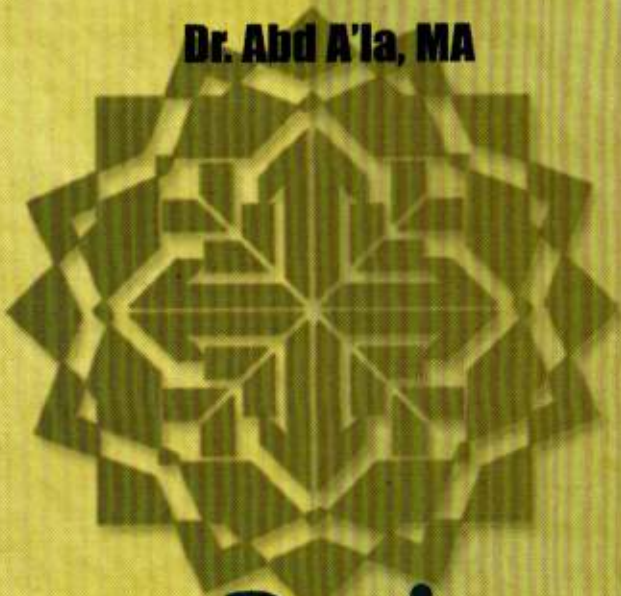




PARAMADINA

Dr. Abd A'la, MA



Dari
NEOMODERNISME
ke
ISLAM
LIBERAL

Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia

Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA

PARAMADINA

Wacana intelektual Islam yang dikembangkan oleh Prof Fazlur Rahman dari University of Chicago, AS, secara umum memiliki pengaruh yang cukup kuat di bumi Indonesia. Pengaruh itu, menurut buku ini, dapat dilihat dari wacana keilmuan yang berkembang pada beberapa dasawarsa terakhir di Indonesia yang menampakkan nuansa 'Islam liberal' yang substansial dan pemahaman yang holistik namun sekaligus tetap berpijak pada tradisi. ●

Satu hal yang cukup menguntungkan bagi wacana dan gerakan 'Islam liberal'— nama lain dari neo-modernisme Islam, adalah paradigmanya yang dianut luas oleh kalangan muda. Ia telah menjadi wacana yang tidak terbatas pada kelompok yang dulu dianggap sebagai perintis pembaruan seperti Muhammadiyah saja, tapi juga telah menyebar ke dalam kelompok muda yang berasal dari pesantren di pedesaan dan semacamnya. Abd A'la, penulis buku ini, adalah salah satu contohnya."

— Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA, Rektor UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta



Seri Disertasi

ISBN 979-8321-73-1



9 789798 321733 >

Seri Disertasi: Volume 15

Dari
NEOMODERNISME
ke
ISLAM
LIBERAL

Buku-buku Seri Disertasi:

Argumen Kesetaraan Jender:

Perspektif Al-Qur'an

Agustus 1999

- *Dr. Nasaruddin Umar, MA*

Pergeseran Pemikiran Hadis:

Ijtihad Al-Hakim dalam Menentukan Status Hadis

Januari 2000

- *Dr. M. Abdurrahman, MA*

Jiwa Dalam Al-Qur'an:

Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern

Februari 2000

- *Dr. Achmad Mubarak, MA*

Tasawuf Yang Tertindas:

Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri

Mei 2001

- *Dr. Abdul Hadi W.M.*

Negara Islam:

Pemikiran Politik Husain Haikal

Juli 2001

- *Dr. Musdab Mulia, MA*

Agama Ramah Lingkungan:

Perspektif Al-Qur'an

September 2001

- *Dr. Mujiyono Abdillab, MA*

Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh:

Kajian Masalah Akidah dan Ibadat

Maret 2002

- *Prof. Dr. Rif'at Syanqi Nawawi, MA*

Al-Qur'an bukan Kitab Sejarah:
Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah Al-Qur'an
September 2002
- *Dr. Muhammad A. Khalafullah*

Ibn Al-Arabi:
Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan
Juli, 1995
- *Dr. Kautsar Azhari Noer*

Manusia Citra Ilahi:
Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh al-Jili
November 1997
- *Dr. Yumasril Ali, MA*

Islam dan Negara:
Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia
Oktober 1998
- *Dr. Bahtiar Effendy*

Ahl Al-Kitab:
Makna dan Cakupannya
Desember 1998
- *Dr. Muhammad Galib M*

Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam:
Perbandingan Partai Masyumi [Indonesia] dan Partai Jama'at Islami [Pakistan]
Mei 1999
- *Prof. Dr. Yusril Ihza Mahendra*

Gagasan Islam Liberal di Indonesia:
Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi,
Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid
September 1999
- *Dr. Greg Barton*

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

A'la, Abd

Dari Modernisme ke Islam Liberal/penulis, Abd A'la; pengantar, Azyumardi Azra,-- Jakarta: Paramadina, 2003

ISBN: 979-8321-73-1

XVI, 250 hlm; 14,5 x 21 cm

I. Filsafat Islam

I. Judul

297.6

DARI NEOMODERNISME KE ISLAM LIBERAL

Oleh : Dr. Abd A'la, MA.

Pengantar: Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA.

Diterbitkan oleh Penerbit PARAMADINA

Anggota IKAPI

Gedung Paramadina

Pondok Indah Plaza III

Jl. TB. Simatupang F5 - F7, Jakarta 12310

Telepon 7651611, 7651658, 7652015

Faks. 7652076

Email: penerbit_paramadina@yahoo.com

© April 2003 Paramadina

Hak Cipta dilindungi undang-undang

All right reserved

ISBN: 979-8321-73-1

Penyunting: Tim Redaksi PARAMADINA

Penata Letak: Muhida

Pendesain Kulit Muka: Kumara Dewatasari

Dr. Abd A'la, MA.

Dari
NEOMODERNISME
ke
ISLAM
LIBERAL

PARAMADINA 2003

DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih—ix

Kata Pengantar oleh Prof. Azyumardi Azra, MA, Ph.D.—x

Daftar Isi

Bab I. Pendahuluan—1

A. Latar Belakang Masalah—1

B. Hipotesis—9

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah—10

D. Studi Kepustakaan—11

E. Signifikansi dan Kegunaan Penelitian—16

F. Metode Penelitian—17

G. Sistematika Pembahasan—18

Bab II. Perkembangan Intelektualitas Fazlur Rahman—25

A. Latar Belakang Sosio Kultural—25

B. Kehidupan Awal Fazlur Rahman—33

C. Hijrah ke Barat dan Pengembaraan Intelektual—39

D. Karya-karya Utama Fazlur Rahman—44

Bab III. Akar-akar Metodologis dalam Liberalisme

Teologi Qur'ani Fazlur Rahman—68

A. Kritik Sejarah Pemikiran—68

B. Hermeneutik Al-Qur'an—82

Bab IV.	Aplikasi Metodologi Fazlur Rahman dalam Perumusan Konsep-konsep Teologi—99
	A. Tuhan Sebagai Eksistensi yang Fungsional—99
	1. Wujud Allah sebagai Pemberi Makna Kehidupan—100
	2. Keesaan Allah: Hubungan Monoteisme dan Pembentukan Moralitas—108
	3. Keterkaitan Kekuasaan Allah dengan Kepengasihan-Nya—112
	B. Wahyu dan Kenabian: Fungsinya dalam Kehidupan—117
	1. Al-Qur'an sebagai Wahyu Allah: Nilainya bagi Kehidupan—117
	2. Kenabian Sebagai Puncak Kepengasihan Allah—126
	C. Pengetahuan dan Perbuatan Manusia—135
	1. Pengetahuan dan Kemampuan Manusia Sebagai Suatu Realitas—136
	2. Kehendak dan Perbuatan Manusia: Kebebasan yang Dipertanggungjawabkan—143
	D. Alam Semesta: Dua Dimensi Kegunaan—150
	E. Setan dan Perjuangan Moral Manusia—158
	F. Eskatologi: Eksistensi dan Signifikansinya—163
Bab V.	Pengembangan Teologi Liberal yang Qur'ani—187
	A. Keterkaitan Teologi, Etika dan Fiqh—188
	B. Teologi Liberal: Orientasi Nilai-Nilai Ketakwaan—196
	C. Dari Teologi Liberal Menggagas Keberagamaan Transformatif—207
Bab VI.	Kesimpulan: Dari Neomodernisme ke Islam Liberal—224
	Daftar Kepustakaan—229
	Indeks—247

UCAPAN TERIMA KASIH

Buku ini berasal dari disertasi penulis pada program doktor Pascasarjana IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Meskipun demikian, buku ini telah mengalami perubahan dari bentuk asalnya dengan penambahan dan pengurangan pada bagian-bagian tertentu yang dianggap perlu. Semua itu dilakukan dalam rangka menyesuaikan dengan perkembangan wacana yang berkembang akhir-akhir ini.

Dengan diterbitkannya buku ini, penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang tulus kepada Bapak Prof. Azyumardi Azra, M.A., Ph.D. yang sejak awal sangat mendorong penulis untuk menerbitkannya, serta atas kesediaannya untuk memberikan kata pengantar. Penulis menyampaikan terima kasih pula kepada Penerbit Paramadina yang bersedia menerbitkan naskah ini.

Demikian pula, penulis menyampaikan *matur nuwun* yang tak terhingga kepada Mas Tony Pangcu, Mas Ipul, Acing, serta Hodri Ariev. Penulis juga tidak akan pernah lupa untuk mengungkapkan kasih sayang yang tak terhingga serta kebanggaan yang setulus-tulusnya untuk istri tercinta, dan ketiga anak penulis yang terkasih. Demikian pula, penulis menyampaikan takzim dan terima kasih secara tulus kepada kedua orangtua penulis yang tidak jemu-jemu memberi dorongan dan bantuan kepada penulis dalam segala bentuknya.

Akhirnya, penulis berharap semoga mereka semua mendapatkan balasan dan pahala terbaik dari Yang Maha Pengasih dan Pemberi rahmat, serta karya ini bermanfaat bagi kehidupan, dan bernilai di sisi Allah.

Annuqayah, Maret 2003
abd a'la

JEJAK FAZLUR RAHMAN DALAM WACANA ISLAM DI INDONESIA

Pengantar: Azyumardi Azra^{*)}

Pembaruan Islam di Indonesia pada tigapuluh tahun terakhir ini memiliki bentuk, arah serta pendekatan baru yang berbeda dari pembaruan yang muncul lebih awal. Dalam perspektif sosiologis, munculnya perbedaan itu merupakan akibat—langsung atau tidak—dari perkembangan sosial-budaya yang terjadi di Indonesia, yang juga tidak dapat disamakan dengan perkembangan yang terjadi sebelumnya. Pada tingkatan ini, ada hubungan erat yang terjadi antara perkembangan sosial pada satu pihak dan respons intelektual yang terjadi pada masa-masa itu pada pihak lain.

Kongkritnya, gerakan pemikiran intelektual Islam yang berkembang akhir-akhir ini berbeda dengan pembaruan sebelumnya dalam konsepsi dan aplikasi ide-idenya yang direpresentasikan melalui suatu pendekatan yang baru. Gerakan baru tertentu, seperti argumen Barton, menghadirkan usaha yang *genuine* dengan jalan menggabungkan *ideal-ideal* liberal dan progresif dengan kepercayaan keagamaan yang mendalam.¹ Di sini dapat dilacak adanya warna neo-modernisme yang

^{*)} Prof Dr. Azyumardi Azra MA., adalah Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

muncul ke permukaan di tengah arus pembaruan secara keseluruhan. Sebagaimana pernah saya tulis, neo-modernisme sebagai gerakan Islam lebih menekankan signifikansi warisan pemikiran Islam ketimbang modernisme itu sendiri.² Bila didekati secara mendalam, dapat ditemui bahwa gerakan pembaruan yang terjadi sejak tahun tujuh puluhan memiliki komitmen yang cukup kuat untuk melestarikan 'tradisi' (*turats*) dalam suatu bingkai analisis yang kritis dan sistematis. *Turats* dalam perspektif gerakan pembaruan pemikiran ini menempati posisi dan peran penting untuk membentuk masa depan umat Islam khususnya, dan bangsa Indonesia umumnya.

Berdasarkan paradigma yang dianut kelompok pembaruan yang sedang berkembang di Indonesia, ada benarnya bila Barton menjelaskan bahwa gerakan itu mempunyai persesuaian dengan neo-modernisme yang dirintis dan dikembangkan Fazlur Rahman. Perkembangan pembaruan Islam di Indonesia yang muncul sejak dekade tujuh puluhan merupakan perkembangan lebih lanjut dari modernisme yang lebih awal. Wataknya secara esensial bersifat keagamaan, dan gerakannya dimotivasi secara kuat oleh *concern* untuk memajukan Islam dan masyarakat Muslim Indonesia. Pemikiran para tokohnya didasari kepedulian yang sangat kuat untuk melakukan formulasi metodologi yang konsisten dan universal terhadap penafsiran al-Qur'an; suatu penafsiran yang rasional dan peka terhadap konteks kultural dan historis dari teks Kitab Suci dan konteks masyarakat modern yang memerlukan bimbingannya.³ Dengan demikian, ada upaya serius untuk menjadikan ajaran Islam sebagai nilai-nilai yang benar-benar *viable* dalam kehidupan.

Dalam perspektif itu, Nurcholish Madjid, salah satu lokomotif gerakan ini mengemukakan mengenai misi Islam yang strategis sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an. Menurut Madjid, al-Qur'an menunjukkan bahwa risalah Islam—disebabkan universalitasnya—adalah selalu sesuai dengan lingkungan kultural apapun, sebagaimana (pada saat turunnya) hal itu telah disesuaikan dengan kepentingan lingkungan semenanjung Arab. Karena itu, al-Qur'an harus selalu dikontekstualisasikan dengan lingkungan budaya penganutnya, di mana dan kapan saja.⁴ Bagi tokoh seperti Cak Nur—panggilan akrab Nurcholish Madjid—dan gerakan pembaruannya, al-Qur'an dan warisan-warisan asli Islam terletak dalam bingkai pemahaman yang holistik, dinamis dan

bertanggung jawab. Melalui pendekatan seperti itu, mereka mengangkat persoalan-persoalan keagamaan dengan didasarkan pada kenyataan yang berkembang dalam masyarakat, dan mereka bukan sekadar menggarap tema-tema besar dan kosong yang tidak ada hubungannya dengan kehidupan kongkrit.

Melalui sikap yang menghargai secara positif sekaligus kritis terhadap warisan pemikiran Islam, gerakan pembaruan pemikiran neo-modernisme di Indonesia berupaya menghilangkan perbedaan antara aliran ortodoksi/tradisionalis dan modernisme; dan selanjutnya gerakan ini lebih berorientasi kepada pengaturan agenda baru untuk meletakkan peran Islam dalam perubahan sosial.⁵ Sikap semacam itu memberikan peluang yang lebih besar bagi munculnya pembaru-pembaru dari latar belakang sosio-kultural yang beragam. Dari itu, menjadi tidak aneh lagi bila di antara tokoh-tokohnya ada yang mempunyai akar pendidikan pesantren yang cukup kuat, suatu fenomena yang agak sulit ditemui pada pembaruan-pembaruan sebelumnya.

Berkaitan dengan itu, neo-modernisme di Indonesia menunjukkan revitalisasinya melalui dialog dengan realitas kongkrit yang terjadi di Indonesia sehingga mengalami perkembangan atau pergeseran dari bentuknya yang asal. Dengan mengambil kasus Cak Nur, pergeseran itu dapat dilacak secara lebih memadai.⁶ Bila kita mengkaji secara cermat, secara umum pergeseran pemikiran Cak Nur yang subtil—sehingga jika kita tidak sangat teliti, bisa lepas dari pengamatan—dapat dilihat dari aspek substansi pemikirannya dan agendanya. Dari aspek yang pertama, saya mengamati bahwa Cak Nur begitu canggihnya dalam mengapresiasi tradisi Islam klasik. Sebatas bahwa pemikirannya mempunyai akar yang kuat dalam Islam tradisi, maka tidak ada hal yang baru yang perlu dipersoalkan karena karakteristik ini juga menjadi salah satu ciri neomodernisme pada umumnya. Namun lebih dari itu, Cak Nur berpegang kuat kepada Islam tradisi hampir secara keseluruhan, pada tingkat esoteris dan eksoteris. Dengan sangat bagus dan distingtif, ia bukan sekadar berpijak pada aspek itu, namun ia juga memberikan sejumlah pendekatan dan penafsiran baru terhadap tradisi Islam itu. Maka hasilnya adalah apresiasi yang cukup mendalam terhadap syariah atau fiqh dengan cara melakukan kontekstualisasi fiqh dalam perkembangan zaman. Demikian pula, berbeda dengan Fazlur Rahman

yang cenderung sangat kritis terhadap literatur hadis, Cak Nur hampir tidak memperdebatkannya selama itu dapat dipertanggungjawabkan secara moral keagamaan. Ini dalam bidang eksoteris. Sedang dalam bidang esoteris, Cak Nur hampir tidak diragukan lagi mempunyai apresiasi yang cukup tinggi terhadap tasawuf pada umumnya yang bagi Fazlur Rahman aspek ini belum mendapat perhatian yang cukup serius dan apresiasi yang lebih memadai.

Adapun pergeseran agendanya dapat ditemui pada *concern* intelektual Cak Nur yang tidak sekadar lagi bertumpu sepenuhnya pada persoalan-persoalan modernisme dan hal-hal yang berkaitan dengan itu. Namun ia melangkah lebih jauh dengan berupaya membangun suatu peradaban Islam yang khas, yang mempunyai akar kuat pada tradisi Islam klasik; bukan hanya *viable* dalam era modern, tetapi juga dalam masa postmodern. Berdasarkan ini, neomodernisme Indonesia—walaupun tidak dapat disamaratakan—telah mengalami metamorfosis menjadi neotradisionalisme. Dari itu, neomodernisme di Indonesia tidak dapat dikatakan telah dipengaruhi secara langsung oleh pemikiran Fazlur Rahman, tokoh utama pembaruan itu, terutama dalam perkembangan-perkembangan selanjutnya.

Meskipun kemunculan gerakan pembaruan di Indonesia itu tidak dapat dikatakan dipengaruhi secara langsung oleh pemikiran neomodernisme Fazlur Rahman, kemampuan tokoh asal Pakistan itu dalam memberikan pertimbangan sehingga mengubah sikap Cak Nur untuk memilih *Islamic Studies* daripada *Political Science* yang semula menjadi pilihannya menjadi titik awal untuk menemukan adanya pengaruh itu. Dalam skala luas, pengaruh itu semakin mudah untuk dilacak dengan adanya kunjungan Fazlur Rahman ke Indonesia pada awal tahun delapan puluhan dan adanya penerjemahan artikel dan sebagian besar bukunya ke dalam bahasa Indonesia. Sedang dalam dimensi yang lebih kongkrit, pengaruh itu tampak dengan jelas pada kesamaan atau kemiripan pemikiran yang ditawarkan gerakan pembaruan yang dimotori Cak Nur dan kawan-kawan, dengan pemikiran Fazlur Rahman. Sebagaimana dapat dipahami dari penjelasan sebelum ini, gerakan semacam itu hadir dalam rangka menjawab dan memberikan solusi terhadap berbagai persoalan umat yang belum tertangani secara serius dan sistematis pada masa-masa sebelumnya. Sebagai gerakan pembaruan,

pemikiran-pemikirannya tidak dapat dilepaskan dari paradigma yang dianutnya yang meletakkan Islam sebagai nilai-nilai dan ajaran yang harus selalu dikontekstualisasikan ke dalam realitas sosial yang terus berkembang. Dengan demikian, agama sebagai sistem nilai dan ajaran yang bersifat ilahiah dapat bertemu secara dialogis dengan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan manusia. Jadi, *terats* diapresiasi secara dinamis sesuai dengan konteks zamannya. Unsur-unsur ini yang telah mempertemukan neo-modernisme Fazlur Rahman di satu pihak, dan gerakan pembaruan di Indonesia tiga puluh lima tahun terakhir di pihak lain.

Atas dasar ini, saya tidak berkeberatan atas pernyataan Esposito yang menganggap neo-modernisme—termasuk di Indonesia—sebagai suatu gerakan yang paling sesuai dengan kondisi perkembangan yang dihadapi umat Islam dewasa ini. Hal itu disebabkan kelompok ini melihat periode-periode awal Islam sebagai periode yang menumbuhkan ideal-ideal normatif. Demikian pula, mereka juga mencoba membedakan secara tegas antara substansi dan bentuk, antara prinsip dan nilai-nilai wahyu di satu sisi, dan institusi dan praktek-praktek yang dikondisikan sosial-historis pada sisi yang lain.⁷ Dari perbedaan itu, mereka menekankan pada sisi substansi dan prinsip dibandingkan dengan bentuk dan hal-hal yang sekadar dikondisikan sosial-historis. Wacana yang dikembangkan ini memberikan dasar pijakan kepada kelompok neo-modernisme untuk membangun kehidupan melalui aksi yang sistematis dan dengan penuh optimisme.

Jika optimisme mengenai masa depan dan aktivisme sosial merupakan sikap pokok pada paradigma (pembaruan di Indonesia) itu, maka hal itu akan berdampak secara positif pada sikap-sikap moderasi sehingga pluralitas dan kebutuhan untuk memperkokoh integrasi sosial dalam perubahan sosial yang cepat dapat dilestarikan.⁸ Melalui pembaruan model ini, pluralitas dan integrasi sosial tidak harus dikorbankan. Inilah yang menjadi salah satu kekuatannya sehingga mampu melihat persoalan-persoalan kehidupan dalam keragamannya secara objektif, dan pada gilirannya menawarkan solusi pemecahan sesuai dengan realitas yang berkembang dengan tetap berpijak pada nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup.

Dilihat dari dimensi sosio-kultural, pola budaya keagamaan yang ada di Indonesia memberikan dukungan yang cukup berarti bagi tumbuh-kembangnya gerakan neo-modernisme. Berbeda dari umumnya negeri-negeri Muslim lain, formalisme dan radikalisme dalam beragam bentuknya tidak pernah menemukan lahan yang subur di bumi ini. Bila kenyataannya seperti itu, maka salah satu alternatif gerakan yang sangat mungkin untuk berkembang adalah gerakan yang lebih menekankan substansi, moderasi dan pluralisme. Pada posisi ini, neo-modernisme menemukan pijakannya. Untuk itu, Fazlur Rahman sebagai tokoh gerakan tidak dapat dipungkiri telah memberikan andil—langsung atau tidak—dalam perkembangan wacana intelektual di Indonesia.

Jadi pengaruh neo-modernisme Fazlur Rahman terhadap wacana intelektual yang berkembang di Indonesia terletak pada wacana kesamaan yang dikembangkan. Mirip dengan Fazlur Rahman, tokoh-tokoh pembaruan Indonesia pada dekade terakhir abad 20 menyikapi persoalan yang dihadapi umat Islam sebagai suatu realitas yang harus dihadapi melalui pemahaman yang utuh terhadap nilai dan ajaran dasar Islam.

Namun ketika telah sampai dan menyebar di Indonesia, neo-modernisme telah mengalami domestifikasi melalui serangkaian dialog yang intens dengan perkembangan sosio-kultural yang terjadi di Indonesia. Dari dialog itu, neo-modernisme Indonesia mengalami beberapa perubahan bentuk dan penekanan sehingga dalam aplikasinya lebih sesuai dengan alam Indonesia.

Salah satu hal yang cukup menguntungkan bagi gerakan neo-modernisme adalah paradigmanya yang dianut luas oleh kalangan muda intelektual Muslim Indonesia. Demikian pula, ia telah menjadi wacana yang tidak terbatas pada kelompok intelektual dari kalangan yang dulu dianggap perintis pembaruan seperti Muhammadiyah saja, tapi juga telah menyebar ke dalam kelompok muda yang berasal dari pesantren di pedesaan dan semacamnya. Abd A'la, penulis buku ini—yang berasal dari sebuah pesantren di Madura—adalah salah satu contohnya. Studinya tentang Fazlur Rahman yang diangkat dari disertasi di IAIN Jakarta ini sangat berguna untuk menimbang kembali teologi neomodernisme—yang kini sering diidentikkan dengan “Islam Liberal”—dalam konteks kekinian.¹¹

CATATAN KAKI

- 1 Gregory J. Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wabid 1968-1980*, Disertasi Doktor, Monash University (1995), h. 6. Edisi bahasa Indonesia diterbitkan oleh Paramadina (1999)
- 2 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. xi.
- 3 Lihat Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia*, h. 11.
- 4 Nurcholish Madjid, "In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experiences" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought* (Arizona: Arizona State University, 1996), h. 104.
- 5 Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia*, h. 4.
- 6 Untuk jelasnya, baca Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan*, Cetakan I (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), h. 154–159.
- 7 Lihat John L. Esposito, *Islam The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1988), h. 181.
- 8 Taufik Abdullah, "The Formation of A New Paradigm: A Sketch on Contemporary Islamic Discourse" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, h. 62.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Fazlur Rahman adalah salah seorang tokoh yang secara intelektual dididik dan dibesarkan dalam tradisi keagamaan Islam yang kuat dan dunia keilmuan Barat yang kritis. Pengembaraan intelektualitasnya akhirnya mengantarkan dia ke arah mazhab neo-modernisme dengan wacana yang bersifat humanitarianistik dan sarat dengan pemikiran yang liberal,¹ tapi tetap otentik sekaligus historis.

Neo-modernisme merupakan gerakan pembaruan Islam yang muncul sebagai jawaban terhadap kekurangan atau kelemahan yang terdapat pada gerakan-gerakan Islam yang muncul sebelumnya, yaitu revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, dan neo-revivalisme.² Demikian pula, aliran pemikiran ini hadir untuk mengkritisi dan sekaligus mengapresiasi aliran-aliran pemikiran Islam yang lain yang timbul sepanjang sejarah perjalanan umat Islam, serta juga pemikiran yang berkembang di Barat.

Dalam perspektif historis, revivalisme pra-modernis merupakan gerakan Islam yang tumbuh dan berkembang pada abad kedelapan belas sebagai keprihatinan yang mendalam terhadap kemerosotan sosio-moral masyarakat Muslim yang terjadi saat itu. Kelompok ini melihat bahwa kemerosotan itu terjadi akibat umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Untuk mengatasi persoalan itu, mereka menyerukan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui ijtihad, serta

meninggalkan segala hal yang dianggap bid'ah. Namun dengan semangat kembali kepada sumber-sumber asli, gerakan revivalis terlalu menyederhanakan kurikulum pendidikan dan mengurangi penekanan perhatian (*de-emphasizing*) terhadap warisan intelektual abad pertengahan sehingga terjadi pemiskinan intelektual.³ Akibatnya, mereka tidak berhasil merumuskan secara tepat persoalan yang dihadapi umat Islam yang pada gilirannya menyebabkan mereka tidak mampu memberikan solusi yang memadai bagi penyelesaian persoalan umat secara tuntas.

Munculnya gerakan modernisme klasik pada pertengahan abad kesembilan belas yang bersifat lebih terbuka terhadap Barat—dan karena itu lebih apresiatif kepada intelektualisme—masih terbentur kepada dua kelemahan mendasar. Pertama, kelompok ini belum mengelaborasi secara tuntas metode yang dikembangkannya. Kedua, masalah-masalah *ad hoc* yang dipilihnya merupakan masalah pada dan bagi dunia Barat. Hal itu meninggalkan kesan kuat bahwa kelompok modernis bersikap *westernized* (kebarat-baratan).⁴ Sisi inilah yang menjadi salah satu faktor yang memunculkan gerakan lain dengan nama neo-revivalisme.

Sebagai gerakan yang bernuansa reaktif, gerakan neo-revivalisme tidak menerima metode dan semangat modernisme klasik. Meskipun dalam realitasnya kelompok ini menerima masalah-masalah substantif yang diangkat gerakan modernis, misalnya ide demokrasi, tapi penerimaan mereka lebih bersifat keterpaksaan. Lebih jauh lagi, mereka tidak mampu mengembangkan suatu metodologi apapun. Oleh karena itu, mereka menemukan kesulitan untuk merumuskan tujuan mereka secara jelas dan akurat. Selain itu, mereka pula tidak dapat mengembangkan perangkat intelektual yang diperlukan untuk menemukan dan menegaskan posisi mereka yang membuat mereka terperangkap dalam sikap yang serba bingung.⁵ Dalam kondisi seperti itu, kelompok ini sangat sulit diharapkan dapat menawarkan solusi yang tuntas dan memuaskan terhadap masalah-masalah aktual yang dihadapi umat.

Kelemahan-kelemahan itu mengundang lahirnya kelompok pembaruan lain yang disebut neo-modernisme. Gerakan pembaruan ini—berbeda dengan gerakan-gerakan sebelumnya—mencoba untuk melihat dan menyikapi secara kritis dan objektif hasil-hasil pemikiran umat Islam dan Barat sekaligus.⁶ Dalam paradigma aliran ini, tidak semua hasil pemikiran ulama dan ilmuwan Muslim selalu baik, benar

dan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Di samping pemikiran mereka yang benar-benar sesuai dengan ajaran dasar Islam, ada pemikiran dan aspek spiritual mereka yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara Qur'ani. Demikian pula, Barat tidak dapat selamanya diidentikkan dengan segala kebobrokan dan hal-hal yang negatif. Masih banyak, atau minimal ada, hal-hal baik dari Dunia Barat yang dapat diambil dan diolah ke dalam bangunan intelektualitas Islam. Karena itu, umat Islam dituntut untuk menyikapi semua itu secara objektif dan kritis tanpa harus mempunyai prakonsepsi yang akan membuat bias pandangan mereka dari realitas yang sebenarnya.

Melalui sikap yang kritis dan objektif, neo-modernisme ingin membangun Islam dalam berbagai dimensinya dalam satu kerangka yang utuh, menyeluruh, sistematis, serta mencerminkan nilai-nilai al-Qur'an dan teladan Nabi yang sebenarnya. Melalui paradigma itu umat diharapkan mampu eksis dalam dunia modern dan sekaligus tetap Islami. Untuk itu, disiplin ilmu keislaman sebagai bagian dari Islam perlu dibangun dan dikembangkan di atas landasan nilai-nilai dasar tersebut. Sejalan dengan itu, warisan pemikiran Islam (*turāts*) harus tetap diapresiasi dan diletakkan sebagaimana mestinya. Penekanan kelompok neo-modernis terhadap *turāts* ini sedemikian kuatnya. Bahkan, hal itu bagi mereka dianggap lebih penting dari modernisme itu sendiri.⁷

Berangkat dari kritisisme neo-modernisme yang dianutnya, Fazlur Rahman menyatakan bahwa tugas yang amat penting bagi umat Islam adalah memeriksa kembali tradisi Muslim itu sendiri yang tentunya berisi banyak hal yang Islami, yang tidak Islami dan yang berada di garis batas antara keduanya. Hal itu penting untuk dilakukan dalam rangka mengetahui sejauhmana tradisi itu benar-benar mencerminkan nilai-nilai al-Qur'an,⁸ dan karena itu ia harus dipertahankan sekaligus dikembangkan; dan, tentunya pula, sejauh mana tradisi yang ada kurang berpijak pada al-Qur'an sehingga perlu dibuang. Selain itu, signifikansi dari pemeriksaan itu adalah karena tradisi Muslim dalam realitasnya lahir dari zaman, tempat dan kondisi tertentu yang terus-menerus mengalami perkembangan atau perubahan. Agar tradisi tersebut menunjukkan sikap dinamisnya dan mampu berdialog dengan perubahan zaman, telaah dan kajian kritis dan sistematis terhadap hal

tersebut mutlak diperlukan dalam satu kerangka yang tetap berpijak pada nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup.

Pada titik itu, ia melihat bahwa sebagai bagian dari tradisi, teologi Islam dengan beragam alirannya yang muncul sepanjang sejarah perkembangannya—dari yang skolastik-spekulatif⁹, revivalisme pra-modernis, sampai dengan modernisme klasik dan neo-revivalisme—tidak atau kurang berperan secara maksimal dalam membangun dasar-dasar kepercayaan umat Islam yang fungsional dalam kehidupan mereka, khususnya pada zaman kontemporer. Oleh karena itu, ia mengusulkan agar teologi Islam—bersama-sama dengan disiplin ilmu-ilmu keislaman yang lain—hendaknya ditelaah ulang dan dirumuskan kembali secara kritis, objektif dan menyeluruh sehingga nantinya teologi bersama dengan ilmu-ilmu Islam yang lain diharapkan mampu memberikan kontribusi yang nyata dalam memecahkan persoalan yang dihadapi umat Islam secara khusus, dan krisis dunia secara umum. Teologi Islam harus mampu mengkaitkan secara kongkrit hubungan antara iman dan perilaku dalam satu hubungan yang organis dan konsisten.

Fazlur Rahman melihat, kelemahan teologi Islam dapat dilacak pada aspek konsepsi dan metodologi. Pada aspek konsepsi, dia mengemukakan analisis bahwa teologi Islam dalam sejarahnya dikembangkan di bawah kondisi yang khusus dan sebagai respon terhadap masalah moral dan keagamaan yang kongkrit dan terbatas.¹⁰ Analisis tokoh neo-modernis itu didukung oleh Nasr yang menunjukkan bukti kongkrit mengenai kemunculan teologi dengan bersifat seperti itu. Misalnya saja, ketika di Syiria dan Irak terjadi perdebatan-perdebatan yang seru antara orang-orang Muslim dan penganut agama lain—seperti Kristen, Mazda dan Mani, maka orang-orang Muslim berusaha untuk melindungi dan mempertahankan Islam dengan metode yang rasional, sebagaimana penganut-penganut agama lain telah mengembangkan argumen mereka secara filosofis dan teologis¹¹ yang rasional. Dari itu, karena faktor kondisi dan lingkungan yang mempengaruhinya, permasalahan teologis yang diformulasikannya terbatas pada sekitar ketuhanan atau kenabian.

Analisis Fazlur Rahman tersebut merupakan kenyataan yang juga ditangkap oleh intelektual dan kalangan akademisi Indonesia. Dalam pandangan mereka, teologi skolastik selalu berorientasi ke “atas”, atau

bersifat steril dan mandul.¹² Dalam bahasa yang lugas dan analisis yang holistik, Nurcholish Madjid menyatakan bahwa kemunculan teologi Islam lebih bersifat teknis dalam rangka keperluan untuk membela aliran pikiran tertentu, sehingga sifatnya sangat skolastik.¹³

Berdasarkan realitas itu, ketika diaplikasikan ke dalam konteks kekinian dengan persoalan sendiri yang berbeda dengan persoalan yang ada saat kemunculannya atau masa-masa sesudahnya, pemikiran-pemikiran teologis yang dihasilkan aliran-aliran teologi skolastik dan aliran lain yang datang sesudahnya mempunyai beberapa kelemahan dan kekurangan yang cukup mendasar, terutama ketika dikontekstualisasikan dengan kekinian. Sebab kondisi dan masalahnya sudah jauh berbeda. Akibatnya, konsep-konsep teologi Islam tidak dapat berperan lagi secara maksimal sebagai prinsip-prinsip dasar bagi tindakan umat Islam dalam kehidupan mereka.

Selain pada aspek konsep, kelemahan juga terdapat pada sisi metodologis. Al-Qur'an, menurut Rahman, sebagai sumber ajaran Islam tidak dipahami dan ditafsirkan oleh para mutakallim sesuai dengan nilai-nilai yang dikehendaki oleh al-Qur'an. Kekurangmampuan ini muncul karena kajian mereka terhadap Kitab Suci tersebut bersifat parsial dan terpilah-pilah. Karena itu, untuk mendekati arti yang sebenarnya, ia menyarankan agar al-Qur'an dipelajari sedemikian rupa sehingga keutuhan yang kongkrit akan tampak dengan jelas.¹⁴ Melalui upaya pemahaman yang utuh ini, pandangan dunia dan pesan-pesan teologis al-Qur'an diharapkan dapat ditangkap secara lebih utuh dan tidak terpilah-pilah serta lebih mencerminkan nilai-nilai dan ajaran al-Qur'an yang sebenarnya.

Pemikiran Rahman dengan aliran yang dibawanya yang oleh pendukungnya dianggap *Quranic oriented*¹⁵ tentu tidak dapat dipisahkan dari latar belakang intelektual dan sosio-kultural serta politik dimana ia hidup, baik di Pakistan sebagai tanah kelahiran dan tempat terjadinya perkembangan awal keilmuannya, atau dunia Barat yang kritis sebagai bagian dari pematangan dan dialog intelektualnya yang intens. Dimensi-dimensi ini akan terefleksi secara kuat dalam ide dan pola pemikiran yang dibawanya.

Pengaruh itu tampak secara kental dalam paradigma yang dianutnya. Sebagaimana telah disebutkan, paradigma neo-modernisme

mencoba melihat secara kritis dan objektif terhadap pemikiran-pemikiran Islam atau dunia Barat dan gagasan-gagasannya. Atau dalam ungkapan Maarif, neo-modernisme adalah suatu modernisme Islam plus metodologi yang mantap dan benar untuk memahami al-Qur'an dan Sunnah Nabi dalam perspektif sosio-historis.¹⁶ Oleh karena itu, aliran ini menekankan perlunya penerapan kembali prinsip dan nilai-nilai Islam ke dalam lingkungan sosial yang baru¹⁷ melalui reformulasi metodologi dan konsep. Dengan demikian, neo-modernisme merupakan liberalisme Islam dan sekaligus tetap tidak kehilangan identitas dan jatidiri sebagai aliran Islam yang otentik.

Komitmen Fazlur Rahman dengan neo-modernismenya terletak pada aspek pemahaman yang komprehensif, kontekstual, dan ijtihad yang dilakukan secara terus-menerus.¹⁸ Bersamaan dengan itu, telaah ulang terhadap sejarah umat merupakan kemestian yang diarahkan kepada sisi metodologi dan sisi konten-konseptual yang dibingkai secara ketat oleh nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup.

Dalam konteks itu, pernyataan Frederick M. Denny tentang tokoh modernisme tersebut ada benarnya. Ia menyatakan, Fazlur Rahman sebagai intelektual tidak pernah berhenti. Pikirannya terus berubah dan keadaannya berjalan terus, namun titik sentralnya tetap selalu al-Qur'an.¹⁹ Meskipun pandangan-pandangannya dinamis dan liberal, namun tetap menggambarkan pemikiran yang Islami karena acuannya adalah dasar ajaran Islam itu sendiri.

Berangkat dari keprihatinan terhadap persoalan global yang menantang umat Islam, Fazlur Rahman dengan neo-modernismenya menawarkan suatu solusi yang berpijak pada pembedaan antara Islam normatif dan Islam sejarah. Dari pembedaan itu, diadakan rekonstruksi terhadap keilmuan Islam secara menyeluruh baik teologi, etika, fiqh, filsafat, atau disiplin yang lain. Rekonstruksi dilakukan dengan cara merujuk kepada Islam yang orisinal dan pasti. Untuk itu, ia menyarankan agar al-Qur'an sebagai sumber utama agama Islam perlu ditafsirkan secara menyeluruh, sekaligus dengan cara melihat latar belakangnya yang spesifik, dan bukan dengan menafsirkannya secara ayat per ayat atau bagian demi bagian,²⁰ yaitu suatu penafsiran yang mampu memahami al-Qur'an secara utuh, sehingga bagian-bagian

teologis maupun bagian-bagian etis dan etika-legal al-Qur'an menjadi suatu keseluruhan yang padu.²¹

Dalam ungkapan yang lain, Fazlur Rahman dengan neo-modernismenya ingin mengaktualisasikan ajaran-ajaran Islam dalam satu kerangka yang utuh dan kokoh, dimana antara disiplin yang satu dengan yang lain merupakan satu kesatuan yang padu dan saling berkaitan. Melalui metode itu, ia menginginkan agar teologi dipahami selain sebagai bagian integral dari totalitas ajaran Islam, juga doktrin-doktrinnya harus dipahami secara utuh dan komprehensif, sehingga hal-hal yang dianggap bertentangan tidak akan terjadi lagi. Upaya ini merupakan obsesinya agar teologi Islam lebih mampu mengungkap pesan-pesan al-Qur'an secara holistik, dan lebih bersifat praktis—yang menurut istilah Fazlur Rahman—sebagai *faith in action*; bukan sekadar kajian yang tak berpijak pada realitas kehidupan.

Keprihatinan dan kritiknya itu mendapat sambutan cukup positif dari kalangan muda dan intelektual, khususnya di Indonesia sejak tahun tujuh puluhan dan masih terus berlangsung sampai saat ini. Ahmad Wahib (w. 1973), misalnya, menyatakan bahwa teologi Islam yang ada saat ini sudah tidak mampu lagi menciptakan dialog dengan pemikiran tokoh-tokoh terpelajar Muslim. Teorinya sudah kehilangan daya gugah dan uraiannya terlalu simplistik. Ketidakmampuan menciptakan suasana dialogis ini karena teologi Islam masih berbicara dengan bahasa (masalah dan bahasan, *pen.*) abad-abad yang lalu dan tidak memenuhi syarat untuk bahasa—atau persoalan—pada abad kedua puluh.²² Oleh karena itu, bagi tokoh yang meninggal dunia di usia muda itu suatu pembaruan di bidang teologi adalah keniscayaan yang perlu dilakukan.

Demikian pula yang menjadi perhatian Amin Abdullah. Ia melihat tantangan teologi Islam dewasa ini terletak pada isu-isu kemanusiaan universal, pluralisme agama, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan dan sebagainya. Oleh karena itu, teologi Islam harus merupakan disiplin yang mampu berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang sedang berkembang saat ini.²³ Kongkritnya, teologi tidak bisa sekadar berkutat dengan tema-tema bahasan yang bersifat skolastik murni.

Pada dataran itu, Moeslim Abdurrahman juga mengungkapkan keprihatinannya. Ia berpendapat, teologi harus dapat diartikan sebagai

interpretasi realitas berdasarkan perspektif ketuhanan. Namun kenyataannya teologi Islam saat ini menjadi bersifat profesional dalam arti hanya sekelompok orang yang boleh menguasai teologi, sedang yang lain diperlakukan sebagai konsumen teologi sehingga menciptakan patronase dalam spiritual keberagamaan. Dengan demikian, teologi seperti itu hanya sebagai alat legitimasi bagi sekelompok orang dan tidak berfungsi sebagai acuan maknawi untuk mengangkat derajat manusia sebagai khalifah Allah di bumi dalam rangka mengembangkan peradaban yang lebih adil dan sejahtera.²⁴ Jadi bagi kalangan intelektual seperti Amin Abdullah dan Moeslim Abdurrahman,²⁵ perumusan kembali teologi Islam merupakan suatu kebutuhan yang tidak dapat dielakkan. Selain isu-isu yang ditawarkan harus lebih kontekstual, metode atau epistemologinya diupayakan lebih mengacu kepada pandangan al-Qur'an yang utuh.

Berkaitan dengan itu, hasil penelitian Barton tentang wacana intelektual di Indonesia sangat layak untuk ditelaah. Melalui penelitiannya, ia mengungkapkan adanya sebagian tokoh-tokoh intelektual muda Muslim di Indonesia—seperti Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid—yang menganut atau terpengaruh aliran neo-modernisme.²⁶ Kepenganutan atau keterpengaruhan mereka dapat dilihat dari beberapa aspek. Di antaranya adalah *concern* mereka tentang urgensi pemikiran Islam yang harus merespon secara positif pada tantangan modernitas dan perubahan sosial. Untuk mencapai hal tersebut, ijtihad yang sistematis dan luas cakupannya merupakan keharusan bagi mereka. Terkait dengan itu, mereka sangat *concern* terhadap rasionalitas untuk mempertanyakan peradaban Islam. Selain itu, mereka beranggapan mengenai perlunya pengetahuan dipahami secara dinamis. Mereka juga sangat menekankan humanitarianisme, dengan keyakinan bahwa hal itu merupakan prinsip yang terdapat dalam dasar agama Islam.²⁷ Pola pandangan semacam ini merupakan salah satu ciri pandangan neo-modernisme.

Signifikansi penelitian Barton bagi kajian yang akan dilakukan ini terletak pada adanya kenyataan bahwa wacana neo-modernisme sudah menjangkau dunia yang sangat luas, termasuk Indonesia; dan sampai saat ini paradigmanya tetap menjadi rujukan. Wacana yang dikembangkannya telah melibatkan intelektual dari semua tingkatan

dan kelompok. Dalam perspektif ini, pandangan-pandangan teologi mereka juga mengalami perkembangan dan mempunyai karakteristik tersendiri yang tidak dapat dikategorikan ke dalam teologi Mu'tazilah atau Asy'ariyah. Oleh karena itu, kajian yang hanya menitikberatkan kepada pola dikotomis Mu'tazilah-Asy'ariyah menjadi kurang relevan lagi karena fenomena yang berkembang menunjukkan adanya suatu perkembangan teologi yang tidak dapat dikategorikan dalam mazhab Asy'ariyah atau Mu'tazilah semata. Di samping itu, banyak tokoh bermunculan yang menganggap teologi Islam dewasa ini kurang berperan lagi dalam kehidupan nyata. Orang-orang semacam ini menganggap perlu adanya perumusan-ulang terhadap teologi Islam.

Berdasarkan kenyataan itu, suatu kajian teologis yang lebih komprehensif, atau analisis terhadap teologi di luar teologi aliran skolastik menjadi satu kementerian, dan merupakan tantangan yang perlu dilakukan. Dengan adanya kajian teologi semacam itu, anggapan bahwa teologi Islam kurang berkembang menjadi tidak beralasan sebab dalam realitasnya usaha-usaha pembaruan teologi sudah mulai dilakukan.

B. Hipotesis

Kritisisme pemikiran Fazlur Rahman, khususnya dalam bidang teologi tidak dapat dilepaskan dari pengaruh sosio-kultural dan politik yang mengitarinya. Pengaruh itu selanjutnya akan terefleksi pada karya-karya yang dihasilkannya sehingga ada kontekstualisasi antara pemikirannya dengan kenyataan kongkrit yang berkembang selama karir intelektualnya. Pandangan teologisnya mengenai, misalnya, eksistensi Tuhan, bahwa Ia adalah Zat yang paling transenden dan sekaligus paling immanen (yang berimplikasi pada konsepnya tentang kekuasaan mutlak Allah yang tidak dipertentangkan dengan kebebasan manusia) secara hipotetis merupakan respon terhadap pandangan teologi parsial yang terdapat dalam aliran teologi Islam. Dalam pandangan Fazlur Rahman teologi semacam itu dianggap kurang Qur'ani dan tidak mampu memberikan landasan praksis bagi kehidupan umat Islam sehingga perlu direformulasi dan dikembangkan lebih lanjut.

Dalam konteks itu, konsep teologisnya diasumsikan akan memunculkan warna dan nuansa baru serta karakteristik tertentu yang mempunyai perbedaan dengan aliran-aliran teologi yang lain. Secara

hipotetis, salah satu karakteristik teologinya yang utama adalah munculnya pandangan dunia al-Qur'an yang akan memberikan dasar-dasar ketakwaan bagi umat Islam dengan karakter dasar yang bersifat inklusif-pluralis dan menghargai kehidupan sebagaimana mestinya. Nilai tersebut bersifat *applicable* karena dalam pandangannya, teologi, etika, dan fiqh harus memiliki pola hubungan interdependensi yang harmonis. Watak ini akan muncul dengan kental dalam pemikiran teologi Fazlur Rahman yang liberal. Ia melihat bahwa masalah itu belum digarap secara tuntas pada masa-masa sebelumnya.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Pembicaraan tentang teologi Islam sering dikaitkan dengan upaya mempertahankan akidah atau keimanan. Karena itu, dalam literatur keislaman disebutkan bahwa teologi merupakan ilmu yang membahas tentang ajaran-ajaran dasar agama²⁸ seperti Tuhan, manusia, wahyu, kenabian dan akhirat. Dalam perjalanan sejarahnya disiplin tersebut meliputi istilah yang dalam wacana keislaman disebut dengan ilmu kalam, ilmu tauhid, ilmu ushuluddin, dan ilmu aqid.²⁹

Batasan teologi Islam seperti itu, sebagaimana dijelaskan sebelum ini, mulai digugat oleh kalangan pembaru Islam, termasuk Fazlur Rahman. Sebab definisi itu dianggap tidak mampu menyikapi perubahan sosial-keagamaan yang terus berkembang.

Sejalan dengan hal itu, teologi Islam dalam pembahasan ini diarahkan kepada batasan yang sesuai dengan perkembangan yang terjadi. Untuk itu, yang dimaksud teologi Islam dalam bahasan ini adalah usaha intelektual yang mampu memberikan gambaran (*account*) yang koheren dan tepat mengenai pandangan dunia al-Qur'an sehingga pikiran dan hati seorang yang beriman atau mau beriman dapat menerima, dan menjadikan *world view* itu sebagai landasan mental dan spiritualnya.³⁰ Berdasarkan batasan ini, tugas teologi Islam bukan semata-mata mempertahankan ajaran-ajaran agama dengan argumen-argumen yang rasional, tapi sekaligus juga untuk menyelidiki dan menafsirkan ajaran tersebut dengan metode rasional.³¹

Dari perumusan dan pengertian teologi semacam itu, masalah pokok yang akan diteliti dan dibahas dalam penelitian ini dibatasi serta ditekankan pada ciri khas konsep teologi Islam yang digagas Fazlur

Rahman, relevansi dan sumbangannya yang kongkrit dengan kehidupan yang berkembang saat ini.

Untuk mencapai hal tersebut, pandangan dan kritik Fazlur Rahman terhadap teologi Islam dari zaman klasik sampai masa hidup Fazlur Rahman perlu diangkat ke permukaan. Melalui kritik itu, dapat ditelusuri kelemahan dan kekurangan yang terdapat pada teologi Islam yang berkembang selama ini dan usaha-usaha Fazlur Rahman untuk menyempurnakannya.

Selain itu, bahasan tentang metodologi yang digunakan Fazlur Rahman juga perlu dilakukan. Demikian pula, konsistensinya dalam mengaplikasikan metodologi tersebut terhadap konsep-konsep teologisnya tidak dapat diabaikan. Melalui penelusuran terhadap aspek-aspek tersebut diharapkan karakteristik teologi tokoh neo-modernis itu dapat diketahui secara tepat dan akurat.

D. Studi Kepustakaan

Sepanjang pengetahuan penulis, ada beberapa sarjana atau individu yang telah melakukan kajian dan penelitian terhadap pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman. Dari sejumlah tulisan yang ada itu, penulis belum mendapatkan satu karya pun yang membahas secara khusus tentang aspek teologinya secara utuh, komprehensif dan mendalam.

Salah satu di antara mereka yang menelaah pemikiran tokoh neo-modernis itu ialah Taufik Adnan Amal. Melalui bukunya "*Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*", yang berasal dari skripsi S1-nya di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ia mengemukakan segi-segi pembaruan yang ditawarkan Fazlur Rahman. Meskipun telah membatasi topik penelitiannya pada aspek hukum, ia terjebak dalam pembahasan deskriptif mengenai segala pemikiran yang digagas Fazlur Rahman. Selain itu, Amal kurang menganalisisnya secara kritis sehingga kelemahan pemikiran Fazlur Rahman tidak dapat diungkap secara jelas.³² Walaupun demikian, Amal telah berusaha secara serius untuk mengungkap pembaruan pemikiran hukumnya sehingga ia patut mendapat penghargaan yang semestinya.

Masih dalam bidang pemikiran hukum Fazlur Rahman, Ghufron A. Mas'adi berupaya mengangkat pemikiran tokoh itu dalam bidang metodologi hukum dan rumusan-rumusan metodenya yang dibangun

berdasarkan konsep dasar-dasar metodologi tersebut.³³ Berdasarkan kajian yang dilakukannya, Mas'adi melalui bukunya yang berjudul *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* menyimpulkan bahwa pemikiran metodologi pembaharuan hukum Islam yang digagas Fazlur Rahman merupakan kelanjutan dari suatu proses yang berkelanjutan dari pemikiran klasik³⁴. Selebihnya, apa yang dipaparkan Mas'adi dalam bukunya tidak jauh berbeda dari penelitian yang telah dipaparkan oleh Amal.

Kelemahan bahasan seperti yang muncul pada tulisan Mas'adi nampak juga pada tesis Master yang ditulis oleh Muhammad Rifa'i untuk *School of Oriental Studies and African Studies* (SOAS), Universitas London. Tesis yang berjudul "*Fazlur Rahman on Modernization of Islamic Intellectualism*" itu berupaya mengungkap pandangan dan konsep Fazlur Rahman tentang modernisasi keilmuan Islam dan tawarannya untuk melakukan suatu pembaharuan.³⁵ Sayangnya, deskripsi Rifa'i terlalu umum dan kurang bersifat analisis-kritis sehingga tidak menggambarkan secara jelas ciri khas pembaharuan yang ditawarkan Fazlur Rahman.

Sarjana lain yang juga meneliti pemikiran Fazlur Rahman ialah Kenneth Cragg. Melalui bukunya "*The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Quran*", ia berusaha mengkritik pendekatan Fazlur Rahman dalam memahami al-Qur'an. Kritik yang dilakukan Cragg ini berangkat dari sudut pandang dia sebagai seorang pendeta.³⁶

Amhar Rasyid, seorang mahasiswa Universitas McGill, dalam tesis Magisternya "*Some Quranic Legal Texts in the Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Method*" juga mencoba mengkaji pemikiran Fazlur Rahman dalam aspek filsafat hermeneutik yang digunakan Fazlur Rahman dalam memahami hukum-hukum al-Qur'an. Melalui serangkaian analisis, ia berkesimpulan bahwa pemikiran Fazlur Rahman dalam bidang hukum tidak terlepas dari subjektivisme pribadi sehingga hermeneutika yang digunakannya lemah dalam pertimbangan-pertimbangan teologis dan tujuan hukum. Selain itu, menurut Rasyid, kelemahan metode dan pemikiran hukum Fazlur Rahman terdapat pada dampak pandangannya yang akan membawa kepada terjadinya sekularisasi al-Qur'an.³⁷ Tesis ini telah mencoba untuk melihat secara kritis pemikiran tafsir hukum Fazlur Rahman. Namun sayangnya, Rasyid kurang berhasil menangkapnya secara utuh dan menyeluruh. Misalnya

saja, ia tidak melihat dan mengkaitkan tafsir hukum tokoh neo-modernis itu dengan etika al-Qur'an yang digagasnya. Padahal di sinilah salah satu *concern* Fazlur Rahman yang sebenarnya.

Tulisan mengenai pemikiran Fazlur Rahman juga diangkat oleh Muhaimin *et. al.* Tulisan berbentuk buku yang berjudul *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman; Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam* ini menyoroti sumbangan tokoh neo-modernis itu di bidang pendidikan. Menurut para penulis karya itu, kontribusi yang telah dilakukan Fazlur Rahman meliputi aspek pembaruan dalam tujuan pendidikan, dikotomi pendidikan (mungkin yang dimaksud adalah eliminasi dikotomi, *pen.*), anak didik, pendidik dan peralatan pendidikan.³⁸ Membaca buku tersebut, kesan yang tampak adalah judulnya yang terkesan bombastis karena pemikiran Fazlur Rahman di bidang pendidikan tidak menampilkan gagasan-gagasan yang kontroversial. Justru ia lebih bersifat menyempurnakan, atau minimal menyetujui, rekonstruksi pendidikan yang diajukan kaum modernis yang lain.

Berbicara tentang teologi Fazlur Rahman, karya Fatimah Husein yang mengangkat pemikiran tokoh itu sangat perlu untuk diangkat. Karya berupa tesis master yang berjudul *Fazlur Rahman's Islamic Philosophy* ini mencoba melacak pemikiran filosofis Fazlur Rahman, terutama tentang perannya dalam menafsirkan pesan-pesan al-Qur'an bagi keperluan dunia kontemporer. Untuk itu, bahasannya tidak dapat dilepaskan dari pandangan Fazlur Rahman mengenai Tuhan, manusia, alam semesta dan eskatologi; bahasan yang juga diangkat dalam buku ini. Penyandang master tahun 1997 dari Universitas McGill itu berargumentasi bahwa bahasan-bahasan itu adalah bahasan filsafat dan bukan teologi. Alasan yang dikemukakan didasarkan kepada pendapat Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa teologi dalam sejarah Islam dipahami sebagai "dasar-dasar teoritis bagi agama, seperti eksistensi Tuhan, sifat-sifat-Nya, dunia sebagai ciptaan-Nya dan kenabian". Jadi menurut Fatimah Husein, kalam lebih berhubungan dengan konsep-konsep dibandingkan dengan tindakan yang bersifat praksis.³⁹ Alasan lainnya adalah karena bahasan Fazlur Rahman lebih luas jangkauannya daripada bahasan ilmu kalam klasik.⁴⁰ Karena itu, konsep Fazlur Rahman tentang Tuhan dan sebagainya dianggap bukan bersifat teologis. Argumentasi ini mengandung bias karena pernyataan Fazlur Rahman

tentang teologi sebagai dasar-dasar teoritis agama itu tidak dapat dijadikan dasar pembenaran bahwa bahasan-bahasan tokoh asal Pakistan itu tentang Tuhan dan sebagainya bukan bahasan teologi. Fazlur Rahman menyatakan hal itu dalam rangka mengkritisi bahasan kalam atau teologi Islam klasik yang dianggapnya hanya bersifat teoritis. Berdasarkan pada kelemahan yang terdapat pada teologi Islam tersebut, Fazlur Rahman kemudian menawarkan teologi liberal dengan nuansa Qur'ani yang lebih bersifat aksi yang mampu dengan tepat mendefinisikan hubungan manusia dengan Tuhan.⁴¹ Tawarannya itu ia tuangkan dalam karyanya *Major Themes of the Qur'an*. Jadi pernyataan Fazlur Rahman itu bukan berarti ia menolak teologi, tapi justru ia ingin menyempurnakannya.

Pada gilirannya, karena Fatimah Husein memeras konsep-konsep Fazlur Rahman itu ke dalam aspek filsafat dan bukan teologi, ia lalu mencoba membandingkan konsep-konsep Fazlur Rahman tersebut dengan konsep-konsep filsafat dari para filsuf yang lain. Namun pada saat yang lain Fatimah terjebak untuk membandingkannya dengan aliran-aliran utama teologi, semisal Mu'tazilah atau Asy'ariyah. Komparasi yang dilakukannya agak singkat dan kurang mendalam sehingga kurang menggambarkan secara utuh perbedaan teologi Fazlur Rahman dengan tokoh atau aliran yang lain, sebagaimana pula kurang menjelaskan secara rinci ciri khas pemikiran filosofi-teologis Fazlur Rahman. Di samping itu, Fatimah Husein tidak menjelaskan secara eksplisit pandangan Fazlur Rahman tentang posisi filsafat Islam dalam disiplin keilmuan Islam yang lain. Padahal penjelasan ini sangat penting untuk menentukan apakah filsafat berada dalam posisi sejajar atau menjadi dasar pendekatan terhadap disiplin lain.⁴² Tanpa adanya penjelasan ini, analisis yang akan dilakukan terhadap pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman akan membuahkan kesimpulan yang kurang tepat; atau minimal parsial dan tidak utuh, misalnya tidak mengangkat hubungan etika, fiqh dan teologi yang menjadi benang merah pembaruan pemikirannya. Terlepas dari kelemahan itu, karya Fatimah Husein telah ikut memberikan sumbangan yang cukup berarti dalam rangka untuk lebih mengakrabi pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman.

Selain tokoh atau orang yang telah disebutkan, sarjana lain yang juga sangat tertarik dan sering menulis mengenai Fazlur Rahman dan pemikirannya adalah Ahmad Syafii Ma'arif, salah seorang mahasiswa

Fazlur Rahman dari Indonesia. Secara umum, tulisan-tulisannya bersikap deskriptif-apresiasi dan masih bersifat sangat umum.⁴³ Demikian pula, tulisan Dawam Rahardjo tentang tokoh neo-modernis itu berada dalam tataran bahasan yang sangat general, dan berdimensi apresiatif semata.⁴⁴ Tulisan Nurcholish Madjid tentang rekonstruksi etika al-Qur'an Fazlur Rahman juga masih berada dalam posisi semacam itu. Meskipun demikian, ia telah mencoba mengangkat hal-hal baru—seperti *concern* Fazlur Rahman terhadap etika—yang jarang diungkap oleh penulis yang lain.⁴⁵ Adanya kelemahan dan kekurangan itu dapat dimaklumi karena tulisan mereka pada umumnya bersifat artikel yang kajiannya terbatas. Oleh karena itu, aspek-aspek pemikiran Fazlur Rahman secara rinci, dan kelemahan serta kekurangannya tidak mungkin terangkat ke permukaan secara jelas.

Di samping itu, pada tahun 1998 sejumlah sarjana Amerika—di antaranya Earle H. Waugh, Donald L. Berry, Sheila McDonough, Tamara Sonn, dan Richard C. Martin—menulis artikel untuk memperingati sepuluh tahun meninggalnya Fazlur Rahman. Tulisan itu kemudian dikumpulkan dalam bentuk buku oleh Earle H. Waugh dan Frederick Mathewson Denny.⁴⁶ Secara umum, tulisan mereka merupakan upaya untuk mengangkat jasa tokoh neo-modernis itu dalam pengembangan kajian Islam di Barat, khususnya di Amerika Serikat. Dalam buku ini, tidak ada satu artikel pun yang mengangkat konsep-konsep Fazlur Rahman di bidang teologi.

Masih terdapat sejumlah orang atau sarjana yang tertarik untuk menulis mengenai Fazlur Rahman dan pemikirannya. Beberapa di antara mereka yang pantas untuk disebut adalah Howard M. Fiderspiel, dan Charles J. Adam. Sarjana Barat lain yang juga mengkaji pemikiran atau hasil karya tokoh dari Indo-Pakistan itu adalah Alford T. Welch, James E. Royster dan Merlin Swartz. Namun tulisan mereka pada umumnya masih menyangkut topik-topik yang general atau bersifat *review* terhadap karya yang dihasilkan Fazlur Rahman.

Jadi sejauh pengamatan penulis, sampai saat ini belum ada satu tulisan pun yang membahas pandangan dan pemikiran teologi Fazlur Rahman dalam bahasan yang relatif tepat, proporsional dan holistik sehingga dapat mengungkap karakteristik pemikirannya dalam bidang teologi Islam sebagaimana mestinya.

