap literatur keislaman yang ditulis oleh para orientalis dalam bahasa mereka. Selama belajar di sana, sudah barang tentu ia banyak menerima pengetahuan dari sarjana-sarjana orientalis Barat. Hal inilah yang menyokong timbulnya dugaan tuduhan yang intinya menghujat tokoh ini sebagai agen orientalis. Padahal meskipun banyak menimba ilmu dari sarjana-sarjana Barat, namun tokoh ini sangat kritis terhadap pandangan-pandangan mereka yang bertalian dengan Islam dan umatnya, bahkan terkadang ia sangat meragukan kadar objektivitas para ilmuwan Barat.³¹

Keterikatan Fazlur Rahman untuk mengembangkan keilmuannya di Barat kembali terulang ketika ia memutuskan untuk hijrah ke Chicago, Amerika Serikat, setelah untuk beberapa lama ia mengabdikan diri di Pakistan. Kepindahan ini juga didasari oleh berbagai alasan yang kuat, diantaranya kontroversi-kontroversi yang dimunculkan oleh kalangan ulama tradisional terhadap pemikiran-pemikirannya sudah sangat memuncak hingga mengancam keselamatan fisiknya. Kalau dicermati secara seksama kontroversi pemikiran-pemikiran keislaman Fazlur Rahman lebih cenderung bermuatan politik ketimbang bersifat akademis yang ilmiah.

³¹Akbar S. Ahmed, *Citra Muslim Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, terj. Nunding Ram (Jakarta: Erlangga, 1992), hal. 239.

Hal ini tentu saja membuat pemikir ini merasa tidak nyaman dengan suasana intelektual yang tidak sehat itu. Oposisi dari kalangan ulama tradisional dan fundamentalis telah membuatnya berfikir bahwa kondisi lingkungan di Pakistan belum siap menyediakan *milieu* kebebasan intelektual yang bertanggung jawab karena menurut Fazlur Rahman:

*The vitality of intellectual work depends basically on milieu of intellectual... one can not hope that thought will service without freedom... Islamic though, like all thought, equally requires a freedom, by which dissent, confrontation of views an debate between ideas is assured.*³²

Dari ungkapan di atas jelas menggambarkan pandangannya bahwa sebuah perkembangan pemikiran intelektual sangat tergantung kepada kondisi sosial.

Fazlur Rahman menilai bahwa Pakistan dan negeri-negeri Muslim lainnya belum siap menyediakan lingkungan kebebasan intelektual yang bertanggung jawab. Oleh Karen itu di Barat ia merasa telah memperoleh kebebasan intelektual, maka tentu saja ia tidak segan-segan hijrah ke sana ketimbang tinggal di Pakistan atau negeri-negeri muslim lainnya yang menurutnya “belum dewasa” secara intelektual.

³²Arti teks Inggris di atas: Vitalitas kerja intelektual pada dasarnya bergantung pada milieu kebebasan... Pemikiran Islam, sebagaimana halnya dengan seluruh pemikiran, juga membutuhkan suatu kebebasan yang menjamin perbedaan pendapat, konfrontasi pandangan-pandangan dan perdebatan antara gagasan-gagasan tersebut. Lihat, FazlurRahman, *Islam and Modernity...*, hal.125.

Ahmad Syafi'i Ma'arif, salah seorang muridnya memberi komentar sehubungan dengan kepindahan guru itu ke Barat:

Bila bumi Muslim belum “peka” terhadap imbauan-imbauannya, maka bumi lain, yang juga bumi Allah, telah menampungnya, dan di sanalah ia menyusun dan merumuskan pemikiran-pemikirannya tentang Islam sejak 1970. Dan ke sana pula beberapa mahasiswa muslim dari berbagai negeri muslim belajar Islam dengannya.³³

Sebagai sebuah Negara demokrasi, Amerika Serikat memberikan kebebasan penuh kepada penduduknya untuk menganut agama yang diinginkannya. Pemerintah tidak membatasi keinginan pihak manapun untuk mengekspresikan keagamaan mereka, bahkan agama minoritas pun mempunyai kebebasan yang sama. Juhaya S, Praja dalam penelitiannya menyebutkan bahwa penganut Islam di Amerika berkembang terus secara daramatis.³⁴ Pesatnya pertumbuhan ini melalui imigrasi, kelahiran (*procreation*), dan konversi.³⁵ Amerika Serikat dikenal di kalangan masyarakat Islam Indonesia

³³Ahmad Syafi'i Ma'arif, “Fazlur Rahman, al-Qur'an dan Pemikiran Islam”, Pengantar untuk edisi Indonesia dari karya Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1997), hal. 111.

³⁴Juhaya, S. Praja, “Membangun Lingkungan dan Masa Depan Islam di Amerika”, Pengantar untuk edisi Indonesia Karya Steven Berbosa, *Jihad Gaya Amerika: Islam setelah Maclom X*, terj. Sudirman Said dan Fathiyah Basri, (Bandung: Mizan, 1996), hal 14.

³⁵Jane I. Smith, *Islam in America*, (New York: Columbia University Press, 1991), hal. 52.

umumnya sebagai Negara sekular. Mereka tidak dapat membayangkan adanya peluang yang besar bagi perkembangan Islam di negeri tersebut.

Upaya memahami kemungkinan perkembangan ini dapat ditelusuri dari Amandemen pertama Konstitusi Amerika Serikat yang menyatakan:

*congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press: or the right of the people peaceably to assemble, and to petition government for address of grievance.*³⁶

Berdasarkan Amandemen Pertama tersebut, orang Amerika Serikat tidak dapat membayangkan bagaimana mungkin pemerintah dapat, atau hendak mendikte rakyat untuk menganut agama tertentu. Kebebaan beragama adalah pilihan pribadi. Tidak beragama sekalipun adalah konsep dasar demokrasi di Amerika. Amandemen ini pula menjadi “pintu masuk” bagi kemungkinan perkembangan Islam di Amerika.

Amerika Serikat juga memberikan keleluasaan penuh bagi setiap individu untuk mengembangkan ide-ide

³⁶Terjemahan dari Amandemen Kongres di atas: “Kongres tidak membuat hukum yang mengatur tentnag agama atau melarang kebebasan menjalankan ibadah, atau membatasi kebebasan berbicara, atau kebebasan pers, atau hak rakyat untuk berkumpul secara damai, dan untuk mengajukan posisi atau keluhan terhadap pemerintah” Rosalie Tagonski (ed.), *Garis Besar* hal. 28. Lihat juga Juhaya, “Membangun Lingkungan...”, hal. 14

pemikirannya. Bagi Amerika, agar sebuah masyarakat dianggap benar-benar demokartis, maka harus ada perlindungan dalam derajat tinggi untuk pengeluaran ide-ide dalam bentuk yang terpublikasikan, apakah mediumnya surat kabar, majalah, buku, pamphlet, televisi, dan lain-lain.³⁷ Oleh karena itu, hak untuk pengeluaran pendapat bebas oleh media ditempatkan pada urutan pertama amandemen-amandemen Amerika.

Kebebasan untuk mengembangkan pemikiran semacam ilmiah, yang menurut Fazlur Rahman belum dimiliki oleh negeri-negeri muslim. Banyak cendekiawan atau pengarang merasa kemerdekaan diri dan ekspresinya dibatasi, sehingga tidak dapat berbuat apa-apa di negerinya sendiri. Para cendekiawan yang merasa tertindas di tanah airnya sendiri menemukan tempat pelarian di Barat, mislanya di Amerika dan Inggris. Beberapa cendekiawan Muslim yang lebih senang tinggal di luar negeri termasuk Hamza Alaxi, Khalid bin Sayeed adalah nama-nama yang representatif selain Fazlur Rahman sendiri.³⁸

Fenomena seperti ini sebenarnya merupakan kerugian besar bagi masyarakat Muslim dan keuntungan bagi Negara Barat oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika para cendekiawan muslim yang paling terkemuka justru terdapat di

³⁷ John W. Johnson, "Peran Media Bebas", dalam *Demokrasi*, (Office on International Information Program: U.S. Departement of State, tt.), hal. 51

³⁸ Akbar S. Ahmed, *Citra Muslim...*, hal. 288.

dunia Barat. Tekanan dalam negeri sendiri dan tarikan dunia barat merupakan dua penyebab yang memungkinkan terjadi keadaan demikian.

Di universitas Chicago, Fazlur Rahman, selain mengajar dan membuat kajian keislaman, ia juga aktif dalam berbagai kegiatan intelektual seperti memimpin proyek penelitian universitas tersebut, mengikuti berbagai seminar internasional yang berkaitan dengan kajian keislaman. Di sana ia merasakan suasana lingkungan intelektual yang bebas dan bertanggung jawab, telah mencetak dirinya sebagai tokoh modernis Islam peringkat dunia. Untuk sekedar menggambarkan kemahsyuran Fazlur Rahman, Frederick Mathewson Denny menyatakan:

"Takaran beagi pengaruh hebat pemikir ulung ini adalah bahwa di bagian dunia manapun saya berkunjung... saya tidak pernah menemukan seseorang sarjana Muslim atau ahli-ahli Islam lainnya yang tidak pernah mendengar Fazlur Rahman atau bersikap dingin terhadap sumbangan-sumbangnya."³⁹

Fazlur Rahman bukanlah seorang tokoh parsial dalam aspek pemikiran tertentu, misalnya teologi, filsafat, hukumnya Islam dan sebagainya, tetapi horizon pemikirannya merefleksikan hampir seluruh fenomena yang terjadi di dunia islam. Keseluruhan pemikiran Fazlur Rahman merupaka wujud

³⁹ Frederick Mathewson Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", dalam *The Mislum Word*, vol 79, (1989), hal. 91-101.

dari kesadarannya akan krisis yang dihadapi Islam dewasa ini, di mana krisis tersebut sebahagian berasal dari sejarah Islam sendiri, termasuk sistem teologi Islam dan sebahagiannya lagi adalah tantang modernitas ketika berhadapan dengan kemajuan Barat.

B. Metodologi Pemikiran Fazlur Rahman

Metodologi merupakan aspek tersulit dari pembahasan pemikiran seorang tokoh. Untuk dapat memahami metodologi pemikiran Fazlur Rahman, secara sederhana dapat dilakukan dengan menelusuri perkembangan pemikirannya. Sebelum sampai pada pembahasan tentang perkembangan pemikiran keislamannya, terlebih dahulu dipandang perlu membahas metode- metode ilmiah yang ia gunakan.

1. Metode Kritik Sejarah

Metode kritik sejarah (*historico critical method*) merupakan pendekatan kesejarahan yang pada prinsipnya bertujuan menemukan fakta-fakta objektif secara utuh dan mencari nilai (*value*) tertentu yang terkandung di dalamnya.⁴⁰ Metode kritik sejarah sebagai sebuah metode penelitian sejarah Islam, pertama sekali dikembangkan oleh para peneliti orientalis. Terdapat sederetan nama-nama seperti David S,

⁴⁰ Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London dan New York: Rautledge, 1988), hal. 85-86.

Margoliouth, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, H.A.R. Gibb dan lain-lain merupakan pendahulu-pendahulu orientalis yang menggunakan metode kritik historis ini.⁴¹

Dengan tidak menafikkan keterpengaruhannya dengan peneliti-peneliti orientalis di atas, Fazlur Rahman dengan metode kritik sejarah, mencoba menggali berbagai kekayaan yang terkandung dalam khazanah Islam sebagai produk sejarah. Jadi yang ditekankan oleh metode ini adalah mengungkapkan nilai-nilai yang terkandung dalam sejumlah data-data sejarah, bukan peristiwa sejarah itu sendiri. Jika data sejarah hanya dipaparkan sebatas kronologisnya maka model semacam itu dinamakan pendekatan kesejarahan (*historical approach*).

Penerapan metode kritik sejarah terhadap aspek tertentu dalam sejarah Islam oleh orientalis kerap kali menghasilkan tesis yang menghebohkan masyarakat muslim tradisional.⁴² Hal inilah yang menyebabkan metode kritik historis sama sekali tidak berkembang di kalangan pemikir muslim sampai dengan pertengahan abad ke 20 M.

⁴¹ Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran...*, hal. 63.

⁴² Sebagai Contoh, Kesimpulan Joseph Schacht yang mengatakan bahwa "kebiasaan" atau sunnah pada masa awal belum dipandang sebagai sunnah Nabi, tetapi ia dipandang sebagai sunnah masyarakat, belakangan sunnah merupakan hasil penalaran bebas para fuqaha' yang akhirnya dipatahkan oleh al-Syafi'i yang pertama sekali memperkenalkan sunnah Nabi ke dalam teori hukum Islam. Lihat Joseph Schacht, *The Origin of Mohammedan Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1979), hal. 138.

Montgomery Watt menilai bahwa meskipun kecurigaan pemikir muslim terhadap pemikiran orientalis cukup beralasan, namun terlalu berlebihan. Karena menurut Montgomery Watt, tidak semua orientalis melakukan penelitian atas dasar kebencian terhadap Islam, bahkan kebanyakan sarjana-sarjana orientalis melakukan penelitian demi kepentingan ilmiah.⁴³

Sehubungan dengan tidak berkembangnya metode kritik sejarah dalam pemikiran Islam, dalam bukunya *Modern Trend in Islam* dengan nada prihatin dan penuh harapan H.A.R Gibb berkata:

Saya tidak ingin mengatakan bahwa jalan yang harus ditempuh demi kemajuan umat muslim hanyalah melalui pengambilalihan metode historis dari Barat. Dunia Islam seharusnya berusaha menciptakannya kembali dan membangunnya di atas landasan kritik-kritik historisnya sendiri yang sudah ada di masa-masa awal sejarahnya dengan bantuan beberapa unsur dari metode Barat, sepanjang dapat diterapkan dan diperlukan.⁴⁴

⁴³ Montgomery Watt, *Islam Fundamentalism...*, hal. 77-85.

⁴⁴ H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, terj. Machnum Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1995), hal. 202.

2. Metode Hermeneutik

Hermeneutik⁴⁵ merupakan salah satu tema penting dalam pemikiran Fazlur Rahman.⁴⁶ Bahkan ia menjadi bagian integral dari wacana pemikirannya. Baik dalam filsafat maupun teologi untuk memahami suatu teks.

Metode hermeneutik senantiasa diorientasikan ke arah memahami dan menafsirkan teks-teks kuno seperti teks kitab suci, sejarah, hukum juga dalam bidang teknologi. Teks kitab suci merupakan inspirasi ilahi, seperti al-Qur'an, Taurat dan lain-lain agar dapat dimengerti dan dipahami maka diperlukan interpretasi. Dengan kata lain hermeneutik mencoba memaknai kehendak tuhan yang menggunakan "bahasa langit" kepada manusia yang menggunakan "bahasa bumi".

⁴⁵ Hermeneutik Fazlur Rahman memiliki keterikatan erat dengan hermeneutik pada umumnya. Hermeneutik secara etimologis berasal dari bahasa Yunani *hermeneun* yang berarti menafsirkan, kata bendanya *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan "penafsiran" atau interpretasi sedangkan orang atau penafsirnya disebut *Hermeneut*. Istilah tersebut menurut suatu cerita mitologis, diambil dari nama dewa Yunani yang bernama Hermes, yaitu dewa yang bertugas sebagai penghubung nature Sang Maha Dewa di langit dan para manusia di bumi. Hermes digambarkan sebagai seorang yang mempunyai kaki bersayap, dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa Latin. James M. Robinson, "Hermeneutic Since Barth" dalam, *The New Hermeneutic* J.M. Robinson dan John B. Cobb (ed.), (New York: Harper 1964), hal. 1. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hal. 23. Lihat juga Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hal. 84.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hal. 159.

Selain itu sebagai sebuah metode ilmiah hermeneutik bertujuan menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak penulisnya. Mengingat bahasa manusia demikian banyak ragamnya, sedangkan bahasa mencerminkan pola budaya tertentu, Maka problem terjemahan dan penafsiran merupakan problem pokok dalam hermeneutika. Dengan demikian problem hermeneutika selalu berkaitan dengan proses pemahaman, penafsiran dan penerjemahan pesan untuk selanjutnya disampaikan kepada masyarakat yang hidup dalam dunia yang berbeda.

Hermeneutik pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya. Metode Hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami kemudian dibawa ke masa sekarang.⁴⁷ Penafsiran semacam inilah yang dimaksudkan oleh Fazlur Rahman dalam perangkat penafsiran “gerakan ganda” (*double movement*) yang selanjutnya akan dipaparkan kemudian.