E. Signifikansi dan Kegunaan Penelitian

Dalam penelitian ini ada dua signifikansi yang akan dicapai; yaitu aspek keilmuan yang bersifat teoritis, dan aspek praktis yang bersifat fungsional. Dari sisi keilmuan, pengungkapan karakteristik konsep teologis yang ditawarkan Fazlur Rahman akan memberikan suatu nuansa baru dalam kajian dan wawasan teologi Islam. Sementara ini, kajian teologi Islam mengarah kepada fenomena pola studi yang melihat dan membahas disiplin ini dalam pola pandangan dikotomis, Mu'tazilah-Asy'ariyah, atau rasional-konservatif, dan sebagainya. Pola ini kurang memberikan peluang untuk melacak aliran-aliran lain yang tidak dapat dikategorikan ke dalam dua aliran tersebut. Padahal dalam kenyataannya, aliran-aliran baru di luar *mainstream* tersebut terus bermunculan. Melalui upaya kajian yang tidak bersifat dikotomis ini, kaitan perkembangan teologi dari masa lalu sampai saat ini, dan usaha-usaha untuk melakukan kontekstualisasi dengan kondisi sosio-kultural zamannya diharapkan dapat dilacak dan diketahui secara lebih akurat.

Sedangkan dari sisi nilai praktis, hasil penelitian ini diharapkan memberikan satu alternatif lain dalam membangun kesadaran umat mengenai kehidupan yang dijalaninya. Dari asumsi sementara, konsep teologi Fazlur Rahman cenderung meletakkan segala persoalan teologis pada kepentingan kehidupan umat manusia. Keprihatinannya adalah keprihatinan moral, bukan teologis semata (dalam pengertiannya yang terlalu mengarah ke "atas"), dan pusat perhatiannya adalah pada manusia sebagai makhluk Tuhan, bukan hanya pada Tuhan semata. Signifikansi hasil penelitian ini akan semakin tampak ketika membahas tentang metodologi yang digunakan Fazlur Rahman dalam mengangkat pemikiran teologinya. Ia menggagas konsep-konsepnya berdasarkan pendekatan holistik terhadap nilai-nilai substansial al-Qur'an; suatu pendekatan yang sangat diperlukan dalam menghadapi perubahan sosial yang begitu cepat terjadi dewasa ini.

Berdasarkan hal itu, teologi Fazlur Rahman—sesuai dengan konteks zamannya, dan bahkan sampai saat ini—lebih bersifat liberal, fungsional, dan *applicable* dalam menangani persoalan kemanusiaan, namun tetap otentik.

F. Metode Penelitian

Tulisan ini berasal dari penelitian kepustakaan. Data primernya diangkat dari karya-karya yang dihasilkan Fazlur Rahman, khususnya yang berhubungan dengan masalah teologi. Di antaranya adalah "*Major Themes of the Quran*", "*Islam*", "*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*", dan artikel-artikel yang ada kaitannya dengan topik yang dibahas. Sedangkan sumber sekunder akan diangkat dari karya-karya tulis berupa buku atau artikel yang membahas tentang Fazlur Rahman, atau teologi Islam secara umum, baik yang ditulis oleh ulama dari abad pertengahan atau dari kalangan kaum pembaru sebelum dan pada abad kedua puluh.

Metode pendekatan yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutik dan komparatif. Dalam bahasan ini, hermeneutik sebagai suatu metode pemahaman—sebagaimana diangkat oleh Emilio Betti—merupakan suatu aktivitas interpretasi terhadap suatu objek yang mempunyai makna (*meaning-full forms*) dengan tujuan untuk menghasilkan kemungkinan pemahaman yang objektif.⁴⁷ Untuk itu, salah satu syarat yang harus dilakukan untuk mencapai objektivitas adalah adanya interpretasi historis. Dalam rangka interpretasi historis ini, selain dituntut untuk menguasai pengetahuan tentang personalitas pengarang, juga perlu upaya untuk merujuk pada peristiwa dan iklim budaya dimana pengarang itu hidup.⁴⁸ Dalam membaca atau mengkaji masalah tersebut, seseorang diharapkan untuk melakukan dialog imajinatif dengan pengarangnya, meskipun keduanya hidup dalam kurun waktu dan tempat yang berbeda.⁴⁹ Selain itu, pemahaman diarahkan secara holistik dan dikaitkan secara total dengan aspek intelektual, emosional dan moral yang terdapat dalam pokok kajian⁵⁰ yang akan dipahami. Melalui penguasaan terhadap unsur-unsur tersebut, objek penelitian diharapkan dapat dilihat dengan lebih utuh dan jelas; dan melalui pendekatan semacam itu pula, masalah tersebut dapat diinterpretasi dan dipahami secara relatif lebih objektif.

Pendekatan hermeneutik akan digunakan ketika penelitian ini menganalisis bagian-bagian pemikiran teologis Fazlur Rahman sehingga bagian-bagian pemikirannya dapat dipahami sebagai suatu pemikiran yang utuh. Demikian juga pendekatan itu akan diaplikasikan pada saat membahas pemikiran teologis Fazlur Rahman sebagai suatu wacana

intelektual yang muncul dari pemahaman dirinya terhadap Islam, dan sekaligus sebagai respons terhadap situasi kongkrit yang mengitarinya atau yang dilihatnya. Pendekatan komparasi akan diimplementasikan ketika penelitian ini membandingkan konsep-konsep teologis Fazlur Rahman dan konsep-konsep teologi dari aliran-aliran klasik, seperti Mu'tazilah, Matudiriyah, dan Asy'ariyah, atau ketika membandingkan dengan teologi revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, dan neo-revivalisme. Dalam pelaksanaannya, kedua pendekatan tersebut digunakan secara bersamaan dan merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Namun pendekatan komparasi akan dilakukan sejauh itu diperlukan; bukan merupakan pendekatan utama.

Melalui dua pendekatan tersebut, pandangan teologi Fazlur Rahman diharapkan akan diketahui secara utuh dan menyeluruh, serta pada gilirannya akan mampu menampakkan perbedaan dan atau persamaan dengan teologi-teologi Islam dari aliran yang lain. Selanjutnya, dengan pendekatan itu diharapkan akan terpapar apakah teologi Fazlur Rahman termasuk ke dalam salah satu aliran-aliran teologi Islam yang sudah ada atau ia membangun dan mengembangkan suatu teologi dengan karakteristik-karakteristiknya sendiri. Selain itu, kekuatan, kelemahan dan kekurangan pandangan-pandangan teologinya diharapkan akan tergambar dengan transparansi yang sangat jelas.

G. Sistematika Pembahasan

Penulisan buku ini akan disusun dalam beberapa bab. Tiap-tiap bab terdiri dari beberapa sub-bab sesuai dengan keperluan kajian yang akan dilakukan. Bab pertama menjelaskan latar belakang penelitian, batasan dan perumusan masalah penelitian. Sebagai landasan untuk menemukan konsep teologisnya, hipotesis dari masalah penelitian juga akan dikemukakan dalam pendahuluan. Selanjutnya dibahas pula mengenai signifikansi penelitian, metode serta sistematika pembahasan sehingga posisi penelitian ini dalam wacana keilmuan teologi Islam akan diketahui secara jelas.

Bab kedua mengungkap kehidupan dan perkembangan intelektualitas Fazlur Rahman. Dalam bahasan ini diangkat pengaruh dalam berbagai dimensinya terhadap pemikiran Fazlur Rahman secara umum dan konsep teologinya secara khusus. Untuk memperjelas pokok

bahasan, gagasan neo-modernisme Fazlur Rahman secara umum dicoba diungkit melalui telaah terhadap karya-karya utama yang dihasilkannya sehingga benang merah yang merangkaikan pemikirannya akan dapat dilihat dengan jelas.

Bab ketiga mengandung pembahasan yang berkaitan dengan metodologi yang digunakan Fazlur Rahman dalam membangun konsep-konsep teologisnya. Pada bab ini ada dua pokok sub-bahasan yang akan diungkap. Pertama adalah kritik sejarah yang dilakukan Fazlur Rahman terhadap aliran-aliran teologi Islam. Kedua adalah hermeneutika al-Qur'an sebagai landasan Fazlur Rahman dalam merekonstruksi konsep-konsep teologisnya.

Bab keempat merupakan kajian mengenai aplikasi metodologi yang ditawarkan Fazlur Rahman. Bab ini terdiri dari enam sub-bahasan. Bahasan dititikberatkan untuk menjelaskan dan menganalisis pandangan-pandangan teologis Fazlur Rahman baik yang berhubungan dengan Tuhan sebagai Zat Yang *wāḥid al-wujūd* dan Yang Maha Kuasa, atau persoalan yang berkaitan dengan wahyu dan kenabian. Di samping itu, diangkat pula persoalan mengenai ide kemampuan dan perbuatan manusia. Demikian pula, dibahas konsep Fazlur Rahman mengenai alam semesta sebagai petanda wujud Tuhan dananggung aktivitas manusia sebagaimana pula dikaji mengenai konsep setan dalam hubungannya sebagai sumber dan prinsip kejahatan. Bab ini diakhiri dengan bahasan tentang konsep eskatologis.

Bab kelima merupakan kajian terhadap pemikiran Fazlur Rahman mengenai posisi teologi Islam dalam hubungannya dengan disiplin keilmuan yang lain, serta dalam konteks kehidupan dunia yang pluralistis, sekaligus karakteristiknya yang sangat kental dengan nuansa inklusivisme-pluralisme. Pengungkapan ini, bersama dengan konsep-konsep teologi Fazlur Rahman pada bab IV, diharapkan dapat menunjukkan karakteristik teologinya yang khas.

Bab keenam adalah bab terakhir yang berisi kesimpulan dari uraian-uraian yang telah dibahas dan diperbincangkan dalam keseluruhan penulisan penelitian. Bahasan ini sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang diajukan dalam pendahuluan.¹¹

CATATAN

- 1 Ciri khas dan sekaligus kontradiktif dari liberalisme terletak pada pengakuannya terhadap keanekaragaman pendapat tentang suatu pendapat tertentu. Lihat Leonard Binder, *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), h. 2.
- 2 Tipologi aliran Islam ini digagas oleh Fazlur Rahman. Ciri-ciri *revivalisme pra-modernis* terletak pada keprihatinan yang mendalam terhadap kemerosotan sosio-moral masyarakat Islam. Untuk itu mereka menghimbau untuk kembali kepada Islam yang asli, serta perlunya ijtihad, dan meninggalkan sikap predeterministik; dan, jika perlu, jihad dengan kekuatan senjata. Karakteristik *modernisme klasik* adalah keterbukaannya terhadap gagasan-gagasan dari Barat, selain juga meneruskan ijtihad yang digagas kelompok pra-modernis. Sedang ciri khas *neo-revivalisme* terletak pada usahanya untuk membedakan Islam dari Barat. Adapun ciri-ciri *neo-modernisme* adalah sikapnya yang liberal, kritis sekaligus apresiatif terhadap warisan pemikiran Islam dan Barat sekaligus. Selain itu, kelompok ini menekankan perlunya ijtihad yang sistematis dan komprehensif. Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch dan P. Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburg: Edinburg University Press, 1979), h. 315-327; dan karya-karyanya yang lain.
- 3 Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (New York: Cross Road, 1987), h. 8.
- 4 Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", h. 324. Contoh mengenai keterpaksaan penerimaan mereka, misalnya mereka mengangkat masalah demokrasi atau konsep-konsep lain yang asalnya dari dunia Barat. Konsep itu dicoba dicarikan padanannya dalam Islam, atau dicoba dilegitimasi melalui istilah-istilah yang berbau Islam.
- 5 Lihat *Ibid.*, h. 322-323.
- 6 *Ibid.*, h. 324-325.
- 7 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina), 1996, h. xi.
- 8 Fazlur Rahman, "Islamisasi Ilmu, Sebuah Respons", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. III No. 4 (Th. 1992), h. 71.
- 9 Skolastisisme pada mulanya berarti pengajaran klasikal yang berkembang di sekolah-sekolah seminari dan universitas-universitas Eropa antara kurun

- waktu abad sepuluh sampai tujuh belas Masehi. Salah satu karakteristik skolastisisme ini adalah pengajarannya yang berhubungan dengan ilmu ketuhanan dan penyesuaian antara wahyu dan akal, serta pembahasannya yang tergantung pada *qiyas burhani* dan interpretasi naskah-naskah klasik, khususnya karya Aristoteles. Selanjutnya, skolastisisme dijadikan simbol bagi setiap kajian yang memiliki sifat gambaran yang ekstrem, seperti terlalu menitikberatkan pada pembagian dan perincian masalah, melepaskannya dari dasar yang asal, serta memperbanyak abstraksi dan pembuktian secara lafaz. Lihat Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, II (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982), h. 359. Cf. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 248.
- 10 Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 253.
 - 11 Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi Filsafat dan Gnosis*, Terjemahan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 5.
 - 12 Lihat Djohan Effendi, "Konsep-konsep Teologis" dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 53-54; Kusmin Busyairi, "Analisis Kritis terhadap Pemikiran Teologi Klasik", dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), h. 13.
 - 13 Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1988), h. 277.
 - 14 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989), h. 15.
 - 15 Lihat A. Syafii Maarif, "NeoModernisme dan Islam di Indonesia: Mempertimbangkan Pemikiran Fazlur Rahman" dalam A. Syafii Maarif, *Peta Bumi Intelektualisme di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), h. 135.
 - 16 *Ibid.*, h. 138.
 - 17 John L. Esposito, *Islam the Straight Path*, h. 182.
 - 18 Gregory James Barton, *The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia*, Disertasi Doktor (Monash University, 1995), h. 370.
 - 19 F. M. Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual" dalam *The Muslim Word*, Vol. LXXXIX, No. 2 (April, 1989), h.100-101.
 - 20 Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), h. 141-162.

- 21 Lihat Fazlur Rahman, "Menafsirkan Al-Qur'an" dalam Taufik Adnan Amal (ed.), *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan), h. 54-55.
- 22 Ahmad Wahib, "Teologi Islam" dalam Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wabib* (Jakarta: LP3ES, 1995), h. 111-112.
- 23 Lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 42-43
- 24 Lihat Moeslim Abdurrahman, "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif" dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan*, h. 158-159.
- 25 Misalnya Budhy Munawar-Rachman, "Menuju Suatu Teologi yang Membebaskan" dalam Ihsan Ali-Fauzi dan Haidar Baqir, *Mencari Islam* (Bandung: Mizan, 1993), h. 268; atau Masdar F. Mas'udi, "Telaah Kritis atas Teologi Mu'tazilah" dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 130.
- 26 Barton, *The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia*, h. 370.
- 27 Lihat *Ibid.*, h. 418-421. Baca pemikiran mereka, misalnya Djohan Effendi, "Konsep-konsep Teologis" dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 52-58; Nurcholish Madjid, "Konsep Asbab al-Nuzul dan Relevansinya bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 24-38; Abdurrahman Wahid, "Al-Qur'an dalam Pengembangan Pemahaman melalui Konteks Kehidupan Sosial Baru" dalam Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1981), h. 16-19; Ahmad Wahib, "Interpretasi Menyangkut al-Qur'an dan Hadis", dalam Djohan Effendi dan Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wabib*, h. 26-27.
- 28 Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), h. ix.
- 29 Lihat A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Cetakan II (Jakarta: Penerbit Pustaka al-Husna, 1980), h. 11-14.
- 30 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), h. 155.
- 31 Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 107.
- 32 Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1990), h. 230-234.

- 33 Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), h. 9.
- 34 *Ibid.*, h. 169.
- 35 Lihat Muhammad Rifa'i, *Fazlur Rahman on Modernization of Islamic Intellectualism*, Tesis Master (London: SOAS University of London, Tidak Diterbitkan, 1991), h. 40–43.
- 36 Lihat Amhar Rasyid, *Some Quranic Legal Texts in the Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Method*, Tesis Master (Universitas McGill, Tidak Diterbitkan, 1994), h. 2–3.
- 37 Lihat *Ibid.*, h. iii.
- 38 Muhaimin et. al., *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman; Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam*, Cetakan I (Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999), h. 125.
- 39 Fatimah Husein, *Fazlur Rahman's Islamic Philosophy*, Tesis Master (Universitas McGill, Tidak Diterbitkan, 1997), h. 32–33. Cf. Fazlur Rahman "Functional Interdependence of Law and Tehology" dalam G. E. von Granebaum (ed.), *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971), h. 91.
- 40 *Ibid.*, h. 33.
- 41 Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam" dalam *Al-Hikmah*, 9 (April-Juni, 1993), h. 52.
- 42 Menurut Fazlur Rahman, fungsi filsafat adalah untuk menganalisis pengalaman inderawi, pengalaman estetik atau pengalaman agama. Oleh karena itu, filsafat bukan rival teologi. Filsafat lebih merupakan disiplin pendukung terhadap teologi. Objek teologi untuk membangun pandangan dunia di atas dasar al-Qur'an. Sedangkan filsafat adalah sebagai sarana intelektual untuk membangun *world view* tersebut. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 158.
- 43 Lihat A. Syafii Maarif, "NeoModernisme dan Islam di Indonesia: Mempertimbangkan Pemikiran Fazlur Rahman" dalam A. Syafii Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam Indonesia*, h. 134–143; "Fazlur Rahman" dalam *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 48–50; dan buku-buku serta artikel-artikelnya yang lain.
- 44 Lihat Dawam Rahardjo, "Islam dan Masyarakat: Pandangan Fazlur Rahman", dalam Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1993), h. 256–272.
- 45 Baca Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an" dalam *Islamika*, No. 2 (Oktober-Desember, 1993), h. 23–28.

- 46 Baca artikel-artikel mereka dalam Earle H. Waugh & Frederick M. Denny (eds.). *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Georgia: Scholars Press, 1998).
- 47 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), h. 28.
- 48 *Ibid.*, h. 43.
- 49 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta, Paramadina, 1996), h. 132.
- 50 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, h. 32.

BAB II

PERKEMBANGAN INTELEKTUALITAS

FAZLUR RAHMAN

A. Latar Belakang Sosio-Kultural

Sebelum mengangkat kehidupan Fazlur Rahman, bahasan tentang perkembangan wacana keislaman di Anak Benua India, tempat kelahiran tokoh itu, merupakan satu kondisi yang tidak dapat dihindari. Bagaimanapun juga, kejadian atau diskursus yang berkembang di daerah itu pada masa-masa kehidupan Fazlur Rahman dan sebelumnya mempunyai peran yang cukup berarti—langsung atau tidak langsung—terhadap sejarah kehidupan intelektualnya.

Kebangkitan kembali Islam¹ di Indo-Pakistan telah muncul ke permukaan sejak lama, dan berkembang dalam berbagai bentuknya. Gerakan pembaruan mulai dari revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, sampai neo-revivalisme telah memiliki akar yang kuat di kawasan itu. Masing-masing muncul dengan kompleksitas dan nuansanya sendiri-sendiri.

Kemunculan revivalisme pra-modernis, sebagai suatu gerakan pemurnian yang lebih bersifat ke dalam, dapat dilacak pada gerakan yang dilakukan oleh Syah Wali Allah ibn Abd al-Rahim al-Dihlawi (w. 1763 M.). Tokoh yang nenek moyangnya sampai pada Umar ibn al-Khaththab dari garis ayah dan sampai pada Ali ibn Abi Thalib dari

garis ibu itu telah memberikan sumbangan yang penting kepada telaah sistematis atas al-Qur'an dan hadis, serta dalam metode pendekatan Islam yang baru, yaitu *tathbiq* (rekonsiliasi berbagai perbedaan).² Selain itu, dia adalah tokoh pertama yang berupaya menggabungkan sejarah para nabi secara sistematis dan menjelaskan bahwa aturan sosial yang diberikan para nabi itu dapat secara rasional diinterpretasikan sesuai dengan kebutuhan umat Islam pada masanya masing-masing.³ Artinya, agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad merupakan agama yang dinamis yang menuntut untuk dipahami sesuai dengan konteks zamannya.

Dengan pandangan seperti itu, ulama yang berinisiasi ke dalam tarekat Naqsyabandiyah, Qadiriyyah dan Chistiyah itu menegaskan suatu pemikiran yang kompleks yang berusaha mengintegrasikan beragam ilmu pengetahuan Islam: hadis, fiqh, teologi, filsafat dan sufisme. Sistem pemikirannya ini memberikan landasan bagi sosio-ekonomi yang hidup sebagai dasar infrastruktur negara, yang pada gilirannya, bersifat kondusif bagi kemajuan spiritual manusia.⁴ Pengaruh pemikiran Syah Wali Allah sangat luas dan menghunjam⁵ bagi gerakan-gerakan pembaruan yang muncul sesudahnya meskipun dengan nuansa dan tekanan yang berbeda. Hal ini dapat dilihat dari aspek tasawufnya yang diikuti kaum Barelwi.⁶ Demikian pula dapat dilacak pada filosofi hukumnya yang kemudian menjadi sumber ilham bagi kaum Deobandi, penekanannya pada keunggulan hadis atas fiqh yang menjadi dasar para ahli hadis, dan rasionalismenya yang menjadi benih dari kaum neo-Mu'tazilah India.⁷

Munculnya imperialisme Barat telah menghadirkan berbagai tantangan dan sekaligus kesempatan baru di kalangan umat Islam, tidak terkecuali di Anak Benua India. Suatu gerakan dengan nama modernisme klasik hadir untuk merespons terhadap tantangan tersebut. Di India, gerakan modernisme klasik tidak dapat dilepaskan dari pembaruan yang dilakukan oleh Sayyid Ahmad Khan (w.1898 M.). Sebagai seorang modernis, ia ingin membuktikan kebenaran suatu agama melalui kesesuaiannya dengan fitrah manusia dan dengan hukum alam.⁸ Dari hasil penelitiannya ia menjelaskan, Islam mempunyai sifat dan watak seperti itu sehingga dapat disimpulkan Islam adalah agama yang benar.⁹ Selanjutnya dia berpendapat Islam secara keseluruhan sesuai

dengan kemajuan, terutama dengan kemajuan kebudayaan Inggris abad sembilan belas dengan pengetahuannya yang baru, moralitasnya yang humanitarian dan liberal, dan rasionalismenya yang saintifik.¹⁰

Pembaruannya menjadi sedemikian penting karena pendidikan tinggi Aligarh yang didirikannya pada tahun 1875—sebagai sarana menyebarkan ide-ide dan pikirannya; memadukan antara pendidikan agama dan kajian-kajian mengenai ilmu pengetahuan modern—berkembang terus dan menjadi sumber utama dalam memunculkan perkembangan modernisme India di kemudian hari.¹¹

Pembaruan model Ahmad Khan kemudian dilanjutkan oleh Sayyid Amir Ali (w. 1928 M.). Ia berusaha keras untuk merumuskan apologetika dan ideologi Islam baru.¹² Dengan rasio dan pengetahuan ilmiah, serta terkadang apologetik, ia mencoba membela Islam dan menjawab tantangan-tantangan dari orang-orang non-Muslim mengenai kebenaran Islam.¹³ Berdasarkan hasil kajiannya terhadap kehidupan Nabi Muhammad, sejarah awal umat Islam, dan ajaran Islam itu sendiri,¹⁴ Amir Ali menyimpulkan Islam adalah kemajuan itu sendiri¹⁵ sehingga tidak ada satu pun nilai atau ajaran Islam yang menghambat, apalagi bertentangan dengan kemajuan.

Wacana intelektual di pertengahan paruh pertama abad kedua puluh menemukan momentumnya pada modernisasi yang dilakukan Sir Muhammad Iqbal (w. 1938 M.). Ia memahami Islam sebagai agama universal yang memandang semua umat manusia sebagai satu kesatuan. Namun ia melihat saat itu Islam telah menjadi sempit, kaku, dan statis yang diakibatkan oleh sempitnya dogmatisme keagamaan dan materialisme mekanistik yang menyebabkan kesalahan dalam memandang realitas.¹⁶ Untuk itu ia berusaha untuk menghidupkan kembali seluruh dunia Muslim melalui pandangan Islam yang dinamis yang memandang kehidupan adalah gerak, dan tindakan adalah baik, serta bahwa alam semesta terdiri dari proses dan bukan sesuatu yang statis. Bagi Iqbal, kehidupan bukan untuk direnungi, namun untuk dijalani dengan bersemangat.¹⁷

Sejalan dengan para modernis sebelumnya, ia menyatakan bahwa agama dan proses ilmu pengetahuan, meskipun metodenya berbeda, adalah sama dalam tujuan akhirnya. Dalam domain sains, pengertiannya dapat dipahami dengan merujuk pada tabiat realitas eksternal, sedang

pada domain agama, representasi realitas dan pengertiannya diperoleh dengan merujuk kepada tabiat realitas itu sendiri. Oleh karena itu, proses sains dan agama, satu dengan lainnya adalah sama. Keduanya merupakan diskripsi tentang dunia yang sama. Perbedaannya, jika pada proses yang bersifat sains, pendirian ego harus terpisah, sedangkan pada proses yang bersifat agama, ego mengintegrasikan tendensi kemampuannya dan mengembangkan suatu sikap yang inklusif yang menghasilkan suatu bentuk transfigurasi pengalaman yang sintesis.¹⁸

Kritisisme yang dimilikinya membuat Iqbal melihat dunia Barat dan Timur secara utuh dan tanpa prakonsepsi. Ia berpandangan bahwa Barat merupakan suatu kekuatan yang tanpa cinta, pengetahuan yang tanpa semangat. Barat adalah materialistik dan tidak religius, dan hal itu merupakan kesalahan Barat yang fundamental. Sedang Timur, khususnya Islam, meskipun merepresentasikan cinta dan kehidupan yang spiritualistik, namun tidak memiliki pengetahuan atau kekuasaan, dan tanpa semangat yang kreatif.¹⁹ Bagi Iqbal, masing-masing memiliki kekuatan dan kelemahan sehingga harus dilihat secara objektif dan kritis.

Pembaruan Iqbal diterima luas baik oleh kelompok pembaruan yang bersifat liberal progresif maupun oleh aliran pembaruan yang dogmatik reaksioner dan ortodoks.²⁰ Meskipun demikian, bukan berarti secara keseluruhan gerakan modernisme klasiknya diterima tanpa tantangan di anak benua India. Munculnya gerakan neo-revivalisme yang sampai derajat tertentu sebagai reaksi terhadap gerakan modernisme membuktikan bahwa kehadiran pembaruan tersebut mendapat tantangan, minimal masih dipersoalkan.

Secara umum, tantangan terhadap modernisme datang dari gerakan konservatif, mulai dari yang berbentuk moderat sampai yang fundamentalis.²¹ Dari kalangan moderat muncul Muhammad Syibli Nu'mani (w. 1914 M.) yang mendapat pendidikan secara tradisional dan konservatif. Namun atas pengaruh ayahnya, ia ikut membina perguruan tinggi modern Aligarh dengan menjadi asisten Profesor bahasa Arab sehingga termasuk salah seorang yang sangat dekat dengan Ahmad Khan.²² Pada tahun 1894 ia mendirikan Nadwatul Ulama di Lucknow sebagai tandingan terhadap gerakan Aligarh. Meskipun begitu, ia tetap mengajar di Aligarh sampai Ahmad Khan meninggal.

Melalui lembaga yang didirikannya itu, Syibli ingin mencetak kelompok ulama baru yang menguasai ilmu pengetahuan tradisional dan sekaligus juga menguasai ilmu pengetahuan modern dan bahasa Inggris.²³ Ia berusaha agar lembaga itu merupakan sintesis antara pembaruan yang dilakukan oleh Aligarh dan pendidikan agama kelompok ulama tradisional, seperti Deoband dan yang sejenisnya.

Melalui pembaruan dan lembaga yang didirikannya itu, dia bermaksud memasukkan kritik literer dan historis ke dalam agama Islam dan berusaha menghadapi masalah-masalah filsafat modern berdasarkan ajaran Islam.²⁴ Namun Syibli hampir tidak mempunyai pengaruh apa-apa, dan akhirnya lembaga pendidikan yang ditinggalkan-nya dianggap berwatak ultra-konservatif.²⁵ Usahnya terjebak pada ekstrem yang lain sehingga tidak membuahkan hasil sebagaimana yang ia harapkan.

Tantangan dan saingan yang lebih keras terhadap modernisme datang dari kelompok ulama tradisional dan golongan fundamentalis, khususnya aliran Deoband, yaitu sebuah universitas berhaluan konservatif yang berhasil mengukuhkan prestisenya di antara universitas-universitas lain di dunia modern Islam, yang hanya dapat disaingi oleh Universitas al-Azhar Kairo. Melalui kritik-kritik yang tajam dan terus menerus terhadap kalangan Westernis (baca modernis), aliran itu sekaligus membuka jalan bagi muncul dan bangkitnya gerakan revivalis, Jama'at-i Islami.²⁶

Pada sisi inilah kehadiran Abul A'la al-Mawdudi (w. 1979 M.), pendiri Jama'at-i Islami tidak dapat dikesampingkan. Ia berperan penting dalam pembentukan wacana keagamaan neo-revivalisme. Hidup dan perjuangannya sangat kental dengan watak yang fundamentalis yang dapat dilihat dari pandangannya tentang sejarah dan kebangkitan Islam. Dia berpendapat sejarah merupakan perjuangan yang terus-menerus antara Islam dan Jahiliyah. Bagi al-Mawdudi, Jahiliyah sebagai antitesis dari Islam menunjuk kepada semua pandangan, sistem pemikiran, kepercayaan dan perbuatan yang menolak kekuasaan Allah dan otoritas petunjuk-Nya. Islam menolak segala macam dan bentuk Jahiliyah, dan agama ini berusaha untuk membawa revolusi total dalam kehidupan manusia dalam rangka membentuk kehidupan yang sesuai dengan petunjuk Tuhan.²⁷

Dari konsep “Islam-Jahiliyah”-nya yang dikotomis, ia menyebut kebudayaan Barat kontemporer sebagai Jahiliyah modern. Karena itu ia dengan tegas menolak dan mengutuk modernitas dan menganggap bahwa hal itu tidak sesuai dengan, dan membahayakan, Islam.²⁸ Al-Mawdudi mensyaratkan untuk kebangkitan Islam kembali, umat Islam tidak perlu mengambil sistem dan model dari mana saja karena Syariah Islam dalam pandangannya merupakan petunjuk yang lengkap dan final. Syariah Islam telah sempurna yang mengandung aturan untuk kehidupan individu dan kolektif. Syariah merupakan pola kehidupan yang lengkap dan tatanan sosial yang paripurna, tidak lebih dan tidak kurang.²⁹ Artinya, Islam menurut al-Mawdudi—sebagaimana disimpulkan Watt—telah mencapai finalitas, superioritas, dan *self-sufficiency*³⁰ dalam segala dimensinya; ekonomi, sosial, budaya maupun politik. Karena kelengkapan ajarannya itu, seorang muslim tidak akan pernah hidup dalam keadaan hina dan tidak berdaya. Tidak akan ada satu kekuatan pun di dunia yang dapat menaklukkan dan menundukkannya. Islam telah memberikan kepada penganutnya kualitas yang tidak dapat dikalahkan oleh pesona atau pandangan apapun.³¹

Pandangan semacam itu merupakan ciri khas kelompok neo-revivalis. Bagi kelompok ini, Islam merupakan ideologi yang komprehensif.³² Kelompok ini menjadikan Islam sebagai ideologi, dan tidak memandangnya dari nilai-nilai substansial dan komprehensif yang dikandungnya. Karena itu Islam harus muncul dalam bentuk kekuasaan politik. Untuk itu, mereka bersikeras, Islam dalam segala dimensinya harus kembali kepada sejarah awal kehidupan Islam, tepatnya masa Nabi dan *al-Khulafā al-Rāsyidun* yang empat. Masa itu merupakan contoh ideal yang harus dijadikan rujukan *in toto* dalam membangun kebangkitan Islam saat ini dan masa-masa yang akan datang.

Pandangan semacam itu mengantarkan kelompok neo-revivalis dan kelompok lain yang sealiran menjadi berseberangan pendapat dengan aliran modernis yang lebih menitikberatkan pandangannya pada kekinian dan Islam yang dinamis. Perbedaan dan pertentangan pandangan antara kedua kubu itu menjadi akut ketika Islam dikaitkan dengan konstelasi politik yang berkembang di Anak Benua India saat itu. Islam yang dijadikan dasar bagi Negara Pakistan yang lahir pada

tanggal 14 Agustus 1947 ditafsirkan dan dipahami berbeda oleh masing-masing. Ketidaksamaan pandangan mengenai arti Islam dapat dilihat dari perdebatan yang berkepanjangan dalam Majelis Konstituante sehingga akibatnya baru sembilan tahun kemudian Pakistan mempunyai Konstitusi, yaitu Konstitusi 1956.

Kalangan modernis melihat, Islam sebagai dasar negara adalah suatu konsep dan nilai yang dinamis yang dapat menjadi dasar konsep-konsep negara yang modern. Karena itu, Islam bukan merupakan suatu aturan hukum yang kaku dan gerakan yang statis. Dinamika Islam menuntut interpretasi baru pada setiap tahapan dari perkembangan kehidupan. Islam tidak membuang contoh dan tradisi, namun agama ini menekankan pada perkembangan progresif terhadap instink manusia yang kreatif yang sesuai dengan prinsip-prinsip yang ditentukan wahyu.³³

Sedangkan kelompok tradisional berpendapat, politik dalam Islam adalah wujud kedaulatan Tuhan. Hanya Tuhan yang berhak merumuskan undang-undang dalam suatu negara. Dengan demikian, Islam adalah antitesis demokrasi sekular Barat. Sementara dasar filosofis demokrasi Barat adalah kedaulatan rakyat, maka Islam sama sekali tidak mengakui filsafat kedaulatan rakyat dan mendasarkan pemerintahannya di atas dasar-dasar kedaulatan Tuhan dan perwakilan (khilafat) manusia.³⁴

Pertentangan kedua kubu mengenai arti Islam terus berkelanjutan dan tidak dapat diselesaikan. Untuk meredakan pertentangan antara dua kubu, tanggal 7 Maret 1949 Liyaqat Ali Khan, Perdana Menteri Pakistan ketika itu, mengajukan "*Objectives Resolution*" kepada Majelis Konstituante yang berupaya mengkompromikan pertentangan antara kubu modernis dan kubu tradisional. Dalam dokumen konstitusional Pakistan pertama yang akhirnya ditubuhkan dalam Konstitusi 1956 itu disebutkan, kedaulatan hanyalah milik Tuhan. Ia mendelegasikan otoritas-Nya kepada Negara Pakistan melalui rakyatnya agar dilaksanakan dalam batas-batas yang telah ditentukan-Nya. Pendelegasian otoritas ini sejalan dengan demokrasi, kemerdekaan, persamaan, toleransi dan keadilan sosial. Umat Islam Pakistan dapat mengatur kehidupan individual dan kolektif sesuai dengan ajaran Islam yang dikemukakan al-Qur'an dan al-Sunnah. Sedangkan kaum minoritas non-Muslim bebas memeluk dan mengamalkan agama mereka dan mengembangkan

kebudayaan mereka, sedang hak-hak mereka yang fundamental, seperti kesederajatan akan dijamin di depan hukum.³⁵

Resolusi yang mengkompromikan konsep kedaulatan Tuhan sebagaimana dituntut kaum tradisional dan fundamentalis dengan konsep kedaulatan modern yang menjadi ide kaum modernis tersebut³⁶ tidak berhasil memuaskan semua pihak, khususnya kalangan ulama konservatif. Kelompok terakhir ini menolak dengan alasan Negara Islam adalah suatu negara berdasarkan prinsip-prinsip Islam yang agung dan sempurna. Negara Islam hanya dapat dijalankan oleh mereka yang mempercayai prinsip-prinsip Islam. Sedang orang-orang non-Muslim hanya berhak menempati perlengkapan administrasi negara. Mereka tidak dapat diberi kepercayaan untuk menyusun kebijaksanaan umum negara atau mengurus hal-hal yang vital bagi keamanan dan integritas negara.³⁷

Perdebatan konstitusi yang berkepanjangan berlanjut terus. Akhirnya, setelah terjadinya bermacam-macam kerawanan, seperti kerusuhan anti Ahmadiyah 1952–1954,³⁸ kekurangan pangan yang akut pada tahun 1953³⁹ yang semakin memperburuk hubungan penguasa dan rakyat, khususnya ulama, Konstitusi 1956 berhasil diumumkan pada 29 Februari 1956. Dalam konstitusi itu disebutkan, Negara adalah Republik Islam Pakistan. Meskipun demikian, masuknya orang-orang yang dianggap sekuler, seperti Iskandar Mirza, ke dalam elit pemerintahan, membuat kaum ulama menerima setengah hati terhadap Konstitusi itu. Ketika kekuatan Islam fundamentalis, khususnya Jamaat-i Islami semakin kuat, elit penguasa merasa khawatir terhadap perkembangan tersebut dan menanggapinya secara negatif sehingga pada 7 Oktober 1958 Iskandar Mirza—yang saat itu menjabat presiden pertama di bawah Konsitusi 1956—dan Muhammad Ayyub Khan, panglima militer, melancarkan kudeta militer, membubarkan pemerintahan sipil, dan menangguhkan Konstitusi 1956,⁴⁰ termasuk membekukan semua partai politik, melarang segala aktivitas politik, serta memberlakukan *martial law* (undang-undang darurat).⁴¹ Dua puluh hari berikutnya, pada 27 Oktober 1958, sang Jenderal melakukan kudeta terhadap Iskandar Mirza.⁴² Kudeta itu menandai pemerintahan Ayub Khan yang berlangsung sampai pada tahun 1969.

Setelah empat puluh empat bulan Pakistan dibawah *martial law*, pada tanggal 1 Maret 1962 Presiden Ayub mengeluarkan Konstitusi yang dikenal dengan sebutan Konstitusi 1962. Pada Konstitusi ini, pandangan-pandangan Ayub yang modernis tergambar secara jelas melalui dibentuknya Dewan Penasihat Ideologi Islam, Lembaga Penelitian Islam, dan pembaruan-pembaruan lain yang terdapat pada Ordonansi Hukum Keluarga Islam 1961.⁴³ Meskipun secara umum mengandung pandangan Islam yang terdapat dalam Konstitusi 1956, Undang-Undang 1962 itu menghilangkan kata-kata “Islam” dari nama resmi Republik, dan membuang ungkapan “kedaulatan Tuhan dalam batas-batas yang ditentukan-Nya”. Atas tekanan masyarakat, pandangan-pandangan Islam itu dicantumkan kembali dalam Undang-Undang Amendemen Pertama 1963.⁴⁴

Dalam kondisi sosio-keagamaan dan politik semacam itu, kehidupan awal Fazlur Rahman tumbuh dan berkembang. Bagaimana pun juga wacana keagamaan dan hiruk pikuk politik yang terjadi saat itu—sedikit banyak—memberikan pengaruh kepada intelektualitas atau perjalanan hidup Fazlur Rahman.

B. Kehidupan Awal Fazlur Rahman

Fazlur Rahman dilahirkan pada 21 September 1919 di distrik Hazara, Punjab, suatu daerah di Anak Benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di barat laut Pakistan. Ia dibesarkan dalam suatu keluarga dengan tradisi keagamaan mazhab Hanafi yang cukup kuat. Oleh karena itu, sebagaimana diakuinya sendiri, ia telah biasa menjalankan ritual-ritual agama, seperti salat dan puasa, secara teratur sejak masa kecilnya.

Ayah dan ibunya sangat berpengaruh dalam membentuk watak dan keyakinan-keyakinan awal religius Fazlur Rahman. Ibunya mengajarkan tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, ketabahan dan cinta. Sedang ayahnya, meskipun terdidik dalam pola pemikiran Islam tradisional,⁴⁵ ia berkeyakinan bahwa Islam melihat modernitas sebagai tantangan-tantangan dan kesempatan-kesempatan yang harus dihadapi. Keyakinan seperti ini kemudian dimiliki dan diwarisi oleh Fazlur Rahman.⁴⁶ Bekal dasar tersebut memiliki signifikansi yang cukup berarti dalam pembentukan kepribadian dan intelektualitas Rahman pada masa-

masa selanjutnya. Melalui tempaan ayahnya, Fazlur Rahman nantinya menjadi sosok yang cukup tekun untuk menimba pengetahuan dari berbagai sumber, dan melalui bimbingan ibunya, ia sangat tegar serta tabah dalam mengembangkan keyakinan dan pembaruan dalam Islam.

Fazlur Rahman kecil menerima pengajaran dan pendidikan tradisional mengenai kajian-kajian keislaman dari ayahnya sendiri, Maulana Syahab al-Din, dan dari Madrasah Deoband. Dalam usia sepuluh tahun, ia sudah menghafal al-Qur'an di luar kepala. Ketika berusia empat belas tahun, ia sudah mulai belajar filsafat, bahasa Arab, teologi, hadis, dan tafsir. Intelktualitasnya semakin teguh dengan penguasaannya dalam berbagai bahasa: Persia, Urdu, Inggris, Perancis dan Jerman. Di samping itu, ia juga mempunyai pengetahuan yang *workable* tentang bahasa-bahasa Eropa kuna, seperti Latin dan Yunani.⁴⁷

Pada tahun 1940 tokoh utama neo-modernisme itu menyelesaikan program *Bachelor of Art*, dan dua tahun kemudian ia meraih gelar Master dalam bahasa Arab. Kedua gelar tersebut diperolehnya dari Universitas Punjab, Lahore. Namun gelar yang diperoleh dari perguruan tinggi di Anak Benua India itu tampaknya lebih bersifat formalitas-akademik dibandingkan dengan aspeknya yang bersifat intelektual. Hal itu terbukti dari pernyataannya sendiri bahwa Pakistan tidak dapat menciptakan suatu dasar intelektual.⁴⁸ Tentunya yang dimaksudkan dengan pernyataannya itu ialah dalam pengertian dasar intelektual yang memadai. Karena itu, untuk meraih gelar *Philosophy Doctor* (Ph.D.), ia memutuskan melanjutkan studi di Dunia Barat, Universitas Oxford. Ia tidak memilih dan menempuhnya ke universitas di Timur Tengah karena dalam pandangannya, kajian Islam di sana adalah sama-sama tidak kritisnya dengan yang ada di (Anak Benua) India.⁴⁹ Fazlur Rahman muda berangkat ke Oxford pada tahun 1946. Di sana ia menulis disertasi tentang Ibn Sina di bawah bimbingan S. Van den Bergh dan H. A. R. Gibb. Ia menyelesaikan program Ph.D-nya di Universitas itu pada tahun 1949.

Dengan gelar akademik itu, dan penguasaannya terhadap berbagai bahasa, Fazlur Rahman benar-benar seorang *scholar* yang intelektual. Ia menguasai secara luas dan mendalam sejarah Islam dalam bidang pemikiran, perkembangan sosial-politik dan kebudayaan. Demikian pula ia dapat membaca dengan cermat khazanah klasik keilmuan Islam di

segala bidang, betapapun kunanya bahasa Arab yang digunakan, dan meskipun hanya berupa manuskrip yang belum menggunakan cara penulisan yang standar.⁵⁰

Setelah meraih gelar doktor, Fazlur Rahman memutuskan untuk tinggal selama beberapa tahun di Barat dengan mengajar di Universitas Durham, Inggris. Selanjutnya ia pindah dan mengajar ke Institute of Islamic Studies, Universitas McGill, dan menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy* sampai tahun awal tahun 1960. Pada tahun itu ia meninggalkan Eropa karena diminta kembali ke Pakistan oleh Ayub Khan, Presiden Pakistan saat itu, untuk ikut berpartisipasi dalam membangun negara Pakistan.

Pelibatan dirinya dalam membangun Pakistan dan dalam melakukan pembaruan Islam, ia (dalam banyak hal) lebih dekat dengan pandangan-pandangan kaum modernis dibandingkan dengan kaum konservatif. Meskipun demikian, kritisisme yang diperolehnya selama di Barat dan dasar keislamannya yang cukup kuat telah memberikan kepada Fazlur Rahman suatu dasar yang kukuh untuk bersikap kritis terhadap konsep-konsep Barat dan Islam sekaligus sehingga ia mampu menunjukkan karakteristik pandangan dan pemikirannya secara khas, yaitu neo-modernisme yang liberal. Hal ini dapat dilihat, misalnya, dari konsep *ijtihad* yang dalam pandangannya merupakan penggunaan daya pikir untuk menghasilkan solusi yang baru terhadap masalah-masalah berdasarkan dasar-dasar dari prinsip-prinsip Islam. Kegiatan ini pada dasarnya merupakan hak setiap orang yang terpelajar dan mempunyai wawasan mengenai ajaran Islam⁵¹, serta tidak terbatas pada kelompok ulama semata. *Ijtihad* dapat dilakukan oleh siapa saja yang berkompeten, baik pekerjaannya bersifat keagamaan atau tidak. *Ijtihad* bukanlah hak prerogatif kelas tertentu.⁵²

Konsep *ijtihad*nya tersebut mempunyai nuansa yang berbeda dengan *ijtihad* yang dibakukan oleh kalangan yang konservatif. Al-Mawdudi—misalnya—menyatakan bahwa *ijtihad* hanya dapat dilakukan oleh orang yang memenuhi beberapa kualifikasi: mengimani syariah sebagai sumber nilai, menguasai bahasa dan sastra Arab, serta pengetahuan dan wawasan dalam ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah, menguasai sumbangan-sumbangan para *fuqabā'* dan mujtahid awal, mengenali masalah-masalah dan keadaan sekarang, serta memiliki karakter dan

perilaku yang selaras dengan standar etika Islam.⁵³ Jadi meskipun ijtihad merupakan wacana yang menjadi benang merah pada semua pembaruan di India sejak Syah Wali Allah⁵⁴ yang *revivalis* sampai dengan masa Fazlur Rahman, konsep itu dipahami berbeda oleh masing-masing aliran.

Dengan demikian, meskipun ada kemiripan dengan kaum modernis, konsep ijtihad Fazlur Rahman memiliki orisinalitas yang cukup tajam. Melalui konsep ijtihadnya, Fazlur Rahman mencoba mengangkat topik besar yang menjadi obsesinya, yaitu Islam dengan visi al-Qur'an⁵⁵; suatu gagasan yang liberal dan sekaligus otentik.

Berkaitan dengan itu, ketika pada tahun 1962 ia diminta Presiden Ayyub Khan untuk memimpin Lembaga Riset Islam (*Islamic Research Institute*) setelah sebelumnya sebagai anggota lembaga itu, dan pada tahun 1964 sebagai anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam (*The Advisory Council of Islamic Ideology*), ia berusaha untuk mengabdikan dirinya kepada cita-cita itu, membangkitkan kembali visi al-Qur'an dari puing-puing reruntuhan sejarah.⁵⁶ Dalam pandangan, Fazlur Rahman, kesenjangan antara Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan Islam dalam realitas sejarah telah melebar terlalu jauh sehingga perlu digabung kembali dan dijalin dengan erat melalui suatu usaha yang sistematis dan menyeluruh.

Dengan orientasi dan visi itu, dia mencoba mengaktualisasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip al-Qur'an ke dalam kehidupan yang kongkrit. Pesan-pesan moral al-Qur'an untuk mengangkat segmen-segmen masyarakat yang tertindas, orang yang tidak punya, yatim piatu, wanita, dan budak, serta sikap al-Qur'an yang tidak mentolerir adanya pembedaan yang didasarkan pada etnis, warna kulit, dan semacamnya⁵⁷ oleh Fazlur Rahman dikontekstualisasikan ke dalam persoalan-persoalan yang sedang dihadapi Pakistan saat itu.

Ironisnya, Lembaga yang dipimpinnya ditanggapi lain, terutama oleh kalangan ulama, serta pembaruan yang ditawarkannya mendapat tantangan cukup keras sehingga akhirnya ia menjadi korban serangan dari kalangan agama sayap kanan dan kaum politisi oposan. Penentang-an terhadap Fazlur Rahman mencapai puncaknya ketika jurnal *Fikr-o-Nazar* pada bulan September 1967 menerbitkan dua bab pertama dari karyanya yang berjudul *Islam* yang membahas tentang Muhammad dan al-Qur'an. Di dalam bab itu ia menyatakan bahwa al-Qur'an secara

keseluruhan adalah Kalam Allah. Namun dalam pengertian biasa, al-Qur'an juga seluruhnya perkataan Muhammad. Akibat pernyataannya itu, *al-Bayyinât* dan jurnal-jurnal konservatif yang lain menuduh Fazlur Rahman sebagai *munkir-i-Quran* (orang yang tidak percaya kepada al-Qur'an).⁵⁶

Tahun berikutnya kerusuhan dan pemogokan terjadi di mana-mana, mengungkapkan keberatan terhadap pandangan Fazlur Rahman yang terdapat dalam buku *Islam* tersebut. Menanggapi hal itu, pada bulan September 1968 intelektual lulusan Oxford itu mengundurkan diri dari jabatannya sebagai Direktur Lembaga Riset Islam yang selama itu dipegangnya, dan pada tahun 1969 ia juga melepaskan keanggotaannya dari Dewan Penasihat Ideologi Islam.

Latar belakang ketidaksenangan dan penentangan kaum konservatif dan fundamentalis Pakistan terhadap gagasan-gagasan Fazlur Rahman bersifat *complicated*. Penentangan mereka melibatkan berbagai dimensi: sosial-budaya, politik, agama dan ekonomi, di mana hal itu mendeskripsikan kompleksitas keadaan Pakistan itu sendiri. Pakistan didirikan di atas pluralitas etnis, politik dan budaya, serta di atas kesenjangan ekonomi yang cukup lebar antara satu kelompok dan kelompok yang lain.

Secara politis, ketika Pakistan berdiri, tiap orang dan etnis mempunyai harapan yang berbeda, dan mereka memahami berdirinya negara itu ke dalam pengertian yang juga berlainan. Bagi penduduk pedesaan di daerah Bengali dan Assam, munculnya negara baru Pakistan berarti emansipasi terhadap tuan tanah kaum Hindu. Sedang bagi kaum urban Muslim seperti dari Delhi dan Bombay, tegaknya Pakistan berarti penciptaan ekonomi yang baru serta kesempatan yang bersifat politis bagi mereka. Adapun bagi penduduk Sindi, Punjab dan Propinsi Bagian Barat Laut, Pakistan berarti pendirian negara Islam.⁵⁹

Pada gilirannya, aspirasi yang berbeda tidak dapat dilepaskan dari budaya yang berbeda pula. Budaya kaum imigran yang berasal dari daerah bagian utara India lebih bersifat egalitarian dan liberal, serta mau menerima pembaruan. Sebaliknya, budaya penduduk Punjab dan Sindi yang pribumi bersifat paternalistik, tertutup, serta menentang modernisme. Perbedaan di antara mereka menjadi semakin menajam ketika kaum imigran tersebut berhasil menduduki dan menguasai posisi

kunci sebagai elit penguasa. Apalagi kelompok ini lebih percaya pada “sekularisme”, politik yang liberal, dan ekonomi *laissez-faire*. Sedang pada sisi yang lain, kaum pribumi ingin membangun negara “Islam” dan ekonomi yang diatur pemerintah.⁶⁰

Lebih jauh lagi, meskipun ekonomi Pakistan mengalami pertumbuhan yang cepat pada era pemerintahan militer Ayyub Khan, ia sebagai Presiden kehilangan reputasi akibat ketidakjujuran, ketiadaan integritas, dan efisiensi di pemerintahannya. Akibatnya, pertumbuhan ekonomi dicurigai menumpuk pada kalangan segelintir penguasa.⁶¹ Masalah itu jelas semakin memperburuk reputasi pemerintah di mata rakyat.

Bahasa dan etnis yang sangat beragam ikut andil pula dalam memperlamban terciptanya kesamaan dan kesatuan pandangan. Meskipun bahasa Urdu merupakan bahasa resmi, bahasa itu bukanlah bahasa yang dipakai oleh mayoritas penduduk Pakistan. Bahasa Urdu hanya digunakan oleh kurang dari 8 persen dari seluruh populasi. Selain Urdu, masih ada bahasa Pushto, Shindi, Saraiki, Punjabi, dan Balochi.⁶² Pakistan sebagai negara meliputi berbagai komunitas yang sebelumnya tidak pernah membentuk suatu bangsa. Negara itu terdiri dari etnis dan bahasa yang sangat beragam.⁶³ Pakistan didirikan sebagai tanah air bagi suatu bangsa hanya mempunyai kesamaan warisan dalam aspek sosio-agama semata.⁶⁴ Bahkan, dalam bidang agama pun masih terjadi perbedaan yang tajam antara kelompok modernis di satu pihak, dan kelompok ortodoks di pihak yang lain. Bagi kaum modernis, Islam berarti pengembangan nilai-nilai Islam ke dalam situasi kontemporer, sedang bagi kelompok ortodoks, Islam merupakan ideologi dalam bentuk sebagaimana terdapat pada masa awal Islam.

Perbedaan dan keragaman tersebut kait-mengkait yang akhirnya berimplikasi pada pertentangan yang tak kunjung padam antara berbagai kelompok sepanjang dua dekade lebih sejak berdirinya Pakistan. Pada perspektif ini, latarbelakang ketidaksenangan dan penentangan kelompok konservatif terhadap Fazlur Rahman dapat dilacak. Penentangan itu dapat bersifat politik. Tokoh modernis itu tidak disukai karena ia mendukung Ayyub Khan, penguasa yang kurang populer di mata kaum ulama konservatif. Kaum tradisional mengkritik pandangan Ayub yang modernis dan metode-metode pembaharuannya.

Sebaliknya, Ayub juga membatasi kekuasaan dan partisipasi mereka dalam pemerintahan.⁶⁵ Akibatnya, perbedaan antara kedua pihak itu sulit untuk dipertemukan. Fazlur Rahman sebagai bagian dari pemerintahan Ayyub adalah wajar jika ikut tidak disenangi. Selain itu, penentangan kaum ulama terhadap tokoh tersebut didasari pula faktor keagamaan. Latar belakang pendidikan Barat-nya membuat dia dicurigai sebagian ulama⁶⁶ sehingga gagasan-gagasannya dianggap kurang islami oleh kelompok tersebut. Bahkan sebagai bagian dari kelompok modernis, ia dituduh sama dengan kaum Orientalis⁶⁷ yang pikiran dan gagasannya dianggap membahayakan Islam dan umatnya. Munculnya tuduhan ini dapat dimaklumi. Sebab, menurut Waugh, pada umumnya diakui bahwa orang Islam yang hidup di Barat harus menghadapi persoalan tambahan mengenai *self-definition*, termasuk dicurigai sebagai orang yang keislamannya kurang benar oleh umat Islam di tanah airnya.⁶⁸

Kongkritnya, penentangan kelompok ulama dan sebagian umat Islam Pakistan terhadap Fazlur Rahman bukan semata-mata karena pandangan-pandangannya yang kontroversial, namun juga karena pertentangan politik yang terjadi antara kaum ulama di satu sisi dan penguasa di sisi lain. Oleh karena “kebetulan” Fazlur Rahman berada di pihak penguasa, maka kaum ulama dan kelompok konservatif menentangnya. Penentangan mereka semakin keras, ketika pandangan-pandangan Fazlur Rahman tidak berada dalam posisi yang sama—atau bahkan bertentangan—dengan pandangan mayoritas kaum ulama dan kalangan konservatif di Anak Benua India.

C. Hijrah ke Barat dan Pengembaraan Intelektual

Pada bulan-bulan terakhir tahun 1968, ketika penentangan terhadap Fazlur Rahman mencapai puncaknya, ia mendapat tawaran untuk mengajar di Universitas California, Los Angeles. Mantan Direktur Lembaga Riset Islam itu memenuhi tawaran tersebut, dan pada tahun itu juga ia bersama keluarganya pindah ke sana. Kemudian pada tahun berikutnya, 1969 dia mengajar di Universitas Chicago dan diangkat sebagai Guru Besar Pemikiran Islam di Universitas tersebut. Mata kuliah yang diajarkan meliputi pemahaman al-Qur'an, filsafat Islam, tasawuf, hukum Islam, pemikiran politik Islam, modernisme Islam, kajian

tentang al-Ghazali, Ibn Taimiyah, Shah Wali Allah, Muhammad Iqbal dan lain-lain.

Salah satu alasan hijrahnya Fazlur Rahman ke Barat dapat dilacak pada sikapnya yang realistis dan sekaligus idealis. Ia menyadari bahwa gagasan-gagasan yang ditawarkannya tidak pernah menemukan lahan yang subur di Pakistan. Padahal menurut tokoh ini, vitalitas karya intelektual sangat tergantung kepada suatu lingkungan intelektual yang bebas. Gagasan yang bebas dan gagasan itu sendiri adalah dua kata yang sinonim. Suatu gagasan tidak akan pernah survival tanpa adanya kebebasan. Jadi, pemikiran atau gagasan tentang Islam, sama dengan pemikiran yang lain menuntut adanya kebebasan di mana dalam kondisi itu perbedaan pendapat, konfrontasi pandangan, dan perdebatan antara ide-ide dapat dijamin.⁶⁹ Oleh karena itu, ia memutuskan untuk pindah ke Barat dengan harapan ia akan dapat menawarkan dan mendialogkan secara bebas visi dan pemikirannya kepada masyarakat Barat, umat Islam dan masyarakat dunia.

Pakistan memang terlalu “kecil” untuk tokoh sekaliber dia. Ia memerlukan—dan untuk itu ia berhak mendapat—lingkungan seperti Universitas Chicago yang kosmopolit dengan gaya intelektual yang baik sekali dan atmosfer yang penuh perdebatan yang sehat.⁷⁰ Dalam lingkungan semacam itu, ia berkesempatan besar mengungkapkan secara bebas pikiran dan gagasannya, serta mengkritisi gerakan fundamentalis yang dianggapnya terlalu kaku, terhadap modernisme yang dianggap kebarat-baratan, atau terhadap Barat sendiri yang dehumanistik. Pada waktu yang sama, ia juga memiliki peluang yang besar untuk mengembangkan dan menawarkan secara bebas gagasan Islam dengan visi al-Qur’an yang sejak awal telah menjadi obsesi intelektualnya.

Selain itu, dari sisi tulisan-tulisannya yang polemis⁷¹ yang selalu mengundang tanggapan kontroversial, Fazlur Rahman memang lebih baik tinggal di Barat. Namun signifikansi yang lebih mendasar, dengan tinggal di Barat ia dapat menyebarkan ide-ide pembaruannya ke dalam skala yang jauh lebih luas jika dibandingkan dengan tetap tinggal di tanah kelahirannya. Dunia Barat dengan universitas-universitasnya yang bertaraf internasional dan teknologi informasinya yang canggih sangat memungkinkan dia untuk menawarkan gagasan intelektual dan pembaruannya yang kritis ke segala penjuru dunia.

Selama di Chicago, Fazlur Rahman mencoba mencurahkan seluruh aktivitas kehidupannya pada dunia keilmuan. Seluruh kegiatannya hanya berkisar pada aktivitas yang berkaitan secara langsung dengan aspek keilmuan. Bahkan kehidupannya banyak dihabiskan di perpustakaan pribadinya yang terletak di *basement* (lantai dasar bawah tanah) rumahnya, yang terletak di Naperville, kurang lebih 70 kilometer dari Universitas Chicago. Ia sendiri dengan bercanda menggambarkan dirinya seperti seekor ikan yang naik ke atas hanya untuk mendapatkan udara.⁷²

Kenyataan itu tidak membuat Fazlur Rahman melupakan Pakistan. Selain tanah kelahirannya, Pakistan dengan rakyatnya yang sebagian besar Muslim masih menghadapi persoalan-persoalan keagamaan yang cukup pelik sehingga menjadi kewajiban moralnya untuk ikut memberikan solusinya. Dari Chicago, ia terus mengikuti perkembangan yang terjadi di Pakistan, dan memberikan sumbangan yang kritis untuk masa depan Pakistan.

Sebagai salah satu keterikatannya dengan Pakistan, Fazlur Rahman mencoba menganalisis latar belakang perdebatan yang berkepanjangan tentang Konstitusi Pakistan pada dekade lima puluhan dan masa-masa sesudahnya. Menurutny, perdebatan yang tidak kunjung berhenti itu tidak dapat dilepaskan dari pemahaman rakyat Pakistan tentang Islam itu sendiri. Dalam pandangannya, bila Islam sudah dijadikan sebagai ideologi negara, maka hal itu berarti seluruh kebijakan dan tindakan perlu diatur sesuai dengan tujuan dan nilai Islam. Karena itu, dalam konstitusi tidak harus disebut lagi frasa semacam “sesuai dengan Islam” atau “cocok dengan Islam”—sebagaimana hal itu termaktub pada Konstitusi Pakistan—karena secara keseluruhan Konstitusi itu *ex hypothesi* akan mengekspresikan Islam.⁷³ Oleh karena itu, kata Islam yang disebut sebagai kata sifat dari ungkapan semacam keadilan sosial atau demokrasi yang ada dalam Konstitusi patut dicurigai hanya menjadi pembatasan dari keadilan sosial dan demokrasi itu sendiri. Pembatasan itu adalah untuk kepentingan Islam historis daripada untuk merujuk kepada Islam (normatif; *pen.*).⁷⁴ Karena itu, Islam harus diangkat sebagai Islam itu sendiri yang dari awalnya sudah mengandung nilai-nilai yang universal, tanpa harus terperangkap dengan formalisme yang kering. Islam harus dilihat dari esensi dan nilai yang dikandungnya, dan bukan dari tataran formal-simbolik belaka. Islam formalistik hanya akan

membuat umat Islam terperangkap dalam slogan kosong. Islam formalistik hanya menjadi jimat (*Islamic fetish*), yaitu aplikasi terma 'islami' yang bersifat mekanis, dan *ad hoc*, serta sekaligus membuang konsep-konsep yang lain (yang sebenarnya bernilai Islami; *pen*). Kondisi semacam itu yang menyebabkan Konstitusi Pakistan gagal dalam targetnya sebagai ideologi. Karena itu, tokoh kelahiran Pakistan tersebut menjelaskan, metode yang baik untuk Konstitusi yang Islami seharusnya menyatakan semua kebijakan negara dalam pendahuluannya, dan semua kebijakan itu dihubungkan dengan al-Qur'an dan Sunnah.⁷⁵ Hal-hal yang bersifat substansi inilah dalam anggapannya yang tidak diangkat dan dimunculkan dalam Konstitusi Pakistan.

Lebih jauh lagi, meskipun Pakistan menyatakan sebagai negara Islam, arti Islam itu sendiri dalam analisis Fazlur Rahman belum diketahui (secara jelas), dan prinsip-prinsipnya yang asasi serta konsep-konsep dasarnya belum dirumuskan (secara kongkrit). Masyarakat Pakistan sangat terikat dengan Islam, namun mereka mengikuti secara buta perkembangan atau bahkan distorsi yang beragam yang dilalui Islam selama empat belas abad sejarahnya, sebagaimana juga mereka terikat dengan sifatnya yang begitu sektarian.⁷⁶ Akibatnya, Muslim Pakistan gagal menyelesaikan persoalan negara. Kondisi ini menunjukkan bahwa 'Islam' yang tidak dapat memecahkan problem-problem kemanusiaan—seperti yang terjadi di anak benua Indo-Pakistan saat itu—sungguh akan memiliki masa depan yang membahayakan.⁷⁷

Dalam analisis Fazlur Rahman, ketidakmampuan umat Islam di Pakistan saat itu dan juga di tempat-tempat lain dalam menangani persoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer lebih disebabkan oleh pemahaman umat Islam yang sektarian dan parsial terhadap Islam—bukan dari ajaran Islam sendiri—yang muncul akibat ketidak-mampuan umatnya untuk membedakan antara Islam normatif dan Islam sejarah. Karena itu, ia menegaskan perlunya reformulasi dan reinterpretasi terhadap Islam sehingga perbedaan antara keduanya menjadi jelas dan transparan. Sepanjang hidupnya, ia cukup konsisten memperjuangkan ide dan keyakinannya itu.

Konsistensi dan kesungguhannya dalam dunia intelektual dapat dibuktikan dari pengakuan lembaga keilmuan yang berskala Internasional. Misalnya, pada tahun 1983 ia menerima penghargaan

Giorgio Levi Della Vida dari Gustave E. von Grunebaum Center for Near Eastern Studies, Universitas California, Los Angeles. Fazlur Rahman adalah orang Islam pertama dan satu-satunya (sampai meninggalnya) yang menerima penghargaan itu.⁷⁸

Pada konferensi penobatannya sebagai penerima penghargaan itu, ia menulis tentang etika Islam yang disebutnya sebagai etika Qur'ani. Etika tersebut ditawarkan agar dapat dijadikan landasan bagi kehidupan umat Islam, bahkan bagi umat manusia secara keseluruhan. Ia menyatakan al-Qur'an bukanlah suatu kitab etika yang abstrak atau dokumen hukum yang dibuat oleh ahli-ahli hukum Muslim. Ayat-ayat yang menyangkut hubungan kemanusiaan pada umumnya sarat dengan berbagai pernyataan tentang keharusan adanya keadilan, kejujuran, kebaikan, kebajikan, kepemaafan, kewaspadaan terhadap bahaya moral, dan lain-lain sebagainya. Semua itu merupakan petunjuk umum, dan bukan khusus. Meskipun demikian, nilai-nilai tersebut bukan berarti bersifat proposisi-proposisi moral abstrak. Semua itu mempunyai kekuatan pendorong dan kemampuan pemaksa yang tidak mungkin dihasilkan dari proposisi yang abstrak.⁷⁹ Pada dimensi ini etika Qur'ani harus dikembangkan, yaitu nilai-nilai dan prinsip-prinsip yang harus diperoleh dari al-Qur'an secara keseluruhan.⁸⁰ Caranya adalah dengan memahami pesan al-Qur'an sebagai suatu kesatuan yang utuh dan bukan sebagai perintah-perintah terpisah yang banyak jumlahnya.⁸¹

Keharusan penyusunan etika al-Qur'an tersebut didasarkan pada dua alasan dasar: i). al-Qur'an dalam keyakinan umat Islam adalah Kalam Allah; dan ii). umat Islam meyakini bahwa al-Qur'an mengandung—secara aktual atau potensial—jawaban-jawaban atas semua masalah kehidupan sehari-hari.⁸² Dari itu, meskipun etika Yunani, Persia, atau etika modern belum tentu bertentangan dengan al-Qur'an, suatu sistem etika yang tumbuh dari al-Qur'an menjadi suatu kebutuhan yang perlu dikembangkan sehingga misi al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia benar-benar aktual. Demikian pula, teologi dan disiplin-disiplin keislaman yang lain harus diperlakukan seperti itu.

Aktualisasi nilai-nilai al-Qur'an secara utuh dan sistematis merupakan *concern* utama Fazlur Rahman sejak awal. Meskipun demikian, bahasannya mengenai topik itu sepanjang masa-masa pengembaraan intelektualitas keagamaannya mengalami perbedaan

tekanan. Ada masanya dimana ia menitikberatkan pada aspek kajian historis, dan ada saatnya dimana ia lebih memfokuskan pada dimensi normatif.

Dari karya-karyanya, dan juga dari tindakan yang dilakukan semasa hidupnya dapat disimpulkan bahwa konsep-konsep teologisnya secara khusus dan pemikirannya secara umum muncul dari intelektualitasnya secara murni, dan bukan hanya sekadar *move-move* yang bersifat politik praktis. Kesimpulan ini didasarkan pada realitas bahwa Fazlur Rahman menghasilkan hampir semua karyanya dalam bentuk pemikiran yang bernuansa intelektual dan jauh dari pandangan-pandangan politik praktis. Selain itu, seandainya orientasinya seperti itu, tentu ia akan menghindari sikap dan pemikiran yang kontroversial. Sebab hal itu tidak akan memberi keuntungan politis apapun bagi dirinya. Oleh karena pandangannya muncul dari *concern* intelektualitasnya, maka ia dengan teguh dan tanpa gentar selalu memunculkan pemikiran yang dianggapnya benar meskipun untuk itu ia harus dikecam dari segala penjuru.

Pada pertengahan dasawarsa delapan puluhan kesehatan Fazlur Rahman mulai terganggu karena penyakit kencing manis dan jantung yang dideritanya. Meskipun demikian, ia tetap bersemangat menjalankan tugas akademik. Selain itu, ia tetap memberikan kuliah dan ceramah kepada kalangan Muslim dan non-Muslim. Bahkan ketika dokter pribadinya telah memberikan lampu kuning agar ia mengurangi kegiatannya, ia tetap memenuhi undangan Pemerintah Indonesia pada musim panas 1985. Di Indonesia, Fazlur Rahman tinggal kurang lebih dua bulan, melihat keadaan Islam di negeri tersebut sambil beraudensi, berdiskusi dan memberikan kuliah di beberapa tempat.⁸³ Akhirnya, pada tanggal 26 Juli 1988, tokoh neo-modernis itu wafat di Amerika Serikat dalam usia 69 tahun setelah beberapa lama sebelumnya ia dirawat di rumah sakit Chicago.

D. Karya-Karya Utama Fazlur Rahman

Kajian dan penelusuran terhadap karya-karya Fazlur Rahman dianggap perlu dalam rangka mencari benang merah gagasan dan pemikirannya, serta hubungannya dengan konsep-konsep teologi yang menjadi bahasan tulisan ini. Dalam pembahasan ini, karya-karya yang

dihasilkannya yang lebih dari seratus buah—baik berupa buku, artikel atau tinjauan buku—tidak akan diungkap dan dijelaskan semua. Pembahasan hanya akan ditekankan kepada beberapa karyanya yang dianggap mewakili gagasan sentralnya.

Karya orisinal pertama Fazlur Rahman yang berbentuk buku adalah *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* yang diterbitkan oleh George Allen and Unwin Ltd. London pada tahun 1958. Dalam karyanya ini ia membandingkan antara pandangan kaum filsuf dan pandangan ahli kalam atau teolog ortodoks mengenai konsep kenabian dan wahyu. Dia memulai bahasannya tentang konsep akal manusia menurut Ibn Sina. Dalam pandangan Ibn Sina yang filsuf (w. 1037 M), akal aktual manusia lebih merupakan seperti cermin yang di dalamnya tiap-tiap bentuk sesuatu—sebagai emanasi dari Akal Aktif (*Active Intellegence*)—ditanamkan atau direfleksikan dan kemudian diambil ketika manusia mengalihkan perhatian kepada sesuatu yang lain.⁸⁴ Pada manusia biasa, cermin itu tertutup akibat berhubungan dengan badan, atau penglihatannya berpenyakit. Dalam kondisi seperti itu, diperlukan proses-proses yang bersifat perenungan dan sensitif yang akan menjadikan cermin itu bersih, atau diperlukan pengobatan terhadap penglihatan tersebut.⁸⁵

Dalam karya itu dijelaskan, dalam perspektif pemikiran Ibnu Sina, manusia dapat berhubungan dengan Akal Aktif ketika manusia telah mencapai akal aktual (*actual intellect*), dan selanjutnya—melalui latihan-latihan—mencapai akal mustafad (*acquired intellect*). Dalam taraf ini, manusia sudah tidak diatur lagi oleh orang lain dalam hal apapun. Bahkan, ia benar-benar telah memperoleh semua pengetahuan dan makrifat, serta ia tidak memerlukan orang lain untuk mengatur dirinya dalam segala hal.⁸⁶ Wahyu datang pada orang yang telah mencapai tingkat itu. Namun dalam masalah kenabian, proses-proses itu tidak diperlukan lagi karena seorang nabi dari sifatnya adalah murni; dan karena itu ia secara langsung dapat berhubungan dengan Akal Aktif.⁸⁷ Pembahasan doktrin intelek dan kenabian dalam pandangan kaum filsuf—dengan mengangkat al-Farabi dan Ibn Sina—merupakan bahasan bagian pertama dan kedua buku tersebut.

Pada bagian ketiga, Fazlur Rahman mengangkat masalah itu dari perspektif ortodoksi yang dikemukakan oleh para ahli kalam. Ada tiga

aliran utama dalam teologi skolastik mengenai kenabian. *Pertama* adalah mutakallimun dogmatik yang memperbolehkan penggunaan akal secara terbatas untuk menjelaskan dan mendukung dogma. Aliran ini diwakili oleh al-Syahrastani (w. 1153 M) dan merupakan aliran ortodoksi terbesar. *Kedua* adalah aliran yang terwakili oleh Ibn Hazm (w. 1064 M). Tipenya berbentuk dogmatisme akut yang sangat meremehkan akal, dan hanya menggunakannya untuk menyerang posisi-posisi kaum rasionalis. *Terakhir* adalah pandangan yang berdiri di antara dua aliran tersebut yang menerima penggunaan sejenis “akal”, namun menolak kaum filsuf dan pemikirannya secara total. Aliran ini juga menolak sufisme, tapi menekankan nilai-nilai spiritual dalam kerangka Islam. Aliran yang terakhir ini direpresentasikan oleh Ibn Taymiyah (w. 1328 M). Ketiga aliran itu sepakat menolak pendekatan intelektualitas murni para filsuf terhadap fenomena kenabian. Mereka tidak begitu keberatan untuk menerima kesempurnaan (*perfection*) intelektual nabi. Meskipun demikian, mereka lebih menekankan nilai-nilai Syariah daripada nilai-nilai intelektual.⁸⁸

Selanjutnya Fazlur Rahman menjelaskan mengenai beberapa tokoh Muslim terkenal yang menerima esensi doktrin filosofis tentang kenabian *in toto* dan memasukkannya ke dalam Islam secara integral. Meskipun demikian, masyarakat ortodoks tidak akan menerima jika mereka dianggap bukan ortodoks. Mereka itu adalah al-Ghazali (w. 1111 M) dan sejarawan Ibn Khaldun (w. 1406 M).⁸⁹

Dalam buku itu dijelaskan pula pandangan ortodoksi mengenai kenabian yang dianggap sebagai kemurahan Ilahi. Berdasarkan hal itu, penerima misi kenabian dipilih dari manusia yang berbeda dari manusia biasa. Sebagaimana dinyatakan al-Syahrastani, nabi adalah manusia, namun ia adalah jenis manusia yang khusus. Para nabi mempunyai dua sisi: kemanusiaan dan kenabian. Dalam sisi kemanusiaan, para nabi adalah sama dengan jenis manusia-manusia yang lain; makan, minum, tidur, mati dan sebagainya. Namun dalam sisi kenabian, para nabi mempunyai sifat sejenis malaikat, selalu mengagungkan Tuhan dan mensucikan transendensi-Nya.⁹⁰

Berdasarkan kajiannya, akhirnya Fazlur Rahman mengemukakan bahwa antara filsuf dan teolog sebenarnya tidak ada perbedaan yang mendasar mengenai konsep kenabian dan wahyu. Bagi filsuf, nabi

menerima wahyu dengan mengidentifikasikan dirinya dengan Akal Aktif. Sedang menurut al-Syahrastani yang teolog dan Ibn Khaldun, nabi diidentifikasi dengan malaikat.⁹¹ Dalam buku ini, Fazlur Rahman membuktikan bahwa masalah kenabian dan wahyu dapat ditelusuri secara memuaskan dengan menggunakan bukti-bukti rasional dan dalil-dalil agama, khususnya al-Qur'an.

Kajian yang bersifat historis juga tampak dalam bukunya *Islamic Methodology in History*. Namun berbeda dengan buku sebelumnya, karya ini tidak bersifat kajian historis murni. Buku yang pada mulanya ditulis dalam bentuk artikel-artikel yang dipublikasikan dalam jurnal *Islamic Studies*, mulai bulan Maret 1962 sampai Juni 1963 tersebut mempunyai sisi preskriptif. Karya ini bertujuan untuk memperlihatkan evolusi historis terhadap aplikasi prinsip-prinsip dasar pemikiran Islam yang empat: Al-Qur'an, Sunnah, ijtihad dan ijma', yang menjadi kerangka bagi semua pemikiran Islam, selain untuk menunjukkan peran aktual keempat unsur tersebut dalam perkembangan Islam.⁹²

Fazlur Rahman menyatakan bahwa generasi awal Muslim tidak menganggap ajaran al-Qur'an dan Sunnah dari Nabi (*Sunnah of the Prophet*) sebagai suatu yang statis, tapi secara esensial sebagai sesuatu yang bergerak secara kreatif melalui bentuk-bentuk sosial yang berbeda.⁹³ Hasil analisisnya ini muncul dari pembedaan yang dilakukan tentang konsep Sunnah dan Hadis. Berangkat dari pendapatnya mengenai tidak adanya sesuatu yang dapat memberikan koherensi terhadap ajaran al-Qur'an selain kehidupan Nabi yang aktual dan lingkungan dimana beliau melangkah,⁹⁴ Fazlur Rahman menganggap aktualitas kehidupan Nabi sebagai sarana yang sangat penting dalam memahami al-Qur'an. Dalam kerangka ini, dinamika nilai al-Qur'an menemukan momentum-nya. Karena itu, reduksi kehidupan Nabi yang aktual ke dalam rumusan-rumusan yang dianggap standar akan mematikan semangat asli Kitab Suci itu.

Pemikirannya yang kritis dan liberal itu dilabuhkan secara kukuh pada definisi Sunnah sebagaimana terdapat pada generasi umat Islam awal. Ia berargumentasi, Sunnah Nabi merupakan suatu teladan Nabi di mana generasi awal Muslim berusaha menafsirkannya dalam terma bahan-bahan yang baru dalam menyelesaikan persoalan dan dalam memenuhi kebutuhan yang baru. Termasuk juga dalam konsep Sunnah

ini adalah interpretasi yang terus-menerus dan progresif⁹⁵ yang dilakukan oleh para sahabat Nabi. Berdasarkan pandangannya itu, ia menyatakan bahwa isi aktual dari Sunnah pada generasi Muslim yang awal pada umumnya adalah hasil ijtihad, yaitu ketika ijtihad telah diterima secara umum dan menjadi ijma.⁹⁶ Dari pembahasannya itu, hubungan antara al-Qur'an, Sunnah, ijtihad dan ijma' menjadi tampak.

Fazlur Rahman menjelaskan, hadis—sebagai pembicaraan umat Muslim mengenai apa yang dilakukan atau disabdakan Nabi—pada mulanya bersifat informal. Namun ketika Sunnah yang hidup itu meluas ke berbagai daerah, hadis mulai menjadi disiplin yang formal.⁹⁷ Formalisasi hadis tersebut membawa dampak pada dijadikannya hadis-hadis teknik sebagai dasar bagi norma-norma hukum, kepercayaan dan dasar-dasar agama.⁹⁸ Sedang Sunnah yang hidup, sebagai kristalisasi dari interpretasi kreatif terhadap Sunnah Nabi, akhirnya dibekukan ke dalam hadis-hadis teknik tersebut. Proses penyempitan dari Sunnah yang hidup kepada hadis teknik merupakan awal dari terjadinya Islam yang bernuansa statis.

Pada dataran itu, ia memandang proses kreativitas berhenti dan berjalan menuju titik kemandegan.⁹⁹ Menurutnnya, hal semacam itulah yang terjadi pada kehidupan Islam dewasa ini. Oleh karena itu, untuk terjadinya penafsiran secara kreatif terhadap al-Qur'an dan Sunnah sebagaimana hal itu terjadi pada masa-masa awal Islam, pemikir asal Pakistan itu menyarankan agar hadis disusun dan direduksi kembali ke dalam Sunnah yang hidup.¹⁰⁰ Al-Qur'an dan kehidupan Rasulullah harus dipandang sebagai norma dan nilai-nilai yang dinamis, sedang penafsiran Sahabat dan generasi sesudahnya terhadap kedua sumber itu hendaknya dipandang sebagai suatu pemahaman yang tidak dapat dilepaskan dari konteks kehidupan yang berkembang saat itu.

Sikapnya yang sangat kritis, yang berupaya untuk menilai bobot hadis dalam sorotan semangat al-Qur'an, membuat ia dinilai oleh orang yang tidak senang kepadanya sebagai orang yang merusak hadis.¹⁰¹ Padahal melalui upayanya itu, ia sebenarnya ingin mengembalikan hadis kepada kedudukannya sebagaimana pada sejarahnya yang awal, dan menjadikan Islam sebagai agama yang *viable*.

Usaha untuk menjadikan Islam sebagai agama yang "hidup" melalui perbedaan antara yang bersifat normatif dan historis dikembangkan

lebih lanjut dalam karyanya, *Islam*. Buku ini diterbitkan pertama kali tahun 1966 oleh Holt, Rinehart dan Winston. Pada tahun 1968 terbit pula edisi The Anchor Book tanpa ada perubahan. Kemudian pada tahun 1979 terbit edisi kedua yang diberi tambahan epilog.¹⁰² Dalam karya ini, ia menyajikan perkembangan Islam selama empat belas abad perjalanan sejarahnya. Ia mengawali bahasannya dari sejarah Nabi Muhammad, kemudian dilanjutkan tentang al-Qur'an, Sunnah, hukum, teologi, filsafat, sufisme, sekte-sekte, pendidikan, serta gerakan pembaruan, kemudian ia diakhiri dengan analisis kritis terhadap warisan Islam.

Dari hasil kajiannya, dia menyarankan, jika umat Islam ingin merekonstruksi masa depan Islam berdasarkan masa lampau, maka problem yang harus dihadapi dan diselesaikan adalah bagaimana masa lampau umat Islam akan membimbing mereka, dan unsur-unsur apa saja dalam sejarah mereka yang dapat dimodifikasi, ditekankan atau dikurangi.¹⁰³ Menurutny unsur yang perlu diformulasi mencakup tiga bidang garapan: dogma politik, prinsip-prinsip moral, dan cita-cita spiritual.

Dalam konteks itu, Fazlur Rahman menyatakan bahwa teologi dan hukum Islam selain harus memenuhi tuntutan manusia dan masyarakat modern, kedua disiplin itu juga harus dapat menyelamatkan mereka dari akibat-akibat sekularisme nihilistik yang telah menghancurkan moral. Untuk itu, emosi-emosi moral dan yang bersifat keagamaan yang spesifik harus diberi tempat yang layak dan digabungkan sebagai bagian yang integral. Pada formulasi Islam yang sebelumnya, unsur tersebut tidak mendapat tempat yang sewajarnya dalam disiplin-disiplin syariah. Akibatnya, sufisme berkembang sebagai agama yang setengah terpisah, dan dalam ukuran yang besar ia bertentangan dengan Islam kaum ulama yang resmi. Karena itu, agar tidak menjadi korban dari sekularisme modern yang menghancurkan dalam jangka panjangnya, kehidupan batin hati nurani—yang merupakan *élan* dasar sufisme—harus diintegrasikan ke dalam syariah.¹⁰⁴

Karyanya dengan judul *Islam* itu dianggap sebagai salah satu buku yang paling komprehensif dalam bidangnya, dan ditulis dengan cara yang sangat baik.¹⁰⁵ Buku ini berbeda dengan buku-buku lain yang bersifat pengantar yang lain. Selain pada keharusan adanya pemahaman

pembacanya yang memadai terhadap dasar-dasar Islam, juga pada interpretasinya yang tajam dari sisi normatif. Meskipun pada sisi ini karyanya ada kemiripan dengan karya Schuon dan Nasr, posisi evaluasinya jelas berbeda. Fazlur Rahman adalah seorang rasionalis yang dengan itu ia memberikan dukungan kepada aliran-aliran dalam Islam yang memberikan keunggulan kepada akal.¹⁰⁶

Sikapnya yang sangat mendukung rasionalitas terlihat dengan kental dalam upayanya untuk mengangkat pemikiran tokoh-tokoh filsuf Muslim. Setelah menulis tentang Ibn Sina pada awal-awal kehidupan intelektualnya, Fazlur Rahman kemudian melahirkan karya berjudul *The Philosophy of Mulla Shadra*. Melalui buku yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1975 oleh State University of New York Press itu, ia memperkenalkan secara kritis dan analitis pemikiran religio-filosofis Shad al-Din al-Syirazi yang lebih dikenal dengan nama Mulla Shadra.

Dalam pendahuluanannya, tokoh asal Pakistan itu mengemukakan karakter filsafat Mulla Shadra (w. 1460 M), sumber-sumber pemikirannya, orisinalitas pemikirannya dan karya-karya serta pengaruhnya. Buku yang berpijak pada karya Mulla Shadra *Asfār al-Arba'ah*¹⁰⁷ itu dibagi dalam tiga bagian: bagian pertama membahas tentang pemikiran ontologi Mulla Shadra, bagian kedua menganalisis konsepsi teologinya, dan bagian ketiga berbicara tentang gagasan-gagasan psikologinya. Karya ini diakhiri dengan suatu epilog yang berisi tentang kesimpulan Fazlur Rahman terhadap pemikiran Mulla Shadra.

Menurut Fazlur Rahman, signifikansi Mulla Shadra bukan hanya terletak pada fakta keberhasilannya melakukan studi seluruh warisan pemikiran Islam, namun juga terdapat pada sintesis yang dihasilkannya terhadap semua pemikiran Islam. Sintesis yang dilakukannya benar-benar berada di atas dasar prinsip-prinsip filosofis.¹⁰⁸ Dalam tataran ini pandangan-pandangan Mulla Shadra sebagai suatu sistem pemikiran-filosofis menunjukkan orisinalitasnya.

Walaupun demikian, sistem pemikiran Mulla Shadra mempunyai beberapa kelemahan yang dapat dilacak dari sisi pemikiran Mulla Shadra sendiri, dari formulasinya, dan dari penggabungan yang dilakukannya terhadap beragam aliran pemikiran Islam, khususnya antara tuntutan tertentu keagamaannya dengan tuntutan yang bersifat filosofis sehingga mengakibatkan terjadinya inkonsistensi dan kontradiksi.¹⁰⁹ Contoh yang

paling bagus dalam hal itu adalah penjelasan Shadra tentang proses dunia sebagai gerakan substantif yang terus-menerus. Bagi dia tidak diperlukan untuk bertanya mengapa ada gerakan substantif, sebab hal itu merupakan tabiat atau konstitusi dunia material itu sendiri. Namun di bawah tuntutan agama, Shadra membawa-bawa Tuhan untuk menjelaskan gerakan dunia dan bentuk-bentuk pergantian tersebut dengan mengasumsikan bahwa Tuhan adalah yang memberkati bentuk-bentuk suksesif terhadap gerakan dunia.¹¹⁰

Karya tersebut sangat berguna bagi pengembangan keilmuan. Sebab analisis terhadap tokoh ini dari sisi sejarah hampir tidak ada. Selain itu, kajian perkembangan filosofis-keagamaan Islam pasca al-Ghazali sampai taraf tertentu masih merupakan lahan yang perawan¹¹¹ yang belum disentuh secara serius oleh kalangan ilmuwan, Muslim atau non-Muslim. Dengan demikian, kajian Fazlur Rahman tersebut sangat berguna dalam meluaskan cakrawala di bidang pemikiran filsafat.

Pandangan Fazlur Rahman yang positif sekaligus kritis terhadap filsafat berjalan seiring dengan perhatiannya yang besar terhadap al-Qur'an. Menyikapi hal itu, Nurcholish Madjid berkomentar bahwa perhatian Fazlur Rahman kepada Kitab Suci ini sedemikian besarnya sehingga dalam kuliah-kuliahnya ia tampak *at home* jika menjelaskan arti sebuah firman Allah, dengan merujuk kepada berbagai sumber klasik, dan dengan usaha yang tak kenal lelah dalam mencari relevansinya untuk masalah-masalah kontemporer.¹¹² Lebih dari itu, ia berupaya tanpa henti untuk mencari metode yang tepat dalam menangkap arti al-Qur'an secara utuh dan sistematis. Upayanya itu membuahkan hasil yang kongkrit melalui karya *Major Themes of the Qur'an*.

Buku yang dipandang sebagai *magnum opus*-nya itu diterbitkan dalam edisi pertama pada tahun 1980 oleh Bibliotheca Islamica, Minneapolis, Chicago. Melalui karya ini, Fazlur Rahman menampilkan secara sistematis beberapa tema pokok. Ia memulai bahasannya tentang Tuhan, kemudian mengenai manusia sebagai individu, dan manusia sebagai masyarakat. Selanjutnya, topik-topik itu diikuti oleh tema tentang alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, serta munculnya masyarakat Muslim. Selain itu, pada buku ini disertakan pula dua apendiks tentang situasi keagamaan yang

dihadapi kaum Muslim di Makkah, dan mengenai kaum ahli Kitab dan keanekaragaman agama-agama.

Tujuan penulisannya, sebagaimana dinyatakan sendiri oleh Fazlur Rahman, ialah untuk memenuhi kebutuhan yang mendesak akan sebuah pengantar tentang tema-tema pokok al-Qur'an. Sebab bahasan yang dilakukan sebagian besar penulis Muslim tidak dapat mengungkapkan pandangan al-Qur'an yang kohesif tentang alam semesta dan kehidupan. Selain itu, tulisan-tulisan tematik al-Qur'an yang dihasilkan oleh kalangan Muslim atau non-Muslim tidak dapat memberikan eksposisi yang bermanfaat bagi orang yang ingin memahami pandangan al-Qur'an mengenai Tuhan, manusia, atau masyarakat.¹¹³ Dalam kerangka pemenuhan hal tersebut, ia mengangkat tema-tema itu dengan bahasan yang cukup menggugat, komprehensif dan sampai batas-batas tertentu cukup segar dan inovatif.

Untuk studi mengenai masalah itu, Fazlur Rahman menggunakan metode sintesis dan logis, dan membiarkan al-Qur'an berbicara tentang dirinya sendiri.¹¹⁴ Melalui metode ini, ia menggambarkan dan menguraikan tentang Tuhan, manusia dan alam semesta secara utuh dan komprehensif. Namun metode sintesis-logis hanya diaplikasikan pada empat bab pertama. Pada empat bab dan dua apendiks berikutnya, ia terjebak ke dalam masalah-masalah kompleks mengenai kronologi al-Qur'an. Keterperangkapannya dalam aspek kompleksitas kronologis yang terkadang berlebihan itu membuat ia dianggap tidak mampu memberikan hal-hal yang "baru" secara utuh.

Terlepas dari kekurangan buku itu, usaha Fazlur Rahman—sebagaimana dinyatakan Welch—merupakan karya yang signifikan, yang mampu menyajikan teologi al-Qur'an yang penuh perhatian, inovatif dan filosofis.¹¹⁵ Melalui buku *Major Themes of the Qur'an*, sang pengarang telah berhasil membangun suatu landasan filosofis yang cukup tegar untuk perenungan kembali makna dan pesan al-Qur'an bagi kaum Muslim kontemporer.¹¹⁶ Komaruddin Hidayat menilai bahwa karya Fazlur Rahman ini menunjukkan kepadatan, kedalaman, dan cakupan kohesif visi al-Qur'an yang hadir untuk menyapa manusia dalam segala zaman. Di samping itu, ia berhasil menyuguhkan pandangan dunia al-Qur'an yang berbicara tidak hanya kepada umat Islam, namun juga menawarkan suatu visi dan ideologi kehidupan yang

sejalan dengan nalar dan fitrah manusia.¹¹⁷ Dalam penilaian yang hampir sama, Federspiel mengomentari, salah satu kelebihan buku *Major Themes of the Qur'an* terletak pada pengungkapan kategori-kategori yang sesuai dengan masalah-masalah kekinian, seperti manusia sebagai individu, dan masalah-masalah perennial, seperti wahyu, secara bersama-sama sekaligus.¹¹⁸ Senada dengan itu, Denny mengungkapkan, karya Fazlur Rahman tersebut bukan karya tafsir al-Qur'an dalam pengertiannya yang tradisional. Ia lebih merupakan suatu esai yang mempertalikan teks suci kepada konteks Arabia abad ketujuh yang orisinal dan sekaligus juga kepada dunia modern.¹¹⁹

Al-Qur'an sebagai rujukan utama dalam wacana intelektual Fazlur Rahman digaungkan kembali dalam karya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Buku yang diterbitkan oleh The University of Chicago Press pada tahun 1982 itu merupakan hasil proyek riset dengan tema besar "Islam dan Perubahan Sosial" dari Universitas Chicago yang dibiayai oleh the Ford Foundation. Proyek yang melibatkan dua belas orang sarjana berusia muda itu dipimpin oleh Fazlur Rahman dan Leonard Binder. Sementara peneliti yang lain menulis monograf tentang negeri-negeri Muslim, Fazlur Rahman memutuskan untuk menulis suatu karya yang bersifat umum tentang tradisi intelektualisme Islam, dengan hasil berupa buku tersebut.

Melalui *Islam and Modernity* Fazlur Rahman menganalisis bahwa dunia Islam dewasa ini sedang mengalami—minimal—dua problem. Pertama, tidak adanya integrasi antara kajian keagamaan dan ilmu-ilmu modern; dan kedua, hubungan yang tidak serasi antara agama dan politik serta ketundukan agama kepada politik.¹²⁰ Dalam kondisi seperti itu, pendidikan atau intelektualitas Islam tidak benar-benar diarahkan kepada suatu tujuan yang positif. Pendidikan lebih bersifat defensif yang bersifat kepanikan intelektual dan bercorak mekanik.¹²¹ Akibat umat Islam belum mampu menyatukan antara nilai Islam dan aspek modernitas, serta terjadinya politisasi agama tersebut, dunia Islam saat ini telah kehilangan kreativitas intelektualnya sehingga keilmuan Islam tidak mampu memecahkan problem yang dihadapi umat Islam dan manusia secara umum.

Fazlur Rahman mengakui bahwa upaya untuk melakukan reformasi intelektual dalam rangka mengatasi problem umat Islam memang telah

dilakukan. Kelompok *revivalis pra-modernis* yang dilanjutkan oleh penerusnya *neo-fundamentalis* telah menyerukan untuk kembali kepada Islam orisinal yang awal; yaitu al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Seruan serupa juga dikumandangkan oleh kelompok *modernis klasik*. Namun sayang, mereka tidak mempunyai metode yang cukup jelas untuk menafsirkan kedua sumber Islam itu.¹²² Implikasinya, problem dasar yang harus dijawab belum mampu diselesaikan; yaitu bagaimana pembaruan intelektualitas Islam dapat menjadi bermakna dalam situasi intelektual dan spiritual modern. Bukan hanya untuk menyelamatkan agama dari ancaman modernitas, namun juga—melalui agama—untuk menyelamatkan manusia modern dari dirinya sendiri.¹²³

Dalam konteks itulah tokoh kelahiran Pakistan itu menawarkan solusi. Menurut dia, langkah pertama yang harus dilakukan—sebagaimana berulang kali ditegaskan—adalah dengan membuat perbedaan yang jelas antara Islam normatif dan Islam historis. Untuk itu, al-Qur'an dan Sunnah Nabi harus ditegakkan kembali dengan tegas supaya persesuaian dan perubahan bentuk Islam historis dapat dinilai melalui kedua sumber itu.¹²⁴ Langkah ini mengisyaratkan perlunya suatu penafsiran al-Qur'an yang lebih dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya, dan mampu menangkap kandungannya secara holistik. Di samping itu, diperlukan penilaian secara kritis terhadap Islam historis yang telah berjalan sepanjang sejarahnya.

Dilihat dari metode yang ditawarkannya, unsur-unsur solusi yang diajukannya adalah bersifat tradisional. Meskipun begitu, metodenya—sebagai yang dinyatakan sendiri—adalah baru yang terletak pada penafsiran al-Qur'an yang harus dilakukan secara sistematis dan ditangani sebagai suatu keseluruhan yang koheren.¹²⁵ Melalui pola penafsiran ini, pemahaman yang utuh terhadap ajaran dan nilai universal al-Qur'an akan dapat dicapai dan sekaligus dapat dibedakan dengan ketentuan yang bersifat historis.

Adanya perbedaan kedua aspek itu bukan berarti sains-sains Islam sebagai aspek historis harus diabaikan atau dibuang. Bagaimanapun juga, Islam historis telah memberikan kontinuitas kepada dimensi intelektual dan spiritual masyarakat. Melalui aspek historis, kajian yang menyeluruh dan sistematis terhadap perkembangan disiplin-disiplin Islam harus dilakukan. Kajian tersebut dibarengi dengan rekonstruksi

yang juga bersifat komprehensif meliputi disiplin-disiplin keilmuan Islam yang ada.¹²⁶

Fazlur Rahman menyatakan bahwa suatu bentuk pengembangan pemikiran Islam yang tidak berakar dalam khazanah pemikiran Islam klasik atau lepas dari kemampuan menelusuri kesinambungannya dengan masa lalu adalah tidak otentik.¹²⁷ Dari itu, dalam pandangan Nurcholish Madjid, tokoh neo-modernis itu adalah orang yang sangat teguh berpegang kepada adagium: "*al-Muhāfazhah 'alā al-qadīm al-shālih wa al-akhdzu bi al-jadīd al-asblah*".¹²⁸ Atas dasar itu pula, Akbar S. Ahmed menganggap Fazlur Rahman sebagai seorang tradisional, ¹²⁹ yang sangat menghargai tradisi. Dengan kata lain, tokoh neo-modernis itu seorang konservatif, tapi konservatismenya adalah jenis konservatisme yang cerah.¹³⁰ Dalam nada yang hampir sama, Nasr menyebut Fazlur Rahman sebagai seorang tokoh yang berupaya menghidupkan kembali filsafat Islam klasik dan sekaligus melakukan interpretasi kontemporer terhadap Islam berdasarkan ide-ide Barat modern.¹³¹ Semuanya itu diletakkan dan dikaji secara kritis dalam cahaya nilai-nilai holistik al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sebagaimana berulang kali dinyatakan sendiri oleh tokoh pemikir Islam asal Pakistan itu.

Pada dimensi itu, hasil yang muncul dari interaksi antara masa lampau dan saat ini adalah suatu sintesis yang baru, khususnya dalam orientasi dan tujuan yang ingin dicapai.¹³² Dengan cetak biru itu, ia mencoba untuk kembali kepada masa lampau, kemudian menemukan nilai-nilai dasarnya untuk diaplikasikan ke masa kini. Ia menghendaki agar al-Qur'an dan Sunnah Nabi menjadi prinsip-prinsip moral yang dapat menyikapi dan menghadapi kondisi kehidupan yang terus berubah.

Dengan pola pandang itu pula, Fazlur Rahman mengangkat masalah kesehatan dan pengobatan dalam perspektif Islam melalui karyanya *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*. Melalui buku yang diterbitkan pertama kali oleh Crossroad, New York pada tahun 1987 itu, ia melanjutkan misi yang terdapat pada karya-karya sebelumnya. Ia menafsirkan al-Qur'an, hadis dan sumber-sumber lain secara kritis. Hal ini dilakukan untuk menunjukkan sikap dan pandangan positif Islam dalam menangani masalah-masalah dasar

kehidupan umat manusia. Pada karyanya ini fokus perhatiannya diletakkan pada bidang kesehatan, pemeliharaan dan pengobatan.

Diawali dengan pengantar kesejarahan dalam Islam, ia—seperti dalam buku-buku yang dihasilkan sebelumnya—mengungkapkan kelemahan gerakan pembaruan Islam dalam menangkap fenomena perkembangan kehidupan secara menyeluruh dan sistematis. Ketidakmampuan tersebut berimplikasi pula pada kurang berperannya umat Islam dalam bidang kesehatan dan pemeliharaannya. Untuk itu, ia menawarkan solusi melalui neo-modernisme. Pada sisi ini, Fazlur Rahman secara jelas menempatkan diri dan pandangannya dalam mazhab neo-modernisme.¹³³ Setelah itu, ia meneliti sumber-sumber ajaran Islam mengenai kesehatan dan pemeliharaannya. Pada aspek itu ia membandingkan secara kritis antara ajaran al-Qur'an yang sangat positif terhadap kehidupan, termasuk di dalamnya pemeliharaan kesehatan, dan pandangan-pandangan yang berkembang mengenai hal itu dalam sejarah umat Islam.

Dari survei yang dilakukannya, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa pemeliharaan kesehatan dan pengobatan dalam Islam mempunyai kedudukan yang cukup tinggi dan mendapat tempat yang cukup berharga. Atas dasar itu, ia mengkritik tulisan Felix Klein-Franke yang terlalu berat sebelah dalam menilai pandangan kaum ortodoks Asy'ariyah dan kaum Sufi sehingga mengakibatkan keheranan pada sementara orang bagaimana dalam lingkungan yang semacam itu pengobatan ilmiah dapat hidup, tumbuh dan berkembang di dunia Islam.

Dalam perspektif keilmuan, karyanya ini tidak terlepas dari beberapa kelemahan. Salah satu di antara kelemahannya terletak pada sumber primer yang dijadikan rujukan yang terlalu menitikberatkan kepada penulis-penulis dari Anak Benua India¹³⁴ sehingga mengurangi keluasan wawasan dalam menganalisis masalah kesehatan dalam Islam. Di samping itu, ada kekeliruan yang agak mendasar ketika Fazlur Rahman menyebut buku Manfred Ullmann *Die Medizin im Islam* sebagai karya yang mengesankan (*excellent*) mengenai pengobatan Islam. Padahal, Ullman seperti kebanyakan orientalis sangat tidak *qualified* untuk menulis karya dalam bidang itu.¹³⁵

Terlepas dari kelemahan itu, karya tersebut bernilai penting yang terletak pada penjelasan Fazlur Rahman terhadap orang-orang non-

Muslim Barat mengenai beberapa hal yang masih kurang dikenal di kalangan mereka. Masalah-masalah itu adalah tentang hukum dan tradisi Islam dalam pengaturan makanan, pentingnya keluarga, status kaum wanita, etika bio-medis, mengenai kontrasepsi dan aborsi, serta konsep umat Islam mengenai kematian. Bagi pembaca Barat masalah tersebut sangat informatif, mudah dipahami, dan ringkas, namun padat.¹³⁶

Karyanya ini diakhiri dengan analisis-kritis tentang keberadaan umat Islam yang hanya menjadi imitator Barat yang tidak kreatif. Untuk mengatasi hal itu, khususnya dalam bidang kedokteran, umat Islam harus melakukan akulturasi kedokteran modern ke dalam Islam, memberinya nilai-nilai moral-spiritual ke dalamnya, dan membangun basis finansial yang memadai untuk bidang tersebut. Melalui karya ini, Fazlur Rahman bersikukuh mengenai perlunya etika qur'ani dalam kehidupan, termasuk dalam kesehatan, pemeliharaannya dan dalam pengobatan. Komitmennya yang sangat tinggi terhadap al-Qur'an dibuktikan sekali lagi pada karya terakhirnya ini.

Dari karya-karya tulis Fazlur Rahman yang telah disebutkan, ada satu karakteristik kuat yang dapat diangkat ke permukaan. Semuanya berangkat dari keprihatinan yang mendalam terhadap kondisi umat Islam. Dari sikap itu, ia lalu mengajukan alternatif agar Islam menjadi agama yang benar-benar fungsional dalam kehidupan. Untuk itu, al-Qur'an dan Sunnah Nabi harus ditafsirkan secara kreatif, kritis dan bertanggung jawab serta dipahami secara keseluruhan dengan menggunakan metode filosofis sehingga nilai-nilai universal yang dikandungnya mampu menjadi landasan yang kukuh bagi segala tindakan umat, dan dapat sesuai dengan kehidupan kongkrit.

Sepanjang karir intelektualnya, Fazlur Rahman cukup konsisten dalam sikapnya dengan selalu meletakkan al-Qur'an sebagai dasar rujukan utama, dan menjadikannya sebagai nilai-nilai yang hidup dan dinamis. Dengan sikap dan keyakinan semacam itu, ia mengupayakan untuk mengangkat dan membahas masalah-masalah teologis yang juga menjadi *concern*-nya, sebagaimana akan dibahas pada bab-bab berikut.

Fazlur Rahman tidak diragukan lagi telah memberikan kontribusi yang cukup berharga bagi pengembangan wacana keislaman modern, khususnya di Amerika Serikat pada paruh terakhir abad kedua puluh. Berry mencatat minimal ada lima aspek yang ditinggalkan tokoh neo-

modernis itu terhadap kajian Islam, khususnya di Amerika. *Pertama*, Fazlur Rahman mampu menggabungkan antara tradisionalisme Islam Sunni, modernisme Islam dan skolastisisme Barat. *Kedua*, dalam mencari kebenaran, dia melakukan inovasi secara berani di antara sikap Islam dan sikap Barat. *Ketiga*, ia mengenalkan metodologi yang bersifat interdisipliner. *Keempat*, dengan sikapnya yang *gentle*, spirit dan intelektualitasnya yang tajam, ia dan pemikirannya diterima secara luas dalam pengembangan kajian Islam di Amerika Serikat. *Yang terakhir*, dia telah meninggalkan warisan pemikiran kepada para muridnya yang tersebar di beberapa universitas dan perguruan tinggi Amerika Serikat dan Kanada. Melalui murid-muridnya, gagasannya terus dikembangkan sampai saat ini.¹³⁷ Dengan lima warisan yang ditinggalkannya itu, Fazlur Rahman menjadi salah satu tokoh yang cukup berpengaruh, terpandang dan disegani di Dunia Barat.

Adanya pengaruh itu bukan hanya dapat dilacak di Dunia Barat saja. Lebih dari itu, pengaruhnya juga tampak pada sebagian intelektual di Indonesia. Hasil penelitian Barton—sebagaimana telah diungkap dalam Bab I—membuktikan adanya pengaruh itu. Namun sebagai suatu pengaruh, gagasan-gagasan Fazlur Rahman ketika telah sampai di Indonesia telah mengalami modifikasi dan perubahan sehingga hasil yang tampak adalah wacana keislaman neo-modernisme yang lebih berwatak Islam-Indonesia. Dengan mengambil kasus Nurcholish Madjid, Azra melihat adanya penyesuaian itu terdapat pada aspek *concern* dan substansi pemikiran. Pada sisi *concern*, neo-modernisme Fazlur Rahman yang masih sarat dengan muatan teoritis dielaborasi lebih jauh oleh Madjid sehingga lebih bernuansa *social engineering* dibandingkan dengan semata-mata *intellectual exercises*. Sedangkan pada sisi substansi, penyesuaian itu terletak pada sikapnya yang sangat kuat untuk berpegang pada Islam klasik secara keseluruhan; suatu kondisi yang belum sepenuhnya diapresiasi oleh Fazlur Rahman.¹³⁸

Berdasarkan uraian tersebut, adanya pengaruh Fazlur Rahman dengan neo-modernismenya terhadap perkembangan wacana keislaman merupakan suatu realita yang tidak perlu diperdebatkan. Ia dengan neo-modernismenya telah menjangkau dunia yang cukup luas. Namun adanya pengaruh Fazlur Rahman tidak akan didiskusikan secara khusus dalam tulisan ini karena masalah itu sudah di luar pokok bahasan.^[1]

CATATAN

- 1 Chandra Muzaffar mendefinisikan konsep 'kebangkitan Islam kembali' dengan tiga karakteristik. Pertama, ia merupakan pandangan dari dalam mereka sendiri, dalam mana mereka melihat bertambahnya dampak agama di antara penganutnya. Kedua, konsep tersebut menunjukkan bahwa kebangkitan itu telah terjadi dan berkaitan dengan masa-masa sebelumnya. Ketiga, kebangkitan kembali mengandung arti tantangan terhadap pandangan-pandangan yang lain. Penggunaan istilah 'kebangkitan kembali' (*resurgence*) ini untuk mencakup semua gerakan yang muncul saat itu, baik berupa pembaruan (*revivalisme*) maupun modernisme. Dalam tulisan ini, karena semata-mata pertimbangan teknis, ketiga istilah tersebut dipakai dengan arti yang sama. Lihat Chandra Muzaffar, "Kebangkitan Kembali Islam: Tinjauan Global" dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (ed), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 7-8; Harun Nasution dan Azyumardi Azra, *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 71-72.
- 2 Bahasan yang lengkap padat dan ringkas mengenai tokoh ini, baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVI dan XVII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 141-145.
- 3 Abdul Hamid Siddiqi, "Renaissance in Indo-Pakistan: Syah Wali Allah Dihlawi", dalam M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966), h. 1564.
- 4 Fazlur Rahman, "Islam: Past Influence and Present Challenge", h. 318.5 Abdul Hamid Siddiqi, "Renaissance in Indo-Pakistan: Syah Wali Allah Dihlawi", h. 1577.
- 6 Barelwi adalah gerakan yang dipimpin oleh Ahmad Barelwi (w. 1831 M.), murid Syah Wali Allah. Tujuannya adalah kembali kepada Islam yang benar dengan cara menolak kebiasaan mistik dan praktik ritual orang-orang Muslim India (yang dianggap menyimpang), dan sekaligus menolak kehadiran pemerintahan asing di India; Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), h. 721.
- 7 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 144.
- 8 Misalnya ia merujuk kepada pengalaman spiritual Nabi Ibrahim sebagaimana yang terdapat dalam surat al-An'ām (6): 75-79. Berdasarkan ayat ini, Ahmad Khan menyatakan, untuk menemukan Tuhan, Ibrahim

- berangkat dari alam lalu pergi menuju ke Tuhan; dari keseragaman hukum alam, hukum-hukum alam yang bersifat fisik, Ibrahim dapat melakukan transendensi terhadap realitas spiritual. Atas dasar ini Ahmad Khan menyimpulkan bahwa pembuktian Tuhan dalam Islam berangkat dari hukum alam. Berdasarkan keteraturan hukum alam, manusia dapat membuktikan Tuhan. Lihat B. A. Dar "Renaissance in Indo Pakistan: Sir Ahmad Khan as a Religion-Philosophical Thinker" dalam M. M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, II (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966) h. 1600.
- 9 Lihat Sir Sayid Ahmad Khan, "Islam: The Religion of the Reason and Nature" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds). *Islam in Transition: Muslim Perspective* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1982), h. 42—43.
 - 10 W. C. Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis* (Delhi: USHA Publication, 1979), h. 18.
 - 11 Lihat H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Cetakan Ketiga, New York: Octagon Books, 1978), h. 58; Cf. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, II, h. 108.
 - 12 *Ibid.*, h. 100. Lihat juga Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan* (Bandung: Mizan, 1995), h. 144.
 - 13 C. A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (London & New York: Routledge, 1991), h. 162.
 - 14 Ameer Ali, *The Spirit of Islam* (London: Christophers, 1962), h. 112, 371, dan 403—409
 - 15 W. C. Smith, *Modern Islam in India*, h. 52.
 - 16 Khalifah Abdul Hakim, "Renaissance in Indo-Pakistan: Iqbal", dalam M. M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966), h. 1619.
 - 17 Lihat W. C. Smith, *Modern Islam in India*, h. 119.
 - 18 Sir Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Tradition" dalam Jaroslav Pelikan (ed), *The World Treasury of Modern Religious Thought* (Boston: Little, Brown and Company, 1990), h. 330; Cf. Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bavan, 1981), h. 195—196.
 - 19 W. C. Smith, *Modern Islam in India*, h. 130.
 - 20 George Makdisi mendefinisikan ortodoksi dalam pengertian yang praktis. Dalam teologi, ortodoksi ini mencakup aliran Salaf dari Ahli Hadis yang menolak dalil dialektis dan para Mutakallim-Sunni yang menggunakannya; Lihat George Makdisi, "Ash'ari and The Asy'arite in Islamic Religious History", dalam George Makdisi, *Religion, Law and*

- Learning in Classical Islam* (Hampshire: Variorum, 1991), h. 45, dan 51–52.
- 21 Azyumardi Azra mendefinisikan fundamentalisme Islam sebagai bentuk ekstrem dari gejala revivalisme dengan intensifikasi keislaman yang berorientasi ke dalam dan sekaligus keluar. Ciri-cirinya, pertama adalah sikapnya yang mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dianggap membahayakan agama, seperti modernisme dan semacamnya. Kedua, kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Ketiga, penolakannya terhadap pluralisme dan relativisme. Keempat, penolakannya terhadap perkembangan historis dan sosiologis; lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, h. 107–110.
 - 22 Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern*, h. 135.
 - 23 Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1993), h. 220.
 - 24 H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, h. 56.
 - 25 Fazlur Rahman, "Modern Muslim Thought", dalam *Muslim World*, vol. XLV, (1955), h. 19.
 - 26 Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, h.153–154.
 - 27 Lihat Khurshid Ahmad dan Zafar Ishaq Ansari, "Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic Revival" dalam Khurshid Ahmad and Z. I. Ansari, *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi* (Leicester: Islamic Foundation, 1980), h. 373–374.
 - 28 *Ibid.*, h. 377; lihat juga Azra, *Pergolakan Politik Islam*, h. 118.
 - 29 Abul A'la al-Mawdudi, *Islamic Way of Life* (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967), h. 22–23.
 - 30 W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: Routledge, 1988), h. 55. Cf. Smith, *Modern Islam in India*, h. 180.
 - 31 Lihat Abul A'la al-Mawdudi, *Towards Understanding Islam* (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967), h. 18–19.
 - 32 John L. Esposito, *Islam the Straight Path*, h. 153.
 - 33 Lihat Erwin I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State* (Cambridge: Cambridge at University Press, 1965), h. 227.
 - 34 *Ibid.*, h. 138; dikutip dari ceramahnya "Political Theory of Islam", 1939.
 - 35 Lihat Grace J. Calder, "Constitutional Debates in Pakistan. I", dalam *The Muslim World*, Vol XLVI (No. 1 April, 1956), h.42.
 - 36 Sebelum disahkan, *Objective Resolution* diperdebatkan selama lima hari. Pada umumnya kalangan Hindu merasa keberatan dengan hal tersebut, karena golongan ini menganggap resolusi tersebut tidak mencerminkan

- persamaan antara Muslim dan Hindu. Untuk bahasan lebih lanjut lihat *Ibid.*, h. 42–43.
- 37 Erwin I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, h. 211.
 - 38 Kalangan ulama menganggap bahwa sekte Ahmadiyah bukanlah termasuk kelompok Islam. Sejak tahun 1920, ulama Deoband telah meluncurkan kampanye melawan sekte tersebut. Isu ini semakin marak ketika kelompok Ahrar, partai Islam populis yang berdiri tahun 1930 meluncurkan serangan terhadap kelompok Ahmadiyah. Pada tanggal 19 Juli 1952 kelompok Ahrar meluncurkan demonstrasi besar anti Ahmadiyah di Multan sehingga terjadi bentrokan dengan polisi dan memakan korban 6 orang meninggal dunia. Kerusuhan terus berlanjut, sehingga undang-undang darurat diberlakukan; lihat Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution* (London: I. B. Tauris Publishers, 1994), h. 131–141.
 - 39 Kelaparan ini akibat masalah yang kompleks. Misalnya, pertumbuhan penduduk yang tajam, kekurangan pupuk, dan erosi tanah; lihat Aziz Ahmad, "India and Pakistan" dalam P. M. Holt (eds), *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2 (Cambridge: Cambridge at University Press, 1970), h. 113.
 - 40 Lihat Vali Reza Nasr, *The Vanguard of Islamic Revolution*, h. 144–146.
 - 41 Saleem M. M. Qureshi, "Party Politic in the Second Republic of Pakistan", dalam *The Middle East Journal*, Vol. 20 (No. 3, 1966), h.456.
 - 42 Shahid Javed Burki, *Pakistan: The Continuing Search for Nationhood* (Boulder: Westview Press, 1991), h. 48.
 - 43 John L. Esposito, "Pakistan: Mencari Identitas Islam", dalam John L. Esposito (ed.), *Identitas Islam Pada Perubahan Sosial Politik*, Terjemahan (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 224.
 - 44 *Ibid.*
 - 45 Berdasarkan pengamatan terhadap kehidupan keberagamaan ayah Fazlur Rahman, pengertian tradisional di sini adalah kepenganutan seseorang terhadap salah satu mazhab fiqh yang empat; Maliki, Hanafi, Syafii dan Hanbali. Dalam hal ini, ia menganut mazhab Hanafi.
 - 46 Fazlur Rahman, "An Autobiographical Note", dalam *Journal of Islamic Research* Vol: 4 (No. 4, Oktober 1990), h. 227.
 - 47 Lihat Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", h. 23–24.
 - 48 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 117.
 - 49 *Ibid.*, h. 120. Anggapan Fazlur Rahman mengenai kurang kritisnya pendidikan di Timur Tengah tentunya sampai batas tertentu mengandung unsur subjektivitas. Ia menyatakan bahwa selama dua puluh

- lima tahun terakhir abad kesembilan belas dan tahun-tahun awal abad kedua puluh, lingkungan spiritual-intelektual al-Azhar secara keseluruhan sangat konservatif. Misalnya, filsafat—yang begitu ditakuti oleh para ulama—baru dimasukkan ke dalam kurikulum pada tahun 1930 yang dilanjutkan dengan pengajaran filsafat kuna dan modern, psikologi, dan sosiologi. Namun cabang-cabang pengetahuan itu hanya diajarkan di tingkat-tingkat rendah sehingga pengajarannya bersifat superfisial. Lihat *Ibid.*, h. 65 dan 68.
- 50 Lihat Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", h. 23.
 - 51 Fazlur Rahman, "Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistan Milieu", dalam *Islamic Studies*, Vol. VI, (No. 2, 1967), h. 216.
 - 52 *Ibid.*, h. 217.
 - 53 Abul A'la al-Mawdudi, *The Islamic Law and the Constitution* (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1975), h. 72–73.
 - 54 Ijtihad dalam pandangan Syah Wali Allah dipahami mirip dengan kalangan ulama fiqh; kaku dan terbatas. Lihat Abdul Hamid Siddiqi, "Renaissance in Indo-Pakistan: Shah Wali Allah Dihlawi", dalam, M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 2. h.1575. Cf. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 21–22.
 - 55 Islam dengan visi al-Qur'an adalah Islam yang menekankan ajarannya kepada satu Tuhan dan satu kemanusiaan dalam rangka membangun suatu tatanan sosial di atas landasan etik yang hidup (*viable*). Untuk ini, umat Islam harus melakukan kajian langsung kepada Al-Qur'an dan kehidupan Nabi (saw) disertai revitalisasi dan reformulasi terhadap tradisi keagamaan secara terus-menerus. Baca Fazlur Rahman, "An Autobiographical Note", h. 228–230.
 - 56 *Ibid.*, h. 230.
 - 57 *Ibid.*, h. 229.
 - 58 Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayyûb Khân Era", dalam Donald P. Little (ed), *Essay on Islamic Civilization* (Leiden: E. J. Brill, 1976), h. 299–300.
 - 59 Lihat Burki, *Pakistan: The Continuing Search for Nationhood*, h.22–23.
 - 60 Lihat *Ibid.*, h. 42–46.
 - 61 *Ibid.*, h. 52–53.
 - 62 *Ibid.*, h. 29–30; Cf. John L. Esposito, "Pakistan: Mencari Identitas Islam", h. 218.
 - 63 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, h. 742.
 - 64 John L. Esposito, "Pakistan: Mencari Identitas Islam", h. 218.

- 65 *Ibid.*, h. 225–226.
- 66 Lihat Fazlur Rahman, “Some Islamic Issues in the Ayūb Khān Era”, h. 294.
- 67 Lihat Maryam Jameelah, *Islam and Orientalism* (Edisi India Pertama, Delhi: Adam Publisher & Distributors, 1997), h. 179; Ziauddin Sardar, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim* (Bandung: Mizan, 1991), h. 76 (pada catatan kaki).
- 68 Earle H. Waugh, “Beyond Scylla and Kharybdis: Fazlur Rahman and Islamic Identity” dalam Earle H. Waugh & Frederick M. Denny (eds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* (Georgia: Scholars Press, 1998), h. 15.
- 69 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 125; *Cf* Fazlur Rahman” Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan” dalam *Islamika*, No. 2 (Oktober-Desember 1993), h. 17.
- 70 Frederick Mathewson Denny, “The Legacy of Fazlur Rahman” dalam Yvonne Yazbeck Haddad (ed), *The Muslims of America* (New York: Oxford University Press, 199), h. 98.
- 71 Lihat Dawam Rahardjo, “Islam dan Masyarakat: Pandangan Fazlur Rahman”, dalam Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, h. 266. *Cf* Wan Mohd. Nor Wan Daud, “Fazlur Rahman: Kesan Seorang Murid dan Teman” dalam *Ulumul Quran*, Vol. II (No. 8, 1991), h. 107.
- 72 Nor Wan Daud, “Fazlur Rahman: Kesan Seorang Teman dan Murid”, h. 108.
- 73 Fazlur Rahman, “Islam and the Constitutional Problem of Pakistan”, dalam *Studia Islamica*, XXXII (1970), h. 275–276.
- 74 Lihat *Ibid.*, h. 278–279.
- 75 *Ibid.*, h. 285.
- 76 Fazlur Rahman, “Islam and the New Constitution of Pakistan”, dalam J. Henry Korson (ed), *Contemporary Problem of Pakistan* (Leiden: E. J. Brill, 1974), h. 41–42.
- 77 Fazlur Rahman, “Islam and the Constitutional Problem of Pakistan”, h. 287.
- 78 Denny, “The Legacy of Fazlur Rahman”, h. 97. *Cf* M. Yahya Birt, *The Message of Fazlur Rahman* (<http://swan.uk/AMR/publications/papers>, 1996), h. 1. Tokoh-tokoh sebelum Fazlur Rahman yang menerima penghargaan serupa adalah Robert Brunschvig, Joseph Schacht, Francesco Gabriele, S. D. Goitein, G. E. von Grunebaum, Franz Rosenthal, Albert Hourani, W. Montgomery Watt, dan Annimarie Schimmel; lihat Denny, Catatan no.4, *Ibid.*, h. 106.

- 79 Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam", dalam *Al-Hikmah*, No. 9 (April-Juni, 1993), h. 48.
- 80 *Ibid.*
- 81 *Ibid.*, h. 52.
- 82 *Ibid.*, h. 54.
- 83 Nor Wan Daud, "Fazlur Rahman: Kesan Seorang Murid dan Teman", h. 108.
- 84 Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam* (London: George Allen & Anwin Ltd., 1958), h. 17.
- 85 *Ibid.*, h. 32.
- 86 *Ibid.*, h. 30.
- 87 Lihat *Ibid.*, hal 30–32. Cf. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 31–32.
- 88 *Ibid.*, h. 92.
- 89 *Ibid.*, h. 92–93.
- 90 Lihat *Ibid.*, h. 99–100.
- 91 *Ibid.*, h. 109.
- 92 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), hlm h. v.
- 93 *Ibid.*, h. 189.
- 94 *Ibid.*, h. 9.
- 95 *Ibid.*, h. 27.
- 96 *Ibid.*, h. 18.
- 97 Lihat *Ibid.*, h. 31–33.
- 98 *Ibid.*, h. 45.
- 99 *Ibid.*, h. 139.
- 100 Lihat *Ibid.*, h. 80.
- 101 Tamara Sonn, "Fazlur Rahman", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. III (New York: Oxford University Press, 1995), h. 408.
- 102 Lihat A.Syafii Maarif, Pengantar untuk *Islam* edisi terjemahan bahasa Indonesia, h. viii.
- 103 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 237.
- 104 *Ibid.*, h. 254.
- 105 Lihat komentar Ismail R. Faruqi pada pagina belakang buku *Islam* edisi kedua, 1979.
- 106 James E. Roster, "Review of Islam by Fazlur Rahman", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXI (1981), h. 145.
- 107 Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Shadra* (New York: State University of New York Press, 1975), h. vii.

- 108 *Ibid.*, h. 13.
- 109 *Ibid.*, h. 14.
- 110 *Ibid.*, h. 15.
- 111 *Ibid.*, h.269
- 112 Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an", h. 25.
- 113 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. xi.
- 114 *Ibid.*, h. xi.
- 115 Alford T. Welch, "Review of Major Themes of the Quran by Fazlur Rahman", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXIV, (No. 2, 1984), h. 122.
- 116 *Ibid.*, h. 123; Cf. Taufik Adnan Amal dan Ihsan Ali Fauzi, "Bibliografi Karya-karya Intelektual Fazlur Rahman", I, h. 112. 117 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, h. 197.
- 118 Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994), h.134-135.
- 119 Frederick M. Denny, "The Legacy of Fazlur Rahman", hlm 103.
- 120 Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 139-140.
- 121 *Ibid.*, h. 86.
- 122 *Ibid.*, h. 142
- 123 *Ibid.*, h. 140.
- 124 *Ibid.*, h. 141. Cf. Fazlur Rahman, *Islam*, h. 235 ff.
- 125 *Ibid.*, h. 143.
- 126 Lihat *Ibid.*, h. 146 ff.
- 127 Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Quran", h. 24.
- 128 *Ibid.*
- 129 Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London dan New York: Routledge, 1995), h.158.
- 130 Ihsan Ali-Fauzi, "Studi-Studi Keislaman Fazlur Rahman" dalam No. 2 (November-Desember, 1988), *Himmah*, h. 38.
- 131 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987), h. 196.
- 132 Merlin Swartz, "Review of Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition by Fazlur Rahman", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXV (No. 2, April, 1985), h. 186.
- 133 Nancy E. Gallagher, "Review of Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity by Fazlur Rahman", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 21 (1989), h. 595.
- 134 Munawar A. Anees, " Review of Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity by Fazlur Rahman", dalam *Muslim World*

- Book Review*, Vol. 9 (No. 2, 1989), h. 33.
- 135 *Ibid.*
- 136 Michael W. Dols, "Review of Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity by Fazlur Rahman", dalam *The Middle East Journal*, XLII (1988), h. 324.
- 137 Lihat Donald L. Berry, "Dr. Fazlur Rahman (1919–1988): A Life in Review" dalam Earle H. Waugh & Frederick M. Denny (eds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, h. 40– 43.
- 138 Lihat Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999), h. 156-158.