Istilah hermeneutik dalam pengertian sebagai “ilmu tafsir” muncul sekitar abad ke- 17 M. di mana bisa dipahami dua pengertian, yaitu hermeneutik sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang tak dapat dihindarkan dari kegiatan

⁴⁷ Sudarto, *Metodologi Penelitian...* hal. 85.

memahami.⁴⁸ Carl Braaten mengkomodasikan dan menyatakan bahwa hermeneutik adalah ‘ilmu yang merefleksikan tentang bagaimana suatu kata atau *event* yang ada pada masa lalu, untuk dipahami dan secara eksisensial dalam situasi kekinian manusia, yang didalamnya sekaligus terkandung aturan-aturan metodologis untuk dipublikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi epistemologis pemahaman.⁴⁹

Hasan Hanafi dalam tulisannya *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa hermeneutik tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat pertama sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logis sampai praktis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.⁵⁰

⁴⁸ Richard E. Palmer, *Hermeneutic: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press 1969), hal. 44.

⁴⁹ Carl Braaten, *History of Hermeneutics*. (Philadelphia: Fortress, 1996), hal. 131. Lihat Juga Farid Esack, *Al-Qur’an: Liberation and Pluralisme* (Oxford: One World, 1997), hal. 61.

⁵⁰ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hal. 1.

Fazlur Rahman menggunakan hermeneutik untuk menafsirkan Islam Normatif,⁵¹ yakni al-Quran⁵² sepanjang mengenai prinsip-prinsip hermeneutik: memahami teks secara keseluruhan, tidak secara sepotong-sepotong menurut kehendak penciptanya, menghidupkan kembali situasi subjek yang menafsirkan. Dalam upaya menemukan makna kandungan al-Qur'an, Fazlur Rahman melakukan langkah solutif. *Pertama*, dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam teks al-Qur'an; *kedua*, dengan mempertimbangkan latar belakang atau situasi objektif saat itu.⁵³ Dengan dua langkah tersebut diharapkan menghasilkan penafsiran objektif atau setidaknya tidaknya meminimalisir subjektivitas penafsiran (*hermeneut*).

Pegangan prinsip-prinsip al-Qur'an merupakan nilai normatif dalam hermeneutik Fazlur Rahman yang mengikuti subjektivitas penafsir dan mengurangi kebebasan penafsiran aspek normatif tidak terdapat dalam pemikiran tokoh-tokoh hermeneutik Barat yang hanya menekankan nilai historis. Jadi hermeneutik Fazlur Rahman merupakan "Khas hermeneutika

⁵¹ Islam Normatif yaitu pemahaman Islam yang didasarkan pada gagasan-gagasan pokok agama atau teks wahyu dan hadith.

⁵² Ini merupakan kesimpulan analisis Leonard Binder terhadap pemikiran Fazlur Rahman. Lihat Leonard Binder, *Islamic Liberalism* (Chicago dan London: Univ. of Chicago Press, 1980), hal 96-126.

⁵³ *Ibid*, hal. 6-7. Hal ini disimpulkan dari gerakan pertama dari dua gerakan metode tafsir Fazlur Rahman. Hal ini akan dibahas secara rinci pada akhir bab ini.

al-Qur'an" yang secara operasional berbeda dengan hermeneutik Barat.

Fazlur Rahman menyadari bahwa hermeneutik mempunyai arti penting dalam upaya memahami al-Qur'an. Dalam sebuah tulisannya ia mengatakan:

Disamping kitab-kitab tafsir, kaum muslim telah merumuskan sejumlah besar karya mengenai metode-metode atau prinsip-prinsip penafsiran al-Qur'an yang disebut *usul al-tafsir...*, mereka telah melakukan suatu jasa besar bagi upaya pemahaman al-Qur'an, penggunaan bahasa Harfiah dan metaforisnya, juga dalam membedakan ayat yang mempunyai pengertian umum dan khusus, dan lain-lain. Walaupun demikian terdapat suatu kebutuhan mendesak terhadap teori hermeneutik yang akan menolong kita dalam memahami al-Qur'an secara utuh. Sehingga bagian-bagian teologis, etis dan legal al-Qur'an menjadi suatu kesatuan yang menyeluruh dan padu.⁵⁴

Dari ungkapan di atas, tampaklah bahwa hermeneutik bagi Fazlur Rahman bukanlah metode pemahaman al-Qur'an yang bersifat mandiri, melainkan sebagai pelengkap atas metode-

⁵⁴ Fazlur Rahman, "Interpreting The Qur'an" dalam *Linguiry*, vo. 4, no. 2, (Mei,1986), hal. 45.

metode dan prinsip-prinsip penafsiran harfiah al-Qur'an yang telah berkembang dalam pemikiran Islam.

Dengan menggunakan kedua metode ilmiah, yakni metode "kritik sejarah" dan "hermeneutik", Fazlur Rahman mengakses ulang semua khazanah pemikir Islam seperti filsafat, teologi, tasawuf, dan lain-lain. Dengan cara ini ia dapat memadukan pemahaman antara Islam sebagai sebuah agama yang memiliki kesejarahan dengan Islam sebagai sebuah agama yang memiliki pegangan normatif, yaitu al-Qur'an.

C. Dialektika Pemikiran Keislaman Fazlur Rahman (*Neo-Modernis*)

Istilah Neo-Modernisme digunakan oleh Fazlur Rahman dalam uraian yang sistematis. Neo-modernisme yang ia gagas bertitiktolak pada ide pembaharuan pemikiran dan mencoba membongkar doktrin-doktrin Islam yang dipopulerkan melalui tulisan-tulisannya, sehingga penggunaannya terhadap tema Neo-Modernisme untuk menggambarkan pola pembaharuan pemikiran.⁵⁵ Neo-Modernisme Islam tidak lain dari modernisme Islam plus metodologi yang mantap dan benar untuk memahami al-

⁵⁵ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq, (Jakarta: Pustaka Nature, 1999), hal. 446.

Qur'an dan sunnah Nabi dalam perspektif sosio historis.⁵⁶ Bagi Fazlur Rahman, tanpa suatu metodologi yang tepat dalam memahami Islam dan pesannya, orang akan sulit menangkap secara jelas dan tajam kaitan organis antara pondasi teologis dengan persoalan dan nilai praktis manusia dalam kehidupan kolektif.

Sebelum menawarkan langkah alternatif dan metode Neo-Modernisnya, Fazlur Rahman memulainya dengan mengevaluasi secara utuh gerakan-gerakan kebangkitan Islam selama dua abad terakhir berikut analisis konversialnya. Dalam sebuah artikel yang ditulis pada penghujung dekade 1970-an, Tokoh Neo-Modernis ini membagi dialetika perkembangan yang muncul di dunia Islam ke dalam empat gerakan.⁵⁷ Fazlur Rahman memandang dua abad ke belakang berupa periode perubahan di dunia Islam, dengan munculnya empat bentuk gerakan yang luas, tapi berbeda masing-masingnya merupakan reaksi terhadap gerakan-gerakan sebelumnya maupun pada lingkungan yang telah berubah. Keempat gerakan yang dimaksudkan oleh Fazlur Rahman adalah sebagai berikut.

⁵⁶ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan 1995), hal. 138.

⁵⁷ Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch dan Piere Carchia (ed.) *Islam: Past Influence and Present Challenge*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hal. 315-330.

Gerakan pertama adalah revivalisme pramodernis, yang muncul pada abad ke-18 dan 19 di Arabia, India dan Afrika.⁵⁸ Gerakan ini sama sekali tidak terkena sentuhan *Westernisasi*. Secara umum gerakan ini menunjukkan ciri: (i) sebagai sebuah respon keprihatinan mendalam terhadap degradasi moral umat Islam dan usaha mengubahnya; (ii) himbauan untuk kembali kepada Islam original dan mengenyahkan takhayul-takhayul yang ditanamkan oleh sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang melaksanakan *ijtihad*; (iii) himbauan untuk mengenyahkan corak teologis yang *predeterministis*; (iv) himbauan untuk melaksanakan pembaharuan revivalis ini lewat kekuatan senjata (*ijtihad*) jika perlu.⁵⁹

Walaupun gerakan revivalis juga berhubungan dengan pembaharuan, namun gerakan ini tidak diilhami oleh pengaruh Barat seperti munculnya modernismee klasik, tetapi sepenuhnya berasal dari dalam Islam sendiri. Kesan umum termasuk kesan dari cendikiawan Barat terhadap gerakan ini adalah bahwa gerakan tersebut mempunyai kecenderungan sebagai gerakan literalis, yang lebih menuntut kesetiaan yang ketat terhadap makna harfiah kitab suci. Meskipun demikian keberadaan kaum revivalis ini telah berusaha memberi

⁵⁸ Istilah revivalis ini berasal dari bahasa Inggris "revival" artinya kebangkitan kembali. Di Arabia dikumandangkan oleh gerakan wahabi, di India oleh Syah Wali dan oleh gerakan Fulaniah di bagian barat Afrika dan Sanusiah di Afrika Utara.

⁵⁹ Fazlur Rahman, "Islam Challenges...", hal. 317.

penekanan pada pemikiran personal dan orisinil (*ijtihad*) dan menghimbau meninggalkan kepercayaan buta terhadap otoritas (*taqlid*).⁶⁰ Selain itu kaum revivalis juga telah mengajak meninggalkan paham teologi yang bercorak *predeterminisme*⁶¹ yang berkembang dalam masyarakat muslim awam. Kepercayaan dimaksud diduga mungkin secara materialnya dipengaruhi oleh teologi Asy'ariyah yang pengaruhnya hampir ada di mana-mana .

Dasar pembaharuan revivalisme pramodernismee kemudian diambil alih oleh *gerakan kedua*, yang dalam terma Fazlur Rahman disebut modernisme klasik,⁶² yang muncul pada pertengahan abad ke 19 dan awal abad ke 20 di bawah pengaruh ide-ide Barat. Meskipun di awal munculnya modernisme klasik menerima dasar-dasar pembaharuan yang dirumuskan oleh kaum revivalis namun tetap saja terlihat hal-hal yang baru pada kaum modernismee klasik ini seperti perluasan *ijtihad*, berdasarkan apa yang mereka anggap

⁶⁰ M. Hasbi, *Konsep Negara...*, hal. 17,

⁶¹ *Predeterminisme* merupakan suatu paham dalam teologi yang beranggapan bahwa manusia sama sekali tidak mempunyai kebebasan dalam menentukan putusan dan pilihan, melainkan semuanya sudah ditentukan sejak azali. Dalam sistem teologi Islam paham ini dianut oleh aliran Jabariyyah dan Asy'Ariyyah. Lihat Mark Rowlands, *Menikmati Filsafat Melalui Film Science-Fiction*, terj. Sofia Mansoor, (Bandung: Mizan 2004), hal. 121.

⁶² Fazlur Rahman menyebut Sayyid Jamaluddin AL-Afghani dan Muhamma 'Abduh sebagai ilustrasi untuk representasi tokoh-tokoh modernism klasik. Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif...*, hal. 18.

sebagai masalah-masalah vital bagi masyarakat Muslim. Lingkungan mental mereka secara radikal telah berubah dari apa yang dihadapi kaum revivalis, dan mereka telah lebih terbuka untuk menerima gagasan dari Barat yang sedang menghangat. Masalah-masalah yang menarik perhatian mereka adalah menyangkut hakikat akal budi dan hubungannya dengan iman, pemahaman sosial, khususnya dalam bidang pendidikan dan status wanita serta pembaharuan politik dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representatif.

Usaha modernisme klasik dalam menciptakan tradisi dengan harmonis antara pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Qur'an dan Sunnah, menurut Fazlur Rahman, merupakan sebuah prestasi besar yang tidak bersifat artifisial atau terpaksa.⁶³ Hakikat penafsiran Islam gerkan ini didasarkan pada al-Qur'an dan "Sunnah Historis" (yakni biografi Nabi) sebagaimana dibedakan dengan "Sunnah Teknis" (yakni yang terdapat dalam hadith). Mereka pada umumnya skeptis terhadap hadith, tetapi sayangnya skeptisme ini tidak ditopang oleh kritisme ilmiah. Konsekuensi dari penolakan terhadap hadith ini membuat modernisme klasik telah menolak seluruh Islam tradisional.

Kendatipun gerakan modernisme mempunyai tujuan suci memberdayakan umat melalui vitalitas ajaran agama,

⁶³ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif...*, hal. 18.

namun usaha mereka tidak selalu berjalan mulus, mereka ditantang oleh kaum tradisional dan revivalis. Keberatan kaum tradisional dan revivalis terhadap para modernis didasarkan pada sebuah anggapan bahwa para modernis sudah sangat terbaratkan, karena memang pada kenyataannya pandangan dasar kaum modernis mengenai perubahan sosial diilhami oleh Barat tidak Islami.

Selanjutnya modernisme klasik telah memberikan pengaruh terhadap *gerakan ketiga*, neorevivalisme atau revivalisme pasca modernis, seperti mendukung gagasan demokrasi dan mempraktekkan sistem pendidikan yang relative telah dimodernisasi. Bahkan gerakan ketiga ini mendasari dirinya pada dasar pemikiran modernisme klasik bahwa Islam itu mencangkup segala aspek kehidupan manusia baik individu maupun kolektif. Namun karena usahanya untuk membedakan diri dari Barat, maka neorevivalisme merupakan reaksi terhadap modernisme klasik. mereka tidak mampu mengembangkan suatu metodologi apapun untuk menegaskan posisinya, selain bersikap apalogi terhadap Barat.

Dari gambaran di atas jelas bahwa posisi neorevivalis merupakan sebagian penerimaan dan sebagian lagi merupakan reaksi terhadap modernisme klasik, neorevivalis menuduh para modernis bahwa mereka telah mengidentifikasi Islam secara sangat mudah dengan suara

hati dan telah terpengaruh oleh pikiran Barat dan sama sekali tidak berdasarkan pada Islam.⁶⁴

Di bawah pengaruh neorevivalis, tetapi juga merupakan tantangan terhadapnya neomodernisme muncul. Neomodernisme merupakan suatu istilah yang diintrodusir oleh Fazlur Rahman sebagai gerakan kritis yang hendak melawan kecenderungan neorevivalisme dan menutup atau mengoreksi kelemahan-kelemahan modernis, revivalis, dan tradisional. Menurut Fazlur Rahman, pikiran modernis untuk melihat kenyataan yang ada dan kemudian mencari jawaban adalah suatu hal tepat. Tetapi mereka tidak mampu membangun suatu metodologi yang cocok dan tepat, sehingga menyebabkan mereka tidak konsisten dalam menganalisis. Hal ini dapat menyebabkan mereka tergelincir sebagai westernis yang mengakibatkan timbulnya reaksi terhadap kaum modernis baik dari kaum tradisional maupun kaum neorevivalis. Sementara kritik Fazlur Rahman terhadap tradisionalisme dinyatakan sebagai berikut:

Suatu masyarakat yang harus memulai hidup dalam kerangka masa lampau, betapapun manis kenangannya, dan gagal dalam menghadapi realitas kini secara jujur, ia pasti menjadi sebuah fosil; dan sudah merupakan hukum bahwa fosil tidak tahan lama:

⁶⁴ Abu al-Hasan al-Nadwi, *Al-Sira' bayn al-Fikrat al-Islamiyyah wa al-Kirat al-Gharbiyyah* (t.t.p.: t.p, t.t.), hal. 71, sebagaimana dikutip oleh Hasbi Amiruddin dalam *Konsep Negara...*, hal. 22.

bukanlah Kami berbuat dhalim terhadap mereka, merekalah yang mendhalimi diri mereka sedniri (Q.S. 11:101 dan Q.S. 16:33).⁶⁵

Dari ungkapan di atas, Fazlur Rahman menganggap sebuah kedhaliman bila orang mempertahankan tradisi yang sudah tidak sesuai dengan dinamika zaman. Dengan kata lain ia menginginkan umat Islam yang penuh dinamika, setia pada akar spiritualnya serta dapat menjawab berbagai tantangan modernitas secara cerdas dan bertanggungjawab.

Menurut Fazlur Rahman, tulisan-tulisan keagamaan kaum muslim masa pertengahan, baik hukum ataupun teologi, tidak dapat memberikan bimbingan yang komprehensif terhadap kebutuhan Muslim kontemporer. Oleh karenanya, kaum muslimin harus mampu memformulasikan dan mengembangkan sebuah metode yang logis dan tepat untuk mempelajari al-Qur'an guna memperoleh arah yang tepat untuk masa depan. Metode inilah yang digunakan Fazlur Rahman dalam karya intelektualnya, dan metode ini pula lah yang membedakan antara neo-modernisme dan modern klasik.⁶⁶

⁶⁵ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), hal. 176.

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif...*, hal. 20; Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 2.

Neomodernisme Islam yang ditawarkan Fazlur Rahman, pada dasarnya modernisme Islam plus metodologi yang mantap dan benar dalam memahami al-Qur'an dan sunnah Nabi dalam perspektif sosio-historis.⁶⁷ Bagi pemikir ini, tanpa suatu metodologi yang tepat dalam menangkap pesan-pesan Islam orang akan sulit memahami secara jernih kaitan organisasi antara dasar-dasar teologis Islam dan persoalan serta nilai praktis dalam memahami Islam.