BAB III

AKAR-AKAR METODOLOGIS DALAM LIBERALISME TEOLOGI QUR'ANI

FAZLUR RAHMAN

Metodologi dalam kajian keilmuan merupakan dasar utama untuk mengetahui validitas dan akurasi hasil kajian. Dengan demikian, untuk mengangkat konsep-konsep teologis Fazlur Rahman, pelacakan terhadap metodologi yang digunakan menjadi suatu keniscayaan yang tidak dapat dihindari.

Dalam menganalisis perkembangan teologi Islam dan menawarkan konsep-konsep teologi, Fazlur Rahman menggunakan metode kritis yang terdiri dari dua pendekatan yang saling kait-mengkait. Pertama, pendekatan kritik sejarah pemikiran, dan kedua penafsiran al-Qur'an secara sistematis. Berikut ini metode tersebut akan dibahas dan dianalisis sehingga konsistensi antara metode dan pandangan-pandangan teologisnya dapat ditangkap secara utuh dan jelas. Pada gilirannya, melalui pemahaman terhadap metodologi yang digunakan, akan diketahui kekuatan dan kelemahan konsep-konsep yang ditawarkannya.

A. Kritik Sejarah Pemikiran

Islam dalam analisis Fazlur Rahman merupakan gerakan aktual pertama yang dikenal dalam sejarah, yang memandang masyarakat secara

serius dan menganggap sejarah itu dengan penuh arti. Pandangannya ini didasarkan pada satu kenyataan bahwa Islam-lah yang memahami pembangunan atau pemakmuran dunia ini bukan sebagai suatu usaha yang sia-sia atau hanya sekadar keterpaksaan (*pis aller*). Namun justru hal itu merupakan tugas yang “melibatkan” Tuhan dan manusia secara bersama-sama.¹ Dalam perspektif itu, masyarakat dan sejarah dalam Islam merupakan dua unsur penting yang tidak dapat dipisahkan. Melalui kedua unsur itu kehidupan di dunia mempunyai nilai yang signifikan. Sebab dalam sejarah dan masyarakat, Islam berkembang terus mewarnai kehidupan dunia.

Menurut Fazlur Rahman, dalam kondisi semacam itu dinamika Islam menemukan pijakannya. Abad-abad pertama kehidupan Islam membuktikan kenyataan tersebut. Namun akhirnya perkembangan peradaban Islam menjadi lumpuh ketika penafsiran al-Qur'an dan Sunnah Nabi berhenti sebagai Sunnah yang hidup (sebagai suatu proses yang terus-menerus berkembang, *pen.*), dan dipandang sebagai perwujudan kehendak Tuhan,² serta generasi awal umat Islam dipandang lebih sebagai bagian kepercayaan daripada bagian sejarah.³ Dalam kondisi seperti itu Islam menjadi agama yang beku dan dekaden serta kehilangan semangat kreativitasnya. Islam tidak dapat berkembang lagi dan tidak mampu menjadi acuan yang sebenarnya dalam kehidupan aktual, serta tidak berdaya dalam menyelesaikan masalah kongkrit umat Islam dan umat manusia secara keseluruhan.

Oleh karena itu, untuk mengembalikan dinamika Islam, tokoh kelahiran Pakistan itu—sebagaimama telah diungkapkan sebelum ini—menyarankan adanya pembedaan yang jelas antara Islam normatif dan Islam sejarah.⁴ Islam normatif adalah ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup yang berbentuk nilai-nilai moral dan prinsip-prinsip dasar, sedang Islam sejarah adalah penafsiran yang dilakukan terhadap ajaran Islam dalam bentuknya yang beragam. Pada perspektif ini, Islam normatif diyakini sebagai sesuatu yang bernilai abadi dan dituntut untuk selalu menjadi rujukan dalam keberagamaan umat Islam. Adapun Islam sejarah merupakan pemahaman kontekstual yang dilakukan para umatnya sepanjang sejarah mereka. Karena itu, ia harus selalu dikaji dan direkonstruksi melalui cahaya nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Özdemir mencoba memperbandingkan metodologi Fazlur Rahman tersebut dengan teori kritis Jürgen Habermas (lahir 1929 M). Tokoh filsafat kontemporer itu mendasarkan teori kritisnya pada paradigma *mutual understanding* (saling mengerti). Hal yang sangat mendasar pada paradigma *mutual understanding* adalah sikap formatif dari orang yang terlibat dalam suatu interaksi, dimana mereka harus menyesuaikan rencana-rencana tindakan mereka melalui pemahaman terhadap sesuatu dalam dunia kehidupan. Bila seseorang melakukan komunikasi, dan orang lain yang diajak berkomunikasi mengambil posisi berdasarkan adanya komunikasi itu, maka kedua pihak telah terlibat ke dalam hubungan yang interpersonal.⁵ Pada kondisi ini, tindakan komunikatif harus diperlakukan sebagai sarana untuk menuju kepada dunia-kehidupan yang secara keseluruhan direproduksi.⁶ Strategi dasarnya adalah dengan menguji dan menilai secara kritis pola-pola institusional, ideologi atau bentuk-bentuk kesadaran menurut perspektif kebutuhan dasar manusia, seperti otonomi, perkembangan diri dan sebagainya.⁷ Melalui tindakan itu, manusia berpijak pada nilai-nilai yang dibuatnya sendiri dan membebaskan dirinya dari dominasi yang bersifat transendental sehingga manusia menjadi pemilik dari kehidupan.

Menyikapi teori Habermas itu, Özdemir melihat bahwa melalui teori yang dikembangkanya itu, Habermas bertujuan membebaskan manusia dari semua jenis dan bentuk dominasi yang akan menghambat pemahaman-akan-diri-sendiri. Dengan demikian, masyarakat akan mampu melakukan transformasi emansipatoris atas kehidupan sosial. Karena itu, dunia kehidupan tidak boleh dipandang sebagai sesuatu yang transendental. Sebaliknya, ia harus dipahami sebagai sesuatu yang mereproduksi terus-menerus, dimana strukturnya pun berubah secara terus-menerus.⁸ Secara umum, itulah yang dikehendaki Fazlur Rahman, yaitu rekonstruksi yang harus selalu dilakukan dalam rangka menyikapi perkembangan dan perubahan kehidupan sosial yang terus terjadi. Hanya saja ada perbedaan mendasar antara kedua tokoh itu. Perbedaannya, "Sementara Fazlur Rahman menggunakan rasio yang dicerahkan wahyu, maka Habermas—dalam metodenya—menerapkan kritisisme rasio oleh rasio".⁹

Analisis Özdemir tersebut ada benarnya. Dari pembedaan yang dibuat Fazlur Rahman mengenai Islam normatif dan Islam historis dalam

satu sisi, dan praksis emansipatoris dari Habermas pada sisi yang lain, persamaan antara kedua tokoh itu menjadi kelihatan. Namun perbedaannya, jika Fazlur Rahman mendesak agar Islam historis selalu dikaji dan direformulasi sesuai kondisi zamannya dalam satu bingkai yang dipancari totalitas ajaran al-Qur'an dan Sunnah, maka Habermas meletakkan teorinya dalam menganalisis kehidupan pada kekuatan akal dan logika semata.

Melihat teori yang diajukan tokoh neo-modernis itu, Birt menilai pendekatan Fazlur Rahman sebagai pendekatan yang sejalan dengan historisisme; yaitu pandangan yang menyatakan kebenaran-kebenaran dasar pada suatu masyarakat harus diformulasikan kembali untuk menghadapi lingkungan yang baru.¹⁰ Namun berbeda dengan para historis yang lain, Fazlur Rahman beranggapan bahwa penilaian yang signifikan terhadap masa lalu hanya dapat dilakukan berdasarkan rujukan kepada seperangkat nilai-nilai yang bersifat transendental.¹¹ Jadi, Fazlur Rahman menggunakan historisisme dalam idiom-idiom yang secara total adalah Islami¹² tidak sebagaimana para historis lain yang tidak menjadikan nilai-nilai agama sebagai rujukan mereka.

Birt menjelaskan, historisisme Fazlur Rahman terdiri dari tiga tahap yang saling berhubungan. Pertama, pemahaman terhadap proses sejarah yang dengan itu Islam mengambil bentuknya. Kedua, analisis terhadap proses tersebut untuk membedakan prinsip-prinsipnya yang esensial dari formasi-formasi umat Islam yang bersifat partikular sebagai hasil kebutuhan mereka yang bersifat khusus. Ketiga, pertimbangan terhadap cara yang terbaik untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip esensial tersebut.¹³ Melalui pendekatan itu Fazlur Rahman melihat dan menilai dengan suatu penilaian yang etis¹⁴ terhadap perkembangan Islam, termasuk teologi Islam, sepanjang sejarah yang dilaluinya. Pada gilirannya, ia berusaha menawarkan konsep-konsepnya secara umum, dan pandangan-pandangan teologi secara khusus.

Berangkat dari pendekatan itu, Fazlur Rahman beranggapan salah satu aspek kekurangan dan kelemahan teologi Islam adalah ketidak-sesuaian antara pandangan dunia al-Qur'an (sebagai dasar diskursus teologi; *pen*) dengan pandangan berbagai aliran teologi skolastik-spekulatif yang muncul dalam Islam.¹⁵ Hal itu terjadi karena aliran-aliran itu kurang mampu menangkap secara utuh pandangan dunia al-

Qur'an. Selain itu, aliran-aliran teologi Islam tidak mempunyai sarana intelektual yang cukup memadai dalam merumuskan pemikiran-pemikiran teologisnya.¹⁶ Kelemahan itu dapat ditemui hampir pada semua aliran teologi Islam dari masa awal kemunculannya sampai dewasa ini. Akibat kelemahan itu, hasil yang tampak adalah kurangnya studi yang sistematis dan menyeluruh terhadap prinsip-prinsip teologi Islam yang universal dan holistik.

Melalui kerangka teoritis seperti itu Fazlur Rahman melakukan penilaian satu demi satu terhadap aliran-aliran teologi. Dengan mengangkat aliran Mu'tazilah, ia menyatakan bahwa aliran ini sebagai aliran teologi sistematis pertama dalam Islam tidak luput dari kekurangan semacam itu. Menurutnya, akibat tidak memiliki konsep-konsep filosofis dan sarana-sarana intelektual yang memadai, hasil pemikiran kelompok itu mengarah kepada pola yang ekstrem.¹⁷ Misal-nya, dalam aliran ini konsep kebebasan kehendak manusia dilawankan dengan kekuasaan Tuhan, atau otoritas wahyu dipertentangkan dengan kemampuan akal pikiran manusia.

Mengenai doktrin aliran Mu'tazilah tentang kebebasan kehendak manusia, ia menyatakan:

Ajaran mengenai kebebasan kehendak manusia sebagaimana dianjurkan oleh Mu'tazilah secepatnya menjadi bagian dari konsep teologi yang lebih luas mengenai keadilan Allah dan menghilangkan aspeknya yang asal, yaitu kebebasan dan tanggung jawab manusia. Dari unsur-unsur dasar yang beragam dari konsep al-Qur'an mengenai Tuhan, kekuasaan, kepengasihan, kehendak dan keadilan-Nya, mereka memisahkan unsur yang terakhir (keadilan; *pen.*) dan meletakkannya dalam kesimpulan yang logis bahwa Allah *tidak dapat* berbuat yang tidak masuk akal dan tidak adil.¹⁸

Oleh karena itu, doktrin yang muncul ke permukaan bukan lagi kebebasan kehendak manusia, namun ketidakmungkinan Tuhan untuk berbuat yang tidak masuk akal dan tidak adil. Hal ini terjadi karena aliran ini tidak memadukan semua sifat-sifat Tuhan dalam satu pemahaman yang padu. Karena itu, diktum al-Qur'an mengenai kasih dan rahmat Allah oleh aliran Mu'tazilah dibawa ke dalam terma keharusan dan kewajiban. Misalnya, Tuhan harus berbuat yang terbaik

bagi manusia, dan Dia harus mengutus para nabi dan menurunkan wahyu. Meminjam istilah Corbin, ide mengenai rahmat Allah memainkan bagian yang sangat rendah dalam ajaran Mu'tazilah.¹⁹ Menurut Fazlur Rahman, pandangan itu jelas-jelas dikembangkan di bawah pengaruh Hellenisme, khususnya Stoisme²⁰ daripada sebagai hasil pengambilan terhadap prinsip-prinsip Islam itu sendiri.

Akibat pengaruh Hellenisme yang sangat kuat tersebut, tokoh neo-modernis itu menganggap Mu'tazilah telah gagal menangkap pesan moral al-Qur'an mengenai kebebasan manusia. Meskipun berhasil mengangkat tema tersebut dalam konsep teologisnya, mereka tidak mampu mengkompromikannya dengan aspek-aspek lain yang seharusnya dikaitkan dengan tema itu. Sebaliknya, mazhab ini memasukkan kebebasan manusia sebagai bagian dari konsep keadilan Tuhan, dan pada gilirannya menghilangkan arti asli tema tersebut, yaitu kebebasan dan tanggung jawab manusia.²¹ Oleh karena itu, aliran ini mengungkapkan kebebasan manusia dalam suatu cara yang bernada sangat humanistik dan tampak merampas kekuasaan Tuhan.²² Dalam ungkapan lain, aliran rasional itu telah menghilangkan peran Tuhan hanya untuk membuat agar manusia benar-benar bertanggung jawab (terhadap perbuatannya, *pen*).²³ Kelompok itu terlalu menyederhanakan persoalan teologis dalam kerangka analisis hitam-putih sehingga menghilangkan kekayaan nuansa yang terdapat di dalamnya. Padahal menurut Fazlur Rahman, nilai penting dari kebebasan manusia bukan terletak pada konsep kebebasan manusia itu sendiri, tapi pada keharusan pertanggungjawaban dari adanya kebebasan itu sehingga akan berimplikasi pada sikap moral yang akan melandasi setiap tindakan manusia. Dengan penekanan kepada aspek pertanggungjawaban itu, kebebasan manusia tidak harus dipertentangkan dan mengebiri kekuasaan Allah.

Konsep Mu'tazilah tentang akal dan wahyu, menurut Fazlur Rahman, juga menunjukkan terlalu jauhnya Mu'tazilah berpegang pada rasionalisme. Dia menyesalkan sikap Mu'tazilah tersebut melalui pernyataannya:

Sesungguhnya, kaum Mu'tazilah membawa rasionalisme mereka sedemikian jauhnya dengan menegaskan kesamaan akal dengan

wahyu dalam menemukan kebenaran agama. Mereka tidak puas hanya dengan pernyataan keunggulan akal atas tradisi, tapi lebih jauh meletakkan akal sederajat dengan Firman Allah sebagai petunjuk agama. Implikasi dari hal ini bahkan lebih jauh lagi; karena mereka tidak dapat menerima Firman Allah sebagai sifat-Nya. Mereka menyatakan bahwa al-Qur'an adalah kata-kata yang diciptakan.²⁴

Tokoh yang dianggap kontroversial itu menunjukkan pensejajaran yang dibuat Mu'tazilah terhadap akal dan wahyu, dan pandangan mereka tentang al-Qur'an sebagai "kata yang diciptakan" jelas merupakan pengaruh ide-ide Hellenistik; dan sebagai akibat lebih jauh dari pengaruh itu, akal diletakkan di atas wahyu.²⁵

Pengaruh Hellenisme yang sangat kuat terhadap pemikiran Mu'tazilah tersebut dapat dilihat dalam konsep imanasi yang Hellenistik. Dalam bab pembukaan buku *Theologia* (karangan yang banyak dikutip oleh filsuf awal Muslim), pengarangnya menyebutkan bahwa akal adalah berasal dari unsur-unsur esensi dari Penyebab Yang Pertama,²⁶ yaitu Tuhan. Akal dalam pandangan neoplatonisme merupakan entitas pertama [atau kadang-kadang disebut yang kedua, *pen*.] yang berasal (*emanates*) dari Tuhan.²⁷ Karena berasal dari Tuhan, tidaklah aneh jika akal dalam pandangan Mu'tazilah yang terpengaruh ide-ide Yunani itu disejajarkan atau bahkan berada di atas wahyu, yang juga berasal dari Tuhan.

Selanjutnya Fazlur Rahman berpendapat, aliran ahli hadis juga tidak lepas dari kelemahan, khususnya yang terkait dengan upaya menangkap ajaran teologi al-Qur'an. Akibatnya, aliran ini gagal menangkap pesan Islam secara utuh. Golongan tersebut dalam definisi-definisinya telah jatuh ke dalam bahaya kehilangan sifat yang komprehensif dari kepercayaan Islam asli yang sederhana. Dengan demikian, Islam diletakkan dalam suatu cara (*a career*), dimana rumusan-rumusannya yang dinamis hanya mempunyai hubungan yang parsial dan tidak langsung dengan realitas kepercayaan yang hidup. Ini terjadi karena ortodoksi ahli hadis, dengan tujuan untuk menyelamatkan unsur-unsur vital agama, menekankan pada perumusan-perumusan kekuasaan Allah, kehendak dan rahmat-Nya, serta pada determinisme.²⁸ Golongan itu membiarkan masuk ke dalam hadis yang dapat diterima (*al-hadits al-*

maqbūl, pen.) sekumpulan bahan yang memungkinkan pandangan-pandangan yang tidak sesuai dan tidak dapat dipadukan dalam satu kerangka.²⁹

Kelemahan-kelemahan itu lalu ditanggapi dan dicoba dirumuskan kembali secara lebih sistematis oleh kalangan ortodoks lain yang dimotori oleh al-Asy'ari (w. 935 M). Usaha yang dilakukan kelompok ini ialah dengan mencoba melakukan suatu sintesis antara pandangan ortodoksi ahli hadis yang saat itu belum dirumuskan secara sistematis dengan pandangan aliran Mu'tazilah. Namun etosnya adalah etos ortodoksi.³⁰ Karena itu, Fazlur Rahman melihat, tawaran solusinya hanya melahirkan pandangan ekstrem yang lain. Hal itu bila dikaitkan dengan pandangan ahli hadis tentang masalah kepercayaan atau iman dan perilaku hanya akan menimbulkan benteng yang sangat kuat dalam melawan sikap moral-spiritual di hadapan inisiatif dan kreativitas manusia.³¹

Salah satu kelemahan mendasar aliran Asy'ariyah terdapat pada konsep kekuasaan mutlak Tuhan yang memunculkan teori atomistik yang dianut aliran tersebut. Dalam hal itu, Fazlur Rahman menyatakan:

Al-Asy'ari meneguhkan kekuasaan mutlak dan rahmat Allah sebagaimana ortodoksi telah mempertahankannya...al-Asy'ari sangat terpengaruh oleh reaksi kaum ortodoks terhadap doktrin Mu'tazilah yang tampaknya membatasi kekuasaan Allah. Dan sesungguhnya ia tak menyembunyikan fakta bahwa ia tidak ingin menyimpang dari ajaran Ahmad ibn Hanbal. Kekuasaan mutlak Allah ini selanjutnya didukung oleh teori atomistik tentang alam, yang mengingkari hukum kausalitas dan potensialitas dalam benda-benda alam, dan menonjolkan efektivitas Tuhan secara langsung dalam menghasilkan kejadian, baik fisik atau mental.³²

Menurut Fazlur Rahman, konsepsi kekuasaan mutlak Tuhan yang diyakini aliran Asy'ariyah dan kemudian melahirkan konsep atomisme hanya akan memberangus inisiatif manusia di hadapan kekuasaan Tuhan. Sebab faham yang atomistik akan menimbulkan tidak adanya kepastian moral dalam kehidupan manusia. Doktrin kekuasaan mutlak Tuhan dari Asy'ariyah—yang sebenarnya tidak harus dipertentangkan dengan kebebasan dan tanggung jawab manusia—akhirnya akan menghilangkan

segala yang dimiliki manusia termasuk inisiatif, perbuatan dan pertanggungjawabannya.

Tokoh asal Pakistan itu memandang kemunculan al-Asy'ari dengan perangkat intelektualnya untuk melakukan sintesis antara pemahaman ortodoks ahli hadis dan doktrin aliran Mu'tazilah tidak lebih baik dari dua aliran tersebut, dan doktrin yang dikembangkannya berat sebelah, hanya untuk mendukung determinisme.³³ Maka hasilnya adalah penolakan kausalitas dan efektivitas kehendak manusia yang digagas sekadar untuk mendukung konsep kekuasaan mutlak Tuhan. Sebagai implikasinya, aliran Asy'ariyah menyatakan bahwa baik dan buruk hanya dapat diketahui melalui wahyu, dan mereka menolak pandangan bahwa perintah-perintah Ilahi dalam al-Qur'an mempunyai suatu tujuan.³⁴

Fazlur Rahman menyimpulkan, al-Asy'ari dalam masalah kekuasaan Tuhan hanya meneguhkan pandangan ahli hadis yang menyatakan semua perbuatan manusia—baik atau buruk—terjadi atas kehendak dan kerelaan Tuhan.³⁵ Hanya saja, dia mempertahankan konsep itu dengan menggunakan argumen-argumen dialektis; suatu dalil yang tidak dapat diterima kalangan ahli hadis. Selain itu, jika dalam pandangan Ibn Hanbal dan kelompok ahli hadis, kekuasaan dan keagungan Tuhan hanya bersifat pernyataan sederhana yang muncul dari dorongan-dorongan keagamaan, maka pada al-Asy'ari dan para teolog lain yang datang sesudahnya, konsep itu ditransformasikan ke dalam keseluruhan doktrin teologi.³⁶ Karena itu, kehadirannya hanya lebih bersifat reaksi yang dalam kenyataannya al-Asy'ari (dan kelompoknya, *pen.*) tidak mampu melepaskan diri sepenuhnya dari hal tersebut, sehingga hasil yang ditawarkan adalah separuh sintesis dan separuh reaksi.³⁷ Atas dasar ini, pernyataan MacDonald mengenai aliran Asy'ariyah perlu diperhatikan. Sebab ia melihat kelemahan Asy'ariyah dari *angle* yang serupa dengan Fazlur Rahman. Menurut Mac Donald, pada pandangan aliran Asy'ariyah hanya kecenderungan rasionalisasi yang semakin bertambah kuat. Bahkan ada ancaman sistem ortodoksi menjadi beku dan kehilangan sentuhan dengan kehidupan nyata, sebagaimana sebelumnya terjadi pada aliran Mu'tazilah.³⁸ Hal semacam itu merupakan salah satu aspek kelemahan mendasar teologi skolastik, khususnya aliran Asy'ariyah, sehingga tidak mampu memberikan landasan yang kukuh bagi umat Islam dalam menyikapi kehidupan yang terus berkembang.

Lebih jauh, Fazlur Rahman menunjukkan kelemahan konsep yang ditawarkan al-Baqillani (w. 1013 M). Tokoh aliran Asy'ariyah generasi kedua itu merekomendasikan bahwa percaya pada atomisme³⁹ waktu dan ruang—suatu pandangan yang menolak pandangan kausalitas—harus secara resmi dianggap sebagai bagian dari kepercayaan orang Islam.⁴⁰ Doktrin semacam itu dapat dilihat sebagai pemaksaan kesimpulan dan asumsi-asumsi teologis yang begitu kuatnya terhadap disiplin keilmuan lain⁴¹ dengan tujuan hanya untuk menunjukkan fungsi utama teologi sebagai pembela dasar-dasar hukum Islam.⁴² Pada sisi ini, kekhawatiran intelektual kelahiran Pakistan tersebut tentang munculnya skolastisisme murni dan sikap dogmatik pada teologi Islam menjadi beralasan.

Kemunculan al-Ghazali (w.1111 M) dengan sintesis sufisme dan *kalam* telah memukul dengan keras jiwa skolastik yang ada pada teologi sehingga mampu memberikan dasar spiritual bagi *élan* praktis moral Islam. Namun keseimbangannya sangat rapuh dan hanya dapat dipertahankan dalam batas-batas etos moral yang ketat.⁴³ Dengan ungkapan yang lain, konsep yang diajukannya tidak mampu memberikan satu kerangka yang kokoh untuk terciptanya satu bangunan intelektualitas yang padu dan komprehensif, yang dapat meletakkan teologi berada dalam hubungan yang organis dengan disiplin lain, khususnya fiqh.

Sebagai bukti kelemahan konsep yang ditawarkan al-Ghazali itu, Rahman mengambil contoh tentang konsep al-Ghazali mengenai hubungan yang sangat terbatas antara teologi dan fiqh. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazali, prinsip-prinsip yang harus dibangun oleh *kalam*, setidaknya-tidaknya yang mempunyai relevansi dengan fiqh (sebagai ilmu yang praktis; *pen*), terbatas hanya pada prinsip-prinsip eksistensi Tuhan dengan sifat-sifatnya Yang Maha Tahu, Yang berkehendak, Yang berbicara atau memerintah, dan yang berhubungan dengan masalah kenabian. Prinsip-prinsip itu dipilih al-Ghazali karena fiqh membutuhkan Tuhan yang memerintah, yang mengkomunikasikan perintah-perintah-Nya lewat Nabi. Selebihnya, tidak ada lagi konsep-konsep teologis yang mempunyai relevansi dengan fiqh.⁴⁴ Padahal dalam pandangan Fazlur Rahman keterkaitan teologi dengan fiqh yang dihubungkan oleh etika (sebagaimana akan dijelaskan pada Bab V bagian

A) merupakan satu kemestian yang bersifat organik agar teologi berperan maksimal sebagai dasar untuk memunculkan prinsip-prinsip moral dalam kehidupan.

Aspek moral yang dibawa al-Ghazali dikembangkan lebih lanjut ke dalam bentuk teologi spekulatif di kalangan sufisme. Namun, doktrin moral mengenai keesaan dan kekuasaan Tuhan diubah menjadi panteisme monistik.⁴⁵ Fazlur Rahman menyayangkan akibat pembiasan pandangan tersebut karena hal itu jelas bertentangan dengan semangat dan ajaran al-Qur'an itu sendiri.

Sesudah al-Ghazali, Fazlur Rahman melihat teologi sistematis Islam terus berkuat dengan doktrin determinisme yang tak kenal kompromi dan menolak secara tegas terhadap kemerdekaan manusia. Argumen-argumen baru dengan menggunakan ide-ide filosofis digunakan untuk mempertahankan doktrin tersebut. Fakhr al-Din al-Razi (w.1206 M), perumus paling besar dan paling tajam dari teologi sistematis, yang rasionalis, dan akhirnya menjadi pembela aliran Asy'ariyah,⁴⁶ menyimpulkan hanya Zat Yang Mahatahu yang dapat bertindak. Melalui doktrinnya ini, tidak ada ruang sedikit pun untuk tindakan manusia, bahkan dalam bentuk doktrin *kasb* al-Asy'ari sekalipun. Konsep itu diajukan dengan cara memperdalam dan memutar balik pendekatan psikologis yang digunakan Mu'tazilah, dan dengan cara merekayasa teori motivasi manusia.⁴⁷

Fazlur Rahman menegaskan, konsep teologi sistematis yang dikembangkan aliran Asy'ariyah hanya merupakan permainan logika. Dengan penggunaan logika yang cermat dan *apik* sehingga mencapai puncak penalaran yang tinggi, hasil yang dicapai mereka adalah semangat dan isi yang benar-benar skolastik dan jauh dari semangat al-Qur'an serta etos masyarakat Muslim awal. Teologi model ini hanya merupakan keasyikan doktrin semata.⁴⁸ Oleh karena itu, doktrin-doktrinnya tidak menyentuh realitas dan masalah-masalah kongkrit yang dihadapi umat manusia.

Kelemahan semacam itu, menurut Fazlur Rahman, menimpa pula teologi aliran Syi'ah. Doktrin imamah dan struktur kharismatik yang dianutnya bertentangan dengan ajarannya mengenai kebebasan manusia yang juga menjadi salah satu ajaran teologinya. Akibatnya, konsep kebebasan manusia dari mazhab Syi'ah hanya terkesan sebagai upaya

penentangan terhadap dogma Sunni.⁴⁹ Padahal konsepsi kebebasan manusia hanya akan mempunyai signifikansi bila diletakkan sebagai inisiatif moralitas. Maka ketika konsep itu berada di bawah ajaran imamah dan struktur kharistik yang sentralistik, ia tidak mampu lagi berfungsi untuk memberikan semangat inisiatif bagi manusia.

Kelemahan-kelemahan yang berkisar dalam masalah metode atau konsep dapat ditemui pula pada teologi yang dianut dan ditawarkan oleh gerakan atau kelompok pembaru yang muncul sebelum dan pada masa modern, baik pada kelompok revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, atau neo-revivalisme.

Dalam mengkritisi kelompok-kelompok itu, Fazlur Rahman melihat pembaruan Ibn Taimiyah, sebagai model dari aliran revivalisme pra-modernis, sebenarnya punya kans besar untuk mendobrak kebakuan yang ada. Ia telah bertindak sebagai kekuatan pembebas terhadap otoritas mazhab-mazhab abad pertengahan. Namun karena ia menolak rasionalisme, dan dalam pemahaman Islam dia hampir seluruhnya meletakkannya pada tradisi, maka pembaruannya menjadi sangat terbatas sekali.⁵⁰ Menurut Fazlur Rahman, Ibn Taimiyah tidak mempunyai "visi intelektual" yang memadai, sehingga pesan-pesan al-Qur'an belum sepenuhnya dielaborasi ke dalam konsep yang holistik dan menyeluruh.

Selanjutnya Rahman menganalisis kelemahan yang terdapat pada gerakan revivalisme pra-modernis. Revivalisme pra-modernis yang muncul dan meneruskan semangat pembaruan Ibn Tayimiyah itu sebenarnya berhasil menghancurkan bangunan doktrin-doktrin yang dianggap sakral selama beribu-ribu tahun. Namun mereka tak mampu menciptakan satu bangunan yang baru.⁵¹ Seruan mereka untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah, oleh mereka diartikan secara literal bahwa sejarah harus bergerak kembali ke belakang.⁵² Sebenarnya seruan mereka itu membuka peluang yang cukup besar untuk melakukan ijtihad yang seluas-luasnya. Namun karena pemahaman mereka bersifat literalistik, ijtihad bagi mereka lebih bersifat ke dalam dan sangat terbatas. Fazlur Rahman mengambil contoh tentang monoteisme dalam pemahaman aliran tersebut. Kelompok ini dalam mengembangkan konsep monoteisme telah memotongnya dari moral dasarnya, dan hanya mempertentangkan dengan pemujaan orang-orang suci dan tempat-

tempat keramat. Padahal konsep monoteisme dalam Islam berkait erat dengan ide tentang keadilan sosio-ekonomi dan etika umum untuk perbaikan dunia.⁵³ Masalah inilah yang kurang ditangani secara serius oleh kelompok ini, dan juga oleh aliran-aliran yang berkembang sebelumnya.

Menyikapi kemunculan gerakan pembaruan yang datang sesudah itu, Rahman menganggap bahwa telah ada kemajuan dalam keilmuan Islam yang dibawa mereka. Modernisme klasik—yang muncul pada akhir abad kesembilan belas dan pergantian menuju abad dua puluh sebagai kelanjutan dari pembaruan yang sebelumnya—telah melakukan pembaruan lebih jauh, baik dalam sifat permasalahan maupun isi jawaban yang ditawarkannya. Namun akhirnya mereka terperangkap dalam pernyataan-pernyataan teologi yang defensif dan apologetik,⁵⁴ atau hanya pengulangan argumen-argumen teologis abad pertengahan.⁵⁵ Oleh karena itu, meskipun mereka berusaha untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi, serta bersikap rasionalistik dalam memahaminya, mereka belum mempunyai metode yang tepat untuk dapat menangkap secara utuh pandangan dunia al-Qur'an. Padahal hal tersebut merupakan inti masalah yang harus diungkap dalam teologi Islam. Akibatnya, teologi Islam di tangan mereka tetap tidak mampu menjawab tantangan zaman, atau belum dapat menjadi rujukan dan dasar dalam membentuk prinsip-prinsip moral bagi penganutnya.

Demikian pula, ia tidak berharap banyak kepada kelompok neo-fundamentalis. Ia berpendapat kehadirannya hanya didasari sebagai reaksi semata terhadap modernisme dan terhadap orientasi modernisme yang dianggap sangat pro-Barat. Oleh karena itu, selama karakternya masih bersifat reaksioner, maka kelompok itu tidak akan pernah menghasilkan prestasi intelektual yang positif.⁵⁶ Di samping itu, asumsi kelompok neo-revivalis bahwa umat Islam dapat menyelesaikan masalah dunia yang bersifat praktis dengan slogan yang kosong (*catchy slogan*), tanpa usaha intelektual yang serius adalah kekeliruan yang sangat membahayakan.⁵⁷ Dengan pola pandangan seperti itu, kelompok neo-revivalis menjadikan Islam sebagai ideologi, dan tidak berusaha menangkap nilai-nilai dan esensi ajarannya yang hakiki.

Itulah kekurangan-kekurangan yang terdapat dalam teologi Islam sepanjang sejarahnya. Dalam analisis Fazlur Rahman, baik teologi

Mu'tazilah, Syi'ah maupun teologi Sunni tidak memiliki konsep-konsep filosofis dan peralatan intelektual memadai untuk merumuskan posisi mereka masing-masing, sehingga akibatnya masing-masing mengambil bentuk yang ekstrem.⁵⁸ Satu aliran hanya mengangkat kebebasan manusia semata dan mengabaikan kekuasaan Tuhan, sedang aliran yang lain mempertahankan kekuasaan mutlak Tuhan dan menempatkan manusia dalam ketidakberdayaannya sama sekali. Masing-masing tidak berupaya untuk melakukan sintesis kedua konsep itu ke dalam satu bingkai pandangan al-Qur'an yang padu dan holistik.

Di atas semua itu, Fazlur Rahman menyesalkan "para teolog sudah terlalu banyak bersibuk-sibuk dengan Tuhan dan hakikat Tuhan; mereka menelantarkan hakikat manusia dan fungsi manusia."⁵⁹ Semua aliran; golongan Mu'tazilah, aliran Asy'ariyah, maupun aliran yang datang sesudah itu terlalu menitikberatkan perhatiannya kepada Tuhan semata, dan bukan kepada manusia. Akibatnya, teologi Islam tidak mempunyai kaitan secara organik-internal dengan fiqh⁶⁰ atau dengan disiplin ilmu yang lain, misalnya etika yang seharusnya menjadi mata rantai antara keduanya.

Berkaitan dengan itu, ia menyatakan ketidaksetujuannya atas pendapat para ahli kalam yang membatasi bahasan ilmu kalam atau teologi sekadar menetapkan akidah-akidah agama, sebagaimana diungkapkan oleh al-Iji.⁶¹ Kritik Fazlur Rahman itu memang sangat berdasar karena dalam realitasnya teologi Islam yang skolastik hanya berfungsi untuk mempertahankan akidah umat, sehingga Gardet menyebutnya sebagai *defensive apologia* (apologi defensif).⁶² Berkaitan dengan masalah itu, Fazlur Rahman menegaskan, karena kaum teolog berpendapat teologi Islam semata-mata untuk mempertahankan ajaran-ajaran agama dengan argumen-argumen rasional, dan bukan menyelidiki dan menafsirkannya dengan metode-metode rasional, akibatnya ialah munculnya rumusan dan argumen yang rumit dan *sophisticated* yang diambil dari filsafat yang tidak dapat dijangkau oleh masyarakat umum, sedangkan dogma dan isinya tetap tidak mengalami perubahan; tanpa suatu penafsiran yang substansial.⁶³

Kekurangan-kekurangan semacam itu yang menjadi perhatian Fazlur Rahman untuk diformulasikan kembali sehingga doktrin yang ekstrem dan berat sebelah dapat diintegrasikan dalam satu pemahaman

yang utuh dan padu, serta mampu menangkap esensi islamisitas yang sebenarnya. Kemudian pada gilirannya, teologi benar-benar berfungsi dalam tataran realitas kehidupan yang kongkrit.

B. Hermeneutik al-Qur'an

Uraian sebelum ini menunjukkan bahwa teologi menurut Fazlur Rahman harus dirumuskan kembali agar mampu berdialog dengan zamannya. Untuk melakukan reformulasi teologi, ia mengusulkan untuk kembali kepada sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup.⁶⁴ Sebelum membahas tentang metode penafsiran al-Qur'an yang ditawarkannya, terlebih dahulu akan dipaparkan pandangannya mengenai al-Qur'an. Uraian itu dianggap penting untuk menangkap nilai-nilai dan pandangan al-Qur'an di mata Fazlur Rahman.

Fazlur Rahman menyatakan, al-Qur'an sebagai firman Allah⁶⁵ pada dasarnya adalah suatu kitab mengenai prinsip-prinsip dan nasehat-nasehat keagamaan dan moral bagi umat manusia; dan ia bukan sebuah dokumen hukum, meskipun ia mengandung sejumlah hukum-hukum dasar seperti salat, puasa, dan haji.⁶⁶ Dari awal hingga akhir, al-Qur'an selalu memberikan penekanan pada semua aspek-aspek moral, yang diperlukan bagi tindakan kreatif manusia. Oleh karena itu, kepentingan sentral al-Qur'an adalah manusia dan perbaikannya.⁶⁷

Pernyataannya itu menunjukkan bahwa Fazlur Rahman memandang al-Qur'an—termasuk ajaran Nabi—secara substantif dan konstitutif adalah untuk keperluan tindakan manusia di dunia.⁶⁸ Dengan demikian, al-Qur'an harus dijadikan dasar dan acuan pokok dalam semua sikap dan perilaku umat Islam, baik sebagai individu maupun sebagai bagian dari masyarakat. Sekaligus Kitab Suci tersebut hendaknya menjadi sumber nilai yang dapat dijadikan landasan untuk pengembangan solusi dalam menjawab persoalan yang dihadapi mereka. Pada dataran ini, al-Qur'an sebagai dasar ajaran Islam dan petunjuk bagi umat manusia menampakkan signifikansi dan relevansinya. Ia hadir sebagai nilai yang bersifat transformatif bagi umat manusia.

Dalam mengembangkan keilmuan Islam, Fazlur Rahman sangat bersemangat untuk selalu merujuk kepada al-Qur'an karena dalam pandangannya al-Qur'an sebagai firman Allah sama kongkritnya dengan Perintah atau Hukum Allah sendiri—bahkan sebagai Allah itu sendiri—

dan sekaligus merepresentasikan kedalaman dan keluasan hidup itu sendiri. Al-Qur'an tidak dapat dipergunakan untuk mendukung bias-bias intelektual dan kultural.⁶⁹ Atas dasar itu, semua pandangan keagamaan, termasuk teologi harus mengacu kepada sumber dasar tersebut.

Fazlur Rahman menegaskan, al-Qur'an merupakan petunjuk yang paling komprehensif bagi manusia.⁷⁰ Pandangannya itu didasarkan pada surat Yûsuf (12): 111 (*Al-Qur'an itu bukanlah suatu cerita yang dibuat-buat. Namun ia membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya, menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman*), dan ayat yang seumpamanya, seperti surat Yunus (10): 37 dan surat al-An'âm (6): 114.⁷¹ Sebagai konsekuensi dari hal tersebut, ia menyarankan (dan berupaya) agar Kitab Suci ini dipahami sebagai suatu kepaduan yang berjaln kelindan yang dapat menghasilkan suatu pandangan hidup yang pasti dan menyeluruh. Dalam rangka mencapai hal itu, dia mengemukakan suatu metode interpretasi al-Qur'an yang rasional, sistematis dan komprehensif. Pola seperti itu merupakan satu-satunya metode yang dapat diandalkan (*reliable*) baik dalam memahami nilai-nilai moral, aspek legal⁷² dan tentunya aspek-aspek teologis.

Secara umum, Fazlur Rahman dalam membangun metodologi pemahaman al-Qur'an yang komprehensif tidak dapat dilepaskan dari pengaruh al-Syathibi (w. 1388 M) dan Muhammad Abduh (w. 1905 M). Menurut tokoh yuris Maliki itu, dalil-dalil Syariah (al-Qur'an dan Sunnah Nabi, *pen.*) harus dipahami dalam suatu totalitas dan kumulatif.⁷³ Pandangan ini kemudian diikuti oleh Abduh. Sama dengan tokoh hukum Islam abad pertengahan itu, Abduh mendesak perlunya penafsiran dan pemahaman al-Qur'an secara keseluruhan dan tidak dipahami secara sepenggal-sepenggal.⁷⁴ Pada sisi ini adanya pengaruh kedua tokoh itu terhadap—atau minimal memiliki horizon yang sama dengan—Fazlur Rahman dapat dilacak.

Bertolak dari keharusan pemahaman al-Qur'an secara komprehensif, doktor lulusan Universitas Oxford itu mengembangkan suatu metodologi yang sistematis dan aplikatif yang, dalam anggapannya, pada masa-masa sebelumnya belum ditangani secara sungguh-sungguh. Metodologi tersebut harus melibatkan faktor-faktor kognitif dari wahyu dan mengesampingkan aspek-aspek estetik-apresiasi atau kekuatan

apresiasinya. Tujuannya adalah agar risalah atau misi al-Qur'an dapat benar-benar dipahami sehingga memungkinkan orang-orang yang beriman dan yang ingin hidup dalam bimbingannya dapat melaksanakannya secara koheren dan bermakna. Lebih dari itu, melalui pendekatan yang murni kognitif, baik orang Muslim atau non-Muslim—dalam masalah-masalah tertentu—dapat bersatu, asalkan mereka memiliki simpati dan ketulusan hati yang diperlukan. Meskipun demikian, iman yang memberikan motivasi yang diperlukan untuk hidup di bawah bimbingannya hanya milik orang-orang yang benar-benar Muslim.⁷⁵ Jelasnya, melalui pendekatan kognitif, orang muslim dan lainnya sama-sama mempunyai kesempatan yang tidak berbeda secara intelektual untuk memahami al-Qur'an secara objektif dan benar meskipun untuk mengimani dan mempercayainya merupakan masalah yang lain.

Secara umum, proses penafsiran yang ditawarkan Rahman mempunyai dua gerakan ganda.⁷⁶ Pertama, dari situasi sekarang menuju ke masa turunya al-Qur'an; dan kedua, dari masa turunya al-Qur'an kembali kepada masa kini. Gerakan pertama terdiri dari dua langkah, yaitu pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan al-Qur'an melalui cara mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan Kitab Suci tersebut turun sebagai jawabannya. Dalam proses ini, kajian mengenai pandangan-pandangan kaum Muslimin—disamping bahasa, tata bahasa, gaya bahasa dan lain-lainnya—akan sangat membantu sesudah hal itu diuji dengan pemahaman yang diperoleh dari al-Qur'an sendiri. Setelah itu, langkah kedua yang harus diambil ialah membuat generalisasi dari jawaban-jawaban spesifik tersebut, dan mengungkapkannya dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral yang bersifat umum. Sesudah dua langkah pertama ini, dilanjutkan menuju gerakan kedua yang berbentuk perumusan ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut, dan kemudian meletakkannya ke dalam konteks sosio-historis yang kongkrit saat ini.

Melalui metode itu, Fazlur Rahman berupaya memahami alasan-alasan jawaban yang diberikan al-Qur'an dan menyimpulkan prinsip-prinsip hukum atau ketentuan umumnya. Dengan demikian, Fazlur Rahman mengesankan lebih memilih signifikansi makna yang bersifat universal daripada makna tekstual yang terikat dengan peristiwa lokal-

historis.⁷⁷ Rahman tidak terikat kepada ungkapan tekstual semata, tapi kepada nilai-nilai substansial yang terkandung di balik ungkapan itu.

Menanggapi metode tersebut, Binder menjelaskan bahwa Rahman dengan metodenya ingin menekankan signifikansi penciptaan suatu kerangka penafsiran yang integratif dan konsisten untuk diaplikasikan kepada semua bagian al-Qur'an.⁷⁸ Dengan pola tersebut Rahman benar-benar seorang hermeneutis⁷⁹ yang berupaya memahami al-Qur'an melalui pendekatan hermeneutik.

Sebagai seorang hermeneutis, Fazlur Rahman cenderung kepada aliran objektif Emilio Betti yang sangat *concern* terhadap interpretasi yang objektif.⁸⁰ Menurut Betti, interpretasi merupakan sarana dalam memahami. Dalam kaitannya dengan itu, interpretasi objektif akan membantu mengatasi kendala pemahaman, dan memberikan ketepatan kembali dari pikiran objektif yang ada pada subjek lain. Selanjutnya, pengetahuan yang relatif objektif mensyaratkan seorang penafsir untuk memasuki hubungan subjek-objek dan pokok bahasan, misalnya teks, yang akan ditafsirkan.⁸¹

Untuk melakukan interpretasi objektif dan pemahaman yang adekuat, Betti menekankan empat aspek penting yang bersifat teoritis yang harus ada dalam proses penafsiran. 1). Aspek filologi, yaitu rekonstruksi terhadap koherensi suatu ungkapan dari sisi gramatikal dan logika. Aspek ini bernilai efektif dalam usaha memahami secara permanen simbol-simbol yang sudah pasti; 2). Aspek kritik. Kegiatan ini dihadapkan pada hal-hal yang membutuhkan sikap untuk dipertanyakan, misalnya mengenai statemen yang tidak logis atau adanya gap dalam sekumpulan argumen yang muncul; 3). Aspek psikologis. Aspek ini diberlakukan ketika penafsir meletakkan dirinya dalam diri pengarang, yaitu ketika memahami dan menciptakan kembali personalitas dan posisi intelektual si pengarang; dan terakhir, 4). Aspek morfologi-teknis. Pendekatan ini ditujukan kepada pemahaman isi-arti dari kata yang bersifat mental-objektif dalam hubungannya dengan logika khusus dan prinsip-prinsip yang digunakannya. Pada sisi ini, objek dipandang apa adanya tanpa dikaitkan dengan sifat, atau faktor-faktor eksternal.⁸² Jadi menurut Betti, suatu interpretasi hendaknya bersifat gerakan penafsiran yang melibatkan aspek kebahasaan, latar belakang historis dan pengenalan terhadap si pengarang secara bersama-

sama. Melalui pendekatan ini, hasil interpretasi yang relatif objektif sangat dimungkinkan untuk dicapai.

Dari uraian tentang proses penafsiran yang dikemukakan Betti, benang merah yang merangkaikan antara Betti pada satu pihak dan Fazlur Rahman pada pihak lain menjadi tampak secara nyata. Fazlur Rahman, sama seperti tokoh hermeneutik kelahiran Italia itu, yakin bahwa makna suatu teks atau preseden dari masa lalu, situasi sekarang, dan tradisi yang mengantarainya dapat diketahui secara objektif.⁸³ Dengan pandangannya ini, ia sekaligus berbeda dengan tokoh kenamaan hermeneutik lain, Hans-Georg Gadamer yang menyatakan horizon arti suatu teks atau suatu ungkapan merupakan sesuatu yang tidak terbatas.⁸⁴ Menurut Gadamer, pemahaman adalah kejadian yang bersifat linguistik, dialektikal dan historis. Oleh karena itu, tujuan hermeneutik bukanlah untuk mengemukakan aturan-aturan pemahaman yang valid-objektif, namun untuk memahami “pemahaman” itu sendiri sekomprehensif mungkin.⁸⁵ Pandangan yang menegaskan objektivitas inilah yang ditolak Fazlur Rahman. Sebab pengetahuan yang objektif, seperti teks suci, benar-benar ada. Maka menjadi tugas manusia untuk mendekatinya.

Berkaitan dengan adanya pengetahuan yang objektif itu, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa pengetahuan mengenai latar belakang yang kongkrit dari situasi historis turunnya wahyu mempunyai arti yang signifikan dalam rangka untuk menemukan objektivitas pemahaman terhadap arti sebenarnya dari al-Qur'an. Namun dalam pandangannya, pengetahuan mengenai hal itu bukan suatu kemutlakan. Yang lebih penting baginya adalah pada aspek interpretasinya yang sistematis dan komprehensif sehingga menghasilkan pemahaman yang padu dan mencerminkan nilai-nilai al-Qur'an yang sebenarnya.

Sejak awal Fazlur Rahman menyadari akan munculnya bahaya subjektivitas dalam melakukan penafsiran al-Qur'an. Untuk menghindarinya, setiap penafsir hendaknya menggunakan pendekatan historis yang serius dan jujur. Meskipun begitu, dalam ajaran-ajaran al-Qur'an yang bersifat metafisis, pendekatan historis mungkin agak sulit untuk dilaksanakan.⁸⁶ Oleh karena itu, untuk pernyataan-pernyataan al-Qur'an yang bersifat teologis dan metafisis, latar belakang spesifik turunnya wahyu tidak diperlukan⁸⁷. Dengan demikian, untuk

mensintesaikan berbagai tema-tema teologis, prosedur yang lebih bersifat logis digunakan daripada bersifat kronologis. Selain itu, tema tersebut hendaknya didekati dengan cara membiarkan al-Qur'an berbicara sendiri, dan penafsiran hanya digunakan untuk menghubungkan ide-ide secara bersama-sama⁸⁸ sehingga menjadi satu kesatuan yang saling berhubungan.

Di samping itu, untuk mengurangi penafsiran yang subjektif, Rahman menyarankan agar para penafsir harus menyatakan secara eksplisit asumsi-asumsinya yang bersifat umum berkenaan dengan penafsiran al-Qur'an secara umum. Demikian pula penafsir menyatakan asumsi-asumsi dan premis-premisnya yang khusus berkenaan dengan masalah-masalah yang khusus dalam al-Qur'an. Selanjutnya, ketika asumsinya dinyatakan secara eksplisit, maka pertukaran pendapat dan diskusi di antara para penafsir dimungkinkan terjadi dan sebagai implikasinya subjektivitas akan lebih banyak dikurangi.⁸⁹

Namun menurut Fazlur Rahman, persoalan yang lebih penting untuk diketahui ialah bahwa dalam sisi pengertian yang makroskopis, subjektivitas dalam suatu penafsiran dan pendekatan tidak mungkin dihilangkan sama sekali. Sebab setiap pendapat memiliki suatu sudut pandang masing-masing. Perbedaan itu tidak berbahaya selama sudut pandangnya tidak mendistorsi objek pandangan dan sekaligus juga membuka diri bagi visi dari pandangan-pandangan orang lain. Justru perbedaan itu sehat, asalkan masuk akal.⁹⁰ Selama perbedaan itu dapat dipertanggung-jawabkan secara intelektual dan keagamaan, selama itu pula suatu perbedaan dapat diapresiasi. Pada sisi itu nilai-nilai liberalisme neo-modernisme tampak terungkap secara nyata.

Lebih jauh Fazlur Rahman menjelaskan bahwa penafsiran dengan metode yang ditawarkan adalah bersifat dinamis. Melalui diskusi dan debat, umat Islam dapat menerima beberapa penafsiran dan menolak beberapa penafsiran yang lain. Penafsiran semacam ini tidak harus diterima terus. Penafsiran-penafsiran yang baru selalu dimungkinkan dan menjadi proses yang terus berlanjut.⁹¹ Rahman memahami bahwa penafsiran merupakan proses pemahaman yang diletakkan dalam suatu upaya yang terus berkelanjutan untuk selalu mendekati kebenaran yang hakiki. Penafsiran selamanya tetap merupakan pemahaman

manusia, dan tidak akan pernah menjadi dogma yang tidak boleh diganggu gugat dan dikaji secara kritis.

Dalam tataran teoritis, metode penafsiran teologis Rahman memberikan harapan akan munculnya suatu kepuasan religiusitas dan intelektual dalam menangkap ajaran agama secara utuh. Hanya saja, ketika diaplikasikan ke dalam teknik penafsiran, batasan unsur subjektif dan kehendak Ilahi menjadi tidak jelas, sehingga keutuhan pesan tersebut menjadi kabur. Hal ini dapat terjadi karena ketika melakukan sintesis antara berbagai ayat-ayat teologis yang saling berkaitan, Fazlur Rahman sepenuhnya bersandar pada logika, dan mengabaikan latar belakang dan kronologis turunya ayat tersebut. Sebab ayat-ayat metafisik dan teologis dalam pandangannya tidak banyak mengalami evolusi dan perkembangan,⁹² tidak sebagaimana ayat-ayat hukum. Oleh karena itu, ia beranggapan latar belakang dan kronologi turunya ayat teologis tidak diperlukan lagi. Hal ini merupakan kelemahannya karena dalam kenyataannya pemahaman ayat-ayat teologis maupun lainnya tidak dapat dilepaskan dari aspek kronologis. Konsep Tuhan, misalnya, menunjukkan secara jelas adanya hal-hal semacam itu. Pada masa awal turunya wahyu, kata "Allah" tidak digunakan, karena untuk meluruskan keyakinan orang-orang musyrik. Pada masa itu, mereka juga menggunakan kata "Allah" untuk menunjuk kepada Tuhan mereka, namun keyakinan mereka tentang Allah berbeda dengan keyakinan dalam Islam. Dari itu, ungkapan al-Qur'an pada saat itu lebih memilih kata *Rabb* daripada kata Allah.⁹³ Detail-detail semacam ini yang kurang disentuh oleh Fazlur Rahman dalam mengangkat aspek-aspek teologi dari al-Qur'an.

Dalam rangka memperoleh pemahaman yang utuh terhadap al-Qur'an, latar belakang spesifik turunya wahyu sangat diperlukan baik dalam hal yang berkaitan dengan konsep-konsep teologis maupun yang berhubungan dengan konsep hukum atau lainnya. Melalui *asbāb al-nuzūl*, nuansa-nuansa al-Qur'an yang begitu kaya akan lebih terangkat ke permukaan dan subjektivitas akan dapat dikurangi. Namun melalui *asbāb al-nuzūl*, seorang penafsir jangan sampai terjebak pada aspek-aspek kronologisnya yang *complicated*. Hal itu hanya sebagai alat bantu untuk mengungkap nilai-nilai esensial yang melatarbelakangi peristiwa turunya ayat atau beberapa ayat al-Qur'an.

Pada titik itu metodologi yang ditawarkan Fazlur Rahman mendapat sorotan. Jalaluddin Rahmat, misalnya, mempertanyakan cara Fazlur Rahman menyimpulkan ayat-ayat yang tidak diketahui latar belakang turunnya ayat tersebut.⁹⁴ Dalam nada yang hampir sama, Taufik Adnan Amal menganggap tokoh neo-modernis itu telah memeras metode tafsirnya dalam bidang teologi sehingga sangat layak untuk dipertanyakan; karena tanpa komponen kronologi al-Qur'an, eksposisi sintesis yang dilakukannya tidak akan dapat menampilkan gambaran seutuhnya gagasan-gagasan al-Qur'an.⁹⁵ Dalam konteks itu pula, Welch menyayangkan Fazlur Rahman karena telah gagal memberikan gambaran yang lengkap tentang teologi Qur'ani yang begitu kaya mengenai sifat-sifat Tuhan. Demikian pula, ia juga mengabaikan perkembangan pernyataan al-Qur'an mengenai eksistensi dan sifat dari detail-detail yang lain dalam hubungannya dengan Allah.⁹⁶

Sedangkan Farid Esack memandang salah satu kelemahan metodologi Fazlur Rahman terletak pada terjadinya ambiguitas. Dalam satu sisi Fazlur Rahman mendukung pemahaman yang bersifat tentatif sehingga akan memunculkan subjektivitas dalam penafsiran dan tidak akan mencapai kebenaran yang universal, namun pada sisi yang lain ia menganut mazhab hermeneutika objektif yang menganggap arti suatu proposisi merupakan kebenaran yang universal.⁹⁷ Jadi salah satu kelemahan metodologi Fazlur Rahman terletak pada kurangnya konsistensi.

Sebenarnya anggapan adanya ambiguitas itu tidak perlu dipertentangkan. Adanya unsur subjektivitas tidak harus mereduksi penafsiran yang objektif. Toleransi Fazlur Rahman terhadap munculnya subjektivitas timbul dari kesadarannya bahwa manusia tidak akan pernah mencapai pemahaman yang sempurna dan kebenaran mutlak. Meminjam ungkapan Komaruddin Hidayat, apa yang disebut teologi dan doktrin keagamaan tidak pernah lepas dari keterlibatan subjektif.⁹⁸ Dalam kerangka itu, Fazlur Rahman tampaknya berupaya agar suatu penafsiran dan pemahaman perlu dilakukan terus-menerus secara objektif dengan menggunakan metodologi yang dianggap memenuhi syarat dan dapat diterima secara intelektual dan moral keagamaan. Dengan demikian nilai dan ajaran al-Qur'an akan menemukan dinamika yang sebenarnya dalam kehidupan yang terus berjalan.

Namun kadangkala unsur subjektivitas pemikirannya terlalu tampak. Menurut Esack, Fazlur Rahman dalam menafsirkan al-Qur'an selalu menyesuaikan dengan nilai-nilai ketakwaan dan keadilan—yang merupakan titik perhatiannya, dan melalui ijtihadnya ia mengaplikasikan prinsip wahyu yang progresif agar sesuai dengan tema itu.⁹⁹ Dalam satu sisi, pendapat Esack itu mengandung kebenaran. Hal itu dapat dilihat dari penolakan Fazlur Rahman terhadap konsep syafaat, sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab IV, karena konsep itu dalam pandangannya bertentangan dengan ide sentralnya; yaitu keadilan dan ketakwaan.

Tentu saja adanya kelemahan pada metodologinya tidak membuat usaha Fazlur Rahman untuk menangkap secara utuh konsep-konsep teologis dan metafisik al-Qur'an telah mengalami kegagalan. Gagasannya untuk melakukan studi secara sistematis terhadap al-Qur'an telah memberikan nuansa baru tentang konsep-konsep teologis dalam Islam. Hal itu, misalnya, dapat dikaji dari pandangannya tentang Tuhan, manusia atau masalah lainnya yang tertuang dalam bukunya *Major Themes of the Qur'an* atau artikel-artikelnya yang lain yang berhubungan dengan bahasan-bahasan yang bersifat teologis atau metafisik.

Kelemahan tersebut merupakan sesuatu yang dapat dipahami sejauh ada niat dan upaya yang serius untuk selalu mengkaji ulang hasil-hasil yang telah dicapainya. Sejak awal Fazlur Rahman telah menyadari bahwa "teologi Islam merupakan usaha intelektual".¹⁰⁰ Oleh karena itu, sama seperti usaha-usaha intelektual yang lain, teologi bersifat penafsiran dan pemahaman seseorang atas sumber dan nilai ajaran agama; dan oleh karena itu teologi tidak boleh diklaim sebagai sesuatu yang telah final dan tidak dapat diganggu gugat lagi. Sebaliknya, teologi harus selalu dikaji dan diuji-ulang secara kritis di bawah naungan prinsip-prinsip dasar al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup. Teologi hendaknya menjadi sebuah wacana keilmuan yang terus berkembang yang mampu menyikapi perubahan kehidupan.

Persoalan yang lebih penting di atas semua itu adalah sejauh mana teologi memberikan kedamaian intelektual bagi pikiran dan karena itu dapat diajarkan; dan sejauhmana ia memberikan ketenteraman spiritual bagi hati dan karena itu dapat didakwahkan.¹⁰¹ Dalam hal ini, Fazlur Rahman sangat menekankan pada aspek spiritualitas yang harus menjadi

landasan bagi teologi Islam. Lebih dari itu, “teologi harus menumbuhkan moralitas atau suatu sistem nilai etika yang dapat membimbing manusia dan menanamkan kesadaran tanggung jawab moral dalam dirinya”.¹⁰² Inilah yang dijadikan tolak ukur bagi Fazlur Rahman dalam menggagas teologi qur’annya yang liberal. Perhatian terhadap masalah moral bagi tokoh ini sangat penting karena pada tataran itu pesan-pesan al-Qur’an menempatkan dirinya. Melalui pemahaman semacam itu, konsep-konsep yang diangkat al-Qur’an dapat menjadi rujukan dan landasan moral yang kukuh bagi sikap dan perilaku manusia, baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat secara keseluruhan.

Untuk memahami konsep-konsep teologis Fazlur Rahman, pemahaman mengenai paradigma yang dianutnya tentang al-Qur’an sebagai dasar-dasar moral¹⁰³ tidak dapat diabaikan. Melalui pandangan dasarnya itu, ia berupaya menghadirkan teologi sebagai disiplin keilmuan yang mampu menggambarkan Tuhan sebagai Pencipta dalam arti yang sesungguhnya dengan segala sifat yang ada pada-Nya, yang eksistensi-Nya bersifat fungsional bagi manusia, alam dan kehidupan. Sekaligus, ia menggambarkan adanya manusia sebagai ciptaan-Nya yang harus bertanggung jawab atas segala perbuatan dan tindakan yang dilakukannya karena Allah telah memberikan kemampuan dan kebebasan yang sebenar-benarnya kepada umat manusia.

Selanjutnya, perumusan teologi dalam pandangan Fazlur Rahman tidak bisa berhenti hanya sampai pada pemahaman secara intelektual semata. Setelah pandangan dunia al-Qur’an terungkap secara jelas melalui teologi, langkah selanjutnya adalah penyusunan struktur nilai atau tujuan-tujuan yang lebih tinggi dalam al-Qur’an yang berbentuk etika. Pada dimensi ini harus dirumuskan sosok manusia seperti apa yang akan dibentuk al-Qur’an, dan—dengan adanya individu-individu semacam itu—tata sosio-politik seperti apakah yang hendak ditegakkan di muka bumi.¹⁰⁴ Dari perumusan itu, lalu dilakukan suatu perumusan hukum yang dielaborasi dari etika dan semangat dasar al-Qur’an.

Melalui upaya itu, Fazlur Rahman—sebagaimana akan dijelaskan pada bab V—meletakkan teologi dalam suatu hubungan yang organik dengan etika dan hukum Islam. Artinya, dengan adanya perumusan pandangan dunia al-Qur’an yang dimulai dari teologi, lalu formulasi etika al-Qur’an yang diangkat dari *world view* itu, dan kemudian

pendekatam terhadap bidang hukum berdasarkan etika al-Qur'an tersebut, pembedaan dan sekaligus interdependensi ketiga disiplin itu akan tampak dengan nyata. Selanjutnya, masing-masing dapat memberikan satu pemahaman ajaran Islam yang padu, yang tidak tumpang tindih atau saling bertentangan satu dengan yang lain. Bahkan ketiga disiplin itu akan saling mendukung satu kepada yang lain sesuai dengan bidang garapannya masing-masing.¹¹

CATATAN

- 1 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 86.
- 2 *Ibid.*, h. 87.
- 3 Fazlur Rahman, *Islam*, h.236.
- 4 Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 141.
- 5 Jürgen Habermas, "An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered-Reason" dalam Lawrence E. Cahoon (ed.), *From Modernism to Postmodernism: An Anthology* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1996), h. 592.
- 6 Lihat *Ibid.*, h. 593
- 7 Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, 2 (Jakarta: PT Gramedia, 1986), h. 172.
- 8 Ibrahim Özdemir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", Terjemahan, dalam *Islamika*, No. 2 (Oktober-Desember, 1993), h.22; Cf. K. Bertens, *Fisafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: PT Gramedia, 1983), h. 219–221.
- 9 *Ibid.*.
- 10 Lihat Birt, *The Message of Fazlur Rahman*, h. 1; Cf. Tamara Sonn, "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", dalam *The Muslim World*, Vol. 81, (No. 3-4, 1991),h. 227; Cf. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, h. 86–87.
- 11 *Ibid.*, h. 2.
- 12 Tamara Sonn, *Ibid.*, h. 227.
- 13 Lihat Birt, *The Message of Fazlur Rahman*, h. 1
- 14 Birt memberi istilah *ethical historicism*, karena penilaian yang bermakna terhadap masa lalu hanya dapat dibuat dengan mengacu kepada sekumpulan etika yang transendental; lihat *Ibid.*, h. 2.
- 15 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 151.
- 16 Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 100–101.
- 17 Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 242.
- 18 *Ibid.*, h. 89.
- 19 Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International, 1993), h. 111.
- 20 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 89. Stoisme merupakan aliran yang muncul kira-kira tahun 300 SM. Salah satu ajarannya—yang bisa dianggap mempengaruhi Mu'tazilah—adalah bahwa segala sesuatu yang terjadi telah ditentukan secara kaku sesuai dengan tujuan-tujuan rasional. Lihat

Edward McNall Burns, *Western Civilizations* (New York: W. W. Norton & Company, 1955), h.170.

- 21 *Ibid.*; Lihat pula Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 100;
- 22 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 100.
- 23 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 15. Kritiknya itu senada dengan ungkapan yang dinyatakan Hodgson bahwa konsep Mu'tazilah itu terlalu simplistik. Lihat Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), h. 442.
- 24 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 90.
- 25 *Ibid.* Pendapat Fazlur Rahman ini didukung—minimal serupa dengan—kalangan intelektual, misalnya Najib Mahmud dan Abu Zahrah. Mereka melihat bahwa metode Mu'tazilah untuk mengetahui masalah agama atau akidah bersifat akal-rasional murni. Pandangan dua tokoh tersebut diangkat untuk menjelaskan bahwa kritik Fazlur Rahman benar-benar berdasar. Lihat Zaki Najib Mahmud, *Al-Ma'qûl al-Lâma'qûl fî Turâtsinâ al-Fikrî*, Cetakan I (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1981), h. 124; Abu Zahrah, *Târîkh al-Madzâbib al-Islâmiyyah* I (Ttp: Dâr al-Fikr al-'Arabî), h. 149.
- 26 Lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), h. 21.
- 27 Fazlur Rahman, "Akl" dalam H. A. R. Gibb et. al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I (Leiden: E. J. Brill, 1979), h. 341.
- 28 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 90.
- 29 *Ibid.*, h. 91.
- 30 *Ibid.*
- 31 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h.101
- 32 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 92-93.
- 33 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, *Loc. cit.*.
- 34 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 27.
- 35 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 92. Kritik terhadap Asy'ariyah yang semacam itu dianut kalangan pembaru secara umum. Mereka menganggap bahwa kelompok ini dekat dengan Jabariyyah. Lihat misalnya Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 282-283; Cf. Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Cetakan I (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), h. 44; Cf. Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis Terhadap Konsepsi al-Qur'an*, Cetakan I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. xv.

- 36 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 101.
- 37 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 92.
- 38 Lihat Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (Lahore: Premier Book House, 1964), h. 213.
- 39 Menurut paham ini, dunia tercipta dari atom-atom. Atom-atom tersebut dikumpulkan dan disusun dengan cara tertentu, sehingga makhluk hidup seperti manusia terwujud. Lalu ketika makhluk itu mati, susunan atom-atom itu pecah/terpisah. Namun ada bagian dari susunan atom (nukleus) itu yang tetap. Pada hari Kiamat, Allah menciptakan kembali jasad makhluk hidup tersebut di sekeliling nukleus itu. Lihat Fazlur Rahman, "Islamisasi Ilmu, Sebuah Respons", dalam *Jurnal Uhumul Qur'an*, Vol. III (No. 4, 1992), h. 71.
- 40 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 27; Cf. Al-Baqillani, *Al-Insbâf fi mâ Yajibu 'l'iqâdnuh wa mâ lâ Yajûzu al-Jablu bibi* (Beirut: Âlam al-Kutub, 1986), h. 27.
- 41 Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", h. 89.
- 42 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 26
- 43 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 96.
- 44 Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", h. 91.
- 45 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 96.
- 46 Lihat *Ibid.*
- 47 Lihat *Ibid.*, h. 98.
- 48 Lihat *Ibid.*, h. 98-99.
- 49 *Ibid.*, h. 243.
- 50 Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam" dalam P. M. Holt (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2 (London: Cambridge University Press, 1970), h. 636
- 51 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 152.
- 52 Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", h. 640.
- 53 Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Warisan dan Tantangan Masa Kini" dalam *Islam Modern: Tantangan Pembabaruan Islam*, Terjemahan (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), h.24-25.
- 54 Fazlur Rahman, "Internal Religious Developments in the Present Century Islam", dalam *Journal of World History* (No. 2, 1954), h. 864. Cf. Fazlur Rahman "The Impact of Modernity on Islam" dalam, *Islamic Studies*, Vol. V, (No. 2, Juni, 1966), h. 117.

- 55 *Ibid.*, h. 869.
- 56 Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", dalam Philips H. Stoddard et. al. (eds), *Change and the Muslim World* (New York: Syracuse University Press, 1981), h. 33.
- 57 *Ibid.*, h. 34.
- 58 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 242.
- 59 Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", h. 97.
- 60 Lihat *Ibid.*, h. 44-45.
- 61 Lihat Al-Iji, *Al-Mawâqif fî Ilm al-Kalâm* (Beirut: 'Âlam al-Kutub, Tth), h. 7.
- 62 Louis Gardet, "Religion and Culture", dalam P. M. Holt et. al. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Vo. II, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 592.
- 63 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 107.
- 64 Menurut Fazlur Rahman, Sunnah yang hidup adalah praktik aktual yang dilakukan umat Islam yang secara ideal bersumber dari teladan Nabi. Oleh karena itu, konsep ini bersifat dinamis dan berkembang sesuai tuntutan lingkungan dan masanya. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 30.
- 65 Ada perbedaan terma mengenai firman Allah antara Fazlur Rahman dan kalangan ortodoks sehingga menimbulkan kontroversi berkepanjangan di kalangan ortodoks tentang terma yang diajukan Fazlur Rahman. Meskipun begitu, esensi pemahamannya sebenarnya sama dengan pemahaman mereka. Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai terma tersebut lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 30-33.
- 66 *Ibid.*, h. 37; Cf. Fazlur Rahman, "The Message and the Messenger" dalam Marjorie Kelly (ed.), *Islam: The Religious and Political Life of a World Community* (New York: Praeger Publishers, 1984), h. 46.
- 67 *Ibid.*, h. 35.
- 68 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 14.
- 69 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 16.
- 70 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 2.
- 71 Mengenai teks al-Qur'an yang terdapat dalam buku ini, semuanya ada dalam halaman lampiran.
- 72 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 138.
- 73 Lihat Al-Syathibi, *Al-Muwaffaqât fî Ushûl al-Ahkâm*, III, (Ttp: Dâr al-Fikr, Tth), h. 2-3.
- 74 Osman Amin, "Renaissance in Egypt: Muhammad Abduh and His School" dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, II (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), h. 1505.

- 75 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 4.
- 76 Lihat *Ibid.*, h. 5–7; Cf. Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives” dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), h. 329–331.
- 77 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, h. 196.
- 78 Leonard Binder, *Islamic Liberalism.....*, h. 96.
- 79 *Ibid.*, h. 126.
- 80 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1985), h. 56.
- 81 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, h. 47.
- 82 *Ibid.*, h. 40.
- 83 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 8.
- 84 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, h. 114.
- 85 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, h. 215.
- 86 Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”, h. 329.
- 87 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 154.
- 88 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. xi.
- 89 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 144.
- 90 Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”, h. 350.
- 91 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 145.
- 92 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. xi.
- 93 Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), h. 23–24.
- 94 Jalaluddin Rahmat, “Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Tabi' in hingga Mazhab Liberalisme”, dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 303.
- 95 Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 204–205.
- 96 Alfred T. Welch, “Review of Major Themes of the Quran by Fazlur Rahman”, h. 121.
- 97 Lihat Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), h. 68.

- 98 Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995), h.124.
- 99 *Ibid.*, h. 67.
- 100 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 155.
- 101 Lihat *Ibid.*, h. 155–156.
- 102 *Ibid.*, h. 156.
- 103 lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 32.
- 104 Fazlur Rahman, “Hukum dan Etika dalam Islam”, h. 55.

BAB IV

APLIKASI METODOLOGIS

FAZLUR RAHMAN DALAM PERUMUSAN

KONSEP-KONSEP TEOLOGI

Berdasarkan metodologi yang dikemukakannya, Fazlur Rahman mengangkat masalah-masalah teologi dalam bentuk konsep yang holistik dan kontekstual. Ia meletakkan bahasan teologisnya dalam perspektif signifikansinya terhadap keberadaan manusia dalam kehidupan di dunia, tanpa harus menafikan kehidupannya di akhirat nanti. Untuk itu, Fazlur Rahman menitikberatkan bahasannya sekitar persoalan Tuhan Yang Maha Esa dan Pengasih sebagai eksistensi yang fungsional, al-Qur'an sebagai sumber dan nilai moral, dan kenabian sebagai bukti kongkrit kepengasihannya Allah, serta manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab. Demikian pula ia mengangkat bahasan tentang alam semesta untuk diolah, setan sebagai ujian bagi manusia, serta kehidupan akhirat sebagai tempat pertanggungjawaban manusia. Semua tema tersebut dibahas dalam satu wacana yang sampai batas-batas tertentu benar-benar menunjukkan dinamika dan *viability*.

A. Tuhan sebagai Eksistensi yang Fungsional

Sepanjang sejarah teologi Islam tema tentang Tuhan merupakan pembahasan yang sentral dan cukup dominan. Sebab sebagaimana dinyatakan Nurcholish Madjid, teologi Islam merupakan disiplin yang

memang mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi tentang Tuhan dan berbagai derivasinya.¹ Dari pespektif ontologi, bahasan tentang ketuhanan adalah bahasan yang tidak dapat dielakkan dan merupakan keharusan, karena pada awalnya kehadiran disiplin ini adalah untuk meluruskan dan sekaligus membentengi umat dari segala pandangan yang salah atau keliru tentang Tuhan dan konsep-konsep lain yang berkaitan dengan itu. Dari itu, semua bahasan teologis dari yang klasik sampai yang modern, pada umumnya dimulai dari diskursus tentang Tuhan, meskipun, tentu, dengan visi dan tujuan spesifiknya masing-masing. Bagi Fazlur Rahman, wacana tentang Tuhan sebagai akar bahasan teologi memiliki nilai penting dan fungsional bukan hanya bagi aspek keimanan-transendental, tapi juga bagi kehidupan kongkrit di dunia.

1. Wujud Allah sebagai Pemberi Makna Kehidupan

Salah satu aspek penting wacana mengenai Tuhan dalam pemikiran Fazlur Rahman adalah pembahasan dari sisi eksistensi-Nya. Melalui bahasan tentang eksistensi Tuhan itu, dia mengantarkan manusia kepada suatu pemahaman yang membuatnya mampu menemukan kehadiran-Nya, lalu benar-benar meyakini-Nya sehingga diharapkan menjadi manusia yang beriman.

Sebagai seorang Muslim yang taat, Rahman meyakini bahwa eksistensi Tuhan merupakan kebenaran yang sempurna.² Namun sebagai intelektual besar, ia tidak sekadar meyakini kebenaran eksistensi-Nya. Ia meletakkan keyakinannya itu di atas bukti dan argumen yang dapat dipertanggungjawabkan. Untuk membuktikan wujud Allah, Fazlur Rahman berangkat dari keberadaan alam dan jagat raya yang luas dan teratur sebagaimana dinyatakan dalam surat ayat al-Qur'an surat al-Mulk (67): 3-4, surat al-Naml (27): 88, dan ayat-ayat yang sejenis.

Pernyataan kedua ayat tersebut merupakan pernyataan yang harus dipahami secara mendalam dan akurat. Pada gilirannya, melalui pemahaman seperti itu seseorang akan sampai kepada kesimpulan yang tidak dapat dibantah lagi mengenai keniscayaan adanya zat yang menciptakan. Dalam bahasa sebagaimana yang diungkapkan Fazlur Rahman:

Mesin raksasa, alam raya dengan segala proses-proses kausalnya merupakan tanda (*āyat*) yang paling penting mengenai Penciptanya. Selain Zat Yang Mahakuasa, Maha Pengasih, dan Yang mempunyai tujuan tertentu, siapakah yang dapat menciptakan sesuatu dengan dimensi yang sedemikian luasnya, sedemikian teratur, dan sedemikian kompleks dan mendetailnya.³

Rahman memandang, alam semesta yang begitu luas dengan isi yang beraneka ragam merupakan suatu realitas yang tidak dapat diingkari. Demikian pula, keteraturan sistem tata surya dengan matahari sebagai pusat peredaran merupakan fakta yang sangat kongkrit. Melalui keluasan dan keteraturan alam semesta sebagaimana dinyatakan oleh al-Qur'an, dan dapat disaksikan sendiri oleh manusia tersebut, tokoh yang lahir pada 21 September 1919 itu menyimpulkan keluasan dan keteraturan itu merupakan "petanda" keberadaan Tuhan yang menciptakan alam semesta. Keteraturan dan keluasan alam semesta yang begitu menakutkan itu menjadi petanda bagi adanya sang Pencipta karena hal tersebut tidak mungkin akan timbul dengan sendirinya.

Namun Fazlur Rahman mengingatkan, keteraturan dan keluasan alam semesta hanya merupakan petanda saja akan keberadaan Allah. Sedang untuk membuktikan keyakinan eksistensi-Nya, dia mensyaratkan satu faktor lain yang bersifat kejiwaan. Ia menegaskan, meskipun keluasan dan keteraturan alam merupakan petanda atau bukti eksistensi Allah, dan transisinya bersifat rasional atau minimal dapat dipikirkan, petanda tersebut tidak dapat disamakan dengan "bukti yang rasional" semata. Agar petanda itu menunjukkan kepada wujud Allah, ada aspek lain yang tidak boleh diabaikan. Untuk mengetahui maksud dari suatu petanda, selain akal pikiran, seseorang harus mempunyai suatu disposisi tertentu, yaitu kesanggupan untuk beriman.⁴ Bagi Fazlur Rahman, rasionalisme semata dan atau pendekatan yang serupa dengan itu tidak akan cukup untuk mengantarkan manusia dalam menemukan Tuhan. Selain aspek rasionalisme, juga diperlukan aspek kejiwaan, yaitu adanya semangat untuk mau beriman.

Pendekatan semacam itu dalam perspektif neo-modernisme merupakan satu-satunya jalan untuk menemukan hadirat Tuhan. Melalui pendekatan yang holistik itu, seseorang pasti akan menemui

Tuhan, dan merasakan kehadiran-Nya. Karena itu, teologi Islam bukan sekadar untuk membuktikan Allah, tapi yang lebih mendasar adalah untuk menemukan eksistensi-Nya, dan merasakan kehadiran-Nya. Persoalan ini perlu dicermati dan diangkat ke permukaan sebab dalam kenyataannya ada, bahkan banyak, manusia yang tidak mau mengakui eksistensi Tuhan yang menciptakan alam semesta. Sebab hati dan pikirannya telah dikotori berbagai faktor, seperti kesombongan diri dan lain-lainnya. Dalam kondisi seperti itu, orang tersebut tetap tidak merasa kehilangan apa-apa meskipun ia tidak mengakui keberadaan Tuhan.

Dalam rangka menumbuhkan semangat keimanan dan menemukan kehadiran sang Pencipta, Fazlur Rahman mengajak manusia untuk melihat alam semesta bukan dari sisi keteraturan dan keluasanannya semata, tapi juga dari sisi ketergantungannya kepada yang lain. Dengan bersandar pada ayat-ayat yang telah disebutkan itu—ia lebih jauh menjelaskan bahwa keseluruhan jagad raya adalah struktur yang kokoh, tanpa celah dan tanpa retak. Alam semesta bekerja menurut hukumnya sendiri yang bersumber dari Tuhan. Jadi alam bersifat otonom, tapi tidak bersifat otokratik karena pada dirinya tidak ada jaminan bagi eksistensinya sendiri dan juga tidak dapat menerangkan dirinya sendiri. Bila keadaannya seperti itu, maka menurut Rahman, persoalan yang kemudian muncul adalah pencarian bukti yang membuat alam harus ada. Sebab dilihat dari pemikiran yang sangat pragmatis, ketiadaan alam semesta dan kehampaan merupakan sesuatu yang lebih mudah dan lebih alamiah. Dalam konteks itu, ia berargumentasi bahwa secara teoretis, ketiadaan alam semesta adalah mungkin. Namun karena diperlukan bagi manusia, maka alam “diberikan”. Pada sisi ini ketergantungan alam semesta menemukan arti yang sesungguhnya. Sesuatu yang tergantung tidak dapat dibayangkan tanpa adanya tempat ia bergantung.³ Dengan adanya sifat ketergantungan alam kepada yang lain, sifat otokratik pada sesuatu yang bergantung itu menjadi tidak mungkin, dan konsekuensinya alam pasti memerlukan kepada yang benar-benar otonom dan bersifat otokratis yang ada di luar dirinya.

Dalam dimensi ketergantungan alam semesta itu, eksistensi Allah menjadi kondisi yang tidak dapat diabaikan dan merupakan suatu realitas yang sulit untuk diingkari. Allah hadir sebagai pencipta dalam arti yang sebenar-benarnya, sehingga tanpa kehadiran-Nya bukan hanya

ketiadaan yang akan terjadi, tapi tidak ada realitas dan makna sedikit pun yang dapat dipahami. Dengan demikian, Fazlur Rahman menjelaskan, bahwa Allah adalah zat yang paling transenden, tapi sekaligus paling imanen.⁶

Namun dalam perspektif neo-modernisme Fazlur Rahman, imanensi Tuhan tidak berarti bahwa proses yang terjadi di alam, atau tindakan yang dilakukan manusia secara nyata dilakukan oleh Allah. Wujud-Nya bukan saingan atau pengganti bagi manusia atau alam dalam menghasilkan efek-efek. Tuhan juga tidak campur tangan dalam proses kerja mereka secara langsung. Karena itu, meskipun dalam seluruh pernyataan al-Qur'an Allah muncul sebagai subyek yang nyata, seseorang dapat saja—selama kandungan fakta dari pernyataan itu ada—menghapuskan Tuhan dan memahami pernyataan-pernyataan itu ke dalam pengertian yang sama sekali naturalistik, tanpa seorang itu merasa kehilangan sesuatu pun. Hal itu disebabkan Tuhan bukanlah fakta di antara fakta-fakta yang lain. Tuhan lebih merupakan pemberi makna bagi fakta-fakta yang memberi mereka dimensi baru, dan mengintegrasikan mereka dalam suatu keteraturan. Dari itu, penghapusan terhadap wujud Allah akan berimplikasi kepada hilangnya makna, keteraturan, dan tujuan.⁷ Bagi Fazlur Rahman, eksistensi Allah tidak berada sejajar dengan eksistensi makhluk-Nya. Ia hadir meliputi, dan mengatasi segala yang ada. Inilah alasan yang paling mendasar mengapa wujud Tuhan tidak dapat diingkari oleh hati nurani manusia meskipun dalam tataran permukaan dan teoritis manusia dapat saja menghilangkan wujud Tuhan dari kehidupan ini. Melalui pemaparan semacam itu manusia diharapkan kembali kepada hati nuraninya, kepada asal fitrahnya yang cenderung kepada nilai-nilai keagamaan yang hakiki.

Pembuktiannya terhadap eksistensi Allah itu adalah dalil yang dielaborasi dari al-Qur'an. Dengan pemahaman yang utuh dan holistik terhadap al-Qur'an, ia menyatakan bahwa konsep Allah dalam al-Qur'an adalah benar-benar bersifat fungsional. Hal itu bukan berarti al-Qur'an mengabaikan nilai-nilai kebenaran dari pernyataannya. Apa yang ingin disampaikan al-Qur'an adalah untuk menegaskan bahwa nilai kebenaran pernyataan itu, juga mengenai Tuhan, tunduk kepada dan perlu diuji melalui keberhasilannya dalam menciptakan suatu keadaan dalam dunia ini.⁸ Alhasil, salah satu aspek kebenaran dasar mengenai konsep Tuhan

dalam al-Qur'an adalah eksistensi-Nya yang fungsional bagi kehidupan dan bagi segala makhluk-Nya.

Sebenarnya, substansi pemikiran Fazlur Rahman merupakan upaya kongkritisasi mengenai salah satu fungsi utama ide mengenai Tuhan. Pemaparanannya tentang ide Tuhan, selain untuk menjelaskan keteraturan alam semesta, yaitu bahwa tidak ada pelanggaran hukum di jagat raya, dan bahwa keseluruhan kosmos merupakan satu kesatuan,⁹ juga (dan ini yang paling penting) untuk mengangkat wujud Tuhan sebagai konsep yang berimplikasi terhadap pembentukan moralitas dalam kehidupan umat manusia. Dengan merujuk kepada surat al-Mujâdilah (58): 7 tentang kehadiran Allah di mana-mana, Rahman menyatakan bahwa kehadiran Allah tidak hanya bersifat kognitif, namun yang terpenting dari ide itu adalah adanya penilaian terhadap keseluruhan aktivitas manusia.¹⁰

Berdasarkan al-Qur'an tersebut, Rahman menegaskan, eksistensi Tuhan benar-benar akan "tampak" di hadapan manusia karena eksistensi-Nya memang sangat dibutuhkan oleh semesta alam, dan Ia berwujud sebagai Pembimbing yang selalu mengawasi tindakan manusia. Atas dasar itu, pembuktian mengenai eksistensi Allah melalui pendekatan al-Qur'an merupakan satu-satunya pendekatan yang mampu memberikan kepuasan kepada manusia dalam berbagai dimensinya, secara keagamaan dan intelektualitas-akademis.

Untuk menunjukkan bahwa dalil qur'ani merupakan satu-satunya dalil yang benar-benar memuaskan, Rahman berargumentasi bahwa penemuan Tuhan itu harus dilakukan melalui pendekatan yang sesuai dengan anjuran al-Qur'an, karena al-Qur'an mempunyai landasan-landasan yang lebih kuat dibandingkan pendekatan yang lain. Berdasarkan al-Qur'an, keyakinan atas wujud Allah, meskipun hanya merupakan keyakinan adalah lebih kuat dari bukti-bukti empiris yang hanya bersifat kebetulan.¹¹ Dalam ungkapan yang lain, eksistensi Allah dalam al-Qur'an bukan hanya didekati dari sisi rasionalitas semata, tapi juga disikapi melalui fungsinya yang nyata, dan disentuh melalui kedalaman keyakinan hati nurani manusia. Karena itu, al-Qur'an merupakan dasar yang harus menjadi rujukan utama dalam mengembangkan konsep-konsep teologis, termasuk dalam menemukan eksistensi Allah.

Kongkritnya, melalui pendekatan dalil qur'ani, manusia akan mampu menangkap eksistensi Allah dengan rasa keberagaman yang utuh. Sebab persoalan mendasar dalam teologi bukan bagaimana membuat seseorang menjadi beriman dengan cara mengemukakan bukti-bukti teologis yang pelik dan panjang lebar, namun bagaimana menggetarkan hati manusia agar beriman dengan cara mengalihkan perhatiannya kepada fakta-fakta tertentu yang jelas, dan mengubah fakta tersebut menjadi sesuatu yang dapat mengingatkan manusia kepada wujud Allah.¹²

Pola semacam itu adalah pola pendekatan al-Qur'an. Untuk menjelaskan keberadaan sang Pencipta, al-Qur'an meletakkan alam semesta sebagai suatu petanda yang nyata tentang eksistensi-Nya. Dalam dataran itu pula, ketika berdialog dengan manusia, maka Kitab Suci ini bukan hanya berbicara kepada akal manusia, namun yang lebih penting dan sangat intens Kitab itu berdialog pula dengan hati nurani manusia. Dalam proses dialogis itu, al-Qur'an mencoba menghadirkan Allah, Tuhan Yang Mahapencipta sebagai zat yang fungsional bagi sekalian alam; bukan sekadar eksistensi yang tidak bernilai apa-apa dalam kehidupan dunia. Tuhan benar-benar dirasakan kehadiran-Nya dalam setiap proses dan aktivitas yang terjadi di alam semesta.

Sejauh ini apa yang ingin disampaikan Fazlur Rahman adalah untuk menunjukkan adanya signifikansi yang cukup besar bagi upaya reposisi teologi Islam sehingga dapat berperan sesuai dengan fungsi yang sebenarnya. Melalui reposisi itu, teologi Islam diharapkan dapat memperkuat pola keberagaman umat secara total, menyeluruh dan kreatif, serta sekaligus mampu menafsirkan realitas kehidupan berdasarkan pandangan keagamaan yang kukuh. Karena itu, dia berargumentasi, meskipun teologi merupakan usaha intelektual, tapi ia harus mampu memberikan kedamaian mental dan spiritual. Kondisi itu hanya dapat dicapai melalui pengungkapan yang koheren dan tepat mengenai apa yang terdapat dalam al-Qur'an.¹³

Pada sisi itu, pengungkapan yang koheren tersebut belum dilakukan secara serius oleh para teolog atau para tokoh Muslim. Akibatnya, teologi hanya menjadi keasyikan teoritis semata (*doctrinaire pedantry*).¹⁴ Sebagai implikasi lebih lanjut dari pendekatan semacam itu, wujud Tuhan meskipun melalui dalil yang argumentatif dapat dibuktikan, dan

keberadaan-Nya dapat dipertahankan secara nalar-sehat, konsep itu dalam tataran praktis tidak dapat menyentuh kehidupan nyata umat manusia. Misalnya, kehadiran-Nya tidak dapat memberikan secara tegas suatu inspirasi moral bagi tindakan yang akan dilakukan mereka.

Berangkat dari kelemahan atau kekurangan yang umumnya terdapat pada aliran teologi dialektis itu, Fazlur Rahman menyempurnakannya dengan menggunakan metode yang dianggap lebih memadai. Di antaranya dengan menukik secara langsung serta berpijak kepada ajaran dan nilai al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh. Hal itu yang dilakukannya dalam pembuktian mengenai wujud Tuhan itu.

Dengan demikian, dia melangkah lebih jauh dari tokoh-tokoh sebelumnya. Ia tidak hanya mengandalkan kepada kemampuan argumentasi yang bersifat akal-rasional semata, terutama yang sifatnya skolastik-dialektik sebagaimana dilakukan secara intensif dan massif oleh kalangan teologi skolastik, mulai dari aliran Mu'tazilah¹⁵ yang liberal-rasional, kelompok Asy'ariyah yang berupaya mencari jalan tengah antara rasionalitas dan wahyu,¹⁶ mazhab Maturidiyah yang agak liberal,¹⁷ sampai kelompok modernisme klasik. Lebih dari itu, Fazlur Rahman menggunakan al-Qur'an sebagai kerangka rujukan secara total. Melalui Kitab Suci itu, "pembuktian" mengenai eksistensi Allah akan memberikan nilai lebih dibandingkan dengan argumen-argumen yang lain. Al-Qur'an tidak hanya sekadar memberikan keyakinan kepada manusia mengenai keberadaan Allah, tapi lebih dari itu, ia juga akan membuat manusia dapat menemukan dan merasakan kehadiran-Nya. Ketika mengangkat eksistensi Allah dengan kerangka referensi al-Qur'an itu, Fazlur Rahman tidak "membaca" al-Qur'an secara literalistik dan memahaminya apa adanya sebagaimana hal itu menjadi karakteristik yang cukup kental bagi kelompok salafi dari kalangan revivalisme pra-modernis dan neo-revivalis, seperti Ibn Abd Wahhab, al-Maududi, dan orang atau kelompok yang sealaran.¹⁸ Bagi Fazlur Rahman, eksistensi Tuhan—dan konsep-konsep teologis yang lain—harus dipahami dan disikapi melalui penafsiran dan pemahaman al-Qur'an secara menyeluruh dan sistematis, mencakup semua ayat-ayat yang berhubungan dengan wujud Tuhan. Sebab melalui pemahaman yang literal, atau ayat per ayat secara parsial, eksistensi Tuhan tidak akan dapat ditangkap secara utuh dan komprehensif sehingga tesis yang

muncul tidak mampu mencerminkan nilai-nilai dan pandangan al-Qur'an yang sebenarnya.

Gagasan wujud Tuhan dari Fazlur Rahman secara paradigmatis dapat disebut sebagai penyempurnaan secara kritis terhadap dalil *'ināyah* (teleologis) dan *ikhtirā'* (invensi) yang diajukan oleh Ibn Rusyd.¹⁹ Dalil *'ināyah* adalah pemahaman terhadap adanya penciptaan yang bersifat teleologis (*'ināyah*) yang diarahkan kepada manusia, dan penciptaan segala sesuatu yang ditujukan untuk kepentingan manusia. Metode ini memiliki dua landasan. 1). Semua yang ada di dunia adalah sesuai dengan eksistensi manusia yang dapat diamati dari pergantian siang dan malam, pergantian musim, dan lain-lainnya. Bagi orang yang ingin mengetahui Allah, dia hendaknya mengamati manfaat-manfaat semua yang ada di alam semesta. 2). Kesesuaian itu merupakan suatu kemestian karena tidak mungkin persesuaian tersebut hanya terjadi karena kebetulan belaka.

Demikian pula, Fazlur Rahman pada dasarnya dipengaruhi atau tergugah dengan metode "kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah" yang diangkat secara intens oleh Ibn Taymiyah²⁰. Dari kedua metode itu Fazlur Rahman menyempurnakan dan mengelaborasinya secara sistematis, holistik, dan kritis sehingga konsep wujud Allah yang pada mulanya dalam bahasan Ibn Rusyd berwatak intelektual-keagamaan murni, dan pada Ibn Taymiyah bersifat keimanan *an sich* menjadi suatu konsep fungsional, tapi sekaligus tetap tidak kehilangan nuansa religiusitas dan intelektualitasnya.

Kekuatan tesis wujud Allah dari Fazlur Rahman tampak nyata pada aspek kepaduan pendekatannya. Melalui model itu, ia menggabungkan antara dalil-dalil al-Qur'an dan aspek psikologis berupa kesiapan atau kemauan seseorang untuk menemukan Allah. Kedua unsur tersebut bernilai sangat signifikan bagi keberagamaan manusia. Tanpa kedua unsur ini, seseorang tidak akan "merasakan" kehadiran Allah. Dengan demikian, melalui pendekatan tersebut dia menjadikan alam semesta sebagai ekspresi dan manifestasi wujud Allah secara langsung sehingga setiap orang yang memiliki hati yang bersih pasti akan mengakui dan tunduk di bawah bimbingan-Nya.

2. Keesaan Allah: Hubungan Monoteisme dan Pembentukan Moralitas

Sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini, Fazlur Rahman menyatakan bahwa eksistensi Tuhan adalah benar-benar sempurna. Karena eksistensi-Nya yang sempurna itu, dia menyimpulkan bahwa sangat logis jika hanya ada satu Tuhan. Sebab jika tuhan lebih dari satu, hanya satu yang akan menjadi sebagai Yang Pertama. Konstataasi itu dikaitkan dengan surat al-Nahl (16): 51, surat Ali 'Imrân (3): 18, dan surat al-Isrâ' (17): 42 yang semuanya menyatakan tentang keesaan Allah.²¹ Dalam ungkapan lain, keesaan Allah itu dapat dilacak dari kemahakesempurnaan-Nya dalam menciptakan alam semesta. Keteraturan alam semesta dalam bentuk kepatuhan jagat raya terhadap hukum-hukum alam, dan keberadaan kosmos sebagai kesatuan organis tidak memberi kemungkinan lain selain adanya Tuhan Yang Maha Esa yang menciptakan alam semesta dengan segala keteraturannya. Dengan demikian, hubungan antara kesempurnaan eksistensi-Nya pada satu sisi, dan ayat yang menunjukkan kepada keesaan-Nya pada sisi lain menjadi terjalin kuat dan tampak secara nyata.

Berkaitan dengan keesaan Tuhan itu, Fazlur Rahman berpendapat bahwa ajaran al-Qur'an yang paling mendasar adalah doktrin monoteisme. Tanpa memahami ajaran dasar ini, manusia tidak akan pernah berlaku adil kepada al-Qur'an dan Islam²². Pada tataran ini, Rahman berupaya menekankan kebenaran ajaran keesaan Allah dan sekaligus signifikansinya sebagai ajaran dasar agama dan dampaknya bagi kehidupan. Salah satu nilai penting yang bersifat transendental dari monoteisme adalah keberadaannya sebagai ajaran pokok yang menjadi sumber bagi ajaran-ajaran yang lain. Selain itu—sebagaimana akan dijelaskan—monoteisme memiliki nilai fungsional yang praktis dalam pembentukan moralitas bagi sikap dan tindakan umat manusia.

Sebagai sumber ajaran pokok, ajaran monoteisme akan berimplikasi atas konsep sifat-sifat Allah yang lain, khususnya kepada kesempurnaan zat-Nya. Selanjutnya, sebagai zat yang Mahasempurna, Allah adalah wujud (*being*) Ego tertinggi-mutlak yang dinamis.²³ Keberadaan Allah memanifestasikan keunikan sehingga Ia tidak dapat ditandingi dan diatasi oleh segala sesuatu yang selain Dia. Pada sisi ini Allah benar-benar hadir sebagai person (yang menunjukkan sebagai Zat yang jauh

dari absurditas; *pen.*), namun Ia bukan individu.²⁴ Jadi Allah dalam tesis Fazlur Rahman adalah benar-benar kongkrit, namun Ia tidak dapat disamakan dengan makhluk-Nya karena Ia tidak terdiri dari dan bukan sesuatu. Sebagai konsep yang kongkrit dan tidak abstrak, “Allah adalah fungsional. Allah diperlukan bukan karena siapa Dia atau bagaimana Dia, tapi karena apa yang Dia lakukan.”²⁵ Dalam ungkapan lain, karena Allah adalah satu-satunya Tuhan dengan segala sifat-sifatNya yang sempurna dan fungsional, maka keberadaan-Nya diperlukan secara mutlak oleh seluruh alam dan seisinya. Keberadaan semua yang selain Allah tergantung sepenuhnya kepada-Nya.

Sehubungan dengan eksistensi Allah Yang Mahaesa itu, Fazlur Rahman lebih jauh menjelaskan, “Tuhan tidak dapat dipandang sebagai suatu eksistensi di antara eksistensi yang lain”.²⁶ Bagi tokoh kelahiran Pakistan itu, wujud Allah benar-benar unik dan tidak dapat diserupakan apalagi disamakan dengan keberadaan segala sesuatu yang selain Allah. Keunikan eksistensi-Nya adalah karena “Tuhan adalah dimensi yang memungkinkan adanya dimensi-dimensi yang lain. Dia memberikan arti dan kehidupan kepada segala sesuatu. Dia adalah yang serba meliputi, secara literal Ia adalah tak terhingga dan hanya Dia yang tidak terhingga.” Ajaran ini dapat dilacak dalam surat al-Rahmân (55): 26–27 tentang kekekalan Allah, dan surat al-Kahfi (18): 109 mengenai ketidakterhinggaan *kalimah* Allah.²⁷

Melalui uraian tersebut, Fazlur Rahman berupaya menjelaskan bahwa keesaan Allah merupakan kondisi yang tidak dapat diingkari lagi dan tidak dapat dimanipulasi dalam kesimpulan-kesimpulan negatif yang sangat rasional sekalipun. Sebab hanya Allah satu-satunya Zat yang tidak terhingga dan satu-satunya Zat yang dapat memberikan makna dan kehidupan kepada segala sesuatu yang ada di alam semesta. Karena itu, Allah adalah Zat yang benar-benar esa dalam segala dimensinya.

Ketidakterhinggaan Allah bukan berarti transendensi sepihak, tapi eksistensi-Nya hadir bersama “dengan” (*with*) ciptaan-Nya. Bahkan sesuai dengan firman-Nya dalam surat Qâf (50): 16 yang menyatakan Allah lebih dekat daripada urat leher manusia,²⁸ Fazlur Rahman meyakini “kedekatan” Allah dengan makhluk-Nya. Karena “kedekatan”-Nya, Tuhan hadir laksana cahaya yang menerangi seluruh kehidupan,

sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Nûr (24): 35 yang menjelaskan eksistensi Tuhan sebagai cahaya langit dan bumi.

Menafsirkan ayat itu, Fazlur Rahman menyatakan, Allah adalah cahaya yang menerangi sehingga setiap sesuatu menemukan kehidupan dan tingkah laku yang wajar.²⁹ Eksistensi Tuhan Yang Maha Esa adalah benar-benar hadir “bersama” manusia, dan meliputi segala yang ada. Meskipun demikian, bukan berarti Allah adalah setiap sesuatu atau berada dalam setiap sesuatu, sebagaimana dalam paham panteisme.³⁰ Pernyataannya mengenai keserba-mencakupkan Allah adalah untuk menunjukkan bahwa Allah adalah benar-benar kongkrit, dan karena itu tidak dapat dipersempit dengan interpretasi atau pendekatan yang bersifat abstraksi intelektual semata.

Uraian di atas menunjukkan dengan jelas bahwa monoteisme merupakan sumber pokok bagi ajaran Islam. Selain itu, keesaan Allah juga merupakan konsep yang bersifat fungsional sebagai sumber moralitas. Bagi Fazlur Rahman fungsi keesaan Allah yang kedua ini merupakan aspek yang juga sangat signifikan yang harus diangkat dalam diskursus teologi Islam. Dalam kaitannya dengan itu, ia menyatakan bahwa al-Qur'an menekankan iman sebagai sesuatu yang bersifat aksi (*faith in action*)³¹ yang harus berdampak nyata pada aktivitas dan perilaku manusia. Atas dasar itu, ia berargumentasi bahwa ajaran mengenai keesaan Allah—sebagai bagian keimanan—juga memiliki hubungan yang erat dengan dimensi praksis kehidupan umat. Monoteisme yang diajarkan Muhammad sejak awal sudah terkait dengan humanisme dan rasa keadilan ekonomi yang mempunyai intensitas tidak kurang dari intensitas ide monoteistik itu sendiri.³² Monoteisme hanya akan bermakna di mata al-Qur'an jika ia menghasilkan konsekuensi moral mengenai kesamaan umat manusia.³³ Di sini ada hubungan yang tidak terpisahkan antara ide monoteisme pada satu pihak, dan pengembangan moral kemanusiaan universal pada pihak yang lain. Kedua aspek itu merupakan dua sisi dari satu mata uang yang sama.

Keterkaitan antara monoteisme dan humanisme memiliki dasar yang cukup kuat. Fazlur Rahman menjelaskan, tesis itu merupakan ajaran al-Qur'an sendiri, dan kemudian dipraktekkan oleh generasi Muslim awal. Untuk menunjukkan bahwa tesis tersebut merupakan nilai dan ajaran dari Kitab Suci, ia merujuk kepada surat al-Mâ'un

(107). Surat al-Qur'an tersebut menggambarkan dengan jelas interrelasi antara keimanan pada satu sisi, dan pengembangan moral universal yang humanistik pada sisi yang lain. Pada masa Rasulullah saw dan generasi awal Muslim, keterkaitan itu merupakan salah satu karakteristik utama yang menandai sejarah Islam. Selanjutnya, dengan mengambil contoh haji Wada, Fazlur Rahman menegaskan bahwa Nabi saw pada saat itu menyatakan prinsip-prinsip yang menjadi intisari perkembangan yang mendasari gerakan Islam dalam kemajuannya yang aktual dan tujuan yang ingin dicapainya. Prinsip-prinsip itu adalah humanitarianisme, egalitarianisme, keadilan sosial dan ekonomi, kebajikan serta solidaritas.³⁴ Semua prinsip yang disampaikan Rasulullah itu merupakan aktualisasi dari ajaran monoteisme yang terdapat dalam al-Qur'an.

Berdasar pada prinsip-prinsip Islam dan aplikasinya itu, keimanan mengenai keesaan Allah dalam tesis neo-modernisme merupakan suatu konsep holistik. Konsep itu mengandung nilai-nilai dasar yang memberikan kerangka yang kuat bagi pola hubungan vertikal antara manusia dengan *al-Khāliq*, dan hubungan yang bersifat horizontal antara sesama manusia. Melalui konsep keesaan Allah semacam itu, Fazlur Rahman memperlihatkan bahwa ajaran-ajaran teologis yang bersifat metafisik, khususnya monoteisme, secara intrinsik mengandung nilai-nilai moral yang transformatif-emansipatoris yang mampu memberikan dampak positif nyata bukan hanya pada kehidupan manusia di akhirat, tapi sekaligus pula pada kehidupan mereka di dunia.

Sampai batas-batas tertentu, tesis keesaan Tuhan tersebut merupakan jawaban dan penyempurnaan secara kritis terhadap tesis-tesis yang berkembang sebelumnya. Elaborasinya mengenai Allah sebagai zat yang kongkrit dengan keesaan-Nya yang bersifat emansipatoris bagi manusia dari segala macam bentuk penindasan membedakan secara jelas dari aliran teologi skolastik seumpama Mu'tazilah yang terlalu menekankan pada perumusan arti keesaan Allah semata.³⁵ Akibatnya, kelompok ini menolak personalitas Tuhan, dan mereka mereduksi Tuhan ke dalam universalitas yang tidak dapat ditentukan secara kongkrit, atau ke dalam monoteisme yang abstrak. Dengan demikian, Tuhan bagi Mu'tazilah bersifat abstrak, impersonal dan absolut,³⁶ bukan lagi kongkrit fungsional sebagaimana digambarkan Fazlur Rahman.

Demikian pula, tesis keesaan Allah dari Fazlur Rahman berbeda dengan konsep dari kelompok Asy'ariyah, Maturidiyah, ataupun kelompok teologi lain dari kalangan modernisme³⁷ yang pada umumnya berhenti pada konsep yang terlalu mengarah "ke atas"; menekankan aspek keimanan semata, dan hanya untuk menunjukkan keesaan Allah tanpa menguraikan lebih lanjut tentang dampak dan keterkaitan konsep itu dengan nilai-nilai moral universal yang humanitarianistik. Jadi, pembaruan yang dilakukan Fazlur Rahman dalam membahas konsep monoteisme terletak pada aspek kemestian keesaan Allah, dan sekaligus menunjukkan dimensi fungsional konsep itu yang bersifat moral kemanusiaan.

3. Keterkaitan Kekuasaan Allah dengan Kepengasihan-Nya

Fazlur Rahman menggagas konsep kekuasaan Allah—sama dengan konsep-konsep teologis yang lain—dalam satu bahasan yang utuh sehingga menampilkan suatu tesis yang berkarakter akademis, membumi, dan tetap religius. Untuk memahami kekuasaan Allah, dia berpijak kepada al-Qur'an semisal surat al-Naml (27): 60–64 yang menyatakan Allah sebagai pencipta langit dan bumi, yang menurunkan hujan, sungai dan sebagainya. Berdasarkan ayat al-Qur'an itu, Fazlur Rahman berargumentasi, Tuhan dalam al-Qur'an adalah Zat Yang Mahakuasa dan tidak ada ciptaan atau makhluk apapun yang dapat bersekutu dengan Allah dalam ke-*uluhijahan*-Nya.³⁸ Kekuasaan Allah merupakan satu-satunya kekuasaan yang bersifat ilahi. Kekuasaan-Nya, sama dengan sifat-sifat Allah yang lain, tidak dapat diletakkan secara sejajar dengan "kekuasaan" makhluk-Nya yang pada hakikatnya berasal dari pemberian dan karunia Allah.

Ia meyakini pernyataan al-Qur'an tentang kekuasaan Allah tersebut adalah benar, serta pada saat yang sama dapat dipertanggung-jawabkan secara rasional karena dalam pandangannya Tuhan bukan merupakan suatu bagian di antara bagian-bagian alam semesta, dan Ia bukan hanya sekadar suatu eksistensi di antara eksistensi-eksistensi yang lain. Allah ada "bersama" segala sesuatu. Ia yang menyebabkan integritas setiap sesuatu sehingga tanpa aktivitas Tuhan, aktivitas alam dan manusia menjadi liar, sesat, dan sia-sia.³⁹ Karena itu, Tuhan yang telah menciptakan keteraturan alam semesta pasti Tuhan Yang Mahakuasa.

Ia berkuasa menciptakan dan mengatur alam semesta, serta mampu memberikan tuntunan dan hukum-hukumnya pada jagad raya beserta seisinya.

Pemahaman itu mengantarkan Fazlur Rahman kepada pengembangan tesis yang sangat “salafi” tapi sekaligus liberal-transformatif. Ia menyatakan, kekuasaan Allah sebagai kekuasaan yang bersifat ilahi adalah kekuasaan yang tak terbatas; “absolut”. Meskipun demikian, Allah mengekspresikan kekuasaan-Nya itu secara sebanding dengan kepengasihannya-Nya.⁴⁰ Allah menunjukkan kemahabesaran, kemahakuasaan dan keserbamencakupan-Nya melalui keseluruhan perwujudan rahmat dan kepengasihannya-Nya.⁴¹ Dengan demikian, kekuasaan Allah memiliki kaitan yang erat yang tidak dapat dipisahkan dengan sifat-sifat-Nya yang lain, terutama dengan sifat pengasih-Nya yang tidak terhingga. Kaitan ini merupakan satu kemestian sebab pemangkasan kekuasaan Allah dari sifat-sifatnya yang lain, selain tidak sesuai dengan kenyataan sebagaimana dapat dilihat dalam kehidupan, juga bertentangan dengan nilai-nilai dasar al-Qur’an.

Adanya keterkaitan itu didasarkan pada pemahaman Kitab Suci al-Qur’an secara utuh dan menyeluruh. Berdasarkan al-Qur’an surat al-Baqarah (2): 254-5, surat al-Hasyr (59): 22-4, dan surat al-Naml (27): 60-64 yang berbicara mengenai sifat-sifat Allah, Yang Maha Tahu, Maha Memerintah, Maha Perkasa, Maha Pengatur, Maha Pengasih dan sebagainya, Fazlur Rahman menegaskan bahwa “di samping menekankan Allah sebagai Tuhan Yang Maha Kuasa, ayat-ayat tersebut juga menggarisbawahi kepengasihannya-Nya yang tak terhingga.”⁴² Bagi tokoh ini, keseluruhan sifat-sifat Allah itu merupakan satu rangkaian yang tidak dapat dipisahkan.

Interelasi sifat-sifat Allah yang diangkat Fazlur Rahman tersebut menunjukkan bahwa konsep Tuhan sebagai Pencipta mutlak satu-satunya alam semesta, sebagaimana dinyatakan oleh al-Qur’an, dikembangkan dalam satu kerangka bahasan yang padu di mana sifat kreativitas, pengaturan, dan kasih yang melekat pada zat-Nya bukan semata-mata terletak berdampingan atau ditambahkan satu kepada yang lain, tapi berjaln kelindan (*interpenetrate*) secara penuh.⁴³ Fazlur Rahman mencoba menjelaskan kepaduan tersebut dengan menggambarkan secara utuh “kehadiran” Allah dalam kehidupan. Maka Tuhan yang

muncul adalah Tuhan Yang Mahasempurna yang mengatur kehidupan dengan penuh kebijaksanaan dan keteraturan; bukan Tuhan yang tiranik, yang tanpa belas kasih. Dengan demikian, kekuasaan Tuhan memunculkan bentuk dalam manifestasi penentuan hukum-hukum-Nya yang teratur, selaras dan sesuai, yang semuanya diperuntukkan bagi kebaikan alam dan umat manusia. Kekuasaan Tuhan merupakan kekuasaan yang penuh kreativitas dalam bingkai kepengasihannya.

Dalam bahasa Fazlur Rahman, pengertian kekuasaan Allah berwujud dalam kreativitas-Nya yang penuh kasih adalah dengan pengertian bahwa segala sesuatu yang diciptakan-Nya berdasarkan peraturan dan ukuran tertentu, dan tidak diciptakan secara sembarangan.⁴⁴ Artinya, walaupun kekuasaan Allah tidak terhingga dan benar-benar absolut, hal itu tidak akan membawa kekacauan dan ketidakpastian, atau hanya sekadar sebuah permainan belaka. Ketidakungkinan itu karena kekuasaan-Nya hadir bersama secara utuh dengan kepengasihannya dan sifat-sifat-Nya yang lain yang berkaitan dengan itu. Sebagai salah satu konsekuensi dari rangkaian dan keterkaitan antara kekuasaan dan kepengasihannya, Allah tidak akan menggunakan kekuasaan-Nya secara sewenang-wenang. Justru Allah akan memunculkan kekuasaan-Nya secara bijaksana, kreatif, dan penuh hikmah untuk kepentingan dan kebaikan manusia dan seluruh isi alam. Dengan demikian Ia akan membuat segala ciptaan dan tindakan-Nya ditujukan untuk suatu maksud dan tujuan tertentu yang sesuai dengan penciptaannya.

Adanya tujuan penciptaan adalah sesuai dengan semangat dan nilai ajaran al-Qur'an. Untuk itu, Fazlur Rahman mengutip al-Qur'an surat Ali 'Imrân (3): 191 tentang keyakinan ketidaksia-siaan penciptaan alam sebagai salah satu kriteria *al al-bâb*. Selain itu, ia juga merujuk kepada surat al-Shâd (38): 27, dan surat al-Anbiyâ' (21): 16-17 mengenai pernyataan Allah tentang ketidaksia-siaan penciptaan langit dan bumi beserta segala isinya. Dari ayat-ayat tersebut, dia menyimpulkan, al-Qur'an menolak secara tegas pendapat yang menyatakan bahwa Allah menciptakan alam semesta hanya sebagai suatu permainan belaka. Karena itu, pengingkaran terhadap adanya tujuan penciptaan Allah adalah bertentangan dengan nilai dan ajaran al-Qur'an.

Di samping itu Rahman berargumentasi, jika dunia merupakan permainan, maka semua pembicaraan mengenai petunjuk, kesesatan, dan pengadilan dalam pengertian al-Qur'an tidak ada artinya dan hanya merupakan khayalan belaka.⁴⁵ Sebab munculnya semua terma itu adalah dalam kerangka tujuan penciptaan. Dengan pernyataannya ini, ia ingin menegaskan bahwa Tuhan menciptakan segala sesuatu tidak sekadar sebagai suatu permainan atau kesia-siaan belaka. Namun Dia memiliki tujuan yang pasti. Tujuan penciptaannya berhubungan dengan kepentingan, dan kemaslahatan manusia, bukan untuk kepentingan Allah. Karena Allah tidak pernah mempunyai kepentingan dan kebutuhan apapun juga.

Untuk lebih memperkuat tesis kekuasaan Allah yang penuh kasih tersebut, Rahman menunjukkan bahwa Allah mengutus para rasul-Nya, mewahyukan Kitab-Kitab-Nya, dan menunjukkan jalan kepada manusia adalah sebagai puncak kepengasihannya-Nya.⁴⁶ Melalui sifat-Nya yang *rahmān* dan *rahīm*, Allah memberikan kesempatan yang seluas-luasnya kepada manusia untuk mencari dan mendapatkan petunjuk serta kebenaran. Ketika manusia telah melupakan jalan yang benar, dan mereka meraba-raba dalam kegelapan, rasul datang mengingatkan dan meluruskan mereka. Itulah yang terjadi sepanjang sejarah manusia. Di sini adanya kepengasihannya Allah itu menjadi suatu realitas yang tidak mungkin diingkari lagi oleh manusia yang beriman.

Lebih dari itu, melalui pengertian kekuasaan Allah yang penuh kasih itu, Fazlur Rahman menegaskan bahwa Allah dalam kasih-Nya yang tidak berkeputusan memberikan kepada manusia suatu kesadaran dan kemauan yang diperlukan untuk menciptakan pengetahuan, mengembangkan, dan menggunakannya dalam rangka untuk menyadari tujuan hidup yang sebenarnya. Pada titik itu terletak signifikansi adanya ujian yang diberikan Allah kepada manusia; apakah pengetahuan dan kemampuannya digunakan untuk kebaikan atau kejahatan, keuntungan atau kerugian, dan perbaikan atau pengrusakan dunia.⁴⁷ Pada tataran itu pula terjadi titik temu yang harmonis antara kekuasaan Allah dan kebebasan serta tanggung jawab manusia. Pada satu sisi Allah benar-benar berkuasa untuk bertindak apa saja terhadap manusia, dan pada sisi yang lain manusia adalah makhluk yang memiliki kemampuan dan kebebasan. Kedua aspek itu dapat dipahami secara memadai melalui

kerangka kepengasihan Allah. Tuhan dengan kekuasaan-Nya tidak akan pernah berbuat semena-mena kepada manusia dan makhluk-Nya. Namun pada saat yang sama, agar manusia tidak menyikapi kepengasihan-Nya secara tidak dewasa, Allah akan meminta pertanggungjawaban terhadap segala kemampuan, kebebasan dan tindakan yang telah Ia anugerahkan kepada manusia tersebut; suatu pertanggungjawaban yang mesti terjadi pada saatnya nanti.

Konsep kekuasaan Allah yang terkait dengan kepengasihan-Nya itu menampakkan kekuatan koherensi tesis Fazlur Rahman. Dia benar-benar mampu memberikan suatu uraian kekuasaan Allah yang penuh moderasi dan utuh sebagai cerminan karakter al-Qur'an dan sekaligus mampu menampakkan kekuatan rasionalitas yang bernuansa praksis-intelektualisme. Dengan demikian, ia dapat memberikan solusi yang memuaskan terhadap pertentangan yang berkepanjangan antara aliran Mu'tazilah dan kelompok Asy'ariyah mengenai wacana kekuasaan Allah. Artinya, melalui pengkaitan kekuasaan Allah dengan kepengasihan-Nya, konsep keharusan bagi Allah—seperti pengutusan para rasul—yang digagas Mu'tazilah⁴⁸ menjadi tampak kelemahannya, khususnya dalam sisi terjadinya reduksi terhadap kesempurnaan sifat dan atribut ketuhanan. Melalui analisis neo-modernisme, adanya pengutusan rasul lebih dipahami sebagai implikasi logis dari kepengasihan-Nya. Pengutusan Rasul tidak diartikan sebagai suatu keharusan dan kemestian yang diwajibkan kepada Tuhan. Sebab pembebanan dalam bentuk apa pun kepada Tuhan akan mengurangi sifat-sifat ketuhanan-Nya yang penuh dengan kesempurnaan.

Dengan tesis itu pula, konsep kaum Asy'ariyah dan yang sealaran mengenai kekuasaan mutlak Allah *an sich* yang direduksi dari sifat-sifat-Nya yang lain⁴⁹ menjadi tampak kurang relevan dengan nilai-nilai moral dan kenyataan yang terjadi dalam kehidupan manusia. Sebab dengan kepengasihan-Nya, Allah tidak akan berbuat hal-hal yang di luar kemestian (namun bukan keharusan). Dengan demikian, adanya kekuasaan Allah yang terkait dengan sifat-sifat-Nya yang lain tidak akan memberangus kebebasan manusia. Di bawah kekuasaan Allah yang penuh kepengasihan itu, manusia benar-benar memiliki kemampuan dan kebebasan. Namun, sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini, kebebasan yang dimiliki manusia adalah kebebasan yang terbatas sesuai

dengan fitrah kejadian manusia, dan sekaligus kebebasan itu harus dipertanggungjawabkan kepada Allah pada saatnya nanti.

Sebagai konklusi, konsep Fazlur Rahman tentang kekuasaan Allah merupakan sintesis dan penyempurnaan terhadap pandangan kelompok yang menganut kekuasaan mutlak Allah dan kelompok yang menekankan kebebasan manusia semata. Dari dua pandangan yang bertentangan itu, Rahman mengembalikannya kepada nilai dan moral al-Qur'an melalui pemahaman yang bersifat substansial. Hasil yang tampak adalah tesis kekuasaan Allah dalam pemahaman yang kreatif, utuh, dan tetap bernuansa sangat religius. Pada satu pihak Allah benar-benar berkuasa mutlak, dan pada pihak lain manusia adalah makhluk yang bebas dan memiliki suatu kepastian moral dalam kehidupannya.

B. Wahyu dan Kenabian: Fungsinya dalam Kehidupan

Wahyu dan kenabian adalah dua unsur yang saling berkaitan dan saling mendukung. Pada satu aspek, wahyu mesti diturunkan melalui para nabi, dan pada aspek yang lain kebenaran kenabian harus dibuktikan oleh wahyu. Berdasarkan itu, bahasan Fazlur Rahman mengenai wahyu dan kenabian mencakup dua hal. Pertama, mengenai al-Qur'an sebagai wahyu Allah yang diterima Nabi; dan kedua, tentang kebenaran kenabian. Rahman membahas kedua aspek yang cukup mendasar dalam ajaran Islam itu dalam suatu uraian yang cukup menggugat dan kontroversial. Ia mencoba mengupas keberadaan wahyu dan nabi serta implikasinya yang sangat signifikan bagi umat manusia dalam kehidupan kongkrit. Berikut ini, kedua persoalan tersebut akan dibahas secara berurutan.

1. Al-Qur'an sebagai Wahyu Allah: Nilainya bagi Kehidupan

Al-Qur'an dalam perspektif ajaran Islam merupakan Kitab Suci yang bersifat wahyu yang menjadi pedoman dasar dalam keberagamaan umat Islam. Secara umum, Fazlur Rahman berada pada tataran pemahaman semacam itu. Dia meyakini—dan sekaligus dapat membuktikan—bahwa al-Qur'an adalah (benar-benar) Kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi (saw). Ia menegaskan, keyakinan tersebut merupakan hal yang amat penting dalam Islam. Bahkan, menurutnya, tanpa kepercayaan seperti itu tak seorang pun, walaupun hanya secara

nominal, dapat disebut sebagai seorang Muslim.⁵⁰ Sikap ortodoksi yang ditampakkannya itu merupakan manifestasi dari islamisasinya yang tidak diragukan lagi.

Sikap semacam itu tampak pula secara jelas ketika ia mengangkat persoalan tentang keqadiman atau kebaruan al-Qur'an. Sebagai sesuatu yang bersifat ilahi, Kalam Allah itu diyakini bersifat abadi,⁵¹ suatu pandangan yang sangat ditentang oleh kalangan Mu'tazilah⁵² dan menjadi keyakinan dan kesepakatan kalangan Sunni.⁵³ Fazlur Rahman menjelaskan bahwa keqadiman dan ketidakterciptaan al-Qur'an dapat ditelusuri secara memadai, dan relatif lebih dapat dipahami, serta diterima akal melalui metode yang ditawarkannya.

Untuk membuktikan keqadiman al-Qur'an, tokoh itu melacakinya melalui élan dasar yang ada dalam al-Qur'an. Ia menyatakan, élan dasar al-Qur'an adalah moral. Hukum moral ini adalah sesuatu yang abadi dan merupakan perintah Allah.⁵⁴ Karena itu keabadian al-Qur'an tidak perlu dipersoalkan. Namun persoalannya bukan sekadar mempertahankan keabadiannya, dan menjelaskan keilahian Kalam itu, serta ketidak-terciptaan. Masalah yang lebih penting yang perlu diangkat adalah menjelaskan prosesnya bagaimana Kalam yang bersifat wahyu itu datang kepada Nabi saw tidak hanya dalam bentuk inspirasi tapi merupakan kalam Allah yang sebenarnya.