Dengan gerakan neomodernismenya Fazlur Rahman menawarkan suatu metodologi penafsiran al-Qur'an yang memahami pesan-pesan al-Qur'an sebagai suatu kesatuan yang berkelindan, baik dalam bidang hukum, teologi maupun sufisme. Baginya, pengembangan metodologi tafsir semacam ini merupakan suatu keharusan yang sangat amat mendesak.⁶⁸ Dengan metodologi ini diharapkan agar Islam dapat menyelesaikan persoalan-persoalan betapapun ruwetnya yang dihadapi umat Islam dengan landasan moral yang solid.⁶⁹ Ketidakmampuan Islam dalam memberikan respon-respon terhadap tantangan modernitas akan mengancam masa depan

⁶⁷ Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Memahami Rahman : Kesaksian Seorang Murid", dalam pengantar edisi Indonesia karya Fazlur Rahman, *Kontroversial Kenabian dalam Islam: Nature Filsafat Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 16.

⁶⁸ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Tranformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 2.

⁶⁹ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 140.

Islam. Kekhawatiran inilah yang telah mendorong Fazlur Rahman untuk merumuskan metodologi penafsiran al-Qur'an dalam konteks kekinian.

Sehubungan dengan formulasi metodologi penafsiran al-Qur'an, Fazlur Rahman sering menyebutnya dengan teori *double movement* (gerakan ganda): dari situasi kekinian ke masa al-Qur'an kemudian kembali lagi ke masa kini. Hubungan timbal balik antara wahyu ketuhanan yang suci dan sejarah kemanusiaan (*human history*) yang profan menjadi tema sentral. Permasalahannya adalah bagaimana norma-norma dan nilai-nilai wahyu ketuhanan mempunyai relevansi yang dapat bertahan terus menerus dalam sejarah umat beragama.

Gerakan pertama, dari situasi kekinian ke masa al-Qur'an. Ada dua langkah yang harus ditempuh untuk gerakan pertama. Langkah awal orang harus memahami makna dari suatu pernyataan dengan melihat situasi sejarah atau masalah yang kemudian diberi jawaban al-Qur'an. Hal ini merupakan upaya yang sungguh-sungguh untuk memahami konteks mikro dan makro pada saat al-Qur'an diturunkan. Hasil pemahaman ini akan dapat membangun makna asli (*original meaning*) yang dikandung oleh wahyu di tengah konteks sosio-moral era kenabian, sekaligus juga dapat diperoleh gambaran situasi dunia yang luas pada umumnya pada saat itu.⁷⁰ Langkah ini

⁷⁰Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope and Alternatives", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. V, no. 4, (1970), hal. 329-230.

menuntut adanya pemahaman yang utuh tentang makna al-Qur'an, Di samping juga memahami tema-tema spesifik yang merupakan jawaban-jawaban terhadap situasi spesifik. Langkah kedua, menggeneralisasikan jawaban-jawaban yang memiliki tujuan moral sosial yang disarikan dari al-Qur'an untuk pengaplikasiannya.⁷¹

Penelitian dan pemahaman pokok-pokok semacam itu akan menghasilkan rumusan narasi atau ajaran al-Qur'an yang koheren tentang prinsip-prinsip umum dan sistematis serta nilai-nilai yang melandasi berbagai perintah yang bersifat normatif. Dalam pendekatan kronologis historis inilah peran penting konsep sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) dan konsep *naskh* sangat diperlukan.

Sedangkan *gerakan kedua*; dari masa al-Qur'an ke masa kini, mengandung makna bahwa prinsip-prinsip umumnya yang spesifik dirumuskan dan direalisasikan sekarang. Artinya prinsip-prinsip umumnya harus diwujudkan dalam konteks sosio historis yang sangat kompleks. Fazlur Rahman tidak mengelaborasi secara detail bagaimana analisis yang mesti melibatkan gabungan antara wilayah sosial dan intelektual dan bagaimana pula melakukannya. Namun yang jelas tampak dalam pikirannya adalah bahwasanya ia membenarkan digunakannya ilmu-ilmu sosial modern dan humanitis kontemporer sebagai alat yang cukup baik untuk memberikan

⁷¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity....* , hal. 5.

pemahaman yang bagus tentang sejarah.⁷² Di sinilah peran metode kritik sejarah dan hermeneutik sangat penting untuk dipertimbangkan bahkan diaplikasikan, karena hanya dengan cara ini kita dapat menempatkan perintah al-Qur'an menjadi hidup dan efektif kembali.

Dari serangkaian paparan di muka, setidaknya ada dua kata kunci yang sangat membantu dalam memahami almarhum Fazlur Rahman, yaitu (1) relevansi dan (2) integritas. Relevansi berkaitan dengan pemikirannya dan integritas berkaitan dengan sosok Fazlur Rahman sebagai pribadi.

Konstruksi metodologi yang dirumuskan Fazlur Rahman dalam memahami Islam pada dasarnya adalah suatu upaya untuk "menemukan" relevansi berbagai kekayaan yang terkandung dalam khazanah Islam termasuk teologi dengan konteks kemodernan yang dihadapi umat islam saat ini. Jadi yang ditawarkan Fazlur Rahman adalah "cara" (tepatnya metodologi) sehingga "relevansi" yang diinginkan bisa didapatkan.

Sedangkan "integritas" adalah motif-motif terdalam yang mendasari aktivisme intelektual Fazlur Rahman, yang justru banyak dipertanyakan orang, terutama oleh kelompok-kelompok yang menjadi sasaran kritiknya. Namun, Fazlur Rahman membuka kesempatan seluas-luasnya kepada orang-orang untuk menerima atau menolak gagasan-gagasannya,

⁷² Fazlur rahman, "Approach to Islam...", hal. 196.

asal disampaikan secara jujur dan argumentatif. Diluar nilai-nilai itu ia memandang enteng seragam yang ditunjukkan kepadanya

BAB III

PEMIKIRAN TEOLOGI FAZLUR RAHMAN

Pemikiran teologi Fazlur Rahman tidak didapati sebuah karya tertentu, tetapi lebih merupakan suatu pemikiran refleksif sebagai sintesa dari proses dialetika pemikirannya. Melalui beberapa karyanya ia memperbincangkan doktrin-doktrin teologi yang pernah berkembang dalam sejarah Islam. Sampai batas tertentu, tokoh ini terkadang mengagumi doktrin teologi tertentu, namun di sisi lain ia juga mengkritisi beberapa sistem teologi tersebut. Melalui analisis inilah memungkinkan melacak corak pemikiran teologinya.

Hampir tidak ada aliran kalam klasik dengan berbagai doktrin teologinya yang luput dari penilaian Fazlur Rahman. Dengan menggunakan metode kritik sejarah ia mencoba mengidentifikasi dan mengevaluasi aliran-aliran kalam secara kritis dan objektif. Menurut pemikir ini, semua khazanah teologi yang berkembang dalam Islam tidak lepas dari pengaruh sejarah yang mengitari masa pertumbuhan dan perkembangannya. Dengan kata lain, teologi merupakan hasil

pemahaman masyarakat dalam konteks zaman dan tempat tertentu dalam upaya mencoba memahami kalam Tuhan dalam al-Qur'an.

Dari berbagai analisis dan penilaian Fazlur Rahman terhadap aliran teologi klasik, mencerminkan pemahamannya yang mendalam tentang persoalan kalam. Bagaimanapun tidak mungkin seseorang akan dapat mengkritisi satu aliran kalam pun tanpa adanya pemahaman komprehensif terhadap kondruksi dasar dari sistem teologi tersebut. Sebelum mengungkapkan gagasan pemikiran teologisnya, perlu dikemukakan kilasan evaluasi umum Fazlur Rahman mengenai aliran-aliran teologi Islam.

Bagi Fazlur Rahaman, pemikiran Khawarij tentang persamaan derajat (*egalitarianisme*), secara sosiologis sangat bagus. Relasi nyata pemikiran Khawarij ini terlihat dari pandangan mereka yang menyatakan bahwa: hak untuk dipilih menjadi pemimpin adalah hak semua kaum muslimin tidak hanya terbatas bagi suku Quraisy. Dalam pandangan Khawarij kedudukan manusia sama, tidak ada perbedaan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya. Namun sayangnya gagasan itu seakan kehilangan makna ketika sikap mereka terhadap kaum muslimin secara umum cukup eksklusif dan tidak mengenal kerjasama. Fazlur Rahman menegaskan bahwa pada dasarnya Khawarij hanya berjuang atas nama idealisme

ekstrim dan transenden dengan fanatisme yang tidak mengenal kompromi.¹

Sementara Murji'ah, walaupun merasa tidak puas dengan rezim penguasa, tetapi tidak dapat menunjukkan sikap konfrontatif, bahkan sebaliknya mereka hanya memilih diam. Menurut Fazlur Rahman, Murji'ah yang menunjukkan sikap netralis mereka dengan tidak mau terlibat dalam pertentangan politik, yang pada gilirannya akan menimbulkan *passivisme* politik.² Sikap diam terhadap kenyataan yang timpang sebenarnya merugikan masyarakat sendiri, karena penguasa tetap merasa benar dalam tindakan dan kebijakan-kebijakannya, jika tidak ada korelasi dari masyarakat.

Semua kenyataan itu dapat dipahami karena dalam doktrin Murji'ah diajarkan bahwa iman adalah persoalan hati, sehingga ucapan dan perbuatan tidak dapat mempengaruhi atau merusak keimanan seseorang. Ajaran semacam ini tentunya berbahaya karena dapat mengarah kepada sikap memperlemah ikatan-ikatan moral (*moral latitude*) atau masyarakat yang bersifat *permissive*, masyarakat yang dapat

¹ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), hal. 89. Fazlur Rahman, *Gelombang perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hal. 46-47.

² Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1997), hal 119.

mentolerir penyimpangan-penyimpangan dari norma-norma akhlak yang berlaku.³

Lain halnya mengenai Mu'tazilah, Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa aliran ini telah melakukan perombakan internal yang luar biasa terhadap Islam, tidak hanya dengan mencoba menegaskan gambaran tentang Tuhan yang menentramkan pikiran, bahkan lebih dari itu semua, mazhab ini bersikeras mengklaim otoritas akal dalam teologi. Fazlur Rahman mengakui bahwa mutakallim Mu'tazilah terdahulu telah sukses membersihkan umat Islam dari apa yang disebut oleh Scheleirmacher "kebudayaan rendah" agama Islam, dalam konteks yang sama dengan Kristen abad XIX.⁴

Menurut Fazlur Rahman, meskipun Mu'tazilah berusaha membela Islam dari serangan pihak luar, dengan memosisikan diri sebagai teolog yang konstruktif, mereka tidak mampu menghasilkan sebuah formulasi doktrin yang secara emosional bisa memuaskan muslim ortodoks. Pemikir ini mengakui kaum Mu'tazilah telah memberikan jasa yang cukup penting terutama dalam menghasilkan doktrin tentang kemerdekaan berkehendak dan pertanggungjawaban manusia yang mereka gali dari al-Qur'an dan kemudian mereka

³ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal 63.

⁴ Richard C, Martin, Marx Woodwad, Dwi S. Atmaja, *Posy Mu'tazilah: Genealogi Konflik Rasionalisme dan Tradisionalisme Islam*, terj. Muhammad Syukri (Yogyakarta: IRCi SoD, 2002), hal. 353.

rumuskan dalam ide-ide filosofis yang sedang berkembang saat itu. Namun semua usaha Mu'tazilah ini dinilainya telah melangkah terlalu jauh dari batas-batas yang dapat diterima oleh Islam tradisonal.⁵

Rasional Mu'tazilah telah mencoba mensejajarkan akal dan wahyu dalam menemukan kebenaran, bahkan terkadang posisi akal diletakkan di atas wahyu, hal ini tercermin dari pandangan mereka yang menganggap akal sebagai bentukan esensial Zat Tuhan, suatu ide yang murni berasal dari filsafat Yunani. Sementara itu mereka tidak bisa menerima wahyu sebagai sifat Tuhan, mereka menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kata yang diciptakan. Dengan demikian kedudukan akal dalam doktrin Mu'tazilah ditempatkan di atas wahyu.

Dalam pandangan Fazlur Rahman, semua doktrin dari aliran-aliran teologi Islam klasik yang mengandung nilai postif harus dilestarikan. Sedangkan semua formulasi teologis yang tidak memiliki landasan Qur'ani yang kokoh harus direkonstruksi. Dengan kata lain tokoh ini menganggap konsep teologi yang ideal adalah konsep yang benar-benar mengakar dari penggalian konsep-konsep dasar al-Qur'an. Berikut ini dikemukakan pemikiran-pemikiran teologinya dalam beberapa tema teologi di bawah ini:

⁵ Fazlur Rahman, *Islam....*, hal. 88.

A. Kedudukan Akal dan Wahyu

Diskursus tentang hubungan antara akal dan wahyu merupakan pembahasan yang paling populer dan mendalam dalam sejarah pemikiran manusia. Pembahasan seputar akal dan wahyu tetap menarik dan segar untuk dibicarakan meskipun telah menjadi polemik klasik sejak dua ribu tahun yang lampau.⁶ Di dunia Islam problema akal dan wahyu telah menyita energi dan telah menjadi polemik antar ulama, terutama di kalangan teolog dan kaum filosof Islam.

Masuknya rasionalisme dan ilmu pengetahuan Barat ke dunia Islam, pada gilirannya turut berperan untuk menghangatkan kembali persoalan akal dan wahyu. Menurut D.C. Mulder sebagaimana dikutip Harun Nasution dalam bukunya *Akal dan Wahyu dalam Islam*, di masa depan pembicaraan akal dan wahyu akan lebih hebat lagi, jika kelak pertemuan-pertemuan kebudayaan Barat dan umat Islam tidak lagi hanya terbatas pada golongan atas tetapi juga memasuki masyarakat umum.⁷ Ketika itu bukan hanya perseorangan-perseorangan yang akan sibuk dengan masalah akal dan wahyu, tetapi juga golongan besar kaum ulama tidak akan dapat melepaskan diri dari pembahasannya.

⁶ A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, (London: Allen and Unwin, t.t.) hal. 7.

⁷ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), hal. 2.

Teologi sebagai ilmu yang membahas soal ke-Tuhanan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan, menjadi akal dan wahyu sebagai piranti dalam memperoleh pengetahuan tentang kedua hal tersebut. Akal, sebagai daya berfikir yang ada dalam diri manusia berusaha keras untuk sampai kepada diri Tuhan, sementara wahyu sebagai pengkhabaran dari alam metafisika turun kepada manusia dengan keterangan-keterangan tentang Tuhan dan kewajiban manusia terhadap Tuhan.

Dalam sistem teologi yang berpendapat bahwa akal manusia bisa sampai kepada Tuhan. Memosisikan Tuhan berdiri di puncak alam maujud dan manusia di bawahnya berusaha dengan akalnya untuk sampai kepada Tuhan; dan Tuhan sendiri dengan belas kasihan-Nya terhadap kelemahan manusia,⁸ diperbandingkan dengan ke-Maha Kuasaan Tuhan, menolong manusia dengan menurunkan wahyu melalui nabi-nabi dan rasul-rasul.

Tidak ada pertentangan di antara pemikir Islam tentang hakikat wahyu karena berasal dari Allah, kebenarannya mutlak

⁸Kelemahan manusia ini dapat dipahami sebagai ketidakmampuan manusia mengfungsikan potensi penalarannya secara maksimal sehingga Tuhan dalam hal ini menurunkan wahyu untuk “memperkenalkan diri-Nya” sekaligus sebagai implementasi kasih sayang Tuhan kepada hambanya. Kemudian kapasitas kemampuan manusia dalam mendayagunakan akal budi atau penalaran tidak sama, sehingga fungsi wahyu sebagai petunjuk dari alam metafisika bagi orang awam jauh lebih berarti berbanding dengan kaum filosof.

dan tidak perlu dipertentangkan. Yang dipertentangkan hanyalah penafsiran dari teks wahyu tertentu dengan penafsiran lainnya. Dalam wacana teologis, yang menjadi persoalan adalah: sejauh mana kemampuan akal manusia dapat mengetahui Tuhan dan kewajiban-kewajiban manusia? dan juga sampai manakah besarnya fungsi wahyu dalam kedua hal ini?

Dengan merujuk buku-buku klasik tentang kalam ditemukan bahwa persoalan kekuasaan akal dan fungsi wahyu ini dihubungkan dengan dua masalah pokok yang masing-masing bercabang dua. Masalah pertama adalah soal mengetahui Tuhan dan masalah kedua soal baik dan jahat. Masalah pertama bercabang dua menjadi mengetahui Tuhan dan kewajiban mengetahui Tuhan.

Kedua cabang dari masalah kedua ialah mengetahui baik dan jahat, (*ma'rifah al-husn wa al-qubh*) dan kewajiban mengerjakan yang baik dan mewajibkan menjauhi perbuatan jahat (*wujub itinaq al-hasan wa ijtinab al-qaih*). Polemik yang terjadi di antara aliran-aliran teologi Islam dalam hal ini adalah: yang manakah diantara keempat masalah itu yang dapat diperoleh melalui akal dan yang mana wahyu? Dalam hal ini masing-masing aliran, mempunyai keyakinan yang berlainan.