Penjelasan proses tersebut sangat signifikan untuk diangkat agar keilahian al-Qur'an dapat ditangkap secara jelas dan diterima dengan penuh keyakinan. Untuk menjelaskan proses itu, Fazlur Rahman—dengan menyimpulkan pandangan Iqbal—menyatakan bahwa secara psikologis ide dan kata adalah suatu entitas organis, dan lahir dalam pikiran Nabi secara seketika. Oleh karena asal mula dari kompleksitas perasaan-ide-kata itu terletak di luar kontrol Nabi, dan merupakan suatu *creative act* (*fi'l*/ tindakan kreatif), maka ia harus dipandang sebagai inspirasi dari sumber yang berada di luar Nabi.⁵⁵ Menurut Fazlur Rahman, *fi'l* kreatif yang ada pada Nabi atau al-Qur'an itu pasti dari Allah—hal yang belum dielaborasi lebih lanjut oleh Iqbal—karena dalam terma keagamaan serta kepentingan dan penilaian moral, al-Qur'an adalah sesuatu yang *sui generis* keseluruhannya, serta terpisah dari bentuk-bentuk pemikiran kreatif atau seni kreatif lainnya.⁵⁶

Pada perspektif itu, penjelasannya mengenai proses dan kemungkinan penyampaian wahyu menjadi signifikan untuk ditelaah. Menurut Fazlur Rahman, kemungkinan penyampaian wahyu yang murni bersifat ilahi didasarkan pada dua hal. Pertama, kemampuan persepsi kognitif manusia berbeda-beda. Kedua, persepsi moral dan keagamaan juga berbeda sama sekali dari persepsi intelektual semata-mata.⁵⁷

Berdasarkan dua realitas tersebut yang kemudian dikaitkan dengan keberadaan Nabi sebagai manusia yang berbeda dari manusia yang lain, adanya wahyu yang benar-benar dari Ilahi dapat dilacak dan dipahami dengan lebih baik dan memadai. Fazlur Rahman menjelaskan:

“Seorang Nabi adalah seseorang yang seluruh karakter, seluruh tindakan aktualnya rata-rata jauh lebih superior (tinggi/unggul) dibanding manusia biasa. Ia merupakan seseorang yang *ab initio* (sejak awal) tidak sabar terhadap manusia dan bahkan terhadap sebagian besar ideal mereka, serta berkehendak untuk menciptakan kembali sejarah... Muhammad adalah manusia semacam itu, bahkan dalam kenyataannya satu-satunya manusia seperti itu yang dikenal dalam sejarah... Namun, dengan semua ini, ada saat-saat dimana—sebagaimana telah terjadi—ia ‘melampaui dirinya sendiri’, dan persepsi kognitif moralnya menjadi sedemikian akut dan tajam sehingga kesadarannya menjadi identik dengan hukum moral itu sendiri. *Demikianlah Kami benar-benar memberi ilham kepadamu dengan suatu Ruh dari perintah Kami; Kamu tidak mengetahui apa al-Kitab itu. Namun kami telah menjadikannya suatu cahaya (Q, 42: 52).* Tetapi hukum moral dan nilai-nilai religius merupakan perintah Tuhan, dan meskipun keduanya sama sekali tidak identik dengan Tuhan, keduanya merupakan bagian dari-Nya. Dengan demikian al-Qur’an adalah murni Ilahi...Ketika persepsi intuitif moral Muhammad mencapai titik tertinggi dan menjadi identik dengan hukum moral itu sendiri (...), maka Kalam diberikan bersama-sama dengan inspirasi itu sendiri. Dengan demikian, al-Qur’an adalah murni Kalam Ilahi, namun, tentu saja, secara berbarengan berhubungan erat dengan kepribadian Nabi Muhammad yang terdalam yang hubungannya tidak dapat dibayangkan secara mekanis seperti sebuah rekaman. Kalam Ilahi tersebut mengalir melalui hati Nabi.”⁵⁸

Kutipan tersebut mengungkapkan dengan jelas usaha Fazlur Rahman untuk memberikan karakter yang murni ilahi pada *al-Qur'an*. Dengan penekanan pada adanya hukum moral yang abadi dalam satu pihak, dan kemampuan Nabi yang di luar rata-rata manusia biasa pada pihak lain, dia membedakan *al-Qur'an* sebagai Kalam Allah yang diterima Nabi Muhammad dari pikiran kreatif lain yang timbul dari penyair atau mistikus.

Sampai titik ini, persoalan yang tetap menggugat untuk diselesaikan adalah penjelasan mengenai proses penyampaian wahyu yang transendental, dan Nabi (saw) sebagai penerimanya. Menurut Fazlur Rahman, jalan keluarnya adalah—sebagaimana telah dijelaskan—dengan berangkat dari keabadian hukum moral. Menurut dia, hukum moral *al-Qur'an* adalah untuk dilaksanakan oleh manusia. Agar hukum moral dan nilai-nilai spiritual yang dikandungnya dapat dilaksanakan, maka ia perlu diketahui.⁵⁹ Artinya, karena kalam Allah yang qadim dan tidak diciptakan merupakan petunjuk yang harus diketahui dan dipahami manusia, maka ia muncul menjadi *al-Qur'an* sebagai sesuatu yang dapat dibaca dan dihafal manusia. Wahyu yang bersifat transenden itu lalu muncul berbentuk Kitab Suci yang bersifat verbal dan berbahasa Arab.

Penjelasannya itu memberikan satu bukti yang kuat bahwa ia telah melangkah lebih jauh dari tokoh pembaru sebelumnya. Ia mampu menerangkan proses turunnya *al-Qur'an* sebagai Kalam Allah melalui pendekatan yang bercorak filosofis-religius yang relatif lebih mudah digapai oleh pemahaman manusia. Melalui uraiannya mengenai signifikansi “sosialisasi” wahyu yang transenden kepada umat manusia, penyampaiannya melalui Nabi—sebagai pembawa risalah Allah—menjadi sangat logis, dan dapat diterima dengan rasa keagamaan yang lebih utuh. Karena itu keberadaan *al-Qur'an* yang berbahasa Arab sebagai manifestasi dari wahyu menjadi satu kondisi yang tidak dapat ditolak lagi, serta harus dipahami dalam kerangka pemahaman seperti itu.

Dalam pembentukan konsep *al-Qur'an* tersebut, Rahman sedikit banyak dipengaruhi oleh Syah Wali Allah dan Iqbal. Pengaruh Syah Wali Allah terdapat pada pandangannya bahwa wahyu yang bersifat verbal tersebut muncul dalam kata-kata, ungkapan dan gaya bahasa yang telah ada dalam pikiran Nabi.⁶⁰ Itulah inti pandangan Fazlur Rahman. Sedang keterpengaruhannya dari Iqbal dapat dilihat dari

pandangan Iqbal tentang eksistensi pengalaman keagamaan. Dalam konteks itu ia menyatakan bahwa perasaan yang bersifat mistis (seperti keagamaan, *pen*) memiliki unsur yang bersifat kognitif. Karena unsurnya yang bersifat kognitif, perasaan mistis dapat berbentuk ide. Jadi sudah merupakan tabiat perasaan untuk diekspresikan dalam bentuk pikiran.⁶¹ Fazlur Rahman kemudian menyempurnakan kedua konsep tersebut melalui suatu analisis bahwa “Wahyu Kitab al-Qur’an dimasukkan ke dalam hati Nabi, yang dari dia wahyu muncul dari waktu ke waktu dalam ungkapan-ungkapan dan gaya bahasa yang telah menjadi perbendaharaan pikiran Nabi.”⁶² Melalui penjelasan itu, Rahman menunjukkan bahwa al-Qur’an sebagai wahyu merupakan Kalam Allah yang bebas dari huruf dan suara. Kalam Allah itu dapat diterima oleh Nabi melalui kemampuannya yang berada di atas kemampuan manusia biasa. Kemudian Nabi mengungkapkan wahyu yang telah diterimanya itu melalui bahasa Arab dengan tuntunan yang bersifat ilahi.

Gagasannya mengenai proses penyampaian wahyu itu mempunyai akar yang cukup kuat dalam sejarah para penulis atau tokoh ortodoksi Islam sebelumnya, misalnya al-Ghazali.⁶³ Hal itu dapat dilihat dari pandangan dan argumentasi yang dilakukan al-Ghazali mengenai al-Qur’an dan pewahyuannya. Dalam kaitannya dengan itu, al-Ghazali berpendapat bahwa Kalam Allah adalah *kalām al-nafs* (perkataan mental/jiwa).⁶⁴ Kalam Allah merupakan “sifat qadim yang ada pada zat Allah yang tidak terdiri dari huruf dan suara.”⁶⁵ Karena ia merupakan *kalām al-nafs*, maka pertanyaan tentang bagaimana cara Musa mendengar Kalam Allah menjadi tidak relevan lagi. Sebab, “mendengar” menurut al-Ghazali hanyalah satu cara dalam persepsi (*al-idrāk*). Persepsi mengenai sesuatu hanya dapat dirasakan, dipahami, atau dihayati dengan tepat dan benar bila orang itu mengalami sendiri. Dengan demikian, untuk memahami bagaimana Musa as mendengar Kalam Allah dengan tepat, seseorang harus mengalami sendiri kejadian itu. Namun hal itu tidak mungkin bagi manusia biasa karena kejadian itu merupakan keistimewaan yang dikhususkan untuk Musa. Meskipun begitu, hal tersebut tidak dapat dijadikan alasan bahwa Kalam Allah tidak ada. Bahkan seseorang harus meyakinkannya sebagaimana meyakini zat-Nya yang tidak dapat disamakan dengan apapun juga.⁶⁶ Pengaruh al-Ghazali terhadap Fazlur Rahman terletak pada pandangan al-Ghazali mengenai

keberadaan kalam Allah sebagai *kalām al-nafs* yang dipahami dan dielaborasi oleh tokoh neo-modernis itu sebagai *fi'l*/kreatif yang bersifat inspiratif.⁶⁷

Pengaruh al-Ghazali terhadap Fazlur Rahman juga tampak ketika al-Ghazali berupaya menjelaskan hubungan kalam Allah dengan al-Qur'an. Untuk ini, ia membedakan antara bacaan (*qirā'ah*), yang dibaca (*magrū'*), dan al-Qur'an. Bacaan adalah perbuatan yang bersifat inderawi yang dilakukan pembaca dalam waktu-waktu tertentu. Oleh karena itu, bacaan adalah baru. Sedang "yang dibaca" adalah Kalam Allah yang qadim yang terdapat pada zat-Nya. Apa yang dibaca adalah searti dengan al-Qur'an.⁶⁸ "Apa yang dibaca" dalam pandangan al-Ghazali adalah sesuatu yang terdapat di balik bacaan, bukan *mushhaf* itu sendiri.

Dalam rangka menghindari kontroversi adanya Kalam Allah yang qadim dengan al-Qur'an yang terdapat dalam *mushhaf*, al-Ghazali menyatakan bahwa sesuatu yang ditunjukkan (*madlūh*) bukan bukti (*dalīl*) itu sendiri. Kalam Allah adalah *madlūl*, sedang huruf-huruf yang ada dalam *mushhaf* adalah *dalīh*nya.⁶⁹ Berdasarkan penjelasan itu, ia menyimpulkan bahwa "apa" yang ditulis (*maktūb*) di *mushhaf*, dipelihara di hati dan dibaca melalui bacaan adalah Kalam Allah.⁷⁰ Artinya, Kalam Allah adalah "sesuatu" yang ditulis, dibaca, dan dihafal; dan bukan tulisan, bacaan dan hafalan itu sendiri. Meskipun sesuatu yang dibaca, yang ditulis, dan yang dihafal berbeda dengan bacaan, tulisan dan hafalan itu sendiri, tiga unsur yang pertama tersebut mempunyai hubungan yang erat dengan tiga yang terakhir.

Fazlur Rahman meletakkan pandangan al-Ghazali itu dalam satu kerangka bahasan dengan konsep yang diajukan Syah Wali Allah dan Iqbal. Melalui pola itu, akhirnya ia merumuskan bahwa "al-Qur'an adalah keseluruhannya Kalam Allah sejauh ia sempurna dan bebas dari kesalahan, namun sepanjang ia turun ke dalam hati Nabi dan kemudian berada pada ucapannya, maka ia keseluruhannya adalah kata-katanya."⁷¹ Pandangannya ini menyiratkan pandangan tokoh ortodoks sebelumnya bahwa sesuatu yang terdapat di balik ucapan dan tulisan benar-benar bersifat ilahi dan harus dibedakan dengan ucapan dan tulisan itu sendiri.

Dalam perspektif itu, tesis al-Qur'an dari Fazlur Rahman juga mempunyai keterpengaruhannya, minimal benang merah, dengan tesis Ibn Rusyd. Menurut tokoh Muslim pasca al-Ghazali itu, al-Qur'an sebagai

Kalam Allah adalah qadim, dan lafaznya adalah ciptaan Allah, bukan ciptaan manusia. Oleh karena itu, lafaz al-Qur'an berbeda dengan lafaz-lafaz selain al-Qur'an yang merupakan perbuatan manusia. Sedangkan huruf-huruf dalam *mushhaf* adalah buatan manusia dengan seizin Allah. Meskipun begitu, manusia wajib menghormati huruf-huruf itu karena ia menunjukkan kepada lafaz yang diciptakan Allah dan kepada makna yang bukan ciptaan.⁷² Pengaruh Ibn Rusyd pada Fazlur Rahman terletak pada perbedaan antara yang dibaca dan bacaan, yang kemudian oleh Rahman diuraikan dalam bentuk definisi sebagaimana tersebut di atas.

Kesimpulannya, tesis proses pewahyuan al-Qur'an dari Fazlur Rahman pada prinsipnya merupakan elaborasi dan penyempurnaan kritis terhadap konsep kaum ortodoks Sunni, filsuf dan kaum modernis yang masih kekurangan sarana atau peralatan intelektual yang diperlukan untuk menggabungkan dalam perumusannya antara dogma "Yang Lain" atau "Yang Objektif" dan sifat-sifat verbal dari wahyu pada satu sisi, serta hubungan yang erat dengan perbuatan tindakan dan kepribadian Nabi di lain pihak.⁷³ Sebagaimana dapat dilihat dari tesis al-Ghazali dan Ibn Rusyd di atas, kedua tokoh itu belum menjelaskan secara tuntas bagaimana wahyu sebagai *kalām al-nafs* dapat berbentuk lafaz-lafaz sebagaimana yang terdapat dalam *mushhaf*. Pada sisi ini Fazlur Rahman memberikan jalan keluar mengenai hubungan itu. Ia membedakan—meskipun tidak dapat dipisahkan—antara apa yang dibacakan Nabi saw dan wahyu yang bersifat transendental. Lafaz-lafaz al-Qur'an yang dibaca Nabi merupakan representasi yang ketat dan akurat dari *fi'*/kreatif yang berasal dari wahyu ilahi. Kata itu harus direpresentasikan karena penurunannya semata-mata untuk membimbing manusia, makhluk yang dalam kehidupannya tidak melepaskan diri dari bahasa dan ungkapan.

Melalui pemahaman semacam itu, Direktur Lembaga Riset Islam Pakistan di zaman Ayub Khan itu dapat menerima, bahkan meyakini, al-Qur'an sebagai Kalam Allah yang diwahyukan secara verbal dan bukan hanya pewahyuan dalam makna atau ide-idennya saja.⁷⁴ Namun ia menolak pandangan mengenai pewahyuan yang mekanis dan eksternal sebagaimana pandangan kalangan ortodoks,⁷⁵ sehingga penyampaiannya terkesan seakan-akan Jibril datang dan menyerahkan risalah Tuhan kepada Nabi Muhammad, seperti seorang tukang pos yang menyerahkan

surat.⁷⁶ Penyampaian semacam inilah yang tidak dapat diterima Fazlur Rahman karena dalam proses semacam itu sulit untuk menghubungkan antara yang transendental dan ilahi pada satu pihak, dan Nabi sebagai manusia pada pihak lain.

Bagi tokoh yang menulis disertasi psikologi Ibn Sina itu, Jibril bukan tokoh semacam “tukang pos” yang menyampaikan wahyu secara mekanis-eksternal. Jibril sebagai penyampai wahyu adalah *Spirit* (Ruh). Pandangannya itu didasarkan pada al-Qur'an surat al-Nahl (16): 102 yang menyebutkan bahwa Ruh al-Qudus menurunkan al-Qur'an kepada Nabi; dan juga kepada ayat-ayat lain yang senada dengan itu.⁷⁷ Bagi Fazlur Rahman, Ruh Suci itu berbeda dari para malaikat. Meskipun demikian, bukan berarti Ruh Suci itu berbeda secara keseluruhan dari malaikat-malaikat. Kemungkinan besar Ruh itu adalah malaikat yang paling mulia dan paling dekat kepada Allah. Untuk sampai kepada kesimpulan itu, Rahman merujuk kepada surat al-Qadr (97): 4, surat al-Ma'ârij (70): 4, dan surat al-Naba' (78): 38 yang menyebutkan malaikat-malaikat dan Ruh Suci secara bersamaan, serta kepada surat al-Nabl (16): 2 yang menyatakan: *Ia menurunkan para malaikat dengan Ruh dari perintah-Nya kepada siapa saja Ia kehendaki dari bamba-bamba-Nya*. Pada ayat di surat al-Nahl ini Ruh Suci menurut Fazlur Rahman bukan sesuatu yang bersifat lain (*additional*) di samping malaikat, tapi sebagai sesuatu yang dibawa mereka.⁷⁸ Dari ayat-ayat itu yang menyebutkan Ruh Suci turun secara bersamaan dengan para malaikat, dan tidak mencukupkan dengan penyebutan para malaikat saja, Rahman menyimpulkan bahwa Ruh Suci tidak dapat disamakan dengan malaikat-malaikat yang lain. Ia adalah malaikat yang utama dengan tugas yang khusus pula.

Secara prinsip, Ruh tersebut adalah kekuatan, kemampuan, atau agensi yang berkembang di hati Nabi, yang awalnya turun dari 'atas', dan ketika diperlukan berubah menjadi operasi wahyu yang aktual. Dalam pandangannya, konsep tersebut adalah sangat sesuai dengan anggapan atau tradisi Islam yang sudah umum yang menyatakan bahwa keseluruhan al-Qur'an pada mulanya diturunkan ke langit yang paling bawah, dan setelah itu ayat-ayat verbal yang relevan muncul ketika dibutuhkan.⁷⁹ Berdasarkan paparan di atas, Fazlur Rahman berargumentasi bahwa al-Qur'an benar-benar bersifat ilahi yang

diwahyukan kepada Nabi saw, sebagaimana hal itu telah menjadi keyakinan kalangan ortodoks. Namun bagi Rahman persoalannya tidak berhenti sebatas pembuktian kebenaran al-Qur'an dalam tataran teoritis, atau sebatas untuk memperkuat keyakinan semata. Keyakinan akan kebenaran al-Qur'an harus berdampak pada dimensi praksis sebagai pedoman dan nilai moral bagi kehidupan. Seseorang berkewajiban tunduk kepada aturan moral yang ada di dalamnya.⁸⁰ Inilah yang harus dijabarkan dan diimplementasikan dalam kehidupan yang kongkrit. Sebab ajaran al-Qur'an dan Nabi secara substantif dan konstitutif adalah untuk tindakan di dunia.⁸¹ Artinya, dengan adanya al-Qur'an sebagai sumber pedoman, dan Nabi sebagai pembawa risalah Tuhan, manusia hendaknya hidup dalam kebenaran dan kebajikan, serta menjauhi kesesatan dan segala perilaku yang menyimpang sebagaimana hal itu menjadi pesan dasar dari kitab suci itu.

Al-Qur'an dalam wacana teologi Fazlur Rahman diangkat sebagai topik bahasan teologis bukan semata-mata untuk mempertahankan nilai-nilai transendental yang dikandungnya, dan membuktikan kebenarannya sebagai wahyu Allah semata. Namun lebih dari itu, al-Qur'an harus dipandang dan dikaji dari sudut fungsinya sebagai sekumpulan nilai-nilai yang harus diacu oleh setiap Muslim untuk menyikapi dan menjalani kehidupan di dunia. Masalah ini kurang diangkat secara serius oleh kalangan teolog ortodoks Sunni, apalagi oleh aliran Mu'tazilah.⁸² Pada umumnya, mereka berhenti pada bahasan sekadar untuk mempertahankan dan membuktikan kebenaran al-Qur'an sebagai kalam Ilahi semata. Bahkan paling jauh, mereka hanya terperangkap pada masalah keqadiman atau kebaruan al-Qur'an. Mereka tidak membahasnya secara kongkrit dan sistematis mengenai implikasi dari keyakinan itu karena dianggap sudah berada di luar konteks teologis. Pada sisi itu Rahman melakukan penyempurnaan melalui elaborasi fungsinya yang dikaitkan secara ketat dengan proses pewahyuan al-Qur'an. Hasil yang tampak adalah konsep al-Qur'an yang benar-benar ilahi dan bersifat fungsional dalam satu kerangka teoritis yang bernuansa filosofis, dan tetap qur'ani.

2. Kenabian sebagai Puncak Kepengasihan Allah

Masalah lain yang erat kaitannya dengan persoalan wahyu adalah kenabian. Persoalan ini merupakan salah satu kajian yang mendapat perhatian serius dari Fazlur Rahman, terutama dalam konteks keberadaan Nabi sebagai penerima wahyu, dan fungsinya sebagai pembimbing umat manusia.

Berkaitan dengan itu, dia menegaskan, dalam al-Qur'an utusan-utusan Allah kepada manusia disebutkan dengan istilah rasul dan nabi. Nabi adalah seseorang yang menyampaikan kabar, berita dari Allah. Nabi diutus Allah untuk memberi peringatan terhadap kejahatan dan menyampaikan kabar baik kepada orang yang saleh. Berdasarkan arti itu, pada masa awal-awal kenabian Muhammad istilah "pembawa kabar baik" dan "pemberi peringatan" sering digunakan dalam al-Qur'an. Sedang rasul adalah seorang utusan yang diutus Allah kepada umat manusia.⁸³ Artinya, secara substansial kedua istilah itu tidak memiliki perbedaan yang prinsip.

Bagi Rahman, perbedaan yang tegas antara nabi dan rasul, sebagaimana dinyatakan kalangan teolog skolastik,⁸⁴ agak diragukan kebenarannya karena sejauh pengamatannya ia menemukan bahwa al-Qur'an menyebutkan tokoh-tokoh religius tertentu sebagai nabi dan rasul. Untuk itu ia merujuk, di antaranya, kepada surat al-A'râf (7): 158 yang menyatakan: *"Berimanlah kepada Allah, dan kepada Rasul-Nya Nabi yang ummi"*, kepada surat Maryam (19): 51 *"Sesungguhnya Musa adalah seorang yang terpilih dan sebagai Rasul-Nabi"*, dan pada surat yang sama ayat 53 *"dan Kami mengannugerahkan kepada Musa sebagian rahmat Kami, yaitu sandaranya, Harun menjadi nabi"*. Dalam pandangannya, perbedaan antara nabi dan rasul memang ada sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Hajj (22): 52 yang menyatakan *"Allah tidak mengutus seorang rasul dan tidak juga seorang nabi sebelum Muhammad kecuali ia mendapat godaan setan"*; dan juga penyebutan istilah nabi semakin sering dipergunakan dalam al-Qur'an pada periode Makkah akhir dan terus sampai periode Medinah. Namun perbedaan itu lebih bersifat penekanan bahwa sebutan rasul menunjukkan peran yang lebih penting dari nabi. Seorang nabi dapat saja hanya berperan sebagai pembantu rasul, misalnya Harun sebagai pembantu Musa sebagaimana dinyatakan dalam surat Maryam (19): 53, dan 51.

Meskipun demikian, para rasul dan nabi dapat diutus Allah secara bersama-sama.⁸⁵

Peniadaan Fazlur Rahman terhadap perbedaan yang tegas antara nabi dan rasul memberikan dampak positif yang kongkrit bagi pengembangan moral dalam kehidupan. Sebab apa pun posisinya, seorang nabi atau seorang rasul, semuanya sama-sama memiliki fungsi untuk mengemban tugas menyampaikan risalah Tuhan, menyebarkan nilai-nilai dan ajaran agama kepada umat manusia. Pada sisi inilah sebenarnya fungsi pokok mereka di dunia.

Pengutusan para rasul atau nabi dalam perspektif pemikiran Fazlur Rahman merupakan puncak dari kepengasihan Allah pada satu sisi, dan ketidakdewasaan manusia dalam persepsi dan motivasi etisnya pada sisi yang lain.⁸⁶ Ada kaitan yang erat antara pengutusan rasul atau nabi dan kepengasihan Allah di satu pihak, dan kelemahan manusia di lain pihak. Dengan bahasa lain, manusia adalah makhluk yang memiliki kemampuan terbatas. Karena itu, manusia membutuhkan bimbingan dan peringatan agar tidak menyimpang dari jalan kebenaran. Sebagai implikasi logisnya, Allah Yang Maha Pengasih akan mengutus para rasul atau nabi untuk mengingatkan, membimbing dan menunjukkan mereka kepada jalan yang benar.

Tugas para rasul atau nabi merupakan tugas yang tidak ringan; tidak semua manusia mampu melaksanakan risalah kenabian. Berdasarkan hal itu, Fazlur Rahman menegaskan bahwa para nabi atau rasul merupakan manusia luar biasa yang—karena kepekaan mereka dan kepribadian mereka yang begitu tabah, serta karena mereka menerima wahyu Allah, dan menyampaikannya tanpa mengenal lelah dan takut—menyadarkan manusia dari ketenangan tradisi dan kepalsuan moral (*hypomoral*), sehingga mereka berada dalam kewaspadaan yang dapat menyaksikan Allah sebagai Allah, dan setan sebagai setan.⁸⁷ Jadi seorang nabi atau rasul melalui kekuatan yang dimilikinya akan selalu menuntun manusia menuju kepada jalan kebenaran dan menghalangi mereka dari jalan kesesatan dan kejahatan. Mereka, para nabi tidak akan membiarkan manusia berjalan sendirian mencari kebenaran, karena dalam kehidupan yang sangat kompleks ini kebenaran yang hakiki seringkali tertutup dengan penampakan-penampakan yang bersifat artifisial. Tanpa bimbingan wahyu yang dibawa para nabi, manusia bisa

terjebak dan tertipu dengan hal-hal yang bersifat fenomenal dan superfisial. Mereka sulit menangkap hakekat sesuatu dan esensi yang sebenarnya.

Atas dasar itu, tokoh asal Pakistan itu berpendapat bahwa Allah akan mengutus para rasul-Nya bila masyarakat sudah berada di jalan yang negatif dan buruk, yaitu ketika mereka kehilangan kemampuan untuk membedakan yang baik dari yang buruk, dan kehilangan daya untuk membuat penilaian yang benar.⁸⁸ Analisis Rahman ini semakin memperkuat pemikiran yang ditegaskan sebelumnya mengenai adanya hubungan yang erat antara kepengasihannya Allah serta pengutusan para rasul di satu pihak, dan kebutuhan manusia terhadap bimbingan di pihak lain. Dalam ungkapan yang lain, karena manusia memerlukan petunjuk, Allah dengan kepengasihannya-Nya yang tidak pernah pupus akan mengutus para rasul kepada mereka.

Kenabian atau kerasulan sebagai puncak kepengasihannya Allah dalam tesis Rahman merupakan fenomena universal. Di seluruh dunia telah muncul para rasul untuk menyampaikan ajaran Allah.⁸⁹ Pada prinsipnya, semua rasul menyampaikan ajaran yang sama, yaitu hanya ada satu Tuhan yang harus disembah, dicintai dan ditakuti. Sedang sembah-sembahan selain Allah adalah tuhan-tuhan palsu yang tidak mempunyai sifat-sifat ketuhanan.⁹⁰ Inilah tugas utama para rasul yang harus disampaikan kepada umat manusia. Pada dasarnya, mereka semuanya mengemban tugas untuk menyebarkan monoteisme sebagai suatu kebenaran yang hakiki dan sebagai suatu ajaran yang holistik yang berdampak pada pembentukan nilai-nilai moral bagi kehidupan umat manusia.

Berkaitan dengan fungsi para nabi atau rasul itu, tokoh yang pernah mengajar di Universitas McGill itu lebih jauh menjelaskan bahwa pada mulanya para rasul atau nabi diutus kepada kaum mereka sendiri, tapi risalah yang dibawanya tidak terbatas di daerahnya saja. Ajaran mereka bersifat universal dan harus diyakini dan diikuti oleh seluruh umat manusia.⁹¹ Gagasan ini bila dilacak pada teologi Islam awal akan menemukan titik temu dengan pandangan aliran Asy'ariyah. Dalam pandangan Asy'ariyah, Adam (as) diutus kepada semua anaknya; dan Idris (as) diutus kepada semua manusia yang ada di masanya. Demikian pula Nuh (as) diutus kepada semua manusia yang semasa dengannya,

dan kepada manusia yang hidup sesudah peristiwa banjir sampai ada nabi lain yang sesudahnya. Nabi Ibrahim as juga diutus kepada semua manusia. Adapun Muhammad saw, ia diutus kepada seluruh manusia dan jin yang semasa dan yang hidup sesudahnya sampai datangnya hari kiamat.⁹² Namun berbeda dengan kalangan Asy'ariyah atau ortodoks, Rahman mencoba menyempurnakan tesis universalitas wahyu yang dibawa para rasul itu melalui pengkaitan secara erat dengan *rahmán* dan *rahím* Allah. Ia menjelaskan, pengutusan para rasul kepada umat manusia dalam sepanjang zamannya adalah untuk menunjukkan bahwa kepengasihannya Allah benar-benar tidak terhingga, dan Ia tidak pernah membedakan antara satu umat dengan umat yang lain.

Demikian pula dengan kehadiran Muhammad saw ke dunia. Nabi datang dengan misi utama yang sama dengan pendahulu-pendahulunya. Namun berbeda dengan nabi-nabi sebelumnya, sejak awal Muhammad saw—sesuai dengan perkembangan zamannya—membawa misi keagamaan yang bersifat global. Atas dasar ini, Fazlur Rahman, sama dengan keyakinan mayoritas umat Islam, meyakini Nabi Muhammad merupakan penutup para Nabi. Tidak akan ada nabi atau rasul lain sesudah wafatnya.

Untuk membuktikan kebenaran pendapatnya, ia melihat dari globalisasi gerakan keagamaan Islam yang belum pernah muncul sebelumnya. Memang ada penyiur-penyiur agama sebelum Nabi saw, namun di antara mereka tidak ada yang berhasil melakukan globalisasi ajaran mereka.⁹³ Dalam konteks itu, dia menyetujui pendapat beberapa kaum modernis lain, misalnya Abduh, yang meyakini finalitas kenabian pada Muhammad saw karena manusia telah mencapai kedewasaan rasional, dan oleh karena itu tidak diperlukan wahyu-wahyu Tuhan lagi pada masa-masa sesudahnya.⁹⁴ Namun agar argumentasi itu konsisten dan mempunyai arti yang signifikan, masalah tersebut harus dikaitkan dengan pernyataan lain, yaitu kedewasaan moral seseorang sangat tergantung kepada perjuangannya yang terus-menerus untuk mencari petunjuk dari Kitab Suci, khususnya al-Qur'an, dan bahwa manusia belum menjadi dewasa tanpa petunjuk dari Allah.⁹⁵ Dalam pandangan Rahman, kedewasaan rasional semata sebagai faktor finalitas kenabian tidak akan mampu memberikan penjelasan yang memuaskan. Faktor itu akan banyak berbicara dalam menjelaskan tesis itu bila diletakkan

secara kukuh dalam kerangka kesiapan manusia untuk selalu mencari kebenaran. Pada tataran ini nuansa qur'ani sangat kental mewarnai pemikirannya.

Pada prinsipnya kedudukan Nabi Muhammad saw dalam kerangka teoritis Fazlur Rahman mempunyai tugas menyampaikan risalah dan memberi peringatan dengan tidak kenal lelah kepada seluruh umat manusia,⁹⁶ sama seperti nabi-nabi lain sebelumnya. Untuk mendukung risalah yang diembannya, Allah memberikan *bayyinah* (bukti yang jelas) kepada Nabi berupa al-Qur'an, sebagaimana juga Ia memberikan *bayyinah* dengan bentuk yang lain kepada rasul-rasul sebelum Nabi.

Bayyinah adalah tanda-tanda yang jelas, terang dan tidak dapat diragukan lagi dalam bentuk yang beragam.⁹⁷ Untuk menyimpulkan macam dan bentuk *bayyinat*, dia mengemukakan surat al-Baqarah (2): 118 yang menyatakan bahwa Allah menjelaskan ayat-ayat (*bayyannâ al-âyat*) kepada orang yang meyakini. Selain itu, ia juga merujuk kepada surat al-Baqarah (2): 219 dan 266; surat Ali-Imrân (3):118, dan surat al-Mâ'idah (5): 75 yang pada prinsipnya semua merujuk kepada arti yang sama. Selanjutnya ia mengacu kepada surat al-'Ankabût (29): 35 tentang penghancuran kaum Luth sebagai tanda yang jelas; dan surat al-Baqarah (2): 211 tentang tanda-tanda yang nyata (*ayah bayyinah*) yang diberikan kepada Bani Israil; serta surat al-Isra' (17): 101 tentang tanda-tanda yang nyata (*âyat bayyinat*) yang diterima Musa as. Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an tersebut, ia menyimpulkan *bayyinat* mempunyai tiga macam bentuk, yaitu berupa wahyu Allah, keajaiban-keajaiban historis, dan keajaiban supranatural.⁹⁸

Dengan sudut pandang seperti itu, Fazlur Rahman mengakui dan meyakini mengenai keberadaan mukjizat yang bersifat keajaiban supranatural yang dimiliki para nabi sebagai salah satu *bayyinat* yang diberikan Allah kepada para utusan-Nya.⁹⁹ Berkaitan dengan bentuk *bayyinat* seperti itu, Rahman menekankan adanya perbedaan antara mukjizat yang bertentangan dengan hukum alam dan bersifat supranatural pada satu sisi, dan magis atau sihir pada sisi lain. Perbedaan antara keduanya terletak pada sifat dan substansinya. Mukjizat adalah sesuatu yang riil dan bersifat permanen; oleh karena itu mukjizat yang bersifat petanda menunjukkan realitas dalam kesempurnaannya. Sedangkan sihir atau magis hanya merupakan khayalan yang tidak

bersifat permanen kecuali dalam dimensi psikologis semata; dan karena itu ia merupakan kejahatan sebab menyembunyikan kenyataan dan mendistorsi realitas yang ada.¹⁰⁰ Sementara sihir, karena hanya bersifat penampakan dan artifisial, dapat dilakukan oleh siapa saja, maka mukjizat karena sifatnya yang riil hanya dapat dilakukan oleh para nabi.

Menurut Rahman, mukjizat sebagai petanda yang bersifat supranatural adalah untuk mendukung kebenaran risalah dan ajaran para rasul.¹⁰¹ Pernyataannya ini menjelaskan bahwa mukjizat yang berbentuk keajaiban bukanlah bukti utama kerasulan seseorang; ia hanya sebagai pendukung. Sedang bukti utama kebenaran seorang rasul adalah bukti yang lebih prinsip dan esensial dari sekadar yang bersifat supranatural. Bukti itu terkait erat dengan misi yang dibawa para nabi. Jelasnya, bukti utamanya adalah wahyu itu sendiri yang diaktualisasikan dalam bentuk risalah mengenai ketauhidan dan nilai-nilai lainnya yang mengiringi ketauhidan itu.

Untuk melihat konsep Rahman mengenai bukti kenabian seseorang, perlu diungkap salah satu bagian konsepnya tentang hubungan yang erat antara wahyu dan kenabian. Dalam hal ini, dia merujuk kepada surat Hûd (11): 17,

Bagaimanakah halnya tentang seseorang (Nabi Muhammad) yang berada dalam bukti yang nyata (yakni, yang memiliki kekuatan wahyu dengan pengertian wahyu yang potensial) dari Tuhannya yang kemudian benar-benar disampaikan oleh seorang saksi (utusan ilahi) dari Dia, sedang sebelum dia sudah ada Kitab Musa sebagai teladan dan rahmat?

Menjelaskan arti ayat tersebut, Rahman menyatakan bahwa Nabi mempunyai wahyu yang potensial di dalam dirinya, suatu *bayyinah*, yaitu bukti yang menentukan bagi dirinya bahwa ia seorang Rasul, dan bahwa kepadanya utusan ilahi, ruh wahyu yang aktif telah menyampaikan wahyu kepadanya.¹⁰² Bagi Fazlur Rahman, adanya wahyu yang diterima Nabi mempunyai nilai yang sangat esensial bagi risalah yang akan disampaikan. Karena itu, wahyu merupakan karakteristik dasar yang berfungsi sebagai bukti kenabian seseorang.

Memperkuat pernyataannya itu, Rahman merujuk kepada surat yang sama ayat 28 tentang pertanyaan Nuh as kepada kaumnya jika dia

mempunyai *bayyinah* dari Tuhannya, kepada ayat 63 mengenai pertanyaan Saleh as yang bernada sama, dan ayat 88 tentang pertanyaan Syu'aib as yang senada dengan dua ayat terdahulu. Berdasarkan ayat-ayat itu, ia berargumentasi wahyu merupakan bukti yang nyata (*bayyinah*) bagi para nabi.¹⁰³ Artinya *bayyinah* yang menjadi bukti bagi suatu kenabian adalah *bayyinah* yang bersifat wahyu, bukan *bayyinah* berupa mukjizat yang bersifat supranatural. Melalui wahyu yang diterima seseorang, maka orang tersebut dapat dipercayai bahwa ia benar-benar seorang nabi atau rasul.

Berkaitan dengan bukti kenabian dan kerasulan Muhammad saw, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa wahyu yang diturunkan kepada Nabi bukan sekadar bersifat wahyu semata. Tidak sebagaimana Kitab-Kitab Suci sebelumnya, wahyu berupa Kitab Suci al-Qur'an yang disampaikan kepada Nabi bersifat *i'jaz*, sebagai mukjizat yang unik, sebagaimana telah dijelaskan dalam al-Qur'an semisal surat al-Baqarah (2): 23 yang mengupas tentang tantangan al-Qur'an kepada musuh-musuh Muhammad untuk menggubah sebuah surat yang seumpama al-Qur'an, dan surat Yûnus (10): 38 yang menyatakan bahwa untuk maksud tersebut mereka boleh meminta pertolongan kepada selain Allah.¹⁰⁴ Bagi Fazlur Rahman, kemukjizatan al-Qur'an tidak dapat disamakan dengan mukjizat-mukjizat yang diterima oleh para nabi sebelum Muhammad saw. Al-Qur'an adalah mukjizat sekaligus wahyu.

Kemukjizatan al-Qur'an menurut Rahman terletak pada gaya dan ekspresi linguistiknya, serta pada ide-ide dan doktrin-doktrinnya. Berdasarkan kemukjizatannya yang holistik itu, orang-orang Islam non-Arab dituntut mempelajari dan menguasai bahasa al-Qur'an. Tanpa penguasaan bahasa al-Qur'an, seseorang selain tidak akan dapat menikmati dan menghargai ekspresi al-Qur'an, dia juga tidak dapat memberikan penilaian yang tepat terhadap kandungan al-Qur'an. Sebab pemahaman yang sempurna kepada makna Kitab al-Qur'an tergantung kepada nuansa-nuansa linguistiknya.¹⁰⁵ Dengan demikian, seseorang yang menyadari tentang keunikan al-Qur'an itu, maka orang itu akan berupaya untuk mengetahui kedalaman dan keluasan makna yang dikandungnya. Sebagai implikasinya, ia tidak akan mencari nilai-nilai ajaran lain selain dari al-Qur'an; ia akan selalu memahaminya dan melakukan kontekstualisasi dengan kehidupan yang terus berkembang.

Melalui pandangan pembaruannya mengenai al-Qur'an tersebut, tokoh yang wafat 26 Juli 1988 itu menjelaskan bahwa kitab suci umat Islam itu sebagai sesuatu yang benar-benar ilahi, dan Nabi sebagai penerimanya adalah benar-benar utusan Allah yang tidak perlu diragukan. Penurunan Kitab Suci dan pengutusan Nabi itu adalah semata-mata untuk kepentingan manusia; dan karena itu Kitab itu harus selalu menjadi rujukan utama dalam aktivitas kehidupan mereka. Pada aspek ini, penilaian Komaruddin Hidayat mengenai tesis Rahman tersebut cukup signifikan untuk diangkat. Ia menyatakan bahwa tokoh neo-modernis itu melalui tafsir tematisnya melakukan rekonstruksi tradisi kenabian dan pesan dasar wahyu ke dalam suatu rumusan yang bersifat etika kehidupan sehingga sosok manusia yang muncul, baik bersifat individu atau masyarakat merupakan sosok yang utuh yang mencerminkan bentuk kehidupan yang rasional, humanis dan religius tanpa harus mengingkari proses kesejarahannya.¹⁰⁸

Dengan sikapnya yang sangat religius dan humanistik itu, Fazlur Rahman menyikapi peristiwa Isra-Mi'raj dalam perspektif semacam itu pula. Menurut Rahman, peristiwa tersebut hendaknya dilihat dan dipahami sebagai sesuatu yang bersifat spiritual, bukan bersifat fisik dan bukan pula sekadar mimpi. Untuk sampai kepada kesimpulan seperti itu, ia menyitir surat al-Najm (53): 5-18, yaitu:

Dia yang sangat kuat otot dan uratnya (agen wahyu) itu mengajarnya (Muhammad); dia berada di ufuk yang paling tinggi, kemudian menghampiri dan turun sehingga berada dua hasta atau lebih dekat (kepada Muhammad). Dia lalu menyampaikan kepada hamba Allah itu (Muhammad) apa yang telah dia sampaikan. Hatinya (Muhammad) tidak mendustai mengenai apa yang dia lihat—alu apakah engkan akan meragukan apa yang benar-benar dia saksikan? Dia melihatnya di saat yang lain ketika dia turun—dekat pohon Lotus yang paling jauh (Sidrah al-Muntabâ, pen.) dimana Taman Surga terletak, ketika Sidrah al-Muntabâ tertutup oleh sesuatu yang menutupinya. Mata Nabi tidak berkedip dan tidak ada sesuatu pun yang lepas dari pengawasannya—dia menyaksikan salah satu ayat Tuhannya yang paling besar).

Berdasarkan ayat-ayat tersebut Fazlur Rahman menegaskan bahwa ada dua pengalaman yang berbeda yang dialami Nabi. Pada pengalaman

yang pertama, Nabi menyaksikan 'Malaikat' penyampai wahyu berada di ufuk yang paling tinggi, sedang pada peristiwa yang kedua Nabi menyaksikan Malaikat tersebut berada di pohon Lotus yang paling jauh yang di sana terletak Taman Surga. Pada kedua peristiwa itu, Malaikat yang turun kepada nabi, dan bukan Nabi yang naik. Oleh karena itu, pengalaman tersebut terjadi secara spiritual.¹⁰⁷

Untuk menunjukkan kebenaran pandangannya, Rahman berargumentasi, pengalaman Nabi itu mempunyai hubungan yang erat dengan peristiwa yang diceritakan dalam surat al-Isrâ' (17): 1 tentang peristiwa Isra'. Dalam ayat itu disebutkan:

Maha Suci Dia yang menyebabkan hamba-Nya (Muhammad) berjalan pada suatu malam dari Masjid Yang Suci ke Masjid yang paling jauh yang Kami telah berkati sekelilingnya sehingga Kami dapat memperlihatkan kepadanya ayat-ayat Kami.

Demikian juga dengan surat al-Takwîr (81): 19-24 dimana Allah menyatakan:

Al-Qur'an ini adalah kata dari utusan yang paling mulia (Malaikat wahyu) yang kuat, yang mempunyai kedudukan yang kokoh di sisi Allah yang mempunyai singgasana, dan yang disana dipatuh dan dipercaya. Sahabatmu itu (Muhammad) tidak gila, dia telah menyaksikannya (Malaikat wahyu) di ufuk yang paling nyata dan dia tidak kikir (bermurab hati) untuk memberikan berita-berita yang gaib.

Beberapa ayat pada dua surat itu, sama seperti ayat yang terdahulu, menyebutkan masjid yang terjauh dan ufuk yang nyata sebagai pengalaman Nabi. Adanya kesamaan dan relevansi ini membuat Rahman menyimpulkan pengalaman Mi'raj Nabi sebagai peristiwa yang bersifat spiritual, dan entitas-entitas tersebut tidak mungkin bersifat fisik. Meskipun demikian, karena pengalaman spiritual itu mempunyai intensitas yang sedemikian besar, di mana batas antara subjek dan objek benar-benar hilang, maka Nabi saw dapat mendengar suara-suara, dan menyaksikan figur-figur, serta dapat mengalami pengalaman yang quasi-kongkrit.¹⁰⁸ Jadi meskipun bersifat spiritual, pengalaman tersebut hampir sama dengan peristiwa yang nyata dan tidak dapat disamakan dengan sekadar mimpi.

Tesis Rahman mengenai peristiwa Isra-Mi'raj memiliki kekuatan karena mampu memberikan jalan keluar terhadap pandangan mayoritas kelompok ortodoks yang melihat peristiwa itu sebagai peristiwa yang bersifat fisik¹⁰⁹ *par excellence*, atau terhadap tesis kelompok modernis—seperti Ahmad Khan—yang menganggapnya sebagai mimpi belaka.¹¹⁰ Melalui pemahaman peristiwa Isra-Mi'raj seperti yang ditawarkannya itu, nilai moral dan ajaran yang terdapat dalam peristiwa dapat dipahami dan diyakini secara lebih memadai, serta sekaligus dapat dipertanggungjawabkan secara akal-sehat dan keagamaan. Sebab peristiwa yang hanya akan terjadi di alam akhirat yang dialami Nabi saat itu—jika harus diterima—akan ditangkap sebagai sesuatu yang bersifat metaforis untuk menanamkan ajaran moral agama. Dengan demikian, Fazlur Rahman mampu memberikan wawasan dan cakrawala baru dalam menggambarkan hal-hal yang bersifat metafisis yang dialami manusia, yang oleh sebagian ulama dianggap dan diungkapkan dalam bentuk kejadian yang benar-benar bersifat fisik, dan yang oleh sebagian (kaum modernis) dianggap sebagai peristiwa mimpi belaka.

Tesis tersebut akan kian memiliki kekuatan seandainya dia mau merujuk atau membandingkannya dengan Sunnah Nabi yang banyak berbicara mengenai peristiwa itu yang bagi kalangan ortodoks Sunni dianggap Sunnah yang cukup valid. Dari Sunnah itu, ia lalu menafsirkannya secara kritis, holistik dan penuh tanggung jawab sebagaimana ia telah melakukannya pada al-Qur'an. Inilah yang tidak dilakukan oleh Rahman.

C. Pengetahuan dan Perbuatan Manusia

Sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini, teologi dalam analisis Fazlur Rahman merupakan bahasan yang harus bersifat aksi. Sebagai konsekuensinya, bahasannya tidak bisa hanya mengarah kepada aspek-aspek ketuhanan yang bersifat teoritis semata, serta tidak dapat sekadar mempertahankan keimanan *an sich*. Melalui pemikiran kritisnya itu, ia menempatkan manusia sebagai salah satu isu sentral dalam pembahasan teologinya. Sebab manusia merupakan subjek pokok dari teologi yang berorientasi aksi yang digagasnya.

Persoalan yang menjadi perhatiannya mengenai manusia dapat dibagi ke dalam dua bahasan pokok; mengenai pengetahuan dan

kemampuan manusia sebagai suatu realitas yang harus disikapi secara kritis, serta tentang kehendak dan perbuatan manusia yang benar-benar bebas, tapi harus dipertanggungjawabkan. Dalam mengangkat diskursus manusia ini, ia menguraikannya dari *angle* yang baru, yaitu keberadaan manusia sebagai makhluk yang harus berjuang dalam kehidupannya; suatu bahasan yang bernuansa akademik, dan sekaligus bersifat praksis sebagaimana pula ketika ia menggagas masalah ketuhanan, di mana ia tidak terperangkap dalam bahasan-bahasan yang murni intelektualisme-akademik semata.

1. Pengetahuan dan Kemampuan Manusia Sebagai Realitas

Fazlur Rahman memandang bahwa manusia merupakan makhluk ciptaan Allah, sama seperti makhluk-makhluk yang lain. Namun berbeda dengan makhluk yang lain, manusia mempunyai beberapa keistimewaan. Mengungkap kelebihan manusia itu, dia berangkat dari proses penciptaan manusia sebagaimana disebut dalam surat al-Baqarah (2): 30–33. Dalam ayat-ayat itu Allah berfirman:

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku sungguh akan menjadikan seorang khalifah di muka bumi." Lalu mereka berkata: "Apakah Engkau akan menciptakan disana orang yang akan membuat kerusakan di dalamnya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji-Mu dan mensucikan-Mu?" Tuhan berfirman, "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang kamu tidak ketahui." Dan Ia mengajarkan kepada Adam nama-nama seluruhnya dan mengemukakan nama-nama itu kepada para malaikat. Ia lalu berfirman, "Sebutkanlah kepada-Ku nama-nama benda itu jika kamu memang benar." Para malaikat menjawab, "Mahasuci Engkau; tidak ada yang kami ketahui kecuali apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami. Sesungguhnya Engkau Maha mengetahui serta Mahabijaksana."

Berdasarkan ayat ini, Fazlur Rahman menyatakan:

...ketika para malaikat melakukan protes kepada Allah dengan memohon kepada-Nya agar tidak menciptakan manusia, "yang akan membuat kerusakan dan menumpahkan darah di bumi, Allah, yang secara implisit menerima kritikan ini, menolak permintaan mereka

dan berfirman: "*Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.*" Kemudian para malaikat diminta untuk "menyebut" benda-benda, dan ketika mereka mengakui ketidakmampuan untuk melakukannya, Adam berhasil memberitahukan "nama-nama" benda-benda tersebut; lalu Allah berfirman kepada para malaikat: "*Bukankah Aku sudah katakan bahwa Aku lebih mengetahui?*" Hal ini menunjukkan bahwa salah satu keistimewaan karakteristik manusia yang membedakannya dengan makhluk-makhluk lain adalah kapasitasnya untuk "memberi nama-nama kepada benda-benda".¹¹¹

Kemampuan manusia dalam memberi nama kepada benda-benda berarti adanya kemampuan yang dimiliki makhluk ini untuk menemukan sifat-sifat benda, hubungan timbal balik, dan hukum-hukum tabiatnya. Manusia berbeda dengan makhluk-makhluk yang lain karena ia memiliki pengetahuan yang kreatif dan ilmiah mengenai benda-benda, atau manusia itu sendiri.¹¹² Pengetahuan kreatif inilah yang tidak dimiliki oleh makhluk-makhluk Allah yang lain. Dengan kemampuannya itu manusia benar-benar merupakan makhluk Allah yang paling utama dibandingkan dengan makhluk-Nya yang lain, termasuk juga dengan para malaikat.

Melalui pengetahuannya itu manusia bukan hanya dapat menjangkau hal-hal yang bersifat fisik, tapi juga yang bersifat metafisik. Manusia dapat membuktikan eksistensi Tuhan dan mampu menangkapnya sebagai suatu realitas. Artinya, sebagai zat yang bersifat ghaib, keberadaan Tuhan dapat diketahui oleh manusia yang mau memikirkannya,¹¹³ dan juga mau memikirkan petanda-petanda yang diciptakannya. Namun tokoh peminat hermeneutik itu menandakan, akal rasional semata tidak akan mampu mengetahui maksud dari petanda tersebut. Untuk itu, sebagaimana telah dijelaskan, manusia harus memiliki sikap mental-spiritual tertentu, yaitu kesanggupan untuk beriman.¹¹⁴ Oleh karena itu, dalam sudut pandang Rahman, walaupun manusia mempunyai kemampuan untuk mengetahui sesuatu yang bersifat metafisik, dalam hal-hal yang bersifat keagamaan manusia harus mempunyai niat yang tulus untuk mau hidup di bawah naungan dan bimbingan Allah. Jadi meskipun akal manusia benar-benar mempunyai kemampuan, sikap mental dan bimbingan agama merupakan faktor

yang sangat menentukan untuk mengarahkan manusia kepada kebenaran yang sesungguhnya.

Intelektual Muslim penerima penghargaan Giorgio Levi Della Vida pada tahun 1983 itu memandang kemampuan manusia tersebut sebagai suatu realitas yang tidak dapat dipungkiri. Berkaitan dengan itu, ia meyakini bahwa adanya realitas yang objektif dalam kehidupan adalah bersifat *real*, seperti adanya kebaikan dan keburukan yang bersifat objektif. Atas dasar itu, ia meyakini bahwa manusia dengan akalnyanya mampu mengetahui kebaikan dan keburukan yang bersifat objektif tersebut. Mengenai kemampuan manusia ini, ia menyatakan:

...Petunjuk (*hidayah*) ini juga telah dimasukkan ke dalam tabiat manusia sejak semula karena perbedaan mengenai kebaikan dan kejahatan sudah ditanamkan dalam hatinya dan karena manusia telah membuat perjanjian sejak awal dengan Allah untuk mengakui-Nya sebagai Tuhan (*sovereign*) mereka.¹¹⁵

Adanya kebaikan dan keburukan yang bersifat objektif dan kemampuan manusia untuk mengetahuinya merupakan pandangan yang didukung nalar-schat dan berpijak pada nilai-nilai al-Qur'an. Penjelasan yang dikemukakan Fazlur Rahman dalam persoalan tersebut didasarkan pada suatu pengandaian, yaitu jika tidak ada sesuatu yang "baik" dan "buruk" pada sesuatu itu sendiri, maka akal maupun wahyu tidak dapat menyatakan bahwa sesuatu itu baik dan buruk pada dirinya sendiri. Dalam kondisi seperti itu, persoalan yang muncul adalah penentuan dasar pembenaran terhadap seseorang yang mengikuti wahyu tanpa penggunaan akalnyanya.¹¹⁶ Hal itu jelas bertentangan dengan al-Qur'an yang berulang kali menyeru agar manusia "berpikir", "memahami" dan "merenungi".¹¹⁷ Berangkat dari uraian tersebut, tokoh Muslim yang menghabiskan sisa usianya di Barat itu menegaskan bahwa peningkaran terhadap adanya kebaikan dan keburukan yang bersifat objektif—sebagaimana diyakini kalangan Asy'ariyah¹¹⁸—jelas-jelas bertentangan dengan prinsip ajaran dan nilai-nilai al-Qur'an. Sebab kemampuan manusia untuk mengetahui kebaikan dan keburukan yang objektif merupakan implikasi yang logis dari seruan Allah dalam al-Qur'an agar manusia berpikir dan menggunakan akalnyanya dalam kehidupan ini.

Adanya kebaikan dan keburukan yang objektif, serta kemampuan manusia untuk mengetahuinya tidak dapat dilepaskan dari rahmat Allah yang diberikan kepada manusia. Tuhan telah memberikan kepada manusia kognisi dan kemauan yang diperlukan untuk menciptakan pengetahuan dan menggunakannya dalam rangka menyadari tujuan hidup yang sebenarnya.¹¹⁹ Menurut Rahman hal semacam ini yang berulang kali ditegaskan Allah melalui Kitab Suci al-Qur'an.

Uraian tersebut menunjukkan secara jelas tentang langkah-langkah Rahman dalam menggabungkan antara karunia Allah dan kemampuan yang dimiliki manusia. Menurut Rahman, hanya karena karunia Allah semata manusia mampu untuk membedakan kebaikan dari kejahatan dan keburukan. Namun meskipun demikian, manusia memiliki kelemahan yang sangat mendasar. Kelemahan mereka sebagaimana disebutkan al-Qur'an adalah kepicikan (*dla'f*), dan kesempitan pikiran (*qithr*). Karena manusia picik, manusia bersifat terburu-buru, panik dan tidak mengetahui jangka panjang dari tindakan-tindakannya; dan karena suka terburu nafsu, manusia menjadi sombong, atau sebaliknya putus asa.¹²⁰ Adanya kelemahan itu membuat manusia mudah keluar dari kesadaran serta tidak mampu bersikap sesuai dengan hati nuraninya. Dalam kondisi seperti itu, manusia sering melupakan Allah, tidak memiliki pandangan yang berdimensi transendental, serta tidak mampu menangkap nilai-nilai kehidupan dalam pengertian yang sebenarnya.

Oleh karena itu, Rahman menegaskan, setiap individu dan setiap bangsa secara terus menerus harus mendengarkan hati nuraninya,¹²¹ dan menjaga keseimbangan moralnya dengan jalan mengingat Allah. Dengan mengingat Allah, berarti orang itu telah melakukan perbuatan dalam kerangka tensi-tensi tersebut.¹²² Tanpa adanya usaha semacam itu, manusia dengan kemampuan dan pengetahuan yang dimiliki tidak akan mampu menangkap nilai-nilai kebenaran yang hakiki. Sebaliknya, manusia bisa terperangkap ke dalam penciptaan kebenaran-kebenaran palsu yang justru akan menjerumuskan manusia ke dalam suatu kehidupan yang tidak hanya bertentangan dengan nilai-nilai agama, tapi juga dengan nilai-nilai kehidupan itu sendiri.

Kekuatan lain tesis Rahman tentang kemampuan manusia terletak pada kemampuan tokoh tersebut dalam melakukan kontekstualisasi antara kemampuan manusia pada satu pihak, dan kehidupan kongkrit

serta ajaran agama pada pihak yang lain. Menurut dia, kemampuan manusia untuk mengetahui kebaikan dan keburukan merupakan realitas kehidupan manusia, dan kenyataan itu sesuai dengan ajaran agama. Peniadaan terhadap adanya kemampuan itu akan membawa kepada depresiasi kepada fakultas manusia,¹²³ dan merupakan relativisme moral.¹²⁴ Dengan kata lain, pengingkaran terhadap kemampuan manusia pada satu sisi, dan eliminasi adanya kebaikan dan keburukan yang bersifat objektif pada sisi yang lain adalah sangat bertentangan dengan ajaran moral al-Qur'an yang selalu mendorong manusia untuk mencari kebaikan dan menghindari segala kejahatan. Oleh karena itu, adanya suatu moral yang mengacu kepada nilai-nilai yang bersifat objektif merupakan satu kemestian dalam ajaran agama yang kebenarannya bersifat universal.

Dari kemampuan pengetahuan yang dimilikinya itu, manusia dituntut untuk melaksanakannya dalam kehidupan praktis. Sebab seseorang yang benar-benar memiliki pengalaman keagamaan (termasuk pengetahuannya tentang kebaikan dan keburukan, *pen.*), maka ia secara otomatis mengalami transformasi dengan pengalaman itu.¹²⁵ Artinya, dengan pengetahuan keagamaannya itu, manusia tidak dapat berhenti pada sekadar mengetahui. Pada saat yang sama, manusia dituntut pula melaksanakan pengetahuan yang dimilikinya. Dalam hal ini, penilaian yang dinyatakan Denny mengenai sikap dan pemikiran tokoh neo-modernis tersebut memiliki kebenaran. Ia menyatakan bahwa Fazlur Rahman lebih menekankan kepada pelaksanaan kebenaran itu dibandingkan dengan pengetahuan mengenai kebenaran itu sendiri.¹²⁶ Secara historis, konsep kebaikan dan keburukan dari Rahman merupakan usaha penyempurnaan dan rekonstruksi menyeluruh terhadap konsep serupa dari aliran rasional yang muncul sebelumnya, misalnya aliran Mu'tazilah, yang juga berpendapat mengenai adanya kebaikan dan keburukan yang bersifat objektif.¹²⁷ Dari pemikiran dan tesis Mu'tazilah yang rasional namun telah terpotong dari akarnya, yaitu wahyu ilahi, Rahman mengkritisi dan mengolahnya dengan cara meletakkan pemahamannya dalam bingkai teoritis yang didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kemampuan manusia, dan kekuasaan Allah. Dengan demikian, temuannya menunjukkan bahwa meskipun kebaikan dan keburukan merupakan sesuatu yang objektif,

tidak semua manusia mampu membedakannya. Untuk itu, manusia harus selalu mendengarkan hati nuraninya dan selalu merujuk kepada wahyu dan bimbingan ilahi sebagai pedoman dasar.

Bila dilacak lebih jauh, tesis kemampuan manusia yang diajukan Fazlur Rahman itu sebenarnya memiliki akar yang cukup kuat pada tokoh Ortodoks Sunni Muslim abad pertengahan, seperti al-Maturidi. Berkenaan dengan persoalan kemampuan manusia tersebut, al-Maturidi dalam kitabnya *al-Tanhiid* menegaskan bahwa jalan untuk mengetahui sesuatu yang baik (sama dengan sesuatu yang buruk; *pen.*) adalah melalui pemikiran yang mendalam dengan cara berpijak pada dasar-dasar empirik, dan dalil-dalil syari'ah atau berita agama (*akbbâr*).¹²⁸ Argumen-argumen teoritis yang menolak adanya realitas yang objektif sebagai sesuatu yang tidak berdasar.¹²⁹ Realitas yang objektif merupakan realitas yang dapat digapai manusia. Namun tokoh pendiri aliran Maturidiyah Samarkan itu menyadari bahwa ada pengaruh internal atau eksternal yang akan menghalangi seseorang untuk memperoleh pengetahuan yang benar atau menangkap realitas tersebut. Oleh karena itu, bimbingan wahyu menjadi faktor yang sangat berperan dalam mengantarkan seseorang kepada kebenaran yang sejati.¹³⁰ Pada sisi ini akar-akar pemikiran Rahman tentang realitas objektif berlabuh.

Selain itu, tesis Fazlur Rahman merupakan elaborasi kritis terhadap tesis yang dikembangkan oleh Ibn Rusyd. Sebagaimana dinyatakan oleh tokoh filsuf tersebut, kebaikan dan keburukan merupakan sesuatu yang bersifat objektif. Untuk membuktikan kebenaran pendapatnya, ia mengambil contoh mengenai keadilan dan kezaliman. Menurut dia, keadilan dapat diketahui sebagai kebaikan dari keadilan itu sendiri. Demikian pula, kezaliman merupakan kejahatan yang dapat diketahui dari hakekat kezalimannya.¹³¹ Setiap manusia mampu mengetahui hal tersebut melalui pemahaman terhadap ajaran agama, meskipun antara masyarakat umum dan kaum intelektual ada perbedaan pemahaman. Kalangan yang pertama dapat memahaminya dengan pemahaman yang literal. Sedangkan kelompok kedua dapat menangkap arti bagian dalam yang tersembunyi karena kemampuan yang dimiliki mereka.¹³² Dalam pandangan Ibn Rusyd, selama manusia merujuk kepada bimbingan wahyu, selama itu pula ia akan mampu mengetahui kebenaran, dan dapat membedakannya dengan kejahatan atau keburukan. Pada sisi ini

benang merah pemikiran Fazlur Rahman dan Ibn Rusyd terangkai secara kuat.