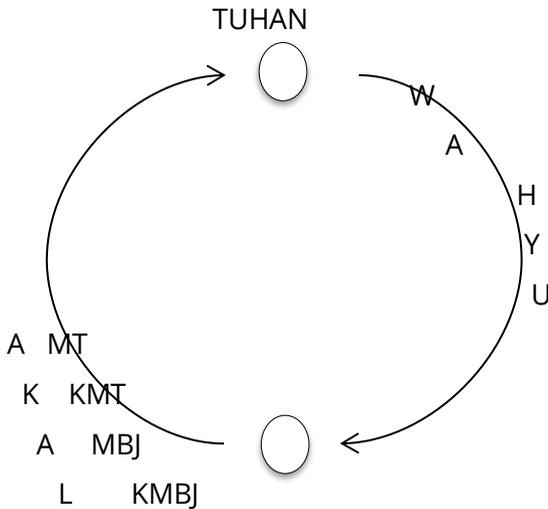
Kaum Mu'tazilah berkeyakinan bahwa segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantaraan akal budi, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Dengan demikian berterima kasih kepada

Tuhan sebagai perwujudan rasa syukur terhadap semua kebaikan yang dilimpahkan adalah kewajiban walaupun belum ada.⁹ Mengetahui baik dan jahat (*ma'rifah al husn wa al-qubh*) adalah wajib dengan akal budi, bahkan dengan akal saja manusia berkewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat (*wujubi'tinaq al-hasn wa ijtinab al-qabih*).¹⁰ Dengan demikian dapat disimpulkan kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa keempat masalah pokok di atas dapat diketahui oleh akal.

Keyakinan Mu'tazilah tentang kekuatan akal sebagai potensi yang dimiliki manusia dapat digambarkan dalam skema berikut:

⁹ Al-Syahrastani, *Al-Milal wal al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, terj. Syuaidi Asy'ari, (Bandung: Mizan, 2004), hal. 81.

¹⁰ *Ibid.*, hal. 87.

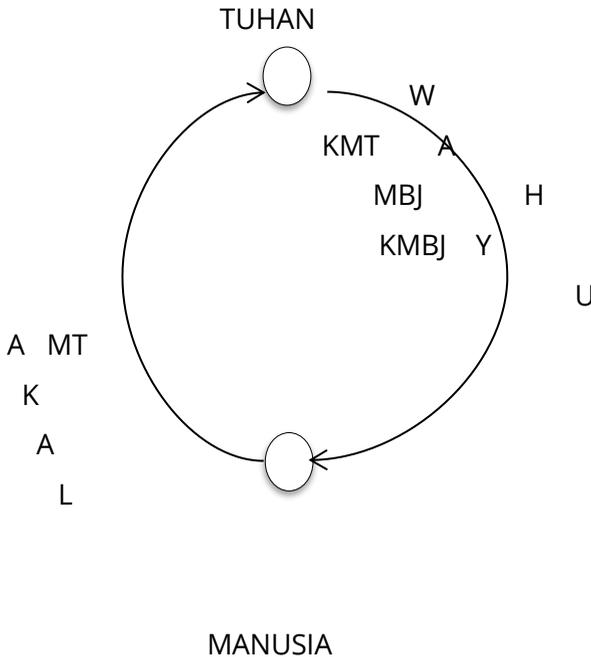


MANUSIA

- MT = Mengetahui Tuhan
- KMT = Kewajiban Mengetahui Tuhan
- MBJ = Mengetahui Baik dan Jahat
- KMBJ = Kewajiban Mengerjakan yang baik dan Menjauhi yang jahat

Sementara itu, aliran Asy'ariyyah menantang sebahagian besar pendapat kaum Mu'tazilah tentang kemampuan akal. Menurut pandangan Asy'ariyyah segala kewajiban manusia hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tak dapat

mengetahui bahwa mengerjakan yang baik dan buruk adalah wajib bagi manusia.¹¹ Aliran Asy'ariyyah mengakui bahwa akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi melalui wahyulah yang mewajibkan manusia mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya. Dengan demikian otoritas perintah mewajibkan dalam sistem teologi Asy'ariyyah hanya pada wahyu.



- MT = Mengetahui Tuhan
- KMT = Kewajiban Mengetahui Tuhan
- MBJ = Mengetahui Baik dan Jahat
- KMBJ = Kewajiban Mengerjakan yang baik dan Menjauhi yang jahat

¹¹ *Ibid.*, hal. 161

Akal yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia mampu mengetahui beberapa persoalan pokok dalam agama. Namun tidak semua problem manusia dapat dipecahkan oleh akal, karena itu manusia membutuhkan wahyu. Dengan demikian wahyu di sini berfungsi membuat norma-norma yang bersifat absolut yang tak dapat ditentang oleh akal manusia. Selain itu wahyu juga berfungsi sebagai penolong akal untuk memahami hal-hal yang di luar jangkauan akal, yaitu hal-hal yang berhubungan dengan kehidupan manusia di akhirat (*escatology*) setelah kehidupan dunia.¹²

Sedangkan menurut Muhammad 'Abduh, fungsi wahyu adalah: *Pertama*, untuk meyakinkan adanya hidup kedua setelah hidup ini (*life after death*) serta memberi penjelasan tentang alam gaib yang penuh rahasia; *kedua* untuk mewujudkan kehidupan manusia rukun dan damai berdasarkan cinta dan kasih sayang; *ketiga*, untuk menyempurnakan pengetahuan manusia tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya, kewajiban-kewajiban manusia terhadap-Nya, serta kebaikan dan kejahatan.¹³

Dengan demikian, wahyu sebagai informasi dari alam transenden mempunyai kedudukan dan urgensitas yang tinggi.

¹² Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 142

¹³ Harun Nasution, *Muhammad ABduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987), hal. 59-60. Muhammad 'Abduh, *Risalat al-Tawhid*, (Kairo: al-Manar, 1991), hal. 89.

Karena bagaimanapun hebatnya akal manusia pada bimbingan wahyu sangat terasa. Di sinilah terlihat pentingnya kekompakan akal dan wahyu saling mengisi. Bila akal mampu meyakini keberadaan Tuhan, maka wahyu datang untuk memperkuatnya sebagai konfirmasi dari pengetahuan akal. Dan sebaliknya, di saat akal tak mampu mencapai pengetahuan jangkauannya, maka wahyu datang membawa informasi.

Merespon polemik berkepenjangan tentang otoritas akal dan wahyu, Fazlur Rahman memiliki pandangan tersendiri sembari memberikan evaluasi terhadap pandangan aliran-aliran kalam sebelumnya. Dalam berbagai tulisannya ia mengakui bahwa kaum Mu'tazilah telah melakukan perombakan internal yang luar biasa terhadap islam. Jasa Mu'tazilah yang sukses membersihkan umat islam dari apa yang kemudian disebut oleh Scheleirmacher "kebudayaan rendah" agama Islam, bagi Fazlur Rahman merupakan fakta sejarah yang objektif.¹⁴ Di lain pihak, ia menjustifikasikan bahwa kaum Mu'tazilah disamping mengagungkan wahyu, juga terlalu jauh mengagungkan akal dan bahkan mengutamakan.¹⁵

Fazlur Rahman menilai mutakallimin Mu'tazilah sebagai teolog yang rasionalis dan konstruktif belum mampu menghasilkan sebuah doktrin yang secara emosional bisa

¹⁴ Richard C. Martin, *Post Mu'tazilah...*, hal. 359-360.

¹⁵ Fazlur rahman, *Islam*, (Edisi Indonesia), hal. 123. 'Ali Mutfa al-Ghurabi, *Tarikh al Firaq al-Islamiyyah*; t.p., 1958), hal. 263.

memuaskan muslim ortodoks, bahkan lebih jauh Fazlur Rahman meyakini bahwa Mu'tazilah bukan hanya lawan tradisioalis Hambali, lebih dari itu merekalah yang menyebabkan ekstrimisme tradisional. Hal ini dikarenakan kaum Mu'tazilah memakai kekerasan dalam menyiarkan ajaran-ajaran mereka di permulaan abad ke sembilan Masehi seperti yang terjadi dalam peristiwa *mihnah*.¹⁶

Berbeda dengan kaum Mu'tazilah dan para teolog Islam lainnya, Fazlur Rahman tidak merinci kemampuan akal secara khusus. Bagi Fazlur Rahman, akal manusia bukan hanya seperti cermin atau instrumen pasif, dimana kebenaran-kebenaran tentang alam semesta terpantul dan terekam begitu saja; dia semata-mata bukanlah miniatur duplikat alam semesta; meskipun gelar terhormat "mikrokosmos" diberikan kepadanya, tetapi akal merupakan kekuatan potensial yang perlu didayagunakan.

Sebagian tugas penting manusia adalah membangun kembali gambaran ilmiah dari realitas objektif, sebagian lainnya adalah berpartisipasi aktif untuk mewujudkan suatu tatanan moral yang berlandaskan pengetahuan ilmiah. Aktivitas ke dua ini tidak bisa berlangsung tanpa struktur ilmiah, bahkan harus bergantung padanya. Dan sebaliknya

¹⁶ *Mihnah* adalah persidangan, penyelidikan yang dilakukan oleh Khalifah al-Ma'mun tahun 833 H. dan berakhir pada 350 H., di mana pejabat keagamaan yang ditunjuk oleh Negara seperti qadhi diharuskan menganut pandangan al-Ma'mun bahwa Al-Qur'an itu diciptakan, kalau

berkecimpung di dunia ilmiah tanpa memanfaatkannya untuk menciptakan suatu tatanan yang baik akan menjadi suatu perbuatan yang sia-sia, bahkan berbahaya.¹⁷ Berdasarkan pertanyaan ini, tampaknya Fazlur Rahman memahami akal sebagai penalaran ilmiah. Apabila penalaran ilmiah tidak dilandasi oleh kreativitas moral positif akan sama dengan perbuatan syaitan yang menyesatkan dan sebaliknya, bila kreativitas moral positif tidak dibarengi oleh penalaran ilmiah adalah musthil. Jadi antara penalaran ilmiah dengan kreativitas moral positif harus dipadukan agar manusia dapat mengemban amanah sebagai khalifah di bumi.

Pendapat Fazlur Rahman tentang akal sejalan dengan pendapat Abu al-Huzayl, yang mengatakan bahwa akal adalah daya untuk memperoleh pengetahuan dan juga daya yang membuat seseorang dapat membedakan antara dirinya dengan benda lain antara benda lainnya.¹⁸ Hal ini sejalan dengan keyakinan kaum Mu'tazilah pada umumnya yang berpendapat bahwa akal fitri dapat mengetahui esensi nilai baik dan buruk suatu perbuatan. Memberi nilai suatu perbuatan tidak cukup ditopang oleh perasaan, akan tetapi yang dibutuhkan adalah bagaimana memaksimalkan penalaran akal, keakuratan dan ketetapan argumen yang dimajukan.

¹⁷ Taufik Adnan Amal (peny.), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 82.

¹⁸ Harun Nasution, *Akal dan ...* hal. 12.

Akal pikiran (*intelektualitas*) merupakan potensi dasariah manusia yang terpenting, karenanya kemampuan intelektual inilah yang menempatkan manusia lebih utama dari makhluk lain, termasuk malaikat, sehingga manusia memperoleh kehormatan diangkat sebagai khalifah Tuhan (*viceregent of Allah*) di bumi.¹⁹ Karena itu, manusia sebagai makhluk yang dipercayakan menjadi wakil Tuhan dibekali dengan kemampuan akal, yang dengannya manusia diharapkan dapat melaksanakan tugasnya untuk memenuhi (*to fulfill*) karya kreatif Tuhan di alam semesta.

Dalam sejarah Islam, pemanfaatan akal (*rasionalisme*) telah menyumbungkan jasa besar tidak hanya dalam perkembangan ilmu pengetahuan tetapi juga dalam perkembangan ajaran-ajaran agama Islam sendiri. Pemakaian akal dalam Islam merupakan perintah Allah.²⁰ Menurut keterangan al-Qur'an. manusia harus senantiasa

¹⁹ Mulyadhi Kartanegara, *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. 99. Lihat juga Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 162.

²⁰ Banyak sekali ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia berfikir. Yang masyhur, sebagaimana diketahui adalah kata *Ya'qilun* (memakai akal) termaktup pada 48 ayat dalam berbagai bentuk katanya. Kata *al-'aql* yang masuk ke dalam Bahasa Indonesia menjadi akal. Kata Linnya adalah *nazahara* (melihat secara abstrak) terdapat sampai 30 ayat. Dalam Bahasa Indonesia kata lain ini menjadi nalar, penalaran dan sebagainya. Kata lainnya adalah *tafakkara* (mempelajari, memperhatikan) dalam 40 ayat. Dalam Bahasa Indonesia kata ini dikenal sebagai *muzakkarah*, bertukar pikiran. Lihat Harun Nasution, *Islam rasional...*, hal. 44-55.

mendayagunakan intelektualitasnya untuk memahami alam beserta hukum-hukum Tuhan (*sunnatullah*)²¹ di jagad raya ini.

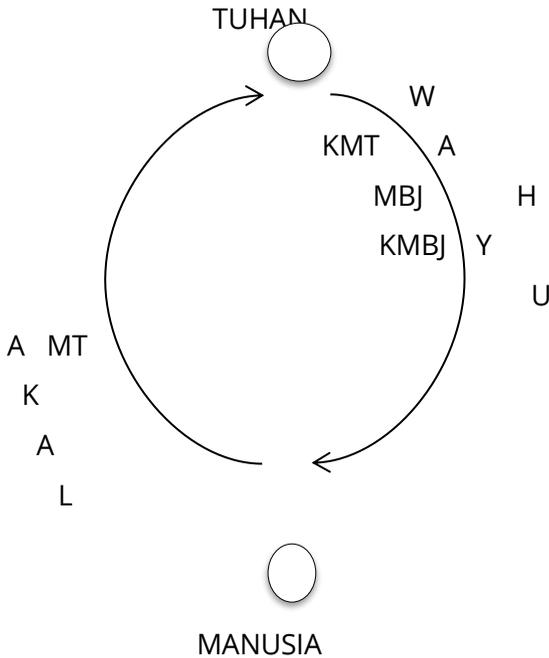
Menurut Fazlur Rahman, kelemahan manusia yang paling dasar dan yang menyebabkan semua dosa-dosa besarnya adalah “kepicikan” dan kesmpitan berfikir.²² Dari itu, dapat dikatakan bahwa yang menyebabkan manusia melakukan kejahatan adalah kelemahan manusia yang tidak memaksimalkan penalaran sehingga tidak sanggup menangkap pesan-pesan moral dari al-Qur’an. Keluasaan penalaran tidak akan tercapai tanpa adanya suatu usaha untuk mengoptimalkan fungsi akal. Dengan demikian, akal memegang peranan yang penting dalam menentukan arah bagi manusia, karena akallah yang dapat memahami pesan moral al-Qur’an. Meskipun Fazlur Rahman memberikan apresiasi tinggi terhadap akal, namun sejauh ini ia tidak pernah menyatakan bahwa akal mempunyai otoritas untuk mewajibkan suatu perintah atau sebaliknya.

Dengan demikian menurut Fazlur Rahman, otoritas menetapkan kewajiban melaksanakan kebaikan dan kewajiban menjauhi keburukan hanya terdapat dalam pesan wahyu.

²¹ Sunnatullah adalah ketetapan-ketetapan Allah terhadap segenap realitas alam maujud yang berupa potensi-potensi khas yang dimiliki oleh masing benda alam. Manusia yang diciptakan sebagai khalifah Allah di muka bumi dengan potensi rasio memungkinkannya memahami dan mengatur alam ini dengan segala sunnatullah yang ada di dalamnya.

²² Fazlur Rahman, *Tema Pokok....*, hal. 39

Pemikiran Fazlur Rahman tentang kedudukan akal dan wahyu dapat digambarkan sebagai berikut:



- MT = Mengetahui Tuhan
- KMT = Kewajiban Mengetahui Tuhan
- MBJ = Mengetahui Baik dan Jahat
- KMBJ = Kewajiban Mengerjakan yang baik dan Menjauhi yang jahat

Wahyu menurut Fazlur Rahman adalah istilah yang digunakan untuk menandai komunikasi aturan atau perintah Tuhan yang tidak berkeputusan dengan semua hal, termasuk

manusia.²³ Dengan demikian, wahyu merupakan saran komunikasi Tuhan dengan makhluknya yang bertujuan untuk mengatur seluruh makhluk-Nya agar tunduk dan patuh kepada-Nya.

Fazlur Rahman menilai wahyu mempunyai arti yang cukup penting bagi manusia. Wahyu sebagai sebuah informasi dari alam metafisika merupakan perwujudan kepengasihannya Allah (*al-lutf al-ilahi*) dan ketidakdewasaan manusia di dalam persepsi dan motivasi ethisnya. Melalui para Nabi wahyu disampaikan kepada manusia dari ketenangan tradisional ke dalam suatu keawasan sehingga mereka dapat menyaksikan Tuhan sebagai Tuhan dan syaitan sebagai syaitan.²⁴ Dari pernyataan Fazlur Rahman ini mengisyaratkan bahwa manusia sangat membutuhkan bimbingan wahyu dalam mengenal dan membedakan Tuhan sebagai sumber kebenaran dan syaitan sebagai lambang keburukkan atau kejahatan. Dengan demikian wahyu berfungsi sebagai alat untuk mengenal kebaikan dan keburukkan.

Meskipun beberapa modernis muslim sangat yakin bahwa dengan dan melalui Islam beserta kitabnya, manusia telah mencapai kedewasaan rasional dan oleh karena itu tidak diperlukan wahyu Tuhan lagi, tetapi menurut Fazlur Rahman, karena umat manusia masih mengalami kebingungan moral

²³ Fazlur Rahman, *Islam...*, hal. 34

²⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok....*, hal. 117.

dan karena moral mereka tidak dapat mengimbangi derap kemajuan ilmu pengetahuan, maka untuk mewujudkan kedewasaan moral seorang manusia sangat tergantung pada perjuangannya yang kontinue untuk mencari petunjuk dari kitab-kitab Allah. Dengan kata lain manusia belum menjadi dewasa dengan pengertian ia dapat hidup tanpa petunjuk Allah.²⁵

Al-Qur'an merupakan sebuah kitab yang mengandung prinsip-prinsip keagamaan dan moral serta anjuran dan bukan sebagai suatu dokumen hukum.²⁶ Dengan kandungan yang begitu komplit, al-Qur'an bertujuan untuk menegakkan sebuah tata masyarakat yang berdasarkan etika dan dapat bertahan di muka bumi ini. Jadi tujuan esensial al-Qur'an adalah mencegah manusia untuk melakukan bencana di atas bumi. Dengan demikian wahyu sebagai petunjuk Tuhan sangat penting bagi keselamatan dan keberhasilan manusia, karenanya pesan-pesan wahyu harus diterima dan dilaksanakan oleh manusia.

Menurut Fazlur Rahman, fungsi wahyu untuk memberikan tuntunan kepada manusia dalam menjalani hidupnya, baik secara individu maupun kolektif.²⁷ Meskipun dengan kemampuan akal nya memiliki kemampuan yang tak tertandingi dalam menciptakan sains, namun manusia

²⁵ *Ibid.*, hal.119

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 37.

²⁷ Fazlur Rahman, *Cita-cita Islam*, terj. Sufiyanto, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 7.

mempunyai kelemahan di bidang moral. Oleh karena itu, wahyu berfungsi untuk membantu manusia di bidang moral. Dengan demikian tujuan utama wahyu adalah mempengaruhi dan memberi bimbingan bagi kebaikan tingkah laku manusia.

Penjelasan Fazlur Rahamn tentang wahyu cukup memberikan gambaran tentang konsep Tuhan yang fungsional, yang selalu memberikan petunjuk kepada manusia, sehingga kemajuan dan temuan apapun yang diperoleh manusia bersumber dari inspirasi ilahi. Nabi Muhammad adalah seorang nabi yang keseluruhan karakter dan perilaku aktualnya jauh lebih unggul dari pada manusia pada umumnya. Berbekal kelebihan yang demikian itu, Allah menurunkan firman-Nya ke hati Nabi, sehingga kalam ilahi tersebut mengalir melalui hati nabi.

Menurut Fazlur Rahman, al-Qur'an menggambarkan ketaatan dan penyerahan mutlak seluruh bagian objek natural kepada hukum-hukum alam sebagai ibadah mereka kepada Tuhan. Alam semesta diciptakan dalam aturan-aturan hukum yang ditetapkan Allah dalam *cosmos (Sunnatullah)*, Manusia ditantang untuk menemukan hukum-hukum ini, sehingga bisa menaklukkan alam dan menafsirkannya. sesungguhnya inilah yang dinamakan amanah yang harus dilaksanakan sebagai pengabdian bagi manusia. Amanah ini dimaksudkan agar manusia dapat menemukan hukum-hukum alam serta menguasainya dan menggunakan penguasaan hukum alam

tersebut di bawah inisiatif moral manusia untuk menciptakan suatu tantangan dunia yang baik.²⁸

Meskipun Fazlur Rahman menempatkan akal dalam bentuk penalaran (*reasoning*) pada posisi yang proposional, dalam artian memberi apresiasi terhadap akal. Apresiasi ini jelas terlihat dalam pendapatnya tentang akal, ia mengatakan: “kita tidak perlu memastikan akal pikiran, tetapi cukuplah jika kita terus-menerus mengkritiknya. Intelektualisme adalah sesuatu yang demikian rapuh, sehingga kalau dibelenggu pasti akan menemui kematiannya”.²⁹ Meskipun Fazlur Rahman memberi kedudukan akal pada tempat terhormat, namun pendapat akal tidak pernah membatalkan wahyu. Teks wahyu tetap dianggap mutlak benar. Akal dipakai hanya untuk memahami alam semesta beserta hukumnya. Dengan potensi akal (intelektual, penalaran) yang diberikan Allah manusia dapat menyingkap pengetahuan dan terus selalu meningkatkannya selama berabad-abad.

B. *Free Will* dan *Determinisme* (Kebebasan Berkehendak dan Keterpaksaan)

Persoalan seputar kebebasan telah menyulut perdebatan serius di kalangan ilmuan Islam. Masing-masing

²⁸ Taufik Adnan, *Metode dan ...*, hal. 80.

²⁹ Sibawaihi, *Eskatologi Al-Gahazali fan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), hal. 208.

pakar akan memberikan pandangan tentang kebebasan berdasarkan konsentrasi keilmuannya. Ilmuwan politik menguraikan kebebasan dikaitkan dengan teori politik dan kondisi objektif sebuah rezim. Sosiolog memiliki sudut pandang lain lagi, mereka mempersoalkan kebebasan individu berdasarkan fakta sosial yang melingkupinya. Psikolog memahami kebebasan dengan mengkaji asal usul dan kekuatan motivasi yang menggerakkan perilaku seseorang. Sementara para teolog menjelaskan problema kebebasan manusia dikaitkan dengan relasi manusia dan Tuhan.³⁰ Demikianlah pertanyaan mengenai apakah manusia benar-benar bebas dalam menentukan pilihan hidupnya, ternyata menjadi topik kajian yang amat serius dalam lingkungan telog, filsuf, sosiolog, sejarawan dan disiplin keilmuan lainnya.

Wacana teologis tentang hubungan kebebasan manusia dan kekuasaan Allah telah melahirkan dua aliran kalam (teologi) yang besar dalam Islam; Aliran Qadariyyah (*Free Will*)³¹ berpendapat bahwa manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan untuk menentukan perjalanan hidupnya, sedangkan

³⁰ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 209.

³¹ Qadariyyah yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan nama *Free Will* adalah salah satu aliran dalam teologi Islam yang berpendapat bahwa manusia mempunyai kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan jalan hidupnya. Paha mini dalam perkembangan pemikiran teologi sangat mengakar dalam pemikiran teologi Mu'tazilah.

aliran jabariyyah (*Fatalisme*)³² menganut paham *determinisme*³³ berpendapat sebaliknya, bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya.³⁴ Perbedaan paham antara dua kutub ekstrim ini telah menjadi agenda laten atau polemik yang panjang dalam sejarah perkembangan teologi Islam.

Kaum Mu'tazilah, karena dalam sistem teologi mereka manusia dipandang mempunyai daya yang besar legi bebas, sudah barang tentu menganut paham *free will*.³⁵ Mu'tazilah yang dikenal sebagai kaum rasionalis Islam memandang manusia adalah pusat perhatian Tuhan yang terlihat dari ayat-ayat-Nya. Tolak ukur yang digunakan selalu berada dalam ruang lingkup kemanusiaan (*humanisme sentris*). Persoalan

³² Jabariyyah: Suatu aliran dalam teologi Islam yang berkeyakinan bahwa manusia tidak memiliki daya dan pilihan sebagai daya dan pilihannya sendiri, melainkan daya dan pilihan Tuhan. Dengan kata lain manusia terpaksa (*majbur*) dalam perbuatan-perbuatannya dan tidak ada kebebasan atas dirinya sebagai manusia. Arsitek aliran ini dihubungkan dengan Al-ja'd ibn Dirhsm dan Jaham ibn Safwan. Lihat Sami' al-Nasysyar, *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi al-Islami*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hal. 237-242. Ahmad Daudy, *Kuliah Ilmu Kalam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), hal. 21

³³ Determinisme adalah suatu pandangan bahwa segala sesuatu yang ada atau terjadi memiliki penyebab, dan karena itu manusia tidak bebas. Hubungannya adalah bahwa penyebab menyebabkan efek yang ditimbulkan tidak terelakkan, sehingga perbuatan, pilihan dan keputusan manusia, karena tidak terelakkan maka pastilah tidak bebas. Mark Rowlands, *Menikmati Filsafat melalui Film Science-Fiction*, terj. Sofia Mansoor, (Bandung: Mizan, 2004), hal .XIX.

³⁴ Machasin, *Melayani Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-ur'an*, (Yogyakarta: INHIS, 1996), hal. XV.

³⁵ Harun Nasution, *Teologi...*, hal. 102.

taqdir³⁶ dan kebebasan bagaimanapun akan bersinggungan dengan persoalan keadilan. Pandangan tentang keadilan (*al-adl*) merupakan salah satu dari lima asas (*al-usul al-khamsah*) dari doktrin Mu'tazilah yang sarat dengan tendensi human centris.

³⁶ Dalam bahasa Arab kata taqdir berasal dari kata *qadara* dapat berarti mengukur, ukuran, kadar, banyak, jumlah, dsb. Al-Qur'an menyebut kata *qadr* dalam berbagai bentuknya 132 kali. Kata *qadirun* 39 kali, kata *qadran* 9 kali, kata *laqadir* 1 kali, *laqadirun* 3 kali, *al-qadirun* 1 kali, *qadirin* 2 kali, *yaqadir* 5 kali, *qadaruha* 1 kali, *yaqdirun* 3 kali, *al-qadir* 2 kali, *yaqdiru/naqdiru* 13 kali, *qadrun/qadrahu/qaddarna* 14 kali, *laqadiru* 2 kali, *qadrahu/qadaru* 8 kali, *muqtadarun/muqtadaru* 4 kali, *al-qadiru* 13 kali, *qadrun/qadrahu/qaddarna* 14 kali, *laqadiru* 2 kali, *qadrahu/qadaru* 3 kali, *taqdiru* 2 kali, *qadirun* 1 kali, *bimaqdarin/maqdaruhu* 3 kali, *biqadriha/biqadarin/qadara* 8 kali, *muqtadarun/muqtadaru* 4 kali, *al-qadiru* 3 kali, *waqadaru/yaqdiru* 4 kali, *maqdurun* 2 kali, dan kata *waqdiru* 1 kali. Menurut Quraish Shihab, bahwa dikatakan "Allah telah menakdirkan demikian", maka berarti Allah telah memberi kadar/ukuran/batas tertentu dalam diri, sifat atau, kemampuan maksimal makhluknya. Lihat Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu' atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 61. Dalam Perspektif teologis taqdir merupakan salah satu soal fundamental spesifikasi dan prinsip-prinsip dasar pembagian aliran kalam. Aliran Jabariyyah (*Fatalisme*) meyakini taqdir sebagai ketetapan-ketetapan Tuhan atas manusia sejak azali. Aliran Qadariyyah (*free will*) menafsirkan taqdir sebagai ketetapan-ketetapan Tuhan (*sunnatullah*) dalam maujud secara potensial dimana manusia masih diberi kebebasan penuh untuk mengatur kehendaknya. Sementara aliran Asy'ariyyah yang mencoba menjembatani kedua kutub ekstrim (Jabariyyah dan Qadariyyah) kemudian memunculkan teori al-Kasb yang memposisikan sebagai ketetapan Tuhan sekaligus bahagian dari ikhtiar manusia. Lihat Al-Syahtastani, *Al-Milal...*, hal.34. Lukman Hakim, "Taqdir dalam perspektif Teologis dan AL-Qur'an", dalam jurnal *Substantia*, vol. 5, no. 1, (2003), hal. 97-100.

Prinsip *al-adl* dalam doktrin Mu'tazilah, berarti Allah akan berbuat dhalim dan aniaya. Bila manusia melakukan kejahatan, seperti mencuri, berbohong, dan membunuh, perbuatan-perbuatan semacam ini secara moral tidaklah mungkin dinisbahkan atau disadarkan kepada Tuhan, karena tidak mungkin dia menciptakan perbuatan-perbuatan itu dan manusia lebih layak menciptakan perbuatan-perbuatan itu sendiri. Dari sini kaum Mu'tazilah menyatakan: "Manusia menciptakan sendiri perbuatan-perbuatannya". Dan inilah makna *al-adl*, yang pada hakekatnya adalah berarti kebebasan dan kehendak manusia, serta kemampuannya untuk bertindak dan berbuat termasuk memikul tanggungjawab atas perbuatannya.³⁷ Tegasnya, kebebasan dalam berkehendak merupakan prinsip penting dan aktualisasi keadilan Tuhan dalam teori-teori kalam yang dibawa Mu'tazilah. Penyaliban dan penodaan kebebasan manusia pada hakekatnya mengorbankan fitrah manusia, oleh karenanya manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab, maka manusia tidaklah bersifat fatalis dan apatis tetapi ia adalah makhluk qadar (*free will*).

³⁷ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2000), hal. 48. Lihat juga Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Ydian Wahyudi Asmin, (Jakarta: Bumi AKsara, 1995), hal 134-138, 'Abd al-Jabbar, Syarh al-Usul al-Khamsah, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hal. 301.

Berbeda dengan Mu'tazilah, Jabariyyah memandang manusia adalah *majbur* (terpaksa) melakoni perbuatan-perbuatannya. Manusia diposisikan tak ubahnya sebuah wayang yang tidak memiliki kekuatan untuk bergerak. Tak lain datangnya adalah Tuhan.³⁸ Menurut Harun Nasution aliran Asy'ariyyah dalam hal ini lebih dekat dan paham Jabariyah yang cenderung *deterministik* dari pada ke paham Mu'tazilah.³⁹ Perbedaan atau ambiguitas pemahaman antara pendukung *free will* dengan penganut *deteminisme* sampai pada tataran ini masih dapat dipahami karena keduanya mempunyai obsesi yang berbeda. Penganut Qadariyyah (*free will*) dalam hal ini Mu'tazilah berobsesi memperluas cakupan kebebasan manusia dengan mengesampingkan kehendak Tuhan. Sementara Jabariyah bermaksud mempertahankan kehendak Tuhan sebagai sesuatu yang mutlak, kendati itu mengesampingkan kebebasan dan tanggungjawab manusia.

Mencermati adanya ambiguitas pemahaman seputar takdir dan kebebasan, Fazlur Rahman menilai karena masing-masing aliran cenderung menggunakan dalil-dali logika dalam mempertahankan paham mereka. Penggunaan ayat al-Qur'an hanya diposisikan pada tataran terminasi pendukung konstruksi pemikiran yang mereka bangun. Menurut Fazlur

³⁸ Komaruddin, *Menafsirkan...*, hal. 215.

³⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam...*, hal. 106. Lihat juga Richard C. Martin, *Post Mu'tazilah...*, hal. 301; Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 97

Rahman sebuah rumusan doktrin teologis haruslah sesuai dengan pandangan dunia (*worldview*) al-Qur'an.⁴⁰ Dengan kata lain meskipun harus mengakui bahwa rumusan-rumusan teologis dengan sendirinya terpengaruh oleh campur tangan zaman dan waktu, orang masih menuntut bahwa rumusan-rumusan seperti itu mestilah setia pada struktur dasar gagasan-gagasan agamanya. Berangkat dari pandangan di atas Fazlur Rahman mempertanyakan:

Siapa yang bisa menyatakan doktrin-doktrin Mu'tazilah mengenai penyangkalan sifat-sifat Tuhan mengenai perlunya menyingkirkan kekuasaan Tuhan dari daerah-daerah perbuatan manusia dan membatasinya pada wilayah kealaman, mengenai pengingkaran ampunan Tuhan bagi dosa-dosa, setia terhadap ajaran al-Qur'an? Dan lebih dari itu, siapa yang dapat menyatakan bahwa reaksi faham Asy'ariyyah dalam batasan doktrin-doktrin mengenai kemahakuasaan Tuhan yang meniadakan sama sekali kekuasaan dan kehendak manusia, mengenai tidak bertujuannya perintah-perintah dan larangan-larangan Tuhan, mengenai pengingkaran sebab akibat (*casualitas*) dan konsekuensinya,

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1995), hal. 182.

mencerminkan ajaran al-Qur'an tentang Tuhan, manusia dan alam?⁴¹

Dari kutipan di atas, secara jelas memperlihatkan keberhasilan Fazlur Rahman menemukan anomali-anomali konstruksi teologi spekulatif yang tidak sejalan dengan pandangan dunia al-Qur'an.