Pada sisi itu pula Fazlur Rahman mempunyai akar-akar pemikiran yang dapat dilacak pada pemikiran Muhammad Abduh. Sebagaimana dinyatakan Abduh, manusia dengan akal-rasionalnya dapat membedakan antara sesuatu yang membahayakan dan sesuatu yang bermanfaat. Yang pertama disebut perbuatan yang buruk, sedang yang kedua disebut perbuatan yang baik. Perbedaan seperti ini merupakan sumber yang dapat menentukan antara yang utama dan yang bersifat rendah.¹³³ Namun dalam pandangan Abduh, akal manusia tidak memiliki kemampuan yang sama dalam memahami masalah-masalah teologis. Kemampuan rasional manusia pada umumnya sulit untuk memahami suatu kewajiban dari Allah dan masalah-masalah yang bersifat eskatologis, dan hanya sebagian kecil saja yang mampu mengetahuinya.¹³⁴ Atas dasar ini, Abduh berpendapat akal manusia membutuhkan bimbingan yang kuat untuk kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat¹³⁵; suatu bimbingan yang datang dari para nabi.¹³⁶ Jadi Fazlur Rahman, mirip dengan Abduh, mengkaitkan kemampuan manusia untuk mengetahui ajaran agama dengan keharusan adanya nilai-nilai transendental yang harus membimbing manusia agar mereka tidak tersesat dalam kehidupannya.

Uraian tersebut mengantarkan kepada suatu konklusi bahwa ada benang merah yang merangkaikan konsep kebaikan dan keburukan dari al-Maturidi, Ibn Rusyd, Abduh dan Fazlur Rahman. Mereka semua mengakui adanya realitas yang baik dan buruk. Mereka sepakat bahwa manusia dengan kemampuannya dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk tersebut. Demikian pula, mereka mempunyai kemiripan pemikiran bahwa untuk mengetahui dan mencapai suatu kebaikan, seseorang membutuhkan bimbingan agama. Dalam kondisi seperti itu, keberadaan wahyu sangat menentukan untuk memberikan bimbingan kepada manusia agar penilaian yang dibuatnya tidak mengalami distorsi. Namun berbeda dengan mereka, dalam menggagas tesis pengetahuan manusia, Fazlur Rahman sangat menekankan kepada aspek fungsional yang bersifat praksis dari pengetahuan itu. Perbedaan lainnya, sementara metode yang digunakan para tokoh-tokoh yang lain tidak merujuk kepada al-Qur'an secara padu dan menyeluruh, maka metode yang

dijadikan landasan bagi Fazlur Rahman didasarkan kepada keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan kemampuan manusia serta kepada ayat-ayat yang membicarakan tentang apa yang disebut baik atau benar, dan apa yang dikatakan jahat atau buruk. Jadi tokoh neo-modernis itu menyempurnakan tesis dari para tokoh sebelumnya dengan cara meletakannya secara eksplisit dalam bingkai wahyu, al-Qur'an, dalam suatu metode yang sistematis dan holistik.

2. Kehendak dan Perbuatan Manusia: Kebebasan Yang Dipertanggungjawabkan

Sebagaimana telah dijelaskan sebelum ini, manusia dalam tesis Fazlur Rahman merupakan makhluk yang mempunyai kelebihan dibanding makhluk-makhluk Allah yang lain. Analisis terhadap kelebihan yang dimiliki manusia merupakan hasil pemahamannya terhadap al-Qur'an. Berdasarkan ayat 30-33 surat al-Baqarah (2), dan surat al-Ahzab (33): 72 yang berbicara tentang penyerahan amanah Allah kepada manusia, intelektual asal Pakistan itu menyatakan bahwa ayat-ayat tersebut menunjukkan adanya potensi dan posibilitas tertentu yang hanya dapat direalisasikan oleh manusia, dan tidak dapat dilaksanakan oleh makhluk yang lain. Kongkritnya, hanya umat manusia yang mampu berprestasi dan membangun¹³⁷ dunia dan kehidupan. Sedang makhluk Allah yang lain, termasuk malaikat tidak mempunyai kemampuan menjalankan amanat Allah yang satu ini.

Adanya kemampuan yang dimiliki manusia sebagaimana yang telah dipaparkan itu mengantarkan Fazlur Rahman kepada suatu pendapat tentang kemestian adanya kebebasan bagi manusia. Untuk menjelaskan pandangannya, ia merujuk kepada surat al-A'raf (7): 175-176 yang menyatakan:

Bacakanlah kepada mereka (hai Muhammad) berita tentang seseorang yang telah Kami berikan kepadanya ayat-ayat Kami, namun dia melepaskan diri dari ayat-ayat tersebut dan setan memperdayakannya sehingga dia menjadi salah seorang di antara orang-orang yang sesat; Jika Kami menghendaki, niscaya Kami akan meninggikan dia melalui ayat-ayat tersebut, tapi dia jatuh ke bumi dan mengikuti bawanya nafsunya sendiri. ...

Berdasarkan ayat-ayat itu—dan ayat-ayat lain yang searti, Rahman berargumentasi, berpegang kepada kepercayaan bahwa al-Qur'an meyakini determinisme absolut dalam tindakan manusia, serta bahwa al-Qur'an mengingkari kebebasan pilihan manusia, pandangan itu bukan hanya menyangkal hampir semua isi kandungan al-Qur'an, tapi juga membuang dasar-dasar al-Qur'an itu sendiri sebagai petunjuk bagi manusia.¹³⁸ Kongkritnya, di samping mempunyai kebebasan berkehendak, manusia juga mempunyai kebebasan bertindak. Bagi Rahman, pandangan tersebut merupakan semangat dan nilai-nilai dasar yang dipetik dari al-Qur'an.

Sebagai implikasi dari tesisnya tentang kebebasan manusia, dia meyakini kesesatan yang dialami manusia disebabkan oleh manusia itu sendiri. Penyesatan itu bukan dilakukan Allah. Sebab al-Qur'an tidak pernah menyatakan bahwa Allah menutup hati manusia, atau Ia melakukan perbuatan yang semacam itu secara semena-mena. Namun al-Qur'an menyatakan bahwa Allah berbuat demikian karena tindakan manusia sendiri. Misalnya, karena kekafiran mereka sebagaimana dalam surat al-'An'am (6): 110 dan surat al-Baqarah (2): 88, atau karena mereka melanggar batas seperti diungkapkan dalam surat al-Baqarah (2): 59 dan surat al-'An'am (6): 49, atau karena sebab-sebab lain yang banyak disebutkan dalam al-Qur'an.¹³⁹ Menurutny, ide-ide di balik ayat-ayat yang berhubungan dengan penutupan hati manusia oleh Allah itu lebih merupakan hukum psikologis. Artinya, bila seseorang sekali melakukan kebaikan atau kejahatan, kesempatan untuk mengulangi perbuatan yang sama semakin besar; dan sebaliknya, untuk melakukan lawan perbuatan itu semakin berkurang.¹⁴⁰ Melalui pemahaman seperti ini, dapat dijelaskan jika seseorang telah terbiasa melakukan suatu kejahatan, maka ia mempunyai peluang semakin kecil untuk menghindari perbuatan itu sehingga akhirnya hati dan matanya akan tertutup untuk melakukan kebaikan. Inilah bagi Fazlur Rahman arti yang sebenarnya dari makna penutupan hati manusia sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an.

Fazlur Rahman memahami perbuatan-perbuatan yang menyebabkan kebiasaan psikologis itu—betapapun kuat pengaruhnya—tidak dapat dianggap sebagai determinan-determinan mutlak. Manusia selalu mempunyai kesempatan untuk memperbaiki diri.¹⁴¹ Artinya, Tuhan akan selalu melimpahkan rahmat dan kasih-Nya kepada setiap manusia

yang menyadari kesalahannya dan mau bertaubat sehingga ia akan menemukan jalan menuju kehidupan yang benar. Tuhan dengan sifat pengasih-Nya selalu membuka pintu rahmat-Nya bagi manusia yang mau kembali ke hadirat-Nya. Dengan demikian, manusia akan selalu memperoleh kebenaran bila ia memang mau mencari Allah. Bila seseorang telah menemukan Allah, maka Allah akan menjadi sahabat dan akan bekerjasama dengan orang itu.¹⁴² Di sini ada korelasi yang erat antara kemauan manusia untuk mencari kebenaran pada satu sisi, dan pemberian hidayah oleh Allah kepada manusia pada sisi yang lain. Tuhan tidak akan memberikan petunjuk-Nya kepada manusia yang tidak pernah berusaha untuk mendapatkannya.

Wacana tentang tindakan dan perbuatan manusia tersebut hendaknya dilihat secara utuh dari sisi lahir dan batin. Suatu tindakan tidak akan pernah lepas dari faktor-faktor kejiwaan yang melatarbelakanginya. Dalam konteks itu ia menyatakan:

Pandangan dasar tentang usaha atau kerja keras (manusia; *pen*) adalah perhatian personal, ketegangan, kegelisahan dan pandangan ke depan yang dialami agen (seseorang; *pen*.) yang tanpa itu tidak ada suatu usaha yang disebut usaha dan kerja keras yang disebut kerja keras....Agen tidak dapat mengharap hasil dari usahanya dengan mengabaikan generalisasi statistik: dia harus berhasil. Oleh karena itu, Tuhan secara nyata relevan bagi agen itu dan memberinya kekuatan.¹⁴³

Adanya faktor-faktor psikologis, seperti kecemasan dan harapan, setiap kali manusia melakukan tindakan menunjukkan bahwa ia sangat tergantung kepada sesuatu "Yang Lain". Dengan demikian, manusia selalu memerlukan pertolongan kepada "Yang Lain" dalam setiap usahanya. Menurut Rahman, konsep ini merupakan elaborasi dari surat al-Baqarah (2): 45 yang memerintahkan manusia untuk meminta pertolongan melalui kesabaran dan salat¹⁴⁴ dalam melakukan segala aktivitasnya dalam kehidupan.

Dalam dimensi itu pula doa menemukan arti yang sebenarnya. Doa berarti sikap pikir yang aktif dan reseptif, di mana manusia sebagai agen ketika melakukan usaha moral atau kognitif, ia selalu mencari pertolongan dari Sumber Kehidupan. Dengan demikian, energi-energi baru mengalir ke dalam jiwa seseorang yang berdoa itu. Namun hal itu tentunya harus disertai dengan perjuangan, atau usaha yang keras dari

seseorang yang berdoa itu.¹⁴⁵ Bagi Rahman, doa memiliki nilai yang sangat positif dalam kehidupan seorang muslim. Melalui doa yang disertakan dalam setiap usaha dan tindakannya yang kongkrit, seorang muslim akan selalu bersikap optimis dalam menghadapi kehidupan yang akan dijalaninya.

Berdasarkan uraian tersebut, adanya kebebasan pada tindakan manusia hanya dapat dipahami sebagai suatu kebebasan terbatas yang muncul karena adanya karunia Allah. Kekuasaan manusia tidak akan pernah melampaui kekuasaan Allah. Karena keterbatasannya itu, manusia harus selalu meminta pertolongan kepada Allah dalam bentuk doa dan usaha yang nyata. Doa membuat manusia optimis dalam setiap usaha dan kerjanya, sedangkan usaha merupakan realisasi dari optimisme yang dimilikinya sehingga sikap itu benar-benar diwujudkan dalam bentuk aktivitas yang kongkrit.

Masih dalam kaitannya dengan kebebasan manusia, tokoh kontroversial itu mengingatkan bahwa meskipun kebebasan itu berasal dari Allah, manusia benar-benar bebas menentukan pilihan dan tindakannya. Sebab qadar dalam perspektif Islam bukan penentuan terhadap kejadian sesuatu, atau terhadap tindakan yang dilakukan manusia. Segala sesuatu yang ditentukan Allah bukanlah kejadian tentang sesuatu, tapi potensinya.¹⁴⁶ Melalui potensi yang telah ditentukan Allah, manusia dapat mengolah sesuatu dan mengembangkannya secara bebas dan kreatif, tanpa terkait dengan adanya predeterminasi yang kaku.

Pandangan Fazlur Rahman mengenai qadar tersebut tampaknya dipengaruhi oleh—minimal memiliki akar yang sama dengan—pemikiran Iqbal yang memahami takdir sebagai pemberian Tuhan mengenai berbagai kemungkinan terhadap sesuatu.¹⁴⁷ Keduanya sama-sama meyakini takdir sebagai penentuan potensi dan daya, dan bukan penentuan suatu kejadian. Berdasarkan pemahaman itu, kedua tokoh itu meyakini bahwa keimanan atau perbuatan baik seseorang adalah karena kesadaran orang itu sendiri yang muncul dari kebebasan yang diberikan Allah kepadanya, sebagaimana juga halnya mengenai kekafiran atau perbuatan buruk yang dilakukan seseorang.

Berdasarkan uraian tersebut, manusia dalam tesis Rahman adalah makhluk yang benar-benar bebas, tapi kebebasan yang dimilikinya

adalah sebagai manifestasi limpahan kasih Allah yang tidak berkeputusan,¹⁴⁸ bukan kebebasan yang muncul dengan sendirinya. Dengan kebebasan itu, manusia mempunyai tugas sebagai khalifah Allah, yaitu amanah untuk memperjuangkan dan menciptakan sebuah tata sosial yang bermoral di muka bumi.¹⁴⁹ Dalam konteks ini, ada hubungan yang erat antara kebebasan manusia di satu sisi dan tugas moral yang harus diemban manusia pada sisi yang lain.

Dalam perspektif itu, kebebasan yang dimiliki manusia merupakan aspek yang tidak dapat dipisahkan dengan moralitas. Sebab al-Qur'an dan perilaku Nabi saw sangat menekankan aspek moral dan memberikan suatu *framework* yang adekuat yang dapat menjamin terjadinya energi kreatif manusia yang maksimal (yaitu kebebasan, *pen.*), dan sekaligus menjaga kreativitas tersebut agar tetap berada dalam saluran moral yang benar.¹⁵⁰ Namun karena kebebasan sudah merupakan kenyataan yang sangat kongkrit, maka Kitab Suci itu tidak tertarik untuk mendiskusikan problem kebebasan kehendak manusia, atau pun juga determinisme. Al-Qur'an lebih tertarik untuk mengangkat masalah yang berhubungan dengan upaya menghargai secara tepat terhadap sifat hakiki (*nature*) manusia (yaitu kebebasan dan lain-lainnya, *pen.*) dalam rangka memaksimalkan energi moral manusia yang kreatif.¹⁵¹ Jadi menurut Rahman, inti persoalan yang harus diangkat dalam wacana tentang kebebasan manusia bukan terletak pada hakekat kebebasan atau determinisme itu sendiri, tapi pada upaya menjadikan kebebasan itu sebagai pendorong bagi manusia agar selalu hidup di atas prinsip-prinsip moral yang telah digariskan agama. Pada sisi itulah tanggung jawab merupakan aspek yang tidak dapat diabaikan. Dalam ungkapan yang lain, kebebasan harus ditempatkan di atas kerangka tanggung jawab. Konsep kebebasan manusia yang dilepaskan dari tanggung jawab hanya akan melahirkan dampak negatif bagi kehidupan dan bertentangan secara diametral dengan tujuan kebebasan itu sendiri. Sebab tanpa adanya suatu tanggung jawab, tindakan manusia hanya akan melahirkan kesewenang-wenangan, kelaliman, pengrusakan dan bentuk-bentuk tindakan negatif atau destruktif yang lain.

Dari kebebasan manusia yang harus dipertanggungjawabkan itu, Rahman lalu mengkaitkannya dengan penciptaan Allah yang memiliki tujuan. Tokoh itu menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia

dengan tujuan yang serius, yaitu mengabdikan kepada Allah dengan melaksanakan perintah-perintahnya. Tesisnya itu didasarkan pada al-Qur'an surat al-Mu'minun (23): 115 mengenai kekeliruan orang yang mengira penciptaan manusia sebagai suatu kesia-siaan; pada surat Shâd (38): 27 tentang pernyataan Allah mengenai ketidak sia-siaan penciptaan langit dan bumi; dan pada surat Ali 'Imrân (3): 191 mengenai pernyataan Allah bahwa Ia menciptakan langit dan bumi dengan tidak sia-sia.

Menurut Rahman, pengabdian atau ibadah kepada Allah bernilai penting dilihat dari sudut kebebasan manusia karena hal itu untuk kepentingan manusia sendiri, bukan untuk kepentingan Allah. Semua yang dilakukan manusia, baik atau buruk, akan kembali kepada manusia itu sendiri. Konsep tersebut didasarkan pada Al-Qur'an, semisal surat al-Baqarah (2): 286, dan surat al-Nisâ' (4): 111 yang menjelaskan bahwa kebajikan atau kejahatan yang dilakukan seseorang akan kembali kepada dirinya sendiri.¹⁵² Melalui pernyataannya ini, Rahman menjelaskan adanya tujuan yang jelas dalam penciptaan manusia dan alam semesta, serta adanya kepastian moral dalam segala tindakan manusia. Dengan demikian, seseorang yang dengan kebebasannya berbuat kebaikan, maka dia akan menerima balasan yang bersifat pahala, dan sebaliknya seseorang yang dengan kebebasannya melakukan kejahatan, dia akan menerima hukuman.

Komitmen Rahman begitu kuatnya untuk menekankan adanya kebebasan manusia pada aspek pertanggungjawaban yang harus muncul dari adanya kebebasan itu; bukan pada kebebasannya semata. Ia menjelaskan, manusia telah mempunyai sifat-sifat yang tertanam di dalam dirinya, termasuk kebebasan dan pengetahuan. Atas dasar itu, al-Qur'an selalu menyatakan bahwa semua tindakan manusia, bahkan yang tampaknya dilakukan oleh orang lain akan kembali kepada dirinya. Oleh karena itu, semua kejahatan, ketidak-adilan dan yang seumpama dengan itu merupakan perbuatan yang akan kembali kepada dirinya sendiri.¹⁵³ Pada sisi ini Rahman menegaskan pentingnya pertanggungjawaban yang bersifat individual dan ketidakmungkinan orang lain untuk mengambil alih akibat dari perbuatan yang dilakukan seseorang.

Sebagai konsekuensi lebih jauh dari pemahamannya tentang tanggung jawab individu itu, Rahman lalu menolak konsep syafaat (juru

selamat) dalam Islam. Berdasarkan surat al-Baqarah (2): 233 dan 286 mengenai pertanggungjawaban seseorang sesuai dengan kemampuannya, serta ayat 254 surat yang sama tentang kesia-siaan persahabatan dan tolong-menolong manusia pada hari perhitungan, ia berargumentasi bahwa al-Qur'an menolak penengah antara manusia dengan Allah.¹⁵⁴ Penolakannya terhadap syafaat karena konsep ini bertentangan dengan sikap dasar Islam yang sangat memperhatikan usaha, perjuangan, dan tanggung jawab individu.

Dengan tesisnya yang menegasikan syafaat, dia menafsirkan ayat-ayat semacam surat al-Baqarah (2): 255 yang menyebutkan mengenai kemungkinan pemberian syafaat oleh seseorang yang mendapat izin Allah sebagai pernyataan yang bersifat alegoris untuk menggambarkan keagungan Allah yang di hadapan-Nya tidak ada satu manusia pun yang berdaya kecuali dengan rahmat-Nya.¹⁵⁵ Menurut dia, ayat tersebut tidak dapat ditafsirkan secara literal sebagai adanya syafaat dari seseorang kepada yang lain.

Penolakannya terhadap konsep syafaat itu merupakan upaya untuk menekankan signifikansi penggunaan kemampuan dan kebebasan yang diperoleh manusia agar ditujukan kepada kebaikan. Sebab bila kemampuan dan kebebasan itu dipergunakan untuk hal-hal yang jahat, maka yang akan menanggung akibatnya adalah si pelaku sendiri. Dalam kondisi ini, tidak ada seorang pun yang dapat mengangkatnya dari lembah itu kecuali atas usahanya sendiri, dan atas rahmat Allah. Oleh karena itu, ia menyangkal adanya syafaat yang telah menjadi keyakinan kebanyakan tokoh-tokoh Islam karena hal itu mengurangi aspek tanggung jawab yang menjadi salah satu titik penekanan dalam konsep teologisnya, sebagaimana juga akan mengurangi dorongan kepada seseorang untuk melakukan usaha dan perjuangan yang bersifat individual.

Paparan tersebut menyimpulkan bahwa tesis kebebasan manusia yang ditawarkan Fazlur Rahman merupakan proses pengembaraan intelektual-keagamaannya dalam rangka mengkritisi, meluruskan, dan atau menyempurnakan tesis-tesis aliran yang dianggapnya terperangkap dalam pandangan yang ekstrem. Berdasarkan metode yang berorientasi kepada al-Qur'an, ia menawarkan suatu solusi terhadap kelemahan tesis Mu'tazilah mengenai kebebasan manusia yang "terlalu rasionalistik",¹⁵⁶

yaitu dengan cara meletakkan kebebasan manusia di bawah rahmat dan kepengasihannya Allah. Dengan pola semacam itu, ia melalui konsepnya mampu menghadirkan sosok manusia yang sesuai dengan fitrahnya; manusia religius yang sangat tergantung kepada kekuasaan Tuhan, tapi tetap benar-benar memiliki kebebasan, bukan kebebasan semu sebagaimana paham Asy'riyah dan aliran-aliran lain yang satu ide dengan Asy'riyah.¹⁵⁷

Namun kekuatan idenya menjadi bias ketika ia menolak konsep syafaat. Argumentasi Fazlur Rahman bahwa syafaat akan mengurangi tanggung jawab individu kurang memiliki alasan dan dasar yang kokoh, serta ia terkesan terperangkap pada pemahaman al-Qur'an secara parsial. Selama konsep syafaat dipahami pada posisi yang benar, misalnya hal itu hanya berlaku bagi orang yang bertaubat, maka konsep itu tidak akan mereduksi usaha dan tanggung jawab seseorang. Bahkan dengan pengakuan terhadap keberadaan konsep itu, seorang yang beriman semakin berusaha untuk memperolehnya melalui amal saleh.

D. Alam Semesta: Dua Dimensi Kegunaan

Alam semesta merupakan topik yang juga mendapat perhatian serius dari Fazlur Rahman. Sama seperti tokoh-tokoh teologi yang lain, Rahman memandang bahwa alam semesta¹⁵⁸ merupakan wacana yang bernuansa teologis karena keberadaannya sebagai sesuatu yang baru, bersifat ciptaan, dan tidak ada dengan sendirinya. Namun berbeda dari umumnya para teolog, Rahman memberikan sentuhan baru dalam menggagas persoalan teologis alam semesta. Dia melangkah lebih jauh dari para teolog sebelumnya dengan melihat alam semesta sebagai ciptaan Allah yang memiliki dua dimensi fungsional-teologis. Dalam satu sisi, sebagaimana telah disebutkan sebelum ini, alam semesta dengan keluasan dan keteraturannya yang tidak terjangkau akal harus dipandang sebagai petanda Allah karena hanya Zat yang tak terhingga dan unik saja yang dapat menciptakannya.¹⁵⁹ Pada sisi yang lain, alam semesta sebagai suatu tatanan yang dinamis dan berkembang harus ditanggapi secara serius oleh manusia (dalam rangka untuk kebaikan kehidupan mereka sendiri). Dalam konteks itu, manusia dituntut untuk mempelajari hukum-hukumnya sebagai bagian dari tindakan Allah, dan pada gilirannya menjadikan alam semesta sebagai panggung dari aktivitas manusia yang

mempunyai tujuan.¹⁶⁰ Bagi tokoh asal Pakistan itu, selain sebagai petanda wujud Allah, alam semesta juga diciptakan dengan tujuan untuk kepentingan kongkrit umat manusia. Manusia sebagai khalifah Allah dibebani amanah, bertugas untuk memanfaatkan dan mengembangkan alam semesta sebaik mungkin sesuai dengan nilai-nilai intrinsik al-Qur'an.

Kongkritnya, Rahman melihat alam semesta dari dimensi keteraturannya. Dari dimensi itu, dia memunculkan dimensi teologis alam semesta yang berorientasi bukan hanya sebagai petanda Allah, namun juga bersifat fungsional sebagai wujud dari kepengasihan Allah dengan tujuan untuk kebaikan manusia. Melalui fungsi yang kedua ini, manusia dituntut untuk menyikapi alam semesta yang penuh keteraturan itu sebagai karunia Allah yang harus diolah secara serius, kreatif dan penuh tanggung jawab dalam rangka pengembangan kehidupan yang lebih baik, manusiawi, dan lestari sehingga dapat dinikmati dari generasi ke generasi yang lain.

Untuk sampai kepada kesimpulan itu, Rahman berangkat dari pandangan bahwa Allah menciptakan alam semesta berdasarkan ukuran dan peraturan tertentu.¹⁶¹ Untuk menjelaskan pandangannya, dia menyitir beberapa ayat al-Qur'an; di antaranya surat al-A'lâ (87): 1-3 yang menyatakan: *Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Mahaagung, yang menciptakan dan menyempurnakan serta memperlengkapi dengan potensialitas (qaddara) dan kemudian memberi petunjuk.* Selain itu ia menyebutkan surat Fushshilât (41): 11-12: *Maka Ia berkata kepada langit dan bumi, 'Datanglah kesini dengan sukarela atau terpaksa', mereka menjawab, 'Kami datang dengan kepatuhan yang sukarela' ... Kemudian Tuhan mewahyukan kepada setiap lapis langit dengan amr-nya yang unik (yaitu taqdir)... dan taqdir ini adalah dari Yang Mahakuasa, Tuhan Yang Mahabatu.* Di samping itu, ia juga memperkuat analisisnya dengan surat Yâsin (36): 39 tentang evolusi tertib benda angkasa, dan surat al-Mursalât (77): 20-23 mengenai proses evolusioner kejadian manusia. Akhirnya ia mengutip surat al-Furqân (25): 2, *"Dialah yang menciptakan segala sesuatu dan memberinya taqdir"*.¹⁶² Dalam ayat-ayat tersebut, semua kata *q-d-r* dan turunannya menunjuk kepada arti ukuran atau memberi ukuran, dan aturan atau memberikan aturan. Arti itulah yang diangkat Rahman dalam memahami kata tersebut.

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, ada dua hal yang saling berkaitan yang perlu diperhatikan mengenai penciptaan alam semesta. Pertama, Allah tidak pernah melakukan predeterminasi atau menetapkan kejadian-kejadian di dunia terlebih dulu. Kedua, Allah hanya mendeterminasi potensi-potensi, daya-daya, dan kekuatan-kekuatan. Dalam pemikiran Rahman, kejadian x akan muncul pada waktu a merupakan kemungkinan yang terbuka di antara kemungkinan-kemungkinan lain sampai ia terjadi secara aktual. Yang ditentukan dalam kejadian itu, bukan kejadiannya, tapi potensi, daya, dan kekuatannya. Jelasnya, oksigen, misalnya, memiliki suatu potensi untuk menghasilkan air bila dicampur dengan hidrogen tertentu dalam proporsi tertentu dan di bawah kondisi tertentu.¹⁶³ Oleh karena itu, kejadian x akan terjadi pada waktu a , bila kejadian tersebut telah memenuhi kriteria tertentu sesuai dengan potensi, daya, dan kekuatannya.

Berkaitan dengan itu, Rahman menjelaskan bahwa bila Allah menciptakan sesuatu, maka Ia memberikan kekuatan atau hukum tingkah laku kepada sesuatu itu yang di dalam al-Qur'an disebut "petunjuk", "perintah", atau "ukuran" sehingga dengan ketiga unsur itu ciptaan-Nya dapat selaras dengan ciptaan-ciptaan Allah yang lain di jagad raya. Untuk menunjukkan dasar pendapat yang diajukannya itu, dia mengutip al-Qur'an, semisal surat Thâhâ (20): 50 yang menyatakan: *"Allah memberikan kepada segala sesuatu penciptaan-Nya dan kemudian memberikan petunjuk kepadanya"*. Fazlur Rahman menjelaskan, jika suatu ciptaan melanggar hukum dan melampaui ukurannya, maka alam semesta menjadi kacau.¹⁶⁴ Namun berbeda dengan manusia yang mempunyai kebebasan untuk mengingkari atau mentaati perintah Allah, alam semesta adalah *muslim* atau tunduk kepada kehendak Allah; ia bertingkah laku sesuai dengan hukum-hukum yang telah ditentukan kepadanya.¹⁶⁵

Uraian tersebut menyimpulkan bahwa setiap sesuatu memiliki potensi-potensi tertentu. Namun sebanyak apapun potensi tersebut, hal itu tidak mungkin membuat sesuatu yang terhinnga itu melampaui keterhinngaannya dan menjadi tak terhinnga. Inilah perbedaan terpenting antara Allah dengan ciptaan-Nya. Jika Allah adalah tak terhinnga dan mutlak, maka segala sesuatu yang diciptakannya adalah terhinnga.¹⁶⁶ Pada dimensi ini Fazlur Rahman menganggap alam semesta

sebagai petanda Allah menemukan arti yang sebenarnya. Keterhinggaan dan ketergantungan alam kepada Yang tak terhingga tidak dapat disikapi lain selain sebagai petanda mengenai adanya Tuhan yang menciptakan dan tempat bergantung bagi alam tersebut.

Sejauh ini alam semesta sebagai petanda Allah dilihat dalam pengertian yang alamiah. Namun jika manusia tetap tidak mau menerima petanda itu melalui proses-proses alam yang biasa, maka Allah untuk sementara waktu dapat menyimpangkan, menekan, atau meniadakan efek sebab-sebab yang bersifat alamiah tersebut. Atas dasar ini, ketika suatu bangsa telah melakukan kesesatan yang keterlaluan, maka petanda-petanda yang ditunjukkan adalah berupa banjir, badai, gempa bumi dan lain sebagainya.¹⁶⁷ Melalui kedahsyatan alam itu, manusia diharapkan mau mengenali eksistensi dirinya secara benar, memahami ketergantungannya kepada yang lain, serta menyadari keterbatasan kemampuan dan kebebasan yang dimilikinya. Pada gilirannya, manusia bisa kembali ke dalam pangkuan-Nya.

Di samping itu, masih ada petanda lain yang bertentangan dengan hukum alam. Petanda itu adalah mukjizat yang merupakan suatu keajaiban yang diberikan Allah kepada para rasul-Nya untuk mendukung kebenaran risalah yang disampaikan mereka.¹⁶⁸ Kejadian-kejadian yang keluar dari ketentuan dan hukum Allah yang biasa ini merupakan pengecualian yang hanya terjadi dalam kasus-kasus tertentu. Karena itu, bagi Rahman keteraturan alam semesta tetap merupakan keajaiban dan petanda Allah yang paling pokok; bukan penyimpangan-penyimpangan dari kebiasaan atau keanehan-keanehan sebagaimana anggapan yang umum dalam aliran teologi.

Berdasarkan pada keteraturan alam semesta itu, Fazlur Rahman menjelaskan, persoalan yang tidak kalah pentingnya dalam menyikapi alam semesta adalah bahwa selain keteraturan alam semesta digunakan sebagai petanda Allah, hal itu secara sama juga sering dipergunakan untuk menunjukkan kegunaannya bagi manusia. Alam semesta diciptakan untuk dimanfaatkan oleh manusia untuk tujuan-tujuan mereka, sedang tujuan akhir manusia itu sendiri adalah untuk mengabdikan kepada Allah, bersyukur kepada-Nya dan menyembah hanya kepada-Nya.¹⁶⁹ Dalam fungsi alam yang kedua ini, kesadaran manusia untuk mengabdikan dirinya kepada Allah merupakan aspek yang tidak dapat

diabaikan. Ada hubungan yang erat antara pengabdian kepada Allah pada satu aspek dan pemanfaatan alam pada aspek yang lain. Melalui kesadaran itu, manusia hendaknya menyikapi dan memanfaatkan alam sesuai dengan tuntutan dan nilai-nilai agama. Manusia dengan kesadarannya dituntut untuk merealisasikan amanah Allah, memakmurkan dunia menuju kehidupan yang penuh dengan kerelaan Tuhan, menemukan dan menyebarkan kebajikan serta menghilangkan segala bentuk kejahatan.

Pengolahan dan pemanfaatan alam semesta menuntut manusia untuk memahami realitas alam semesta secara benar dan tepat. Sebagaimana disampaikan al-Qur'an, Fazlur Rahman menyatakan, kebajikan yang terdapat dalam alam semesta bukanlah kebajikan yang bersifat subjektif, tapi kebajikan yang ada terhadap yang tidak ada, yang positif terhadap yang negatif, yang kelimpahan terhadap yang kekurangan. Oleh karena itu, untuk mengetahui dan menghargai alam semesta dengan sebenar-benarnya, manusia harus mempelajarinya, baik yang bersifat fisik yang ada di luar manusia, maupun yang bersifat konstitusi batin, dan mempelajari hukum-hukumnya secara objektif. Di samping itu, manusia juga dituntut untuk mempelajari hukum-hukum yang berjalan dalam sejarah umat manusia.¹⁷⁰ Bagi tokoh neo-modernis itu, ketiga pengetahuan dasar itu bernilai sangat strategis bagi manusia dalam menyantuni dan melakukan dialog dengan alam. Dengan ketiga pengetahuan itu, manusia menjadikan alam sebagai sesuatu yang benar-benar bermanfaat, dan sekaligus harus tetap dilestarikan; bukan untuk dieksploitasi secara serakah dan tidak bertanggung jawab.

Melalui tiga pengetahuan yang dimilikinya, yaitu pengetahuan tentang alam, pengetahuan tentang dirinya sendiri, dan pengetahuan tentang sejarah, manusia benar-benar akan mampu menjadi manusia dengan kepribadian yang utuh. Sebagaimana dijelaskan Fazlur Rahman, pengetahuan tersebut adalah benar-benar bersifat *scientific* karena didasarkan pada observasi melalui penglihatan dan pendengaran. Meskipun demikian, tujuan akhirnya adalah untuk menyentuh hati nurani dan membangkitkan persepsi pada diri manusia sehingga manusia dapat mentransformasikan pengetahuan dan ketrampilan teknologinya sesuai dengan persepsi moral yang diharapkan akan lahir dalam dirinya.¹⁷¹

Dalam ungkapan yang lebih lugas, manusia melalui pengetahuan yang dimilikinya diharapkan semakin memiliki keberagaman yang *kāffab*. Manusia menyadari kepengasihian Allah yang telah menundukkan alam beserta isinya untuk kepentingan manusia sehingga tumbuh sikap yang positif terhadap alam dan lingkungannya. Fazlur Rahman menegaskan, manusia hendaknya memanfaatkan alam untuk kebaikan, dan bukan untuk berbuat kerusakan di muka bumi.¹⁷² Manusia mempunyai tugas untuk *ikut campur* dalam keberadaan (*is*) alam di bawah hukum-hukum moral yang pasti, yakni *amr* Allah untuk manusia, dan menggunakan kemampuannya yang dahsyat untuk mengontrol alam serta menggunakan hasil persepsi moral-intelektualnya untuk tujuan itu.¹⁷³ Hanya melalui cara seperti itu, “Kerajaan Tuhan” dapat dibangun, yakni jika diformulasikan secara hati-hati dan diimbangi dengan tatanan moral yang menimbulkan perubahan pada tatanan fisik atau natural.¹⁷⁴

Kongkritnya, Rahman memandang alam semesta secara teologis sebagai ciptaan yang berfungsi ganda; sebagai petanda Allah dan sebagai rahmat dan kepengasihian Allah bagi manusia yang harus diperlakukan sesuai dengan tujuan penciptaannya. Konsep semacam itu memiliki akar pada konsep yang diajukan Muhammad Iqbal. Tokoh modernis klasik itu memandang alam semesta sebagai sesuatu yang terus berkembang, dan bukan merupakan suatu hasil yang telah jadi.¹⁷⁵ Di jagad raya manusia mempunyai tugas untuk ikut-serta membentuk nasibnya dan mengembangkan alam melalui penyesuaian diri kepada kekuatan alam serta menggunakan seluruh energinya untuk membentuk kekuatan alam sesuai dengan tujuan yang ada.¹⁷⁶ Dari pandangan Iqbal itu, Fazlur Rahman mencoba menyempurnakannya. Iqbal belum melakukan penyelidikan sistematis terhadap ajaran al-Qur’an, tapi sekadar mengambil dan memilih ayat-ayat tertentu dari Kitab Suci itu untuk membuktikan bahwa tesisnya merupakan hasil dari pandangannya yang umum terhadap al-Qur’an.¹⁷⁷ Maka Fazlur Rahman melangkah lebih lanjut dari para tokoh yang hidup sebelumnya dengan meletakkan tesisnya dalam kerangka al-Qur’an secara utuh dan sistematis.

Tesisnya mengenai alam semesta itu semakin memperkuat konsistensi Fazlur Rahman mengenai pandangannya bahwa persoalan teologis harus memberikan dampak praktis bagi kehidupan. Pada sisi

ini, kritiknya tentang terlalu asyiknya aliran-aliran teologi skolastik dengan permainan logika semata bukan sekadar kritik tanpa solusi.¹⁷⁸ Dari kritik itu, ia berupaya menyempurnakan kelemahan-kelemahan yang terdapat pada aliran teologi tersebut dengan menuangkan gagasan yang bernuansa praktis dan lebih membumi tanpa harus kehilangan watak akademiknya.

Dalam perspektif itu pula, Fazlur Rahman menggagas dan menjelaskan ketidakkekalan atau kehancuran alam semesta. Sebermula sekali, ia memiliki pandangan bahwa alam semesta tidak mempunyai jaminan terhadap eksistensinya sendiri; tidak ada ultimasi rasional dan moral dalam dirinya. Oleh karena itu, ilmuwan kelahiran Pakistan itu berpendapat, tidak adanya ultimasi pada alam semesta adalah untuk membuktikan bahwa alam semesta dapat hancur dan dapat diciptakan kembali, sebagaimana hal itu telah ditegaskan dalam al-Qur'an.¹⁷⁹ Dalam hal ini Rahman meyakini alam dan jagad raya akan mengalami kehancuran pada saatnya nanti. Sebagai ciptaan Allah, alam tidak bersifat abadi dan akan menuju titik akhirnya, mengalami kehancuran.

Sebatas pendapatnya tentang kehancuran alam semesta, Rahman sebenarnya mengkonkritkan pandangan mayoritas tokoh-tokoh dan aliran teologi Islam yang lain, baik Mu'tazilah¹⁸⁰ maupun Asy'ariyah¹⁸¹ yang pada dasarnya berpendapat mengenai kehancuran alam. Mereka hampir semuanya¹⁸² meyakini dan berargumentasi bahwa jagad raya akan menuju titik akhir; saat kehancuran. Namun berbeda dengan mereka yang tidak menguraikan secara jelas, dan tidak mengkaitkannya secara kongkrit dan sistematis dengan nilai-nilai moral, Fazlur Rahman menggagas dan menjelaskan peristiwa tersebut dari sudut nilai-nilai moral yang ada di balik peristiwa itu.

Untuk menjelaskan adanya nilai-nilai moral itu, Rahman memulai ulasanya dari kehancuran jagad raya sebagai proses transformasi. Ia menegaskan bahwa kehancuran alam semesta yang akan terjadi hanya sebagiannya, atau kandungan-kandungannya saja. Berkaitan dengan itu, al-Qur'an—sebagaimana terdapat dalam surat Ibrāhīm (14): 48 tentang penggantian langit dan bumi dengan langit dan bumi yang lain pada hari Kiamat—tidak berbicara mengenai penghancuran alam semesta, tapi hanya berbicara tentang transformasi dan penyusunannya kembali untuk menciptakan bentuk-bentuk kehidupan yang baru dan level-level

ciptaan yang baru.¹⁸³ Lebih dari itu, kehancuran tersebut bukan kehancuran yang sia-sia, dan tanpa tujuan. Namun hal itu ditujukan untuk menyusun kembali unsur-unsur dan faktor-faktor fisik serta moral dengan level ciptaan yang baru.¹⁸⁴ Pada sisi itu, kehancuran alam dan penyusunannya kembali mengungkapkan pesan moral yang sangat mendasar. Kejadian itu akan menyadarkan manusia bahwa segala tindakan yang dilakukannya tidak akan berakhir secara sia-sia, tapi akan dimintai pertanggungjawabannya. Inilah esensi sebenarnya dari konsep kehancuran alam dan reformasi total yang akan terjadi nanti.

Pada dasarnya, tesis Fazlur Rahman mempunyai akar yang cukup kuat di kalangan tokoh muslim generasi awal. Dalam konteks itu, Ibn Abbas menyatakan bahwa yang dimaksud dengan bumi dan langit akan diganti pada hari Kiamat adalah bumi dan langit yang ada sekarang. Namun ia akan ditambah sebagiannya dan dikurangi bagian yang lain. Bukit, gunung, dan lain-lainnya tidak ada lagi sehingga bumi pada saat itu seperti kulit yang disamak¹⁸⁵, rata, dan mulus. Jadi menurut Ibn Abbas, yang diganti hanyalah sifat langit dan bumi, sedangkan zat keduanya tetap berasal dari bumi dan langit yang ada saat ini. Atas dasar riwayat Ibn Abbas dan riwayat-riwayat yang lain, al-Razi menyatakan bahwa bumi mungkin saja nanti akan diubah menjadi neraka, dan langit menjadi surga.¹⁸⁶ Pada sisi ini Rahman mempunyai kesamaan pandangan dengan Ibn Abbas yang kemudian diikuti oleh al-Razi mengenai ketidakhancuran alam secara total. Dari pandangan tokoh semacam Ibn Abbas itu, Rahman menguak dan menguraikan pesan moral yang ada di balik ajaran itu.

Dari paparan sebelum ini, dapat diangkat satu kesimpulan bahwa Rahman memandang alam semesta sebagai sesuatu yang berfungsi ganda; sebagai petanda Allah dan sebagai rahmat-Nya bagi umat manusia. Sudut pandangannya ini berbeda dengan pandangan sebagian besar tokoh-tokoh dan aliran teologi yang lain yang lebih menekankan kepada fungsinya untuk membuktikan eksistensi Allah semata. Lebih dari itu, di balik *dual-fungsi* alam semesta itu, Rahman pun masih sempat menguak nilai-nilai moral yang melekat pada peristiwa itu; suatu bahasan yang hampir tidak pernah tersentuh oleh aliran-aliran teologi dialektis dan aliran teologi yang lain.

E. Setan dan Perjuangan Moral Manusia

Kajian tentang setan mempunyai arti yang cukup signifikan bagi Fazlur Rahman. Sebab bahasan tersebut memiliki hubungan yang sangat erat dengan kejahatan sebagai suatu realitas kehidupan yang harus dihadapi manusia sebagai khalifah Allah di atas dunia. Adanya setan menuntut manusia untuk benar-benar berjuang menuju hidup di atas jalan kebenaran, serta melawan setan sehingga terhindar dari kesesatan. Manusia yang berhasil melawan kekuatan dan godaan setan, maka ia pantas menjadi khalifah-Nya di muka bumi.

Secara definitif Fazlur Rahman menggagas bahwa prinsip kejahatan dalam al-Qur'an secara umum dipersonifikasikan dengan setan atau Iblis.¹⁸⁷ Dengan ungkapan terbalik, setan pada dasarnya merupakan prinsip kejahatan sebagaimana dapat ditelusuri pada surat al-An'am (6): 112 yang menyebutkan bahwa musuh-musuh para nabi adalah setan-setan dari manusia dan jin. Makna setan pada ayat tersebut dalam perspektif pemikiran Rahman merupakan konsep yang bersifat metaforis. Al-Qur'an sering memakai kata setan sebagai ungkapan yang bersifat metaforis itu terutama dalam bentuknya yang plural.¹⁸⁸

Namun di samping bersifat metaforis, setan menurut Rahman juga mengandung arti sebagai person. Sebagai suatu person, dasar yang menjadi rujukannya adalah surat al-A'raf (7): 30 yang menyatakan: *"Sesungguhnya mereka (orang-orang kafir itu) menjadikan setan-setan itu sebagai tuhan-tuhan (sahabat-sahabat) mereka"*, dan surat al-Syu'ara' (26): 210-212 tentang al-Qur'an yang bukan diturunkan oleh setan-setan, serta ayat 221-227 dalam surat yang sama yang menyatakan bahwa setan-setan turun kepada pendusta dan pendosa. Selain itu, dia merujuk kepada surat al-Kahfi (18): 50. Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa setan adalah makhluk yang berasal dari bangsa jin yang membangkang perintah Allah. Jin tersebut menolak untuk mematuhi Adam karena menganggap dirinya lebih mulia dari Adam. Oleh karena itu, ia lalu menjadi setan.¹⁸⁹ Atas dasar ayat-ayat al-Qur'an itu, Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa setan benar-benar merupakan suatu person. Dalam eksistensinya yang seperti itu, setan adalah seusia dengan usia manusia.¹⁹⁰

Sebagai suatu person, setan pada awalnya berasal dari semacam bangsa jin. Meskipun demikian, Fazlur Rahman membedakan antara

jin pada satu sisi dengan setan atau iblis pada sisi yang lain. Untuk menjelaskan perbedaan itu, dia mengutip beberapa ayat al-Qur'an. Di antaranya surat Saba' (34): 12 tentang adanya jin-jin yang mengabdikan kepada Sulaiman, dan surat al-An'am (6): 130 mengenai pernyataan Allah bahwa Ia telah mengutus para rasul kepada manusia dan jin, serta surat-surat lain yang sejenis.¹⁹¹ Dengan berpijak pada ayat-ayat tersebut, dia menyimpulkan bahwa pada dasarnya jin adalah makhluk yang tidak berbeda dengan manusia kecuali mereka lebih besar kecenderungannya kepada kejahatan dan kebodohan. Selain itu, mereka memiliki tabiat yang panas dan kekuatan yang sangat besar.¹⁹² Di samping itu pula, jin—tidak seperti manusia—termasuk golongan makhluk gaib yang berasal dari esensi api.¹⁹³ Pengungkapan ini menunjukkan bahwa jin menurut Rahman adalah makhluk yang benar-benar bersifat person; bukan sekadar metafora atau suatu simbol semata. Sedangkan setan, sebagaimana dijelaskan di atas, dapat diartikan dengan dua pengertian; sebagai suatu person, dan juga sebagai kiasan.

Dalam pengertian setan yang bersifat metaforis, Rahman memahaminya sebagai kiasan bagi segala nilai yang berlawanan dengan risalah yang dibawa para nabi dan bagi segala sesuatu yang mengingkari ajaran mereka. Setan pada sisi ini menjadi prinsip dari segala kejahatan dan keburukan; setan muncul sebagai lawan dari segala kebenaran dan kebajikan. Setan merupakan konsep holistik yang menuntut manusia untuk menyikapinya secara serius tentang keberadaannya. Sebab manusia sepanjang sejarahnya akan selalu berhadapan dan tidak dapat menghindari dari godaan setan.

Manusia akan selalu berhadapan dengan setan karena eksistensi setan bagi Rahman adalah bersifat objektif dan merupakan realitas yang melakukan aktivitasnya pada diri manusia melalui bisikan, godaan dan bujukan. Meskipun eksistensinya tidak berada dalam diri manusia, namun setan adalah seusia dengan manusia itu sendiri. Sebelum penciptaan Adam, dan tanpa adanya manusia, maka tidak ada setan.¹⁹⁴ Pandangannya ini mengungkapkan bahwa meskipun pada mulanya setan bersifat person, tapi dalam realitasnya ia lebih bersifat kiasan yang merujuk kepada nilai-nilai yang anti agama serta bertentangan dengan kemanusiaan universal.

Berdasarkan analisisnya itu, setan dalam peristiwa turunnya Adam dan Hawa, perlu dipahami dalam perspektif semacam itu. Dalam kisah tersebut, iblis merupakan person yang bukan hanya mengingkari perintah Allah dengan menolak menghormat kepada Adam, tapi juga ia terlibat perdebatan dengan Allah (dan bersumpah untuk menggoda manusia; *pen*). Kemudian ketika Adam dan Hawa telah tergoda dengan memakan buah terlarang, maka yang menggoda mereka bukan lagi iblis, namun setan yang menjadi sebutan bagi prinsip kejahatan.¹⁹⁵ Setan muncul sebagai manifestasi keburukan dan kejahatan yang bersifat objektif, bukan lagi sebagai person tertentu.

Pandangannya tersebut didasarkan pada surat al-A'râf (7): 20, dan surat Thâhâ (20): 120 tentang bisikan jahat setan kepada Adam dan Hawa, surat al-Mu'minûn (23): 97 tentang seruan untuk berlindung dari bisikan setan, dan surat al-Hasyr (59): 16 tentang perintah setan kepada manusia untuk kafir, serta surat Yusuf (12): 53 tentang hawa nafsu yang selalu menyuruh kepada kejahatan. Melalui ayat-ayat tersebut, tokoh yang semasa kecil dididik dengan keagamaan yang kuat itu menyimpulkan, "jika kejahatan yang potensil dalam diri manusia dirangsang dengan kuat oleh kekuatan jahat dari luar dirinya, maka perpaduan di antara keduanya benar-benar memerintah,"¹⁹⁶ sehingga menjadi realitas yang mendesak kepada seseorang untuk berbuat kejahatan.

Kajiannya tersebut mengantarkannya pada suatu kesimpulan bahwa pada dasarnya kejahatan merupakan kekuatan atau prinsip dari kekafiran atau sifat buruk. Setan adalah fakta yang mengacu kepada kekacauan moral yang telah mengakar dalam kehidupan.¹⁹⁷ Ketika kejahatan berhubungan atau mempengaruhi seseorang, kejahatan itu mengalami personalisasi sebagai setan.¹⁹⁸ Ungkapannya tersebut memperlihatkan secara jelas bahwa ia lebih menekankan kepada adanya kejahatan objektif daripada personalisasinya. Dia tidak mengingkari setan sebagai person, namun akhirnya yang lebih berperan dalam terjadinya sesuatu kejahatan adalah prinsip kejahatan dibandingkan daripada person iblis itu sendiri. Di samping terma setan sebagai manifestasi kejahatan objektif, Rahman juga menunjukkan suatu sebutan lain bagi kejahatan yang bersifat objektif, yaitu kata yang dalam al-Qur'an dinyatakan sebagai *thâghut*. Untuk sampai kepada kesimpulan seperti itu, ia mengacu kepada al-

Qur'an surat al-Zumar (39): 17, surat al-Nahl (16): 36, surat al-Baqarah (2): 256-57, dan surat-surat lainnya yang mengungkapkan tentang perintah menjauhi *thāghut*.¹⁹⁹ Ayat-ayat itu menandakan bahwa *thāghut* merupakan prinsip kejahatan atau prinsip kekafiran.²⁰⁰ Menurut dia, kata itu menunjuk kepada segala sesuatu yang bersifat buruk, sesat, dan jauh dari kebenaran. Dengan demikian, secara substansial, konsep *thāghut* adalah serupa dengan setan. Adanya perbedaan nama itu harus disikapi secara kritis. Di dunia ini banyak ragam kejahatan, namun esensinya hanya satu, yaitu kekuatan yang anti manusia dan nilai-nilai kemanusiaan yang *ḥanif*.

Kongkritnya, setan bukanlah suatu prinsip anti-Tuhan. Dia lebih merupakan suatu kekuatan yang anti-manusia yang tiada henti-hentinya berupaya menyimpangkan manusia dari kebenaran sehingga terperosok ke dalam jalan yang sesat.²⁰¹ Tujuan tindakan setan adalah penyesatan terhadap manusia. Untuk itu, aktivitas setan memasuki setiap bidang kehidupan mereka. Setan sebagai person berusaha dengan segala cara untuk membisikkan rayuan dan godaan kepada manusia, sedang sebagai sebuah prinsip, ia ada di mana dan kapan saja. Manusia tidak dapat lari dan menghindari dari kejahatan. Setan dalam kedua pengertian tersebut merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan. Karena itu manusia harus menghadapi dan sekaligus melawannya.

Meskipun demikian, Rahman menegaskan bahwa setan sebenarnya tidak kuat. Ia hanya licik dengan cara melakukan tipu daya dan tidak pernah menantang secara terus terang. Setan hanya memperdaya, melakukan kecurangan dan tidak menyerang langsung kepada manusia.²⁰² Dari itu, setan hanya sebuah kekuatan yang memperkuat kecenderungan-kecenderungan kejahatan yang ada pada diri manusia. Bila keduanya menyatu, maka perpaduan itu akan menjadi kuat sekali.²⁰³ Dengan ungkapan yang lain, setan tidak pernah memaksa manusia untuk melakukan kejahatan. Kesesatan atau kejahatan yang dilakukan manusia sangat tergantung kepada kecenderungan-kecenderungan yang dimiliki manusia sendiri.

Berkaitan dengan itu, Rahman menyatakan, kritik paling mendasar dan sering diungkapkan oleh al-Qur'an mengenai karakter manusia adalah bahwa manusia sembrono, angkuh, sombong, "independen", "*self-sufficient*", atau jiwanya berubah kepada kenekatan, keputus-asaan,

dan ketidakberdayaan yang sangat sehingga ia gagal samasekali.²⁰⁴ Pada prinsipnya, ektremitas-ektremitas tersebut merupakan bentuk kejahatan setan yang oleh al-Qur'an digambarkan secara utuh dalam bentuk pembangkangan iblis terhadap perintah Allah dalam peristiwa turunnya Adam ke dunia.

Pada titik itu, perjuangan manusia menemukan arti yang sebenarnya. Segala usaha dalam rangka membebaskan diri dari segala bentuk kejahatan akan mempunyai arti yang positif untuk melawan segala bentuk godaan setan. Karena itu, manusia harus selalu menjaga diri untuk terhindar dari segala macam bentuk-bentuk ektremitas yang pada hakikatnya merupakan sifat setan. Sebab sebagaimana dinyatakan Fazlur Rahman, memperoleh dan menjaga keseimbangan tersebut merupakan suatu prestasi karena setan selalu siap dan memiliki peralatan lengkap untuk memperdayakan manusia menuju ekstrem yang satu atau yang lainnya.²⁰⁵

Untuk melawan kekuatan setan, manusia memerlukan kesadaran untuk selalu mendengarkan hati nuraninya sehingga hal itu akan menjadi *self-defence* yang kukuh terhadap segala bentuk godaan setan dan segala kejahatan. Sebab pada dasarnya setan hanya akan menjadi sahabat orang yang zalim, yaitu orang yang tidak mau mendengarkan suara hatinya yang *hanif*, sehingga setan bersama orang itu memperoleh suatu kekuatan. Namun kekuatan mereka yang tidak berdasarkan kebenaran itu adalah tidak riil. Dengan pengertian, kekuatan itu tidak dapat menandingi kekuatan Allah; dan karena itu bersifat *bāthil*; palsu dan dapat dikalahkan oleh manusia yang benar-benar berjuang untuk memperoleh kebenaran.²⁰⁶

Melalui elaborasi konsep setan seperti itu, Fazlur Rahman tidak terjebak ke dalam pembahasan yang bersifat skolastik-dialektis murni sebagaimana hal itu dilakukan oleh aliran-aliran teologi dialektis.²⁰⁷ Ia dengan tesisnya itu berupaya menekankan pentingnya perjuangan moral bagi manusia dalam kehidupannya. Kebebasan yang dimiliki manusia tidak akan bernilai signifikan bila tidak diarahkan secara benar kepada kebaikan; dan manusia tidak akan pernah mencapai kebaikan itu tanpa suatu perjuangan yang sungguh-sungguh. Hanya melalui suatu perjuangan yang serius, manusia akan mencapai kesempurnaan dalam kehidupan. Dalam kerangka itu konsep setan harus dipahami. Sisi inilah

yang menjadi kekuatan konsep Fazlur Rahman, dan sekaligus yang membedakannya dari tokoh dan aliran teologi yang lain, terutama dari aliran skolastik.

F. Eskatologi: Eksistensi dan Signifikansinya

Berdasarkan al-Qur'an yang dipahami secara kritis, rasional, dan holistik, Fazlur Rahman memandang bahwa kehidupan akhirat merupakan suatu kejadian kongkrit; kejadian yang pasti terjadi. Kehidupan akhirat dalam pandangan al-Qur'an adalah sama kongkrit dan gamblangnya dengan kehidupan dunia.²⁰⁸ Menurut dia, akhirat adalah saat kebenaran yang akan menyibakkan tabir realitas moral yang objektif dari kesibukan mental manusia sebagaimana dapat dilacak dalam al-Qur'an surat Qāf (50): 22 yang menyatakan: *Sungguh kamu (manusia) mengabaikan hari itu, lalu Kami (Allah) menyingkapkan tabir itu sehingga penglibatanmu (manusia) benar-benar melibat.*²⁰⁹ Dalam pemahaman Fazlur Rahman, ayat tersebut menunjukkan bahwa pada hari itu kebenaran akan tampak sebagai kebenaran dan kepalsuan akan terlihat sebagai kepalsuan sehingga tidak ada seorang pun yang dapat menghindar dan menyembunyikan isi hati dan perbuatan yang dilakukannya. Tesis Rahman memiliki dasar keagamaan dan rasionalitas yang cukup kuat. Sebab bila dikaitkan dengan tesisnya tentang ketidaksia-siaan penciptaan manusia, serta proses penciptaan-Nya yang serba teratur, sangat sempurna, dan penuh kasih, maka konklusinya hanya akan mengarah kepada ketidakmungkinan berakhirnya kehidupan di dunia ini semata. Semua fenomena itu menegaskan akan adanya kehidupan lain sesudah kehidupan dunia. Dalam perspektif ini, kehidupan akhirat merupakan kebenaran yang hakiki, yang *haqq*.

Sebagai suatu yang *haqq*, Rahman menegaskan bahwa manusia pada hari itu akan menerima pengadilan dari Allah. "Akhirat adalah hari pengadilan; pada hari itu tidak ada seorang pun mempunyai kesempatan lagi untuk mengubah apapun, melakukan perbuatan yang baru atau menebus kegagalannya."²¹⁰ Adanya pengadilan pada hari itu tidak dapat dipisahkan dari tindakan Allah yang lain. Pengadilan merupakan satu rangkaian dari penciptaan, pemeliharaan, dan pemberian petunjuk-Nya; yang semuanya merupakan manifestasi dari kepengasihannya Allah.²¹¹ Konsep akhirat merupakan konsep menyeluruh

yang harus dipahami dalam pola yang holistik pula. Artinya, bagi tokoh neo-modernis itu, keberadaan akhirat tidak dapat dilepaskan dari kepengasihannya Allah. Ia dengan rahmat dan kasih-Nya tidak akan membiarkan manusia dalam ketidakdewasaan moralnya. Tanpa adanya balasan dan pengadilan, manusia tidak akan pernah dewasa secara moral. Sebab ia akan hidup tanpa merasa takut lagi untuk melakukan apa saja yang dikehendakinya. Karena itu, Allah meletakkan akhirat dalam kerangka nilai-nilai moral untuk proses pendewasaan manusia.

Berkaitan dengan konsep kehidupan akhirat, atau pengadilan yang tidak dapat dilepaskan dari kepengasihannya Allah itu, Fazlur Rahman lebih lanjut menjelaskan: "Manusia akan menghadapi secara jujur dan sebenarnya perbuatan yang dilakukannya, apa yang tidak dilakukannya, dan apa yang telah salah dilakukannya, serta ia akan menerima keputusan atas perbuatan-perbuatan tersebut sebagai akibat yang "mesti" (kata *mesti* berada dalam tanda kutip karena rahmat atau pengasih Allah tidak terbatas)".²¹²

Kongkritnya, di akhirat nanti setiap orang akan menerima balasan sesuai dengan perbuatan yang dilakukannya. Namun hal itu tidak menutup kemungkinan bahwa orang yang bersalah mendapat ampunan karena rahmat Allah yang sesuai dengan hikmah-Nya. Adanya pengampunan bukan berarti menunjukkan tidak adanya kepastian moral pada konsep yang diajukan Rahman. Adanya pengampunan hendaknya dikaitkan dengan rahmat dan hikmah Allah yang tidak mungkin diberikan secara sembarangan kepada setiap orang yang bersalah. Pengampunan itu tentunya akan diberikan kepada orang yang menyadari kesalahannya dan ia memiliki niat yang tulus untuk memperbaiki kesalahan yang dilakukannya.

Bagi Rahman, akhirat sebagai tempat pembalasan dan pengadilan dari Allah benar-benar akan merepresentasikan suatu keadilan yang sebenarnya. Hal itu dapat dilihat dari interpretasinya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyebutkan tentang adanya perhitungan, penimbangan atau pembentangan perbuatan manusia yang akan terjadi pada hari pengadilan itu. Rahman meyakini akan keberadaan proses tersebut. Meskipun demikian, berbeda dengan aliran teologi dialektis, ia memahami konsep-konsep tersebut sebagai ide yang holistik, dan bukan dalam pengertian yang persis sama dengan pengertian yang

dikenal selama ini. Konsep tersebut tidak dapat dipahami dalam pengertian *quid pro quo* yang kaku.²¹³ Oleh karena itu, meskipun meyakini akan keberadaan penghitungan perbuatan manusia, Rahman tidak membahas tentang adanya *al-shirāth* dan rincian-rincian yang lain, karena itu sudah merupakan pemahaman literalistik. Apa yang disampaikan al-Qur'an itu lebih merupakan pernyataan tentang akan terjadinya proses pengadilan dan pembalasan yang seadil-adilnya yang tidak mungkin terdapat kezaliman sedikit pun saat itu.

Dari pemaparan tesis Rahman mengenai akhirat itu, dapat diketahui bahwa ia menyentuh persoalan itu secara lebih serius dan kontekstual sehingga memunculkan nilai-nilai yang mengarah kepada kekinian, kepada kehidupan di dunia. Elaborasi semacam itu belum dilakukan secara serius dan diangkat secara kontekstual oleh para teolog sebelumnya. Pada umumnya, mereka terlalu asyik untuk sekadar membuktikan kebenaran kehidupan akhirat²¹⁴ dan melepaskan kaitannya dengan nilai-nilai moral di balik ajaran itu yang dapat menumbuhkan tanggung jawab manusia. Sebenarnya Mu'tazilah punya kans besar untuk menguraikan kehidupan akhirat dalam perspektif tanggung jawab manusia. Namun ketika aliran itu memunculkan konsep itu berdasar pada keadilan Allah semata dengan implikasi adanya keharusan bagi Allah untuk berbuat adil, nilai tanggung jawab manusia itu tidak tampak lagi. Justru kesan kuat yang muncul adalah bahasan yang sangat berorientasi ke atas, bukan kepada kehidupan dunia.²¹⁵ Bagi tokoh intelektual kelahiran Pakistan itu, bahasan akhirat yang dilepaskan dari konteks kehidupan aktual yang dijalani manusia akan kurang bernilai positif bagi penciptaan suatu kehidupan yang lebih baik dan lebih bermoral, padahal itulah salah satu tujuan utama diturunkannya agama ke dunia ini.

Kehidupan akhirat sebagai tempat dan saat pertanggungjawaban sangat erat kaitannya dengan konsep pembalasan dalam pengertian yang sebenar-benarnya. Dalam konteks itu, Rahman berpendapat, kebahagiaan dan siksaan di akhirat merupakan pembalasan yang sempurna sesuai dengan tindakan seseorang yang telah diperbuatnya selama hidup di dunia. Sebagai balasan yang sempurna, kebahagiaan atau penderitaan di akhirat tidak mungkin bersifat spiritual semata. Untuk menjelaskan pendapatnya, Fazlur Rahman merujuk pada

ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam al-Qur'an yang tidak mengenal dualisme antara jiwa dan raga; dan karena itu, terma *nafs* diletakkan dalam pengertian 'diri', dan dalam hal tertentu berarti 'person' atau 'inti kedirian'.²¹⁶ Bahkan, al-Qur'an menolak doktrin dualisme tubuh-jiwa yang radikal.²¹⁷ Tidak adanya pemisahan dikotomis antara yang bersifat fisik dan spiritual—dalam uraian-uraian yang dilakukan al-Qur'an itu—mengantarkan Rahman kepada suatu kesimpulan bahwa konsep mengenai diri manusia harus dilihat secara utuh, meliputi aspek fisik dan aspek jiwa. Konsep semacam itu pula yang harus diberlakukan dalam kehidupan dan pembalasan di akhirat.

Konsep kesenangan dan penderitaan akhirat yang dianut Rahman merupakan suatu penyempurnaan dan sekaligus rekonstruksi kritis terhadap konsep-konsep aliran dan kelompok teologi yang lain. Dalam tataran filosofis, Rahman dalam mereformulasi konsep ini tampaknya dipengaruhi oleh Ibn Rusyd. Filsuf ini menyatakan bahwa kebangkitan manusia di akhirat adalah bersifat fisik. Namun fisiknya bukan esensi fisik yang ada saat ini karena sesuatu yang telah musnah tidak mungkin kembali. Fisik manusia di akhirat hanya serupa dengan yang ada saat ini.²¹⁸ Oleh karena itu, kebangkitan manusia di akhirat merupakan perkembangan lebih lanjut dari kehidupan dunia.²¹⁹ Meskipun demikian, masalah yang sangat penting dari tesis mengenai kebangkitan dalam konsep Ibn Rusyd bukan terletak pada bentuk kebangkitannya, namun pada keyakinan akan keberadaan pembangkitan tersebut.²²⁰ Pada keutuhan bentuk balasan itu terletak keterpengaruhannya Rahman dari tokoh filsuf pasca al-Ghazali tersebut.

Konsep Rahman mengenai kebahagiaan dan penderitaan yang bersifat fisik berimplikasi pada keyakinan akan adanya surga dan neraka yang juga bersifat fisik. Sebab al-Qur'an tidak membenarkan surga atau neraka yang murni bersifat spiritual. Oleh karena itu, subyek dari kebahagiaan dan penderitaan di akhirat nanti adalah pribadi manusia.²²¹ Dalam perspektif ini, keberadaan surga dan neraka yang berbentuk fisik merupakan konsep yang lebih dapat dipertanggung-jawabkan secara qur'ani dan logika-rasional. Selain itu, hal tersebut merupakan suatu kondisi yang lebih sempurna daripada sekadar bersifat spiritual sehingga diharapkan akan berdampak pada usaha manusia yang lebih intens untuk berperilaku sesuai dengan tuntunan moral agama.

Pandangannya yang sangat ortodoks itu mempertanyakan dan meragukan keabsahan pandangan yang hanya melihat keberadaan tempat pembalasan itu sebagai simbol belaka. Misalnya, konsep Ahmad Khan, yang menyatakan bahwa surga dan neraka merupakan representasi keadaan manusia yang bersifat psikologis dalam kehidupan sesudah kematiannya.²²²

Menyikapi pandangan semacam itu, Rahman berargumentasi bahwa pandangan-pandangan eskatologis yang menekankan pada aspek psikologis semata merupakan dampak dari pemahaman secara parsial terhadap al-Qur'an, atau kurangnya peralatan intelektual yang memadai dalam menangkap pesan dan ajaran sumber Islam yang *genuine*. Sebab melalui pemahaman yang menyeluruh terhadap Kitab Suci itu, seseorang pasti akan menyimpulkan bahwa surga dan neraka bukan sekadar bersifat spiritual. Sebagai tempat pembalasan yang sempurna bagi manusia, kedua tempat pembalasan itu tidak mungkin hanya memiliki dimensi psikologis karena hal itu akan mengurangi kesempurnaan bentuk pembalasan yang diberikan Allah kepada manusia.

Sebagai implikasi dari pemikirannya yang rasional dan rujukannya yang total kepada al-Qur'an, Rahman berpendapat bahwa surga dan neraka—sebagai tempat balasan yang bersifat eskatologis—saat ini belum diciptakan; suatu pandangan yang bila ditelusuri sebelumnya dianut oleh kalangan Mu'tazilah.²²³ Namun menurut Fazlur Rahman, tidak diciptakannya surga dan neraka saat ini bukan karena alasan kesia-siaan, sebagaimana diajukan kalangan Mu'tazilah,²²⁴ tapi karena Allah—sebagaimana akan dijelaskan—akan menciptakan kedua tempat itu dari dunia yang ada sekarang, setelah dunia ini nanti mengalami kehancuran.

Tesisnya itu dikembangkan melalui interpretasi kritis terhadap beberapa ayat al-Qur'an. Di antaranya surat Ibrāhīm (14): 48 yang menyatakan: *Hari ketika bumi ini diubah menjadi yang lainnya; demikian pula halnya dengan langit*. Selain itu, ia juga merujuk kepada surat al-Zumar (39): 74 yang menyatakan bahwa orang-orang yang masuk surga berkata: *Segala puji bagi Allah yang telah menyempurnakan janji-Nya kepada kami dan yang telah mewariskan bumi ini kepada kami; kami akan menjadikan tempat kediaman kami di dalam surga-Nya—alangkah baiknya balasan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan*". Berdasarkan dua ayat tersebut (dan ayat-ayat lainnya), ia menegaskan, dunia ini akan

diubah pada saatnya nanti menjadi sebuah surga untuk dinikmati oleh para penghuninya.²²⁵ Dengan pemahaman seperti itu, Rahman menolak pendapat yang menyatakan bahwa surga saat ini sudah diciptakan²²⁶ karena pemahaman semacam itu kurang sesuai dengan pernyataan al-Qur'an. Bagi Rahman, surga akan diciptakan dari dunia ini setelah nanti mengalami kehancuran. Dari pemahamannya itu, ia menyimpulkan keberadaan surga sebagai proses transformasi dari dunia yang ada saat ini.

Sedangkan mengenai keberadaan neraka, Rahman mengulasnya dari sifat penderitaan yang akan dialami manusia nanti. Ia berpendapat meskipun penderitaan dan kebahagiaan meliputi aspek spiritual dan fisik, pada dasarnya hukuman neraka itu bersifat moral atau spiritual. Untuk mendukung tesisnya, dia secara epistemologis merujuk pada surat al-Humazah (104): 6–9 tentang api neraka yang menyala dan membakar hati manusia. Berdasarkan ayat ini, ia menjelaskan bahwa efek hukuman di neraka bergantung pada sensitivitas kesalahan yang dilakukan seseorang.²²⁷ Ia menyatakan bahwa hukuman yang sebenarnya adalah kedukaan yang tidak dapat disembuhkan yang diderita oleh orang-orang yang melakukan kejahatan di dunia; yaitu ketika mereka menyadari bahwa mereka tidak mungkin kembali dan mereka telah menyalah-menyialah kesempatan untuk berbuat kebajikan.²²⁸

Melalui uraian mengenai siksaan yang akan dialami manusia di akhirat itu, Fazlur Rahman ingin menjelaskan bahwa keberadaan neraka terletak di bagian lain dari "surga" yang berasal dari dunia ini yang sudah mengalami transformasi secara besar-besaran. Sedang bentuk siksaannya lebih bersifat psikologis daripada bersifat fisik. Meskipun demikian, ia tidak mengingkari adanya siksaan yang bersifat fisik. Hanya saja, sifat psikologisnya lebih dominan sehingga seseorang yang hidup dalam siksaan Allah itu tidak dapat merasakan kebahagiaan sama sekali. Sebab pada intinya kesusahan atau kesenangan manusia sangat tergantung dan ditentukan oleh sikap kejiwaan.

Dari paparan yang telah dijelaskan itu dapat dilihat dengan jelas bahwa dalam tesis Fazlur Rahman kepercayaan terhadap keberadaan surga dan neraka mempunyai signifikansi yang sangat bernilai bagi kehidupan umat manusia di dunia. Berdasarkan sejumlah ayat al-Qur'an, ia menyatakan bahwa kehidupan akhirat menurut al-Qur'an sangat

penting karena alasan keadilan dan moral sebagai konstitusi realitas tindakan manusia. Kedua aspek itu harus dinilai secara sungguh-sungguh, sedang dalam kehidupan di dunia apa yang tampak tidak dapat menjamin keadilan secara sejujurnya. Alasan yang lain adalah bahwa dengan adanya kehidupan akhirat, tujuan kehidupan dapat dijelaskan seterang-terangnya. Dengan keberadaan akhirat, perdebatan dan perbedaan pendapat harus diakhiri dengan menampakkan kebenaran yang nyata.²²⁹ Kongkritnya, manusia dengan adanya kehidupan akhirat harus menghadapi kehidupan dunia dengan serius. Manusia harus mampu membedakan antara kebenaran dari kepalsuan, dan kebajikan dari kejahatan; kemudian mengerjakan yang benar dan menghindari yang palsu, serta melaksanakan segala sesuatu yang baik dan menjauhi segala sesuatu yang jahat.

Melalui pola pandang itu, Rahman melangkah jauh dari tokoh-tokoh aliran teologi skolastik atau pembaru sebelumnya yang hanya membahasnya sekadar untuk membuktikan dan mempertahankan kebenaran keberadaan akhirat. Melalui konsep itu, Rahman menjelaskan signifikansinya dalam kehidupan manusia di dunia. Pandangannya itu, sampai batas tertentu, sebenarnya memiliki akar yang cukup kuat di kalangan ortodoks. Ia, seperti kelompok salaf atau sunni, meyakini konsep eskatologis yang bersifat fisik. Dengan konsepnya ini, ia menunjukkan kelemahan argumen kalangan modernis yang menganggap kehidupan akhirat hanya bersifat spiritual dan pengalaman yang bernuansa psikologis. Bagi Fazlur Rahman, pandangan itu kurang memiliki akar yang kuat dalam al-Qur'an sebab konsep diri dalam Kitab Suci itu merupakan konsep yang utuh, meliputi aspek fisik dan spiritual.

Dari seluruh pemikiran-pemikiran teologis yang ditawarkan Fazlur Rahman, ada benang merah yang begitu kuat yang merangkai ide-idenya, yaitu teologi sebagai tafsir realitas. Melalui model dan kerangka teoritis semacam itu, teologi Islam benar-benar bersifat aplikatif sebagai pandangan dunia al-Qur'an yang menjadi rujukan dasar dalam pembentukan nilai-nilai moral dan etika. Dengan demikian, teologi benar-benar memiliki kaitan yang erat dengan kehidupan nyata di dunia. Namun pada saat yang sama, karena sikapnya yang sangat kritis—sehingga tampak terkesan kurang apresiatif—terhadap hadis Nabi, ia telah melahirkan penafsiran yang berbau subjektif pada bagian-bagian

tertentu dalam pemikiran teologisnya. Meskipun terdapat kelemahan pada beberapa konsepnya itu, ia telah menyumbangkan sesuatu yang tidak sedikit bagi perkembangan wacana teologi Islam. Hal itu akan tampak sekali ketika ia mengangkat teologi dalam hubungannya dengan etika Islam sehingga melahirkan teologi qur'ani yang liberal dengan karakter yang sangat kental dengan nuansa inklusivisme-pluralisme sebagaimana akan dibahas dalam bab berikut.¹⁾

CATATAN

- 1 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebnah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, h. 201.
- 2 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 2.
- 3 *Ibid.*, h. 68.
- 4 *Ibid.*, h. 70.
- 5 *Ibid.*, h. 3. Cf. Fazlur Rahman, *Etika Pengobatan dalam Islam*, h. 30.
- 6 Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", dalam *Islamic Studies* (Vol. VI, no. 1, 1967), h. 2.
- 7 *Ibid.*, h. 3.
- 8 *Ibid.*, h. 1.
- 9 *Ibid.*, h. 2.
- 10 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 37—38.
- 11 *Ibid.*, h. 11.
- 12 *Ibid.*, h. 2.
- 13 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 155.
- 14 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 99.
- 15 Argumen wujud Tuhan dari aliran Mu'tazilah murni berwatak skolastik. Bagi mazhab ini, bukti eksistensi Tuhan ialah kebaruan alam semesta sebagaimana dapat dilihat dari argumen al-Qadhi Abd al-Jabbar (w.1024 M). Tokoh Mu'tazilah ini menjelaskan, untuk mengetahui Allah adalah melalui kebaruan *a'radl* (aksiden). Aksiden adalah *hādits* (baru, ada sesudah tidak ada) karena ia dapat lenyap, sedangkan yang qadim tidak mungkin lenyap. Adanya aksiden yang bisa lenyap dan hilang dapat dibuktikan melalui sesuatu yang berkumpul. Bila ia telah berpisah, maka berkumpulnya menjadi hilang. Demikian pula melalui sesuatu yang bergerak. Bila telah diam, maka geraknya menjadi lenyap. Adanya perubahan itu menunjukkan kebaruannya. Jika baru, maka ia pasti ada yang menciptakannya karena ketergantungannya kepada yang lain. Lihat Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushūl al-Khamsah* (Abidin: Maktabah Wahabiyah, 1965), h. 92-94.
- 16 Mazhab Asy'ariyah juga menggunakan dasar argumentasi dialektis, sebagaimana tesis yang diajukan Al-Asy'ari (w. 935 M). Pendiri mazhab Asy'ariyah itu berargumentasi, eksistensi Tuhan dapat dilacak pada proses kejadian manusia yang berasal dari sperma, berlanjut menjadi *'alaqah*, lalu berbentuk daging, darah dan tulang, serta akhirnya berbentuk fisik. Proses itu jelas bukan berasal dari diri manusia sendiri karena pada saat kekuatan dan intelektualitas orang itu sudah mencapai kesempurnaan,

orang itu tidak mampu untuk menciptakan bagi dirinya sendiri pendengaran, penglihatan atau anggota tubuhnya yang lain. Jika pada saat mencapai kesempurnaan dia tidak mampu, apalagi ketika ia masih dalam kondisi yang lemah (dalam proses kejadian awal), kemampuan dirinya akan semakin lemah juga. Oleh karena itu, pasti ada yang menciptakan dan mengatur dari satu tahap ke tahap berikutnya karena tidak mungkin perpindahan itu terjadi dengan sendirinya. Lihat Al-Asy'ari, *Kitāb al-Luma' fī al-Raddi 'alā Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'* (Ttp: Mathba'ah Mishra Syirkah Mushāhamah Mudhariyah, 1955), h. 17–18.

- 17 Argumen senada juga diangkat oleh al-Maturidi; lihat Al-Maturidi, *Kitāb al-Tawhīd* (Istambul: Al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1979), h. 13.
- 18 Menurut Ibn Abd Wahhab, adanya Allah dapat dibuktikan melalui adanya siang-malam, matahari dan bulan, dan sebagainya sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an. Itulah yang harus dipahami, dan tidak boleh ditafsirkan lebih jauh lagi. Untuk mengetahui secara lebih jelas mengenai pemahaman mereka yang literalistik, lihat Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, "Al-Ushūl al-Tsalātsatu wa Adillatuha" dalam Ahmad Muhammad Syakir (ed.), *Al-Majmū'ah al-Ūlā: Kitāb al-Tawhīd wa Kutub Ukhra* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1986), h. 101; lihat pula Abul A'la al-Mawdudi, *Toward Understanding Islam*, h. 26–28. Adapun dalil *ikhtirā'* adalah pengamatan terhadap penciptaan substansi segala sesuatu yang terdapat di alam semesta. Dalil itu juga didasarkan pada dua pandangan dasar. 1). Bahwa segala sesuatu di jagad raya merupakan ciptaan. 2). Bahwa segala yang diciptakan pasti ada yang menciptakan. Berdasarkan dua dasar tersebut, setiap orang yang ingin mengetahui Allah dengan sungguh-sungguh, maka ia hendaknya mengetahui substansi segala sesuatu sehingga ia dapat memahami terhadap penciptaan yang sebenarnya pada semua yang ada di dunia. Menurut Ibn Rusyd, pembuktiannya itu adalah dalil yang berdasar kepada al-Qur'an. Ada ayat yang mengandung dalil *'ināyah*, semisal surat al-Naba' (78): 6–16 tentang penciptaan segala sesuatu di alam ini yang diarahkan untuk kepentingan manusia, dan ada ayat yang berisi dalil *ikhtirā'*, seperti surat al-Thāriq (86): 5–6 dan seumpamanya yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan proses penciptaan. Selain itu, terdapat ayat yang mengandung keduanya seperti surat al-Baqarah (2): 21 yang mengungkapkan seruan Allah agar manusia menyembah Tuhan yang telah menciptakannya; Lihat Ibn Rusyd, *Manahij al-Adillati fī Aqā'id al-Millat* (Ttp: Maktabah al-Anjilo al-Mishriyah, 1964), h. 150–152.20 Lihat Ibn Taimiyah,, "Tangga Pencapaian", dalam Nurcholish Madjid

- (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 252–253.
- 21 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* h. 4.
 - 22 Fazlur Rahman, "Menafsirkan Al-Quran", h. 65.
 - 23 Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", h. 17.
 - 24 *Ibid.*, h. 5.
 - 25 *Ibid.*, h. 17.
 - 26 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 4.
 - 27 *Ibid.*
 - 28 *Ibid.*, h. 6.
 - 29 *Ibid.*, h. 7.
 - 30 *Ibid.*, h. 16.
 - 31 Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 85.
 - 32 *Ibid.*, h. 12.
 - 33 Fazlur Rahman, "Some Reflection on Reconstruction of Muslim Society in Pakistan" dalam *Islamic Studies* (Vol. 6, No. 2, 1967), h. 105.
 - 34 *Ibid.*, h. 25. Pernyataan Fazlur Rahman tersebut kemudian menjadi anutan kelompok modernis yang lain. Djohan Effendi misalnya mengungkapkan, kebertauhidan tidak hanya menyangkut kepercayaan umat Islam terhadap Tuhan Yang Maha Esa, namun juga berkait dengan pandangan dan sikap mereka terhadap manusia, benda dan lembaga. Karena itu, dalam al-Qur'an masalah kekayaan, keserakahan dan ketidakpedulian sosial mempunyai perspektif teologis. Persoalan itu tidak sekadar masalah etik dan moral, tapi menyangkut kebertauhidan umat Islam. Lihat Djohan Effendi, "Konsep-konsep Teologis" dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 55, dan 58.
 - 35 Dalam pandangan aliran Mu'tazilah, konsep keesaan Allah mengartikan tidak adanya sifat-sifat bagi Allah. Mereka mengakui bahwa Allah mengetahui, berkuasa dan melihat. Namun mereka tidak dapat menerima bahwa 'mengetahui', 'berkuasa' dan 'melihat' adalah terpisah dan berbeda dari esensi Allah; karena jika terpisah dari zat-Nya, maka akan menghasilkan pluralitas yang qadim; dan sebagai akibatnya, kepercayaan terhadap ketauhidan (keesaan)-Nya tidak dapat dipertahankan lagi. Dengan perkataan yang lain, dalam konsep Mu'tazilah, Allah selamanya mengetahui, berkuasa, dan hidup dengan zat-Nya, bukan dengan sifat-sifat-Nya. Lihat Mir Valiuddin, "Mu'tazilism", dalam M. M. Sharif (ed), *History of Muslim Philosophy*, Vol. I, h. 200; Cf. al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dār al-Fikr, Tth.), h. 44.

- 36 M. Abdul Hye, "Ash'arism", dalam M. M. Sharif (ed), *History of Muslim Philosophy*, Vol. I, h. 221. Cf. Al-Asy'ari, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn*, I (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1969), h. 235—236.
- 37 Lihat Al-Juwayni, *Kitāb al-Irsyādī ilā Qawāthib al-Adillati fī Ushūl al-I'tiqād* (Cetakan I, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqafiyah, 1985) h. 69; Al-Baghdadi, *Kitābu Ushūl al-Dīn* (Cetakan III, Beirut: Dār al-Kutub al-'Amaliyyah, 1981) h. 88 dan 90; Al-Ghazali, *Al-Iqtishād fī al-I'tiqād* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 84 dan 90; Al-Amidi, *Ghāyah al-Marām fī Ilm Kalām*, h. 153—154; Al-Syāfi'i, "Al-Fiqh al-Akbar" dalam Muhammad Yasin. *Al-Kawakab al-Aẓhar* (Makkah: al-Maktabah al-Tijāriyyah, Tth), h. 11; Abu Hanifah, "Al-Fiqh al-Akbar", dalam Al-Malla'alli, *Syarhu Kitāb al-Fiqh al-Akbar*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), h. 23; Al-Maturidi, *Kitāb al-Tawhīd*, h. 19—20; Muhammad Abduh, *Risālah al-Tawhīd* (Cetakan XI, Mesir: Dār al-Manār, 1373 h), h. 41—43; Al-Mawdudi, *Towards Understanding Islam*, h. 26—28.
- 38 Fazlur Rahman, "Islam: An Overview", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. VII, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), h. 307.
- 39 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 4-5.
- 40 Lihat Fazlur Rahman, "Islam: An Overview". h. 307.
- 41 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 7.
- 42 *Ibid.*, h. 6.
- 43 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 33.
- 44 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 12..
- 45 Lihat *Ibid.*, h. 7-8.
- 46 *Ibid.*, h. 9.
- 47 *Ibid.*, h. 8-9.
- 48 Bagi aliran Mu'tazilah, konsep kekuasaan Allah diletakkan dalam kerangka keadilan-Nya. Golongan ini berpendapat bahwa Allah harus adil. Dalam konteks itu, Abd al-Jabbar menegaskan pengertian Allah adil adalah bahwa semua perbuatan-Nya baik, dan Ia tidak berbuat keburukan serta tidak melalaikan apa yang menjadi keharusan bagi-Nya. Sebagai implikasi langsung dari sikap itu adalah munculnya Tuhan yang diharuskan (*necessary/ must*), bukan yang semestinya (*necessity*), untuk melakukan sesuatu keadilan. Artinya, Tuhan harus adil, dan kekuasaan-Nya dibatasi dengan tuntutan—yang tidak lagi dapat diabaikan atau dilepaskan—untuk bertindak adil. Pada gilirannya, konsep tersebut mengharuskan Allah untuk berbuat baik dan yang terbaik (*al-shalāh wa*

- al-aslah*) bagi manusia. Lihat Al-Ghurabi, *Tārīkh al-Fīrak al-Islāmīyah*, (Al-Azhar: Muhammad Ali Shabi wa Awladuhū, 1958), h. 65; Lihat 'Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushūl al-Khamsah*, h. 132; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton: Princeton University Press, 1981), h. 90; Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, h. 45.
- 49 Menurut aliran Asy'ariyah, Allah tidak mempunyai kewajiban apapun. Oleh karena itu, pahala dan karunia yang diberikan Allah kepada manusia adalah karena *fadhl*-Nya, bukan karena ketaatan manusia. Sedangkan hukuman dari Allah kepada manusia adalah muncul dari keadilan-Nya, bukan karena maksiat yang dilakukan orang tersebut. Allah dapat saja membebani manusia dengan sesuatu perintah di luar kemampuannya, dan Ia boleh menyiksa manusia tanpa suatu alasan apapun. Allah tidak wajib melakukan yang terbaik bagi manusia dan Ia tidak wajib memberi pahala bagi suatu ketaatan dan memberi hukuman terhadap kemaksiatan yang dilakukan manusia. Lihat Al-Baqillani, *Al-Inshāf*, h. 43. Cf. Al-Juwayni, *Luma' al-Adillah fī Aqā'id al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Cetakan I, Mesir: Dār al-Misyriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965), h. 108; Cf. Al-Ghazali, *Al-Iqtisād fī al-'Itiqād*, h. 102.
- 50 Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. I (No. 2, 1978), h. 66.
- 51 Lihat *Ibid.*, h. 66-7.
- 52 Misalnya Abd al-Jabbar, salah satu tokoh Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an adalah Kalam dan Wahyu Allah yang diciptakan (makhluk) dan bersifat baru. Untuk membuktikan al-Qur'an diciptakan dan baru, ia menyatakan, seandainya Kalam Allah qadim (tidak ada permulaan waktu), tentu ada sesuatu yang lain yang menyamai Allah karena sifat qadim termasuk sifat diri; dan persekutuan dalam sifat diri akan berdampak pada penyamaan kepada Allah, padahal dalam realitasnya tidak ada sesuatu yang menyamai Allah. Lihat Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushūl al-Khamsah*, h.528 dan 549.
- 53 Lihat Al-Baghdadi, *Kitābu Ushūl al-Dīn*, h. 196; Al-Syafi'i, "Al-Fiqh al-Akbar", h. 16; Abu Hanifah, "Al-Fiqh al-Akbar", h. 44—45; Al-Bazdawi, *Kitābu Ushūl al-Dīn* (Kairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabīyyah, 1963), h. 53.
- 54 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 32.
- 55 *Ibid.*, h. 68.
- 56 *Ibid.*, h. 72.
- 57 *Ibid.*, h. 32.
- 58 *Ibid.*, h. 32-33.
- 59 *Ibid.*, h. 32.

- 60 Pandangan Syah Wali Allah itu dikutip Fazlur Rahman dari karyanya, *Fayūdh al-Haramayn*.
- 61 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, h. 21.
- 62 Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", h. 67.
- 63 Fazlur Rahman, "Some Islamic Issue in the Ayyub Khan Era", h. 299.
- 64 Al-Ghazali, *Kitāb al-Iqtisbādī fī al-I'tiqād*, h. 75.
- 65 *Ibid.*, h. 78.
- 66 Lihat *Ibid.*, h. 78–79.
- 67 Fazlur Rahman, "The Divine Revelation and the Prophet", h. 68. Sebenarnya bila dilacak lebih jauh pandangan semacam itu berawal dari al-Juwayni, salah seorang guru utama al-Ghazali. Menurut al-Juwayni, *kalām* adalah perkataan mental/jiwa (*ḥadīth al-nafs*). Jelasnya, *kalām* adalah apa yang ditunjukkan oleh ungkapan-ungkapan berupa tulisan, simbol atau tanda yang dibuat untuk perkataan itu. Dari batasan itu, al-Juwayni menegaskan bahwa Kalam Allah adalah 'apa' (yang ada di balik) yang dibaca (*maqrū'*) melalui ucapan orang yang membaca, terpelihara melalui pemeliharaan, serta ditulis dalam *mushhaf*. Lihat al-Juwayni, *Luma' al-Adillab*, h. 91, dan 92.
- 68 Al-Ghazali, *Kitāb al-Iqtisbādī fī al-I'tiqād*, h. 80.
- 69 *Ibid.*
- 70 *Ibid.*, h. 79–80.
- 71 Fazlur Rahman, "Some Islamic Issue in the Ayyub Khan Era", h. 299; *Cf. Islam*, h. 31.
- 72 Ibn Rusyd, *Manāḥij al-Adillati fī 'Aqāid al-Millab*, h. 163–164.
- 73 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 31.
- 74 *Ibid.*, h. 30–31.
- 75 Al-Baqillani, misalnya, menyatakan bahwa al-Qur'an yang berbahasa Arab dibacakan oleh Jibril; lihat Al-Baqillani, *Kitāb al-Inshāf*, h. 147.
- 76 Lihat Fazlur Rahman, "Some Islamic Issue in the Ayyub Khan Era", h. 299.
- 77 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 95–96.
- 78 *Ibid.*, h. 96.
- 79 *Ibid.*, h. 97. Bandingkan dengan pendapat al-Zarqani yang menyebutkan tiga tahap turunnya al-Qur'an. Pertama, ke *al-Lauh al-Mahdūz*. Kedua, ke *bait al-Izzah* yang berada di langit dunia; dan ketiga, ke hati Nabi (saw) melalui Jibril; Lihat al-Zarqani, *Manāḥil al-'Urfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), h. 43–47.
- 80 Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 32.
- 81 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 14.

- 82 Menurut Majid Fakhri, persoalan yang diangkat Mu'tazilah mengenai al-Qur'an adalah "murni bersifat akademik atau masalah abstrak yang sedikit sekali berkaitan dengan problem pewahyuan secara historis atau transmisi al-Qur'an." Lihat Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, h. 62.
- 83 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 81-82.
- 84 Misalnya al-Ijī, tokoh Asy'ariyah pada akhir abad kedua belas sampai awal abad ketiga belas Masehi, menegaskan adanya perbedaan yang cukup mendasar dalam kedua istilah nabi dan rasul. Nabi adalah seseorang yang menerima wahyu dari Allah. Sedangkan rasul berarti seseorang yang membawa Syariat baru atau Syariat yang menasakh sebagian hukum-hukum Syariat yang ada sebelumnya. Setiap rasul adalah nabi, namun tidak setiap nabi adalah rasul. Tampaknya konsep seperti ini menjadi anutan kalangan Asy'ariyah dan kaum ortodoks Sunni yang lain. Lihat al-Ijī, *Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, h. 154).
- 85 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 82.
- 86 *Ibid.*, h. 9, dan 80.
- 87 *Ibid.*, h. 80.
- 88 *Ibid.*, h. 57.
- 89 *Ibid.*, h. 80.
- 90 *Ibid.*, h. 83.
- 91 *Ibid.*, h. 80.
- 92 Al-Baghdadi, *Kitābu Ushūl al-Dīn*, h. 163.
- 93 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 81.
- 94 Lihat Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), h. 146.
- 95 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 81.
- 96 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 15.
- 97 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 73.
- 98 Lihat *Ibid.*, hal. 72-73.
- 99 Pada umumnya, para teolog dan tokoh Muslim mempercayai adanya mukjizat. Hanya sebagian kecil yang tidak mempercayainya. Lihat Abd al-Jabbar, *Syarh Ushūl al-Khamsah*, h. 568; Cf. al-Juwayni, *Kitāb al-Irşād ilā Qawā'ib al-Adillati fī Ushūl al-'Itiqād* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqāfiyyah), 1985 h. 260; al-Maturidi, *Kitāb al-Tamhīd*, h. 185-186; Ibn Rusyd, *Manāhij al-Adillati fī 'Aqāid al-Millat*, h. 217.
- 100 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 70-71.
- 101 *Ibid.*, h. 70.
- 102 *Ibid.*, h. 100-101.
- 103 *Ibid.*, h. 101.

- 104 *Ibid.*, h. 104.
- 105 *Ibid.*, h. 105. Tesis Fazlur Rahman mengenai kemukjizatan al-Qur'an dari dimensi linguistik dan makna tersebut memiliki kemiripan dengan konsep kemukjizatan al-Qur'an dari aliran Asy'ariyah. Al-Baghdadi dari aliran Asy'ariyah, misalnya, berpendapat kemukjizatan al-Qur'an terdapat dalam beberapa aspek. Di antaranya terdapat pada aspek puitis yang *balaghah* dan *fashahah*-nya sangat menakjubkan, serta menyimpang dari kebiasaan. Selain itu, kemukjizatan al-Qur'an juga terletak pada pemberitaan yang ada di dalamnya mengenai hal-hal ghaib di masa lalu dan masa mendatang. Lihat al-Baghdadi, *Kitāb Ushūl al-Dīn*, h. 183. Selanjutnya, pandangan tokoh neo-modenis itu memiliki perbedaan dengan pendapat Mu'tazilah yang menekankan kemukjizatan al-Qur'an hanya pada salah satu aspeknya saja. Dalam hal ini, Abd al-Jabbar menyatakan bahwa al-Qur'an telah menantang orang-orang Arab yang saat itu sedang berada dalam puncak kefasihannya untuk membuat yang seperti al-Qur'an. Mereka tidak mampu untuk menandingi kefasihan al-Qur'an. Bagi Abd al-Jabbar, segi *i'jaz* al-Qur'an adalah dalam dimensi linguistiknya. Sebaliknya, menurut al-Nazhzhah, tokoh Mu'tazilah yang lain, al-Qur'an bersifat mukjizat dilihat dari pemberitaannya mengenai hal-hal di masa lalu dan masa depan. Bahkan menurut Mu'ammār ibn 'Abbad (w. 830), manusia sebenarnya mampu membuat yang seumpama al-Qur'an dari segi kefasihan, puitis, dan *balaghah*-nya. Lihat Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushūl al-Khamsah*, h. 586; al-Syahrastani, *Al-Milāl wa al-Nihāl*, I, h. 56-57, dan 69.
- 106 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, h. 197.
- 107 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 92.
- 108 *Ibid.*, h. 92-93.
- 109 Pandangan ini umumnya dianut kalangan ortodoks, seperti Asy'ariyah. Demikian pula pandangan kalangan Hanafi. Misalnya Abu Ja'far al-Thahawi (w. 933 M), tokoh Hanafi Mesir, menyatakan, Nabi dengan dirinya melakukan Isra dan Mi'raj ke langit dalam keadaan bangun. Hal semacam itu pula pendapat Abu Hafsh al-Nasafi (w. 1142 M). Ia menegaskan Mi'raj Rasul ke langit adalah dalam keadaan bangun (sadar) dan dengan dirinya 109 yang bersifat fisik. Lihat Fakhr al-Din al-Razi, *Ma'ālim Ushūl al-Dīn* (Al-Azhar: Maktabah al-Kullīyyat al-Azhariyyah, Tth.), h. 104-105; Lihat Ibn Abi al-'Izz, *Syarh al-Thahāwīyati fī al-Aqā'id al-Salafiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1988/ 1408), h. 126. Lihat al-Taftazani, *Syarh al-Aqā'id al-Nasafiyyah* (Cetakan I, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1987), h. 91.

- 110 Ahmad Khan menyatakan bahwa peristiwa Isra-Mi'raj Nabi bukanlah pengalaman yang bersifat fisik dan juga bukan bersifat spiritual. Pengalaman tersebut murni bersifat mimpi. Lihat David Waines, *An Introduction to Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), hal 224.
- 111 Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, Universe and Man", h. 10-11.
- 112 *Ibid.*, h. 11.
- 113 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. 1.
- 114 *Ibid.*, h. 70.
- 115 *Ibid.*, h. 9.
- 116 Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 156.
- 117 Lihat *Ibid.*, h. 154.
- 118 Al-Syahrastani dari tokoh Asy'ariyah misalnya menegaskan, akal dalam pandangan aliran Asy'ariyah tidak dapat menunjukkan kebaikan atau keburukan sesuatu dalam hukum-hukum taklif. Dari itu, dalam esensi perbuatan manusia tidak terdapat muatan baik atau buruk. Menurutny, kebaikan adalah segala sesuatu yang pelakunya mendapat pujian Syara' dalam melakukan hal tersebut, sedangkan keburukan adalah segala sesuatu yang pelakunya mendapat celaan bila ia melakukannya, Lihat al-Syahrastani, *Kitāb Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Tanpa Ttp, Tp, Tth.), h. 445.
- 119 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. 8-9.
- 120 Lihat *Ibid.*, h. 25-26
- 121 *Ibid.*, h. 24.
- 122 *Ibid.*, h. 28.
- 123 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 154.
- 124 *Ibid.*, h. 155.
- 125 *Ibid.*, h. 124.
- 126 F. M. Denny, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", h. 94.
- 127 Aliran Mu'tazilah beranggapan kebaikan atau keburukan merupakan watak yang terdapat pada esensi sesuatu itu sendiri. Lihat Abd al-Jabbar, *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīdī wa al-'Adl*, XII (Kairo: Wizārah al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Qawmī, Tth.), h. 18; Cf. Fauzan Saleh, *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of Al-Qabih in Al-Qadli Abd Al-Jabbar Al-Hamadhani's Thought*, Tesis Master, Universitas McGill (Jakarta: Departemen Agama RI, 1992), h. 119. Lihat pula Valiuddin, "Mu'tazilism", dalam M. M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I, h. 201.
- 128 Al-Maturidi, *Kitāb al-Tawhīd*, h. 10-11.

- 129 Ayyub Ali, "Maturidism", dalam dalam M. M. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I, h. 262.
- 130 *Ibid.*, h. 163.
- 131 Ibn Rusyd, *Manābij al-Adillati fī Aqā'id al-Millat*, h. 234.
- 132 Lihat Olever Leaman, *Averroes and his Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1988), h. 153-154.
- 133 Muhammad Abduh, *Risālah al-Tawhīd*, h. 71.
- 134 *Ibid.*, 77.
- 135 *Ibid.*, h. 79.
- 136 *Ibid.*, 80.
- 137 Fazlur Rahman, "The Status of the Individual in Islam", dalam *Islamic Studies*, Vol. 5 (No. 4, 1966), h. 320.
- 138 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 20.
- 139 *Ibid.*, h. 19.
- 140 *Ibid.*, h. 19-20.
- 141 *Ibid.*, h. 20.
- 142 *Ibid.*, h. 12.
- 143 Fazlur Rahman, "The Quranic Concept of God, Universe and Man", h. 14.
- 144 *Ibid.*, h. 14-15.
- 145 *Ibid.*, h. 14.
- 146 *Ibid.*, h. 7.
- 147 Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, h. 49.
- 148 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 8-9. Sebatas konsep kebebasan manusia seperti itu, Fazlur Rahman memiliki keserupaan pemikiran dengan tokoh-tokoh ortodoks dari kelompok non-Asy'ariyah, semisal al-Maturidi dan Ibn Qayyim al-Jawziyah. Namun ketika mereka mengkaitkan dengan taqdir Tuhan sebagai penentuan kejadian, keserupaan itu menjadi tidak tampak. Lihat al-Maturidi, *Kitab al-Tawhīd*, h. 225-26; Ibn Qayyim, *Syifā' al-'Alīl fī Masā'il al-Qadhā-i wa al-Qadar*. Cetakan I (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987) h. 212.
- 149 Lihat *Ibid.*, h. 18.
- 150 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 97
- 151 *Ibid.*
- 152 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 32-33.
- 153 *Ibid.*, h. 25.
- 154 *Ibid.*, h. 31.
- 155 Lihat *Ibid.*, h. 31-32
- 156 Bagi aliran Mu'tazilah, manusia adalah berkuasa dan sekaligus pencipta perbuatan baik dan buruk yang dilakukannya. Konsep itu merupakan

konsekuensi logis dari konsep keadilan Tuhan yang dianut mereka. Berangkat dari tesis keadilan Tuhan, aliran tersebut berpendapat bahwa jika manusia bukanlah pemilik dan pembuat tindakannya sendiri, dan jika perbuatan-perbuatan manusia adalah ciptaan Tuhan, maka manusia tidak mungkin bertanggung jawab terhadap tindakannya, dan dia tidak dapat menerima hukuman atas dosanya. Sebab seandainya Allah menciptakan manusia yang tidak berdaya, lalu Ia meminta pertanggungjawabannya dan kemudian memasukkannya ke neraka, hal yang demikian itu jelas menunjukkan ketidakadilan Tuhan. Jadi, adanya Tuhan yang mesti adil dalam ajaran Mu'tazilah pada gilirannya mengharuskan adanya manusia yang berkuasa dan berkehendak atas perbuatan yang dilakukannya. Lihat al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, h. 45; Valiuddin, "Mu'tazilism", h. 200.

- 157 Hal ini dapat dilihat dari penjelasan al-Asy'ari yang menyatakan bahwa daya itu terjadi pada saat terjadinya perbuatan manusia itu, dan daya itu tidak kekal. Daya itu muncul bersamaan dengan perbuatan itu dan hanya untuk perbuatan tersebut, bukan lawannya. Untuk memperkuat tesisnya, ia menyatakan bahwa seseorang yang dayanya tidak diciptakan (diberikan) oleh Allah, orang itu tidak mungkin memperoleh (*yaktasibu*) suatu tindakan apapun. Jika keadaannya seperti itu, maka pasti tindakan yang diperolehnya (*al-kasb*) terjadi karena adanya daya dari Allah. Berdasarkan hal ini, pendiri aliran Asy'ariyah itu berpendapat bahwa pelaku yang sebenarnya dan yang mempunyai daya yang sesungguhnya untuk menciptakan perbuatan itu hanyalah Allah, sedang manusia hanya merupakan *muktasib*; Lihat al-Asy'ari, *Kitāb al-Luma'*, hlm 94, 96-97 dan 73; Cf al-Syafi'i, "al-Fiqh al-Akbar" h. 18 -19.
- 158 Alam semesta dalam pengertian yang umum adalah segala yang ada dalam waktu dan tempat, atau semua himpunan fisik yang bersifat natural, berupa bumi atau langit; atau menurut al-Jurjani, segala sesuatu yang ada yang selain Allah.; lihat Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, II, h. 45; al-Jurjani, *Kitāb al-Ta'rifāt*, h. 145.
- 159 Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, h. 69.
- 160 Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", h. 6.
- 161 Fazlur Rahman, *The Major Themes of the Qur'an*, h. 12.
- 162 Lihat Fazlur Rahman "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", h. 6-7.
- 163 *Ibid.*, h. 7.
- 164 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 67.
- 165 *Ibid.*, h. 23-24.

- 166 *Ibid.*, h. 67.
- 167 *Ibid.*, h. 69.
- 168 Lihat *Ibid.*, h. 70.
- 169 *Ibid.*, h. 78-79.
- 170 Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", h. 8-9. Cf. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 34.
- 171 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 34.
- 172 *Ibid.*, h. 79.
- 173 Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", h. 16.
- 174 *Ibid.*, h. 9-10.
- 175 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, h. 55.
- 176 *Ibid.*, h. 12.
- 177 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, h. 153-54.
- 178 Aliran teologi skolastik menekankan aspek teologis alam semesta pada dimensi kebaruan dan keterciptaannya semata. Aliran Mu'tazilah, misalnya, melihat dan mengkaji alam semesta dengan tujuan hanya untuk membuktikan eksistensi Allah. Demikian pula kelompok Asy'ariyah. Melalui kebaruan dan keterciptaan alam semesta atau bagian-bagiannya, mereka menyimpulkan akan wujud Allah. Sama dengan kedua aliran tersebut, mazhab Maturidiyah dan aliran-aliran teologi yang lain juga memandang dan membahas alam semesta dari perspektif keberadaannya sebagai bukti eksistensi Allah yang telah menciptakan alam. Bagi aliran-aliran itu, alam semesta hanya dipandang dari keberadaannya sebagai sesuatu yang diciptakan dalam rangka untuk membuktikan keberadaan Allah sebagai Pencipta. Mereka tidak melakukan kajian lebih lanjut untuk mengkaitkan penciptaan alam semesta dengan keperluan atau pemanfaatannya oleh manusia. Lihat Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, h. 118 -119; al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-Firâq*, (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyyah, 1993) h. 328-332; al-Amidi, *Ghâyah al-Marâm fî Ilm al-Kalâm*, (Kairo: Lajnatu Ihyâ' al-Turâts al-Islâmi, 1971), h. 13 ff; Lihat al-Maturidi, *Kitâb al-Tawhîd*, h. 13 ff; al-Bazdawî, *Kitâb Ushûl al-Dîn*, h. 14 ff; al-Taftazani, *Syarh al-'Aqâid al-Nasafîyyah*, h. 23 ff.
- 179 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 78.
- 180 Ibrahim al-Nazhzhah (w. 836 atau 845 M.), tokoh Mu'tazilah Bashrah, misalnya, menyatakan bahwa sebagaimana alam semesta bersifat baru, ia juga akan berakhir sehingga ia tidak abadi. Untuk membuktikan ketidak-abadian alam, al-Nazhzhah berdasar pada peredaran planet

- sebagai salah unsur terpenting dari alam semesta. Menurutnya, peredaran planet antara yang satu dengan yang lain tidak mempunyai kesamaan dalam jarak atau kecepatan tempuhnya; ada yang lebih sedikit atau lebih lambat, sedang yang lain ada yang lebih banyak atau lebih cepat. Segala sesuatu yang di dalamnya mengandung kuantitas sedikit atau banyak, pasti akan berakhir. Tesis semacam itu menjadi anutan sebagian besar pemuka Mu'tazilah; lihat Ali Musthafa Al-Ghurabi, *Tārīkh al-Fīrāk al-Islāmiyyah*, h. 204—205.
- 181 Sebagaimana dinyatakan al-Baghdadi, kelompok Asy'ariyah menganggap kehancuran alam semesta merupakan suatu hal yang *jā'iz* hal yang dapat terjadi, baik secara total atau hanya sebagiannya. Dalil yang dikemukakannya adalah bahwa Allah yang berkuasa menciptakannya, maka Ia pasti berkuasa untuk menghancurkannya secara total dan atau juga mampu untuk menghancurkan sebagiannya; lihat Al-Baghdadi, *Kitāb Ushūl al-Dīn*, h. 229.
- 182 Sejauh pelacakan penulis tampaknya hanya al-Jahizh (w. 868 M.) yang berseberangan pendapat. Tokoh Mu'tazilah itu menganggap massa (*al-ajsām*) tidak akan lenyap. Dengan pendapatnya tersebut, ia meyakini keabadian alam semesta sehingga ia berbeda dengan mayoritas teolog Muslim termasuk dengan mazhab Mu'tazilah yang dianutnya; lihat al-Baghdadi, *Kitāb Ushūl al-Dīn*, h. 66-7.
- 183 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 111.
- 184 *Ibid.*, h. 78.
- 185 Al-Sayuthi, *Al-Durr al-Mantsūr fī al-Tafsīr Al-Ma'tsūr*, V (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), h. 57.
- 186 Al-Razī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, XIX (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), h. 150.
- 187 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 121.
- 188 *Ibid.*, h. 129.
- 189 *Ibid.* h. 18.
- 190 *Ibid.* Menyitir kata-kata yang dinyatakan sendiri oleh Fazlur Rahman, "setan memulai karirnya bersamaan dengan Adam. Mereka adalah sezaman."
- 191 Yaitu surat al-A'rāf (7): 38 dan 179; surat al-Isrā' (17): 88; surat al-Naml (27): 17; surat Fushshilat (41): 25 dan 29; surat al-Ahqāf (48): 18; surat al-Rahmān (55): 33, 39, 56, dan 74.
- 192 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 122.
- 193 Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 34.
- 194 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 128.
- 195 *Ibid.*, h. 129.
- 196 Lihat *Ibid.*, h. 128-29

- 197 Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 34-35.
- 198 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 130.
- 199 Yaitu surat al-Nisâ' (4): 51, tentang orang-orang yang beriman kepada *thâghut*, ayat 60 mengenai orang yang berhakim kepada *thâghut*, dan ayat 76 yang menceritakan orang-orang yang berperang di jalan *thâghut*, serta surat al-Mâ'idah (5): 60 mengenai orang-orang yang menyembah *thâghut*.
- 200 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 130.
- 201 *Ibid.*, h. 18.
- 202 *Ibid.*, h. 125.
- 203 *Ibid.*, h. 126.
- 204 Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man", h. 12.
- 205 *Ibid.*
- 206 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 130.
- 207 Baik Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah atau kelompok modernis klasik mengkaji persoalan setan hanya pada tataran teoritis murni dengan sifatnya yang sangat skolastik. Mereka pada umumnya hanya menitikberatkan bahasannya pada definisi dan hakekat setan. Mereka mendefinisikan setan sebagai person, sebangsa jin yang selalu berbuat jahat. Sedang Ahmad Khan dari kelompok modernis menganggap setan bukan person, tapi merupakan konsep kekuatan jahat yang ada di alam semesta. Lihat al-Zamakhshari, *Al-Kasyshafu 'an Haqâiq al-Tanzîli wa 'Uyûn al-Aqâwili fî Wujûh al-Ta'wîl*, I (Cetakan Terakhir, Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâduhû, 1966), h. 275; Nashir al-Din al-Thusi, "Talkhish al-Muhashshal", dalam Fakhr al-Din al-Khathib al-Razi, *Muhashshalu Afkâr al-Mutaqaddimîn wa al-Mutaakhhirin min al-'Ulamâ' wa al-Hukamâ' wa al-Mutakallimîn* (Al-Azhar: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyyah, Tth.), h. 142; Al-Bazdawî, *Kitâbu Ushûl al-Dîn*, h. 226; dan B. A. Dar, "Renaissance in Indo-Pakistan: Sir Sayyid Ahmad Khan as a Religio-Philosophical Thinker", h. 1606.
- 208 Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, h. 126.
- 209 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 106.
- 210 *Ibid.*, h. 119.
- 211 *Ibid.*, h. 9.
- 212 *Ibid.*
- 213 *Ibid.*, h. 109.

- 214 Menurut al-Juwayni, kehidupan akhirat—seperti penciptaan neraka dan surga—tidak dapat dikaitkan dengan tujuan tertentu. Lihat Al-Juwayni, *Kitāb al-Irṣyād*, h. 319.
- 215 Lihat Abd al-Jabbar, *Syarḥ al-Ushūl al-Khamsah*, h. 611-614, 621.
- 216 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 112.
- 217 Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, h. 21.
- 218 Ibn Rusyd, *Tabāfut al-Tabāfut*, II (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965), h. 871–872; edisi bahasa Inggris, Vol. I (London: Messrs. IUZAC & Co, 1954), h. 362.
- 219 *Ibid.*, h. 870; edisi bahasa Inggris, Vol. I, h. 36; Cf. Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (London & New York: Routledge, 1991), h. 88–89.
- 220 Lihat Ibn Rusyd, *Manāḥij al-Adillati fī 'Aqāid al-Millat*, h. 246.
- 221 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 112.
- 222 B. A. Dar, "Renaissance in Indo-Pakistan: Sir Sayyid Ahmad Khān as a Religio-Philosophical Thinker", h. 1608. Pandangan seperti itu adalah konsep yang juga dianut Muhammad Iqbal yang berpendapat surga dan neraka bukan menunjukkan suatu tempat tertentu, tapi lebih bersifat keadaan tertentu. Dalam pandangan Iqbal, surga dan neraka lebih bersifat psikologis daripada bersifat fisik. Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, h. 123.
- 223 Menurut mayoritas aliran Mu'tazilah, kecuali seumpama Abu Ali al-Jubbai dan Abu al-Husain al-Bashri yang meyakini saat ini surga dan neraka sudah diciptakan, kedua tempat pembalasan tersebut saat ini belum diciptakan. Kedua tempat itu baru akan ada pada hari Kiamat nanti. Lihat al-Iji, *Al-Mawāqifu fī Ilm al-Kalām*, h. 374-375; Cf. Valiuddin, "Mu'tazalism", h. 203.
- 224 Menurut golongan Mu'tazilah, kedua tempat itu belum diciptakan saat ini karena keberadaan surga dan neraka sebelum hari Kiamat tidak ada gunanya. Oleh karena itu, sebagian besar mereka menafsirkan surga dalam kisah Adam dan Hawa sebagai taman dari taman-taman dunia, dan bukan tempat kembali manusia setelah kehidupannya di dunia ini; Lihat Al-Juwayni, *Kitāb al-Irṣyād*, h. 319.
- 225 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 110–111.
- 226 Pandangan semacam itu dianut oleh mayoritas kalangan ortodoks, seperti Asy'ariyah dan lain-lainnya. Al-Baghdadi misalnya, berangkat dari suatu hadis yang menyebutkan bahwa pada waktu mi'raj Nabi memasuki surga, ia berpendapat bahwa peristiwa tersebut bukan metafora, namun benar-benar kejadian yang sesungguhnya. Oleh karena itu, surga dalam

peristiwa itu harus diyakini sebagai sesuatu yang kongkrit. Lihat al-Baghdadi, *Kitāb Ushūl al-Dīn*, h. 237—238; Al-Juwayni, *Kitāb al-Irjād*, h. 319; Abu Hanifah, “Al-Fiqh al-Akbar”, h. 143; Ibn Abi al-‘Izz, *Syarh al-Thabāwīyyati fī al-‘Aqīdah al-Salafīyyah*, h. 279.

227 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, h. 112.

228 *Ibid.*, h. 108.

229 *Ibid.*, h. 116.

BAB V

PENGEMBANGAN TEOLOGI LIBERAL YANG QUR'ANI

Sebagaimana telah diuraikan, ajaran Nabi dan al-Qur'an dalam analisis Fazlur Rahman bertujuan untuk tindakan dalam kehidupan di dunia.¹ Sebagai konsekuensinya, Islam yang bersumber dari kedua aspek tersebut merupakan agama fungsional dan bersifat aksi yang memandang kehidupan sebagai suatu proses yang harus dijalani secara serius. Berdasarkan pandangannya itu, semua disiplin keagamaan, khususnya teologi harus mempunyai nilai-nilai dan orientasi seperti itu.

Dalam perumusan teologi yang seperti itu, Rahman mengusulkan teologi diletakkan dalam satu kerangka utuh yang mempunyai hubungan organis dengan hukum dan etika Islam yang dalam pengamatannya hal itu belum dilakukan secara serius dan sistematis oleh para tokoh dan kelompok Islam. Melalui keterkaitan organis antar ketiga disiplin itu, teologi akan memunculkan diri sebagai pedoman dasar. Dari pedoman dasar ini direformulasi nilai-nilai moral universal yang mampu memberikan kerangka yang kukuh bagi penciptaan hubungan vertikal manusia dengan Tuhannya dan hubungan horizontal manusia dengan sesamanya.

Berikut ini akan dijabarkan konsep Fazlur Rahman meliputi bahasan hubungan teologi, etika, dan fiqh, serta kongkritisasi dari teologi

yang diusulkannya, yang dinamakannya dengan teologi *qur'ani*² yang sarat dengan nuansa liberalisme-transformatif. Melalui teologi ini, orientasi yang muncul adalah nilai-nilai ketakwaan dengan sifatnya yang inklusif, dan pluralis.

A. Keterkaitan Teologi, Etika dan Fiqh

Keterkaitan teologi, etika dan fiqh merupakan ajaran intrinsik Islam itu sendiri. Untuk menunjukkan kebenaran tesis itu, Rahman menyarankan agar syariah didekati dan dipahami dari sisi pengertian keagamaan yang otentik. Secara terma keagamaan, kata syariah dipakai untuk menunjukkan jalan kehidupan yang baik berupa nilai-nilai agama yang bersumber dari Allah—yang diungkapkan secara fungsional dan dalam arti yang kongkrit—yang ditujukan untuk mengarahkan kehidupan umat manusia. Syariah dalam pengertian seperti itu berkorelasi dengan kata *al-din* yang berarti tindakan untuk mengikuti jalan tersebut. Perbedaan kedua kata itu terletak pada subjeknya; jika syariah bersubjek Allah, maka *al-din*, subjeknya adalah manusia. Meskipun demikian, kedua konsep itu dalam pemahamannya adalah identik, dan masing-masing dapat dipertukarkan penggunaannya selama menyangkut “jalan” tersebut dan apa yang terkandung di dalamnya.³ Konsep syariah dan *al-din* tersebut merupakan konsep komprehensif yang melibatkan berbagai aspek, baik yang bersifat keyakinan, nilai dasar, maupun yang berdimensi praktek perbuatan. Konsep semacam itulah yang berkembang pada masa Nabi saw. Oleh karena itu, keterkaitan antara akidah, moral, dan hukum merupakan realitas dalam kehidupan umat Islam di masa itu.

Sesudah wafatnya Nabi saw, Rahman melihat adanya suatu perkembangan pemahaman terhadap pengertian syariah. Perkembangan itu tidak dapat dilepaskan dari upaya umat Islam untuk melaksanakan sumber al-Qur'an dan Sunnah Nabi agar sesuai dengan kebutuhan yang terus berkembang pada masa itu. Pada tahap ini, akal dan pemahaman manusia mulai digunakan. Istilah fiqh mulai dikenal untuk menunjuk pada kegiatan manusia dalam pemahaman agama melalui akal. Pengertian fiqh semacam itu berbeda secara kontras tapi komplementer dengan pengertian ilmu yang saat itu dipahami dan menunjuk kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Fiqh merupakan sesuatu yang subjektif

dan menggambarkan pemikiran individual seorang ulama, sedangkan ilmu mengacu kepada sesuatu yang objektif dan telah diakui secara mantap. Jika fiqh menunjuk kepada suatu proses kegiatan pemahaman dan penyimpulan, maka ilmu berarti proses belajar yang menunjuk kepada sekumpulan data objektif, terorganisir dan terdisiplin.⁴ Dilihat dari cara untuk memperolehnya, fiqh dalam pemahaman ini adalah identik dengan *al-din*, sedang ilmu lebih tertuju kepada syariah. Perbedaan itu muncul dilihat dari caranya, sedangkan dalam pelaksanaannya, kedua aspek itu mempunyai keserupaan.

Kemiripan kedua aspek tersebut dapat dilihat dari aplikasinya yang bersifat universal. Fazlur Rahman menegaskan, kedua bidang itu diterapkan secara universal dalam segala cabang pengetahuan. Namun ketika studi masalah-masalah agama semakin meluas, fiqh dibatasi pada masalah keagamaan saja. Walaupun demikian, konsep fiqh masih meliputi semua lingkup pemikiran keagamaan, yang bersifat keyakinan atau praktek, dan bersifat dogma ataupun hukum.⁵ Pada periode itu sampai abad ke-2 H/ ke-8 M, istilah syariah jarang sekali digunakan untuk kegiatan keagamaan dibandingkan dari penggunaan *al-din*. Hal itu selain merupakan kebetulan, juga karena dipandang dari kandungan keduanya; kedua istilah tersebut adalah identik.⁶

Namun ketika metodologi Islam mengalami pemantapan, maka fiqh yang semula bersifat aktivitas pribadi berubah menjadi “suatu disiplin yang terstruktur dan kumpulan hasil pengetahuan. Kumpulan pengetahuan itu kemudian distandardisasi dan disusun sebagai suatu sistem yang objektif. Fiqh menjadi ilmu”⁷ dalam pengertiannya yang objektif sebagaimana pada masa awal Islam. Pada tahap inilah fiqh—sebagai ilmu—menjadi terbatas kepada hukum dan yurisprudensi. Bahkan arti syariah banyak digunakan kepada hukum dan mulai dibedakan dengan *al-din* yang merujuk kepada teologi yang menggunakan argumen-argumen rasional.⁸ Pada tahap ini, pemisahan disiplin keagamaan mulai tampak yang berdampak pada terjadinya pola hubungan yang tidak seimbang antara fiqh di satu sisi, dan teologi di sisi yang lain.

Bahkan berdasarkan hasil kajian itu, Rahman berargumentasi bahwa perkembangan teologi Islam sejak permulaan sudah terlepas dari hukum. Sejak awal, perkembangan kalam atau teologi terjadi karena

pertimbangan-pertimbangan yang murni bersifat teologis sehingga sama sekali tidak berkaitan dengan hukum. Surat Hasan al-Bashri yang dialamatkan kepada Abd al-Malik ibn Marwan membuktikan hal tersebut. Tujuan surat yang isinya menjelaskan tentang kebebasan berkehendak manusia dan menyerang determinisme itu adalah untuk mempertahankan konsep Tuhan dari segala sifat yang tidak layak bagi-Nya, bukan untuk mempertahankan asumsi-asumsi hukum dan untuk membenarkan fiqh.⁹ Berdasarkan itu, tokoh asal Pakistan itu beranggapan kehadiran teologi adalah murni bersifat akidah dan diletakkan terpisah dalam hidup keseharian umat. Dengan demikian, bila tugas itu telah dilaksanakan, maka selesailah tugas teologi. Penyempitan sudut pandang ini merupakan persoalan yang sangat disesalkan oleh Rahman.

Sudut pandang yang sempit dan terbatas itu menimpa semua aliran teologi, termasuk Mu'tazilah yang dianggap rasional. Berkaitan dengan persoalan ini, Fazlur Rahman melihat bahwa Mu'tazilah sebagai aliran teologi sistematis pertama dalam Islam juga tidak berupaya untuk mengkaitkan teologi dengan hukum. Hal itu dapat dilihat dari fakta penamaan golongan tersebut sebagai "Pendukung Keadilan dan Tauhid". Dengan nama itu, yang dimaksudkan bahwa mereka mempunyai perhatian untuk mempertahankan keadilan dan keesaan Allah, dan bukan kepada keadilan dan tanggung jawab manusia.¹⁰ Akibat tidak adanya usaha pengkaitan antara teologi dan fiqh, aliran Mu'tazilah menerima struktur hukum bersama-sama dengan ajaran-ajaran moral dan kebenaran yang dikandungnya sebagai bagian dari otoritas syariah yang telah mapan, namun mereka menganggap teologi dan prinsip-prinsip moral dasar sebagai objek yang harus diselidiki oleh akal manusia.¹¹

Demikian pula yang telah dilakukan al-Asy'ari. Berdasarkan kutipan terhadap kitab al-Asy'ari *Risalah fi Istihsan al-Khawadiz*, Fazlur Rahman menyimpulkan bahwa pendiri mazhab Asy'ariyah itu dalam membangun konsep-konsep teologi tidak menunjukkan adanya kaitan organik-internal antara kedua disiplin tersebut. Bahkan menurut dia, al-Asy'ari menganggap teologi dan fiqh sebagai dua bidang pengetahuan yang berbeda dengan metodenya yang berbeda pula.¹² Kesimpulan ini tampaknya benar karena al-Baghdadi sebagai tokoh aliran Asy'ariyah juga memiliki sikap seperti al-Asy'ari dengan meletakkan masalah-

masalah teologis, seperti keqadiman dan keesaan Allah serta persoalan yang semacam itu dalam kajian akal, dan menempatkan semua hukum-hukum fiqh dalam kajian syariah.¹³ Artinya, bagi aliran Asy'ariyah, isu-isu praktis, termasuk hukum dan etika, yang berhubungan dengan kehidupan yang kongkrit dan aktual merupakan objek otoritas syariah, tapi isu-isu teologis dan metafisik murni menjadi objek kajian dari akal.¹⁴ Inilah masalah yang menjadi keprihatinan Fazlur Rahman yang ditanggapi dengan serius melalui upaya yang sistematis dalam rangka mengaktualkan ajaran Islam secara padu.

Keharusan meletakkan teologi dan fiqh dalam suatu pola hubungan yang saling terkait merupakan persoalan yang sangat urgen untuk dilaksanakan. Sebab pengabaian masalah