Menurut Fazlur Rahman, semua fenomena atau kejadian di dunia ini tidak pernah dipredeterminasi atau ditetapkan terlebih dahulu oleh Tuhan. Semua kejadian yang akan muncul masih tetap merupakan kemungkinan terbuka di antara alternatif-alternatif lainnya yang mungkin, hingga ia ditimbulkan secara aktual. Hal ini disebabkan karena yang diterminisasi bukanlah fenomena atau kejadian-kejadian itu sendiri melainkan potensi-potensi, kekuasaan-kekuasaan dan kekuatan-kekuatan. Jadi, ditetapkan bahwa oksigen memiliki suatu potensi-potensi yang dengannya, bila dicampur hydrogen dalam proporsi dan di bawah kondisi tertentu, maka akan menghasilkan air. Apa yang diterminasi di sisni aalah potensi-potensi (taqdir-taqdir) dari oksigen dan hydrogen untuk berubah menjadi air jika dicampurkan dalam kadar tertentu. Kejadian aktual dari pencampuran keduanya pada suatu ruang dan waktu tertentu, tidak pernah dipredeterminasi

⁴¹ *Ibid.*, hal. 183. Lihat juga Richard, *Post Mu'tazilah...*, hal. 288.

dan tergantung pada sejumlah faktor.⁴² Dengan demikian Fazlur Rahman menolak pemahaman taqdir sebagai peristiwa atau kejadian, melainkan kekuatan potensi yang melekat pada realitas alam.

Dari pemaknaan taqdir yang dikemukakan Fazlur Rahman terpahami bahwa taqdir bukanlah sebuah kekuatan buta yang mengukur dan menetapkan hal-hal yang tak dapat dielakan atau kendalikan oleh umat manusia, terutama sekali sehubungan dengan kelahiran, rezeki dan maut. Konsep takdir yang dikemukakan Fazlur Rahman menekankan bahwa Allah memberikan ukuran dan sifat tertentu kepada setiap sesuatu untuk menjamin keteraturan alam. Disamping itu untuk menampilkan perbedaan terpenting yang tak dapat dihilangkan diantara Allah dengan manusia.

Dalam konsep taqdir Fazlur Rahman, Allah diposisikan pada puncak kemutlakan dan ketakterhinggaan meskipun setiap entitas alam memiliki potensi-potensi tertentu, betapapun banyaknya potensi-potensi tersebut tetap tiak dapat membuat yang terhingga melampaui keterhinggannya dan menjadi tak terhingga.

Inilah yang dimaksudkan al-Qur'an bahwa setiap sesuatu selain Allah mempunyai ukurannya (qadr, takdir, dan sebagainya) dan karena itu tergantung kepada Allah. Dengan

⁴² Fazlur Rahman, "The Qur'an Concept of God, the Universe and Man", dalam *Journal Islamic Studies*, no. 1, 1967, hal. 6-7.

demikian jika sesuatu makhluk mengklaim dirinya dapat berdiri sendiri atau merdeka, berarti dia mengaku memiliki sifat-sifat ketaktherhingan dan sifat ketuhanan.⁴³

Ketika dikaitkan dengan konsep taqdir yang dikembangkan aliran-aliran kalam Islam sebagaimana yang disebutkan di muka, maka dalam pandangan Fazlur Rahman, taqdir atas diri manusia dimaknainya bahwa Allah telah menetapkan ukuran-ukuran tertentu yang bersifat potensial bagi manusia yang dengan potensi itu manusia dapat mengembangkan dirinya secara bebas. Oleh karena itu semua kejadian-yang dialami manusia pada hakekatnya mempunyai sebab-sebab tertentu yang alamiah dan bukan sebagai determinasi Allah atas diri manusia.

Dengan demikian keberuntungan atau kemalangan yang dialami manusia dalam kehidupannya tidak lain adalah merupakan akumulasi dari berbagai sebab. Jika manusia melakukan serangkaian usaha yang mengarah kepada tercapainya nasib baik maka ia akan memperoleh hasilnya dan sebaliknya jika manusia mengalami kemalangan itu berarti ada satu mata rantai dari sebab-sebab keberhasilan yang gagal dilaksanakan.

Sehubungan dengan konsep *determinisme* yang banyak berkembang dalam dunia Islam, Fazlur Rahman menyatakan:

⁴³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok...*, hal. 97.

Tak dapat diragukan lagi bahwa di akhir zaman pertengahan di dalam masyarakat muslim berkembang sebuah *predeterminisme* yang kuat pengaruhnya. *Predeterminisme* ini tidak bersumber dari ajaran-ajaran al-Qur'an, tapi bersumber dari faktor-faktor lain yang banyak sekali jumlahnya, yang paling menonjol diantara faktor-faktor ini adalah keberhasilan yang sangat mengagumkan dari teologi Asy'ari (yang merendahkan manusia ketingkat impotensi untuk mempertahankan konsep ke-Mahakuasaan Allah. Namun pengaruhnya terhadap kaum muslimin lebih bersifat formal dan pada rill). Dan penyebaran doktrin sufisme yang patheisme serta fatalistik.⁴⁴

Dengan demikian, menurut Fazlur Rahman doktrin mengenai kekuasaan dan *determinisme* Tuhan ini kemudian

⁴⁴ *Ibid.*, hal. 35. Lihat Fazlur rahman, *Membuka Pintu...*, hal. 121. Muhammas 'Abid al-Jabiri memberikan analisis bahwa munculnya paham *determinisme* dalam Islam dipengaruhi atau mengandung muatan politis yang cukup kentara, di mana kalangan Umayyah yang merebut kekuasaannya dengan kekuatan militer tidak mampu menemukan legitimasi atas kekuasaannya yang korup dan penuh kekerasan itu tanpa mengangkat suatu doktrin tentang "takdir Tuhan" : bahwa hanya Tuhan – dengan pengentahuan-Nya yang qadim atas apa yang mereka perbuat yang menghendaki mereka berkuasa dan merebut kursi kekhalifahan. Implikasinya kemudian, mereka menyatakan bahwa Allah tidak akan menghukum para penguasa tersebut, dengan alasan bahwa Tuhan sendirilah yang mengangkat mereka sebagai khalifah atas manusia. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Pot-Tradisionalisme...*, hal. 51. Lihat juga Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal 16-17.

menjadi ciri dari ortodoksi, hingga masa kini. Hal ini sudah tentu melampaui fungsinya yang semula dan sangat merusak kehidupan moral-sosial kaum muslimin.⁴⁵

Dengan nada yang sama dengan Fazlur Rahman, Harun Nasution juga mengklaim bahwa pengaruh paham kehendak mutlak Tuhan (*determinisme*) sebagai penyebab kemunduran umat Islam. Faham tradisional ini memberikan kedudukan rendah kepada akal manusia, keyakinan bahwa manusia tidak bebas, bahkan nasib dan segala perbuatan telah ditentukan Tuhan sejak semula.⁴⁶

Pemahaman semacam ini tak urung membuat sikap manusia menjadi fatalis dan statis. Keadaan semacam ini turut dipengaruhi oleh tidak adanya kepercayaan pada *sunnatullah*, yaitu hukum alam ciptaan Tuhan yang mengatur alam ini, dan tidak adanya kepercayaan pada kausalitas. Hal ini akan menimbulkan pemahaman bahwa alam ini diatur Tuhan menurut kehendak mutlak-Nya. Dalam alam tak ada peraturan, semua berjalan sesuai dengan kehendak mutlak Tuhan. Inilah yang memperdalam sikap fatalisme umat.

Beberapa faktor tersebut menyebabkan konsep al-Qur'an mengenai taqdir ditafsirkan kepada predeterminasi Allah terhadap segenap realitas alam maujud termasuk manusia. Dengan mengembalikan gagasan takdir seperti yang

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu...*, hal. 122.

⁴⁶ Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, 1996).

tertuang dalam al-Qur'an, maka faktor ikhtiar manusia menjadi sangat penting dalam pemikiran Fazlur Rahman. Manusia yang aktif berusaha dan keberhasilannya pun banyak ditentukan sejauh mana ia telah memberikan investasi dalam mengatur entitas potensial ke bentuk aktual.

Dalam konstruksi teologi rasional⁴⁷ manusia diposisikan sebagai makhluk yang mempunyai kebebasan dalam kehendak dan berbuat, kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan tidak lagi mutlak sepenuhnya. Karena Tuhan telah memberikan kebebasan kepada manusia, adanya hukum ciptaan Tuhan, dan memberikan keadilan Tuhan sendiri. Paham semacam ini yang berlaku dalam doktrin Mu'tazilah sebagaimana dinyatakan oleh Fazlur Rahman, bahwa:

 Tuhan tidak akan mengampuni orang yang berbuat jahat (karena hal itu mengakibatkan dia akan melanggar ancamannya) dan tidak akan menghukum orang yang berbuat baik (dan melanggar janjinya). Menilik

⁴⁷Teologi rasional adalah pemikiran yang bersifat filosofis dan ilmiah yang muncul di kalangan pemikir Islam klasik. Teologi ini mempunyai konsep bawa Tuhan mengatur alam ini dengan *sunnatullah*, yaitu hukum alam ciptaan Tuhan. Sunnatullah dalam terminology sains dikenal dengan *physical law* telah difahami benar oleh bangsa-bangsa Eropa. Sedangkan Islam pasca abad ke- 12 telah gagal memahami apalagi menerapkannya. Keengganan umat Islam berpegang pada teologi rasional berikutan konsep sunnatullahnya disinyalir sebagai salah satu faktor penyebab kemunduran peradaban Islam, terutama keterbelakangannya di bidang sains dan teknologi. Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, Bandung: Mizan, 1998), hal. 244-246. Bandingkan dengan Harun Nasution, *Islam Rasional...*, hal 117.

pernyataan al-Qur'an tentang janji pahala dan ancaman hukuman sebagai pernyataan kategori dari kenyataan masa depan, mereka menarik kesimpulan bahwa Tuhan tidak hanya akan berbuat tidak adil akan jadi pembohong. Akhirnya ... Tuhan harus melakukan yang terbaik bagi manusia, dia harus mengirimkan Nabi dan wahyu kepada manusia. Kalau dia tidak melakukan yang terbaik bagi manusia, maka dia tidak akan menjadi Tuhan.⁴⁸

Fazlur Rahman percaya bahwa Mu'tazilah benar dalam mempertahankan kebebasan moral dan pertanggungjawaban manusia. Namun dengan berhubungan gagasan keadilan Tuhan kepada keadilan manusia.⁴⁹ Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa Mu'tazilah kembali berubah ekstrim tak ubahnya seperti beliau juga percaya bahwa ortodoks berubah

⁴⁸ Fazlur Rahman, *Islam...*, hal. 122.

⁴⁹ Di mata kaum ortodoks, kemerdekaan manusia ini berarti ketidakmerdekaan Tuhan. Mereka menuduh aliran Mu'tazilah sebagai humanism ekstrim, dan mereka menegaskan bahwa Tuhan berada di luar konsep manusia tentang keadilan dalam artian apa yang diperbuat-Nya memang tampak adil dan rasional bagi manusia. Tuhan mustahil tidak adil karena ketidakadilan berarti merampas milik orang lain dan tidak ada sesuatupun selain milik Tuhan. Karenanya berdasarkan konsep keadilan ortodoks ini, bahkan jika Tuhan bertindak seperti yang paling tidak adil, dengan alasan apapun. Dia tetap tidak dapat dikatakan tidak adil. Lihat, Frithjof Schuon, *Islam dan Filasafat Prenial*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 122. Sementara kaum Mu'tazilah menempatkan ide tentang Tuhan dalam lingkaran ide keadilan manusia, maka kaum orthodox menempatkan ide tentang keadilan dalam lingkaran ide tentang Tuhan. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 123.

menjadi ekstrim dalam menghilangkan rasionalitas keadilan kepada pikiran transenden tentang Tuhan saja.⁵⁰ Dengan demikian jelaslah kiranya bahwa kedua kutub yang berlawanan itu memiliki obsesi teologis yang berlawanan. Jika ajaran Mu'tazillah menekankan keadilan dan keesaan Allah sedangkan ajaran Asy'ariyyah menekankan kemutlakan kehendak dan kekuasaan Allah.

Dalam doktrin teologis Asy'ariyyah Allah maha kuasa sehingga tak ada sesuatu lain yang punya kuasa baik alam sebab maupun manusia. Oleh sebab itu, mereka menyangkal adanya hukum sebab-akibat, dengan keyakinan bahwa hal yang manusia pandang sebagai hukum sebab-akibat sebagai suatu hal yang menghasilkan hal lain sebenarnya merupakan tindakan Tuhan sendiri.⁵¹ Dengan menekankan prinsip kemutlakan Tuhan berarti doktrin Asy'ariyyah mempunyai kecenderungan otoriter dalam artian membelenggu kebebasan manusia dalam mewujudkan kehendak dan perbuatannya.

Dalam pandangan Fazlur Rahman, *predeterminisme* adalah sebuah kesimpulan yang salah dan terlampau simplitis dari doktrin qadr al-Qur'an. Perkataan qadr sebenarnya berarti "memberikan ukuran/keterhinggaan" secara mutlak sedangkan

⁵⁰ Richard, *Post Mu'tazilah...*, hal. 361.

⁵¹Fazlur Rahman, *Etika Pengobatan Islam: Penjelajahan Seorang Neomodernisme*, terj.Jaziar Radiani, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 22.

semua relitas maujud lainnya memiliki jumlah potensi yang terbatas.⁵²

Di sini Fazlur Rahman ingin mengemukakan bahwa doktrin kekuasaan Allah terwujud di dalam kreatifitas-Nya yang penuh kasih, dengan pengertian bahwa segala sesuatu diciptakan-Nya “berdasarkan ukuran atau peraturan tertentu” dan tidak diciptakan secara sembarangan. Dengan demikian qadar yang dimaksudkan al-Qur’an bukanlah suatu taqdir sebagai *predeterminisme* Allah, melainkan memberikan “ukuran” dalam bentuk potensi-potensi tertentu bagi semua entitas alam maujud.

Menurut Fazlur Rahman, tujuan utama al-Qur’an adalah mempengaruhi dan memberi pedoman bagi tingkah laku manusia. Menurut ajaran al-Qur’an Allah merupakan doktrin utama dari keseluruhan doktrin keberagamaan lainnya. Tanpa Allah, tak akan ada sesuatu pun yang bisa berdiri sendiri. Ia merupakan integritas dari sikap wujud, terutama manusia, baik secara individual maupun sosial. Tuhan sendiri tidak terbatas dan tidak berawal, sedangkan segala makhluk diciptakan-Nya dan memiliki keterbatasan. Oleh sebab itu, al-Qur’an berulang kali mengecam tindakan “menyembah selain Allah”. Empat hal utama berkenaan dengan sifat Allah, terutama *vis a vis* manusia adalah penciptaan, rezeki, dan penilaian. Kesemuanya ini membentuk mata rantai karena al-Qur’an saling berhubungan

⁵² Fazlur Rahman, *Tema Pokok...*, hal. 35.

secara logis, dan keseluruhannya menggambarkan kasih sayang Tuhan yang tidak terbatas.⁵³ Penciptaan alam sendiri merupakan pegelaran kasih sayang Tuhan karena alam semesta itu sendiri tidak mungkin ada dengan sendirinya.

Dengan demikian, alam merupakan karya Tuhan dan menunjukkan adanya sesuatu yang melebihi alam, yaitu Dia. Alam bekerja sesuai dengan hukum-hukum yang telah digariskan oleh Allah di dalamnya. Allah menciptakan segala sesuatu menurut suatu pola yang secara keseluruhan menghasilkan Cosmos (keteraturan) bukannya *chaos* (kekacauan). Alam merupakan suatu mesin yang besar, kukuh dan terjalin dengan baik.

Alam semesta pada dasarnya merupakan suatu cosmos yang bekerja dengan hukum-hukum serta potensi-potensi yang dianugerahkan Allah padanya. Manusia sebagai khalifah Allah ditantang untuk menemukan, memahami dan menguasai hukum alam yang sudah digariskan-Nya. Sehingga dengan usaha manusia dapat mengeksploitasi dan memanfaatkan demi tujuan yang baik.⁵⁴ Dengan demikian keberhasilan manusia sangat tergantung pada kemampuan memahami dan mengatur hukum alam.

⁵³ Fazlur Rahman, *Etika Pengobatan...*, hal. 30.

⁵⁴ Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dan Pemikiran Islam: Sains dan al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Wali Press, 1999), hal. 165. Lihat Fazlur rahman, *Etika Pengobatan...*, hal. 30-31.

Menurut Fazlur Rahman manusia dapat memilih sendiri jalan hidupnya. Sementara Allah adalah Pencipta serta Pemeliharaan. Dialah yang memberikan petunjuk kepada manusia dan yang akan mengadili manusia nanti dengan keadilan yang penuh kasih sayang.⁵⁵ Berangkat dari pernyataan di atas, dapat disimpulkan bahwa manusia mempunyai kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan jalan hidupnya. Manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatannya, karena tanpa adanya kebebasan dan pertanggungjawaban manusia sangat sulit dipahami baik secara rasio maupun secara moral.

Dari serangkaian uraian ini dapat ditegaskan bahwa menurut Fazlur Rahman manusia mempunyai kebebasan untuk memilih dan berbuat sesuai dengan fungsinya sebagai mandataris (*khalifah*) Allah di muka bumi. Sebagai pengembang amanah Allah, manusia dibekali dengan akal budi untuk dapat menemukan dan memahami ketentuan-ketentuan Allah (*Sunnatullah*) di dalam realitas alam maujud.

C. Pandangan Fazlur Rahman tentang *Eskatologi*

Pembicaraan tentang *eskatologi* sebagai wacana teologis yang cukup menarik bagi para filosof teolog. Berdasarkan pandangan mengenai adanya tindaknya kehidupan lain pasca kehidupan dunia, maka para pemikir itu

⁵⁵ Fazlur Rahman, *Tema Pokok...*, hal. 1

dapat dibagi ke dalam dua pengelompokan besar; *pertama*, Golongan Naturalis (*al-Tabiiyyah*)⁵⁶ yang berpandangan bahwa kehidupan manusia akan menjalani suatu kehidupan lain di dalamnya. *Kedua*, golongan theis (*al-Ilahiyyah*) yang berkeyakinan bahwa masih ada kehidupan lain setelah kehidupan ini atau suatu kehidupan setelah kematian (*life after death*)⁵⁷.

Isu-isu di seputar persoalan ukhrawi dalam bahasa filosofis akademiknya disebut dengan eskatologi (*eschatology*).⁵⁸ Eskatologis adalah doktrin tentang akhir, suatu doktrin yang membahas tentang keyakinan yang berhubungan dengan kejadian-kejadian akhir hidup manusia seperti kematian, hari kiamat, berakhirnya dunia, kebangkitan kembali, pengadilan akhir, surga dan neraka, dan lain sebagainya.

⁵⁶ Naturalis adalah kalangan filosof yang memutuskan perhatian pada alam fisika, terutama hewan dan tumbuh-tumbuhan. Mereka berpendapat bahwa daya berfikir manusia mengikuti tempramennya, sehingga ia akan musnah karena lenyapnya tempramen itu, maka mereka berkesimpulan bahwa jiwa akan fana dan tidak akan kembali lagi. Dengan demikian mereka mengikari adanya hari kiamat termasuk surge dan neraka.

⁵⁷ Abdul Mun'im Muhammad Khallaf, *Agama dalam Perspektif rasional*, terj. Ahmad Shodieq Noor Rahmat, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992) hal. 80.

⁵⁸ Istilah eskatologi berasal dari akar kata Yunani "*eschatos*" yang berarti: terakhir, selanjutnya atau paling jauh. Istilah ini diadopsi dari ajaran teologi Kristen untuk menunjukkan kepada doktrin akhir. Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, (New York: Harper & Row Publisher, 1981), hal 80.

Dengan kata lain eskatologi merupakan suatu keyakinan akan adanya kehidupan lain setelah kehidupan dunia.

Semua Muslim, tidak peduli dari mazhab dan kelompok manapun, percaya pada akhirat, surga dan neraka, hari pembalasan dan realitas-eskatologi lainnya. Bahkan kepercayaan kepada doktrin eskatologi ini merupakan bagian dari “kredo” agama Islam.⁵⁹ Keyakinan akan adanya realitas mempunyai keterkaitan yang cukup erat dengan kesadaran akan realitas keadilan Tuhan, karena keadilan yang sempurna dan mutlak ada sebelah dunia ini, suatu dunia ideal di mana terdapat cita-cita tentang keadilan dan kebahagiaan abadi yang selalu menghiasi mimpi-mimpi manusia, dan menjadi obsesi pemikiran para filosofi dan kaum teolog. Idealis diilhamkan ke dalam kalbu nurani manusia agar persepsi rasio mengenai keadilan Ilahiyah semakin sempurna.

Manusia hidup di dunia yang penuh ketidakadilan, dan jika orang yang menerima keadilan Tuhan, berarti orang tersebut harus menerima kenyataan bahwa ada dunia lain dan pengalaman-pengalaman pasca kehidupan dunia bagi jiwa manusia, tempat keadilan puncak akan ditemukan. Adanya penderitaan bisa selaras atau harmonis dengan kepercayaan akan Allah yang Maha Esa, maha baik, dan mencintai manusia, hanya kalau orang yang menderita nanti akan dianugerahinya

⁵⁹ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan—pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, ter. Nurasyiah Fakhri Sutan Harahap, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 294.

suatu hidup lain yang penuh dengan kedamaian dan kebahagiaan.⁶⁰ Dengan demikian keberadaan hari akhirat merupakan keharusan moral sekaligus konsekuensi logis dari keyakinan teologi.

Semua doktrin eskatologis yang berkembang senantiasa menggambarkan pesan-pesan moral yang menyangkut kenyataan bahwa manusia di atas bumi ini adalah pengelana. Kehidupannya di dunia akan berakhir dengan datangnya kematian, dimana jasadnya akan hancur tetapi suatu hari akan dihidupkan kembali dan akan menikmati kenikmatan syurga atau menanggung azab kubur.⁶¹ Doktrin eskatologis juga mengajarkan kepada kita bahwa pada saat kematian malaikat pencabut nyawa muncul untuk mencabut nyawa seseorang, yang setelah itu orang akan memasuki salah satu di nature berbagai macam syurga atau neraka, bergantung pada orang tersebut selama di dunia. Dengan pengertian yang paling dalam, kita mengait-ngaitkan jasad kita dengan perbuatan kita dalam kehidupan ini.

Prinsip eskatologis, terutama tentang kematian dan keberadaan hari akhir mendapat pengakuan tidak hanya dari kalangan muslim tetapi juga dari pemikir-pemikir non muslim.

⁶⁰ Louis Leahy, *Essay Filsafat untuk Masa Kini : Telaah Masalah Roh-Materi Berdasarkan Data Empiris Baru*, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1994), hal. 294.

⁶¹ H.L.Beck, N.J.G. Kaptein, *Pandangan Barat terhadap literatur, Hukum, Filodofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*, terj. Sukarsi, (Jakarta: INIS, 1988), hal. 46

Bahkan Immanuel Kant seorang yang *agnostic* metafisik, berpaling kepada Tuhan tepat ketika sampai pada persoalan keadilan dalam pemikiran moral dan filsafat praktis beliau.⁶² Selain itu, sebagaimana dikutip Quraish Shihab dalam bukunya *Wawasan al-Qur'an*, bahwa Socrates pernah berkata.

“Ketika aku menemukan kehidupan (duniawi), kutemukan bahwa akhir hidup adalah kematian, namun ketika aku menemukan kematian, aku pun menemukan kehidupan abadi. Karena itu kita harus prihatin dengan kehidupan (duniawi) dan bergembira dengan kematian. Kita hidup untuk mati dan mati untuk hidup”.⁶³

Dengan demikian, kematian merupakan suatu kepastian, karena itu secara psikologis amat besar pengaruhnya dalam kehidupan dan perilaku manusia. Kematian bukanlah akhir dari perjalanan hidup seseorang. Menurut keyakinan para filosof hukum kehancuran berlaku hanya pada wujud yang terstruktur secara materi. Ruh bukanlah materi karena itu ruh tidak akan terkena hukum kehancuran.⁶⁴

Dari konsep inilah munculnya pandangan di kalangan filosof bahwa yang dibangkitkan di akhirat adalah ruh saja tidak dalam bentuk fisik. Terlepas dari perbedaan pendapat tentang

⁶² Hossein Nasr, *The Heart...*, hal. 295.

⁶³ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*, (Bandung: Mizan, 2000), hal. 70.

⁶⁴ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal 246.

unsur yang akan dibangkitkan, yang jelas keyakinan dan konsep hidup setelah mati bukanlah terminal terakhir melainkan gerbang untuk menjalani hidup di alam baru.

Merenungkan makna kematian bukan berarti pasif. Akan tetapi justru memacu manusia agar lebih serius dalam menjalani hidup karena keterbatasan usia. Kematian bukanlah akhir dari kehidupan, melainkan suatu transisi untuk memasuki kehidupan yang abadi. Tidak misteri yang selalu mengguncang akal dan batin manusia kecuali misteri kematian dalam alam arwah. Bagi manusia yang hati dan pikirannya selalu merasa terikat dan memperoleh bimbingan dari Tuhan, maka kematian sama sekali tidak menakutkan. Karena dengan berakhirnya episode kehidupan duniawi berarti seorang menjadi setapak lebih dekat pada Tuhan di kehidupan akhirat.

Fazlur Rahman menegaskan pandangan al-Qur'an bahwa hari kebangkitan dan hari perhitungan menduduki tema sentral dalam takdir Tuhan atas manusia dan bahwa nasib kehidupan seseorang di akhirat sangat tergantung pada perbuatannya di dunia ini, dalam rentang masa antara kelahiran dan kematian. Bagi al-Qur'an, kehidupan akhirat adalah sama realnya dengan kehidupan di dunia ini. Kesenambungan kedua kehidupan tersebut bersifat alamiah dan fenomena kematian merupakan perjalanan yang menjembatani keduanya.⁶⁵ Dengan demikian al-Qur'an berbicara tentang problem

⁶⁵ Fazlur Rahman, *Etika Pengobatan...*, hal. 171.

eskatologis sebagian otoritas Tuhan terhadap manusia di muka bumi.

Menurut Fazlur Rahman, ide pokok yang mendasari ajaran-ajaran al-Qur'an mengenai eskatologi adalah bahwa akan tiba saat (*al-sa'ah*) ketika setiap manusia akan memperoleh kesadaran yang unik yang tak pernah dialaminya di masa sebelumnya mengenai amal perbuatannya. *Al-akhirah* adalah saat kebenaran, yang objektif disibakkan. Di saat itu setiap manusia dapat menyaksikan siapakah ia sebenarnya, setelah terlepas dari kepentingannya yang ekstrinsik dan langsung, kepentingan-kepentingan di mana cara pandang sebagai tujuan, cara yang langsung dipandang sebagai cara yang benar, dimana kepalsuan tidak hanya menggantikan kebenaran-kebenaran, bahkan lebih indah dan menarik dari kebenaran. Hati manusia sendiri menjadi sedemikian menyimpangnya sehingga yang suci terlihat tidak suci dan sebaliknya.⁶⁶

Dari pandangannya ini, Fazlur Rahman ingin menegaskan bahwa prosesi pengadilan akhirat adalah pengadilan yang sangat adil, dimana tidak ada kepalsuan dapat disembunyikan, tidak ada yang akan merasa terdhalimi, karena semua di dasarkan atas baik-tidaknya perbuatan manusia di muka bumi.

Kehidupan di akhirat dan kehidupan di dunia berbeda sifat-sifat dan dimensinya. Dari segi manusia, kehidupan di

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok...*, hal. 154.

akhirat itu amat individual sifatnya. Disana tidak ada lagi kolektivitas atau solidaritas sosial sesama manusia, betapa pun dekatnya hubungan dan pertalian antar mereka dalam kehidupan dunia ini.⁶⁷ Masing-masing orang berdiri sebagai pribadi-pribadi yang berhubungan langsung dengan Tuhan dalam mempertanggungjawabkan semua perbuatannya. Fazlur Rahman menolak doktrin adanya syafa'at di akhirat sebab al-Qur'an sendiri menurutnya mengakui bahwa nasib seseorang di akhirat terkait erat dengan amal perbuatannya di dunia.⁶⁸ Dengan demikian syafa'at sebagai ide penegahan di antara manusia dan Allah tidak mungkin menurut Fazlur Rahman, dengan rahmat Allah yang tak terbatas.

Gambaran yang umum tentang eskatologi al-Qur'an adalah kenikmatan syurga dan azab neraka ini dinyatakan al-Qur'an sebagai imbalan dan hukuman.⁶⁹ Karena itulah al-Qur'an terus menerus menyerukan agar manusia "memperlihatkan" apa yang telah dipersiapkannya untuk hari esok (akhirat). (Q.S al-Hasyr/59:18). Karena apapun yang menimpa diri seseorang adalah hasil perbuatannya terdahulu. Pesan ini memberi kesadaran kepada manusia bahwa hidup di dunia ini hanya sementara, dimana manusia mempersiapkan

⁶⁷ Nurcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (bandung: Mizan, 1993), hal. 244.

⁶⁸ Fazlur Rahman, *Tema Pokok....* , hal. 156. Lihat juga Sibawaihi, *Eskatologi...* , hal. 293

⁶⁹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok...*, hal. 154.

perbekalan untuk dibawa dalam memasuki hidup kedua kelak di akhirat.

Menurut Fazlur Rahman meskipun kiamat dalam al-Qur'an digambarkan dengan kedahsyatan yang menyebabkan kehancuran cosmos yang menyeluruh dan sempurna, semua keterangan itu pada dasarnya dimaksudkan untuk menggambarkan kemahakuasaan Allah. Kehancuran tersebut bukan pada keseluruhan alam semesta, akan tetapi kandungan-kandungannya yang akan hancur. Dalam artian bahwa terjadi kehancuran cosmos yang merupakan syarat transformasi atau penciptaan kembali cosmos baru. Dunia akan diubah menjadi "taman" untuk dinikmati oleh pewarisnya.⁷⁰

Menurut Fazlur Rahman kebahagiaan dan penderitaan manusia di akhirat itu tidak hanya bersifat spiritual. Al-Qur'an tidak mengakui suatu akhirat yang dihuni oleh jiwa-jiwa tanpa raga. Al-Qur'an tidak mengakui adanya dualisme di antara jiwa dengan raga karena manusia adalah sebuah organisme hidup yang merupakan sebuah unit dan berfungsi penuh. Sesungguhnya raga dengan pusat kehidupan dan intelegensi itulah yang merupakan identitas kepribadian manusia sesungguhnya. Jadi al-Qur'an tidak membenarkan surga dan neraka yang sama sekali bersifat "spiritual". Dengan demikian yang menjadi subjek kebahagiaan dan siksaan adalah manusia

⁷⁰ *Ibid.*, hal. 161. Lihat Juga Sibawahin, Eskatologi..., hal. 1003-104.

sebagai pribadi.⁷¹ Pendapat ini berbeda dengan filosof-filosof muslim yang berpendapat bahwa kebahagiaan dan penderitaan di akhirat bersifat spiritual.

Pendapat Fazlur Rahman tentang kebangkitan Jasmani dan Rohani berpijak pada prinsip keadilan Allah. Karena bagaimanapun jasad dan ruh dilahirkan bersama-sama, jadi apabila seseorang melakukan dosa, dosa itu dilakukan dengan jasad dan ruh dan sebaliknya. Maka sangat logis kalau yang akan dibangkitkan di akhirat adalah jasad dan ruh. Selain itu untuk menggambarkan kemahakuasaan Tuhan, bukanlah suatu hal yang mustahil bagi Tuhan yang telah menjadikan manusia dari setetes sperma untuk menjadikan sebagai pribadi yang utuh di hari kemudian.⁷² Dengan demikian prinsip Fazlur Rahman tentang kemungkinan kebangkitan jasmani dan rohani bukanlah suatu kemustahilan baik secara filosofi maupun teologis.

Menurut al-Qur'an, akhirat adalah sangat penting karena berbagai alasan. *Pertama*: moral dan keadilan sebagai konstitusi realitas menurut al-Qur'an adalah kualitas untuk menilai amal perbuatan manusia karena kadilan tidak dapat dijamin berdasarkan apa yang terjadi di atas dunia. *Kedua*: "tujuan-tujuan" hidup harus dijelaskan dengan seterang-

⁷¹ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir A.Muin, (Bandung: Pustaka, 2000), hal 336-338. Lihat juga Fazlur Rahman, *Tema Pokok...*, hal. 163.

⁷² Fazlur Rahman, *Filsafat...*, hal. 337

seterangnya sehingga manusia dapat melihat apa yang telah diperjuangkannya dan apa tujuan yang sesungguhnya dari kehidupan ini. *Ketiga*, perbantalan, perbedaan pendapat dan konflik diantara manusia harus diselesaikan.⁷³

Keyakinan kepada adanya hari kebangkitan mempunyai nilai aksiologis yang cukup tinggi bagi perbaikan moral manusia yang berkesinambungan. Doktrin tentang eskatologi dengan prinsip “janji” dan “ancaman” akan memotivasi manusia untuk senantiasa melaksanakan kebaikan dan menjauhi segala perilaku yang menyimpang dari norma-norma agama.

Dari pemikiran teologis yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman di atas jelas memperlihatkan kekonsistennya untuk menjadikan al-Qur’an sebagai acuan utama dalam merumuskan konsep teologis. Dengan mendasari pada pemahaman ayat-ayat al-Qur’an, berikut pendekatan ilmiah modern tokoh ini telah berhasil menyelesaikan problem-problem teologis yang rumit sekalipun.

Pemahamannya yang mendalam tentang konsep-konsep teologis telah memberikan kontribusi positif dalam mengevaluasi pemikiran kalam klasik sembari memberikan solusi dengan tetap mengacu pada struktur dasar agama. Dengan kata lain semua pemikiran teologis yang ia rumuskan

⁷³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok....*, hal. 169. Lihat juga ‘Abdul Mu’im, *Agama dalam hal. 93*. Hossein Nasr, *The Heart...*, hal. 195.

tidaklah dipengaruhi oleh suatu doktrin teologis dari aliran manapun.

BAB IV

PENUTUP

Fazlur Rahman telah memulai proyek besar yaitu kembali kepada sumber pokok ajaran Islam melalui penghargaan yang layak terhadap keseluruhan tradisi pemikiran Islam. Pemikiran-pemikirannya senantiasa menginginkan adanya suatu peninjauan ulang terhadap kesejarahan Islam sembari mencari kemungkinan solutif dengan penggalian yang mengakar dari sumber pokok ajaran Islam.

Pemikiran Fazlur Rahman tentang teologi memiliki corak yang khas, hal ini terindikasi dari pemikiran teologisnya yang tidak pernah menerima ataupun menolak secara keseluruhan aliran teologi manapun dalam Islam. Menurut tokoh ini meskipun teologi merupakan suatu disiplin normatif yang tergalil dari pemahaman struktur dasar gagasan-gagasan agama, namun di sisi lain teologi juga dipengaruhi oleh sejarah yang mengitari perkembangannya (tidak bersifat *a historis*).

Berangkat dari asumsi dasar bahwa teologi merupakan disiplin normatif sekaligus merupakan bentukan sejarah, Fazlur Rahman mencoba melakukan evaluasi menyeluruh (*general evaluation*) terhadap berbagai aliran teologi Islam.

Pengetahuannya yang mendalam tentang aliran-aliran teologi mengantarkannya pada suatu kesimpulan bahwa semua aliran mempunyai keunggulan sekaligus memiliki kekurangan masing-masing. Dengan mengembangkan metode kritik sejarah (*critical historis*) ia telah berhasil mengungkapkan lingkup ketidaksesuaian antara pandangan dunia (*worldview*) al-Qur'an dengan berbagai aliran spekulasi teologi dalam Islam. Sampai pada tataran ini tampaknya Fazlur Rahman dapat disebut sebagai teolog kritis yang mengkritisi semua doktrin dari berbagai aliran teologi.

Menurut tokoh ini semua doktrin dari aliran teologi manapun selama tidak bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an harus dilestarikan sebagai khazanah dalam kesejarahan Islam. Sebaliknya semua doktrin teologi yang melenceng dari petunjuk gagasan-gagasan pokok agama yang harus dikoreksi. Dengan demikian Fazlur Rahamn menginginkan adanya upaya penggalian-penggalian prinsip-prinsip teologis yang mengakar dari sumber asli yaitu al-Qur'an.

Menurut Fazlur Rahman kedudukan akal sangat sentral bagi manusia dan ia menafsirkan akaln sebgaia penalaran ilmiah. Tokoh ini sangata yakin potensial yang dimiliki akal, namun akal dalam bentuk penalaran (*reasoning*) hanya dijadikan piranti untuk memahami firman Tuhan. Berdasarkan argumentasi ini ia menolak doktrin Mu'tazilah yang menyejajarkan akal dan wahyu, bahkan melebihkan akal dari wahyu. Wahyu dalm pandangan Fazlur Rahman merupakan

informasi dari alam metafisika yang berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia.

Doktrin takdir yang berkonotasi *determinisme* juga dikritik oleh Fazlur Rahman karena sama sekali meniadakan kekuasaan dan kebebasan kehendak manusia. Padahal tanpa adanya kebebasan, konsep tentang perintah-perintah dan larangan-larangan Tuhan akan sulit dipahami. Sementara paham *free will* yang akan memposisikan manusia sebagai makhluk yang mempunyai kehendak dan kebebasan luas, juga dikritik oleh Fazlur Rahman karena telah menyingkirkan kekuasaan mutlak Tuhan dari wilayah perbuatan Manusia. Oleh karena itu, menurut tokoh ini doktrin tentang takdir harus dipahami sebagai *sunnatullah* yaitu ketentuan-ketetapan hukum Allah bagi realitas mawjud di alam semesta.

Tentang problem eskatologi Fazlur Rahamn menolak pendapat yang mengatakan bahwa kebahagiaan di akhirat nanti hanya bersifat spiritual (rohani) saja. Baginya, kebahagiaan dan penderitaan di akhirat nanti harus bersifat jasmani dan ruhani agar sesuai dengan sifat kemahaadilan Tuhan. Selain itu keyakinan atau doktrin tentang kemungkinan kebangkitan secara fisik tidak mengandung kemustahilan baik secara filosofis maupun teologis.

Menjadi tugas bersama untuk menapresiasikan dan mempertimbangkan ide-ide yang ia tawarkan secara adil dengan tidak didasarkan atas prasangka-prasangka dan iktikad-iktikad yang subjektif. Sikap penolakan secara *apriori*

terhadap pemikiran seseorang mencerminkan ketidakdewasaan intelektual. Seseorang berhak untuk menerima atau menolak pemikiran orang tentunya harus dengan argumentasi yang etis, penelaahan objektif yang disertai kriteria ilmiah yang memadai.

Penulis menyadari penelitian ini masih jauh dari kesempurnaan oleh karenanya semua kritik dan saran konstruktif yang dapat mengantarkan buku ini ke arah yang lebih baik sangat diharapkan. Mengingat begitu dalamnya wacana teologis yang mungkin digali dari pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman dan keterbatasan penulis yang tidak dapat mengangkat secara keseluruhan terma kalam yang ia gagas, maka penelitian ini masih menyisakan ruang bagi peneliti lain untuk mebuta pengkajian selanjutnya, terutama dalam masalah ontologi ketuhanan dan konsep kenabian.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- 'Abduh, Muhammad. *Risalah al-Tawhid*. Kairo: Dar al-Manar, 1336 H.
- Ahmad Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan*. London : Oxford University Press, 1967.
- Ahmad Mumtaz. "In Memoriam Professor Fazlur Rahman", dalam *The America Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 5. No. 1, 1988.
- Ahmed Akbar S. *Citra Muslim Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, terj. Nunding Ram. Jakarta: Erlangga, 1992.
- al-Ahwani, Ahmad Fu'ad, *Al-Falsafat as-Islamiyyah*, t.p., 1958.
- al-Ghurabi, 'Ali Mustafa, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyyah*. Kairo: t.p., 1962.
- al-Iji, 'Abd al-Rahman Ibn Ahmad. *Al-Mawaqif fi'Ilm al-Kalam*. Berikut: 'Alam al-Kutub, t.t.
- al-Jabbar, 'Abd. *Syarh al-Usul al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LkiS, 2000.
- al-Mawdudy, Abu al-'la. *Islamic Law and Constitutional*. Lahore: Islamic Publication, 1972.

- al-Nadwi, Abu al-Hasan. *Al-Sira bayn al-Fikrat al-Islamiyyah wa Al-Fikrati al-Ghabiyyah*. t.p,t.th.
- al-Nasysyar, 'Ali Sami'. *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi al-Islami*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966.
- , *Qira'at fi al-Falsafat*, t.p, t.th.
- Alparslan, Acikgenc. "The Thinker of Islamic Revival and Reform Fazlur Rahman's Life and Thought (1919-1988)", *Journal of Islamic Research*. Vol. 4, no.4, 1990.
- al-Raziq, 'Abd. *Tahmid li Tarikh al-Falsafat al-Islamiyyah*. Kairo: Matba'ah Iajnah al-Ta'lif, 1959.
- Amal, Taufik Adnan,. (pny.). *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1994.
- , *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.
- Amin, Abdullah M. *Falzafah Kalam Di Era Posmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Amin, Ahmad. *Duha al-Islam*. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1935.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UI-Press, 2000.
- Apter, E. David. *The Politic of Modernixation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Arberry, A.J. *Revelation and Reason in Islam*. London: Allen an Unwin, t.t. th.
- Asmeh, Aziz. *Islam and Modernities*. London: Verso, 1993.

- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberar di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholis Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Pustaka Antara, 1999.
- Beck, H.L. dan N.J.G. Kaptein. *Pandangan Barat terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam*, terj. Sukarsi, Jakarta: INIS, 1988.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism*. Chicago dan London: Univ. of Chicago Press, 1980.
- Braaten, Carl. *History of Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress, 1996.
- Budhy Munawar-Rahman. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramanida, 2001.
- Classe, Cyril, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, terj. Ghufroon A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Ilmu Kalam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Denny, Frederick Mathewson. "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual:", dalam *The Muslim World*, vol. 79, 1989.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Esack, Farid. *Al-Qur'an : Liberation and Pluralisme*. Oxford: One World, 1997.
- Esposito, John L. dan Voll, John, O. *Demokrasi di Negara-negara Muslim Problem dan Prospek*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1999.

- , *Islam dan Pembangunan*, terj. Sahat Simamora. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- , *Pakistan, Mencari Identitas Islam*, terj. Wardah Hafidz. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- , "Pakistan: Quest for Islamic Identity", dalam John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religio and Socio Political Change*, Syracuse: Syracuse University Press, 1980.
- Fatah, 'Irfan 'Abd al-Hamid. *Nasy'at al-Falsafah al-Sufiyyah wa Tatawwuruha*. Beirut: Dar al-Jil, t.t.
- Hanafi, Hasan. *Dialog Agama dan Revolusi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju, 2004.
- , *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hossein Nasr, Seyyed. *The Heart of Islam; Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasyiah Fakhri Sutan Harahap. Bandung: Mizan, 2003.
- Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani: studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan a;-Asy'ari*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Johnson, John W. "Peran Media Bebas" dalam *Demokrasi*. Office on International Information Program: U.S. Department of State, t.t.

- Kartanegara, Mulyadhi. *Mozaik Khazanah Islam: Bunga Rampai dari Chicago*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Khadduri, Majid. *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, terj. Mochtar Zoerni. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1998.
- Leahy, Louis. *Essay Filsafat untuk Masa Kini: Telaah Masalah Roh Materi Berdasarkan Data Empiris Baru*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1994.
- Lewis, Benard, *The World of Islam: Faith, People, Culture*. London: Thomas and Hudson, 1976.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, dan Muhammad Diponegoro. *Duta Islam untuk Dunia Modern*. Yogyakarta: Salahuddin Press, 1985.
- , "Fazlur Rahman al-qur'an dan Pemikiran Islam" Pengantar untuk Edisi Indonesia dari karya Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1997.
- , "Memahami Rahman: Kesaksian Seorang Murid", dalam pengantar edisi Indonesia karya Fazlur Rahman, *Kontroversial Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2003.
- , *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- , *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

- Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an*. Yogyakarta: INHIS, 1999.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Madkour, Ibrahim. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian wahyudi Asmin. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Martin, Richard C., Marx Woodward dan Dwi S. Atmaja. *Post Mu'tazilah: Geneologi Konflik Rasionalisme dan Tradisionalisme Islam*, terj. Muhammad Syukuri. Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.
- Mas'adi, Ghufron A. *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- , *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Oxford: One World Publication, 2000.
- Mortimer, E. *Faith and Power: The Politics of Islam*. New York: Random House, 1982.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI-Press, 1985.
- , *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1996
- , *Muhammad Abduh dan Teologi rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI-Press, 1987.

- , *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: UI-Press 1994
- , *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Palmer, Richard E, *Hermeneutic: Interpretation Theory ini Schleirmacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Praja Juhaya S. "Membangun Lingkungan dan Masa Depan Islam di Amerika", Pengantar untuk Edisi Indonesia karya Steven Berbosa, *Jihad Gaya Amerika: Islam Setelah Malcom X*, terj. Sudirman Said dan Fathiyah Basri. Bandung: Mizan, 1996.
- Putro, Suadi. *Muhammad Arkoun tentang Islamn dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Qodir, C.A. *Filsafat dan Ilmu Penegetahuan dalam Islam*, terj. Hasana Basri. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991.
- Rahardjo M. Dawam. *Intelektual Intelegensia dan Prilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan, 1999.
- Rahman, Fazlur. "An autobiographical Note" dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, no.4, 1990.
- , "Approach to Islam in Religious Studies : Review Essay" dalam Richard C. Martin (ed.), *Approach to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

- , "Islam and The Constitutional Problem of Pakistan", dalam *Studi Islamica*, Vol. 32, 1970.
- , "Islam: Challenges and Opportunities", dalam Alford T. Welch dan Pierre Grachia (ed.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh University Press, 1979.
- , "Islamic Modernism: Its Scope and Alternatives", dalam *International Journal of Middle East Studies*, vol. v, no. 4, 1970.
- , "Some Issues in The Ayyub Khan Era" dalam Donald P. Little (ed.). *Essay on Islamic Civilization*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- , *Cita-cita Islam*, terj. Sufiyanto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- , *Etika Pengobatan Islam: Penjelajahan seorang Neo-Modernisme*, terj. Jaziar Radianti. Bandung: Mizan, 1999.
- , *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin. Bandung : Pustaka, 2000.
- , *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- , *Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1997.
- , *Islam*. London: The University of Chicago Press, cet. 2, 1979.

- , *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute Research, 1965.
- , *Kontroversi Kenabian dalam Islam Antara Filsafat dan Ortodoksi*, I terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2003.
- , *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1995.
- , *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1994.
- , *Tema-tema Pokok Al-Qur'am*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- , "Interpreting The Quran" dalam *Linguiry*, no. 4, Mei, 1986.
- , "Islam dan Modernitas", Dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina, 2001.
- , "The Qur'an Concept of God, the Universe and Man", dalam *Journal Islamic Studies*, no. 1, 1967.
- Rahmat, Jalaluddin. *Islamic Alternatif*. Bandung: Mizan, 1988.
- Robinson James M. "Hermeneutic Since Barth", dalam *The New Hermeneutic*, J.M. Robinson dan John B. Cobb (ed.), New York: Herperm 1964.
- Rosenthal, E.I.J. *Islam in Modern Nation State*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1965.
- Rowlanda, Mark. *Menikmati Filsafat Melalui Film Science-Fiction*, terj. Sofia Mansoor. Bandung: Mizan, 2004.

- Safir Iskandar Wijaya, Teuku. *Falsafah Kalam: Kajian Teodisi Filsafat Teologis Fakhr al-Din al-Razi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003.
- Schacht, Joseph. *The Origin of Muhammad Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Sibawaihi. *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Smith, I. Jane. *Islam in America*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Sonn, Tamara, "Fazlur Rahman" dalam John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- , "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", dalam *The Muslim World*, vol 81, Juli-Oktober, 1991.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *Fi 'Ilm al-Kalam Dirasah Falsafiyah*. t.t, Dar al-Kutub al-Jami'iyat, 1969.
- Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Sumardi, Mulyanto. *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Toffler, Alvin. *The Third Wave*. Tronto: Batam Books, 1982

Watt, W. Montgomery. *Islamic Fundamentalisme and Modernity*.
London and New York: Rautledge, 1988.

Zahrah, Imam Muhammad Abu. *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, ter. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib.
Jakarta: Logos Publishing Haouse, 1996.

BIOGRAFI PENULIS



Lukman Hakim, Lahir di Aceh Besar pada 24 Juni 1975. Beliau adalah dosen tetap dalam mata kuliah Teologi Islam pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat dan pengajar pada Program Pascasarjana UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh.

Memperoleh gelar sarjana dari Jurusan Aqidan Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry pada tahun 1998. Pada tahun 2004 menyelesaikan gelar Magister Agama dalam konsentrasi Pemikiran dalam Islam pada Program Pascasajana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Selanjutnya menyelesaikan studi doktoral dalam bidang Ushuluddin dan Falsafah Universitas Kebangsaan Malaysia pada tahun 2014.

Dalam rangkaian kerja akademiknya telah menuliskan beberapa buku di antaranya *Wacana Teologi Tranformatif: Dari Teosentris ke Antroposentris*, *Teologi Aceh: Refeleksi Sosial Agama dan Politik Kontemporer*, *Pengantar Ilmu Kalam*. Selain menuliskan karya dalam bentuk buku dan artikel ilmiah yang

dipublis di berbagai jurnal nasional dan international, Selebihnya juga aktif menulis opini di media cetak di Aceh tentang tema-tema adat, sosial budaya dan keagamaan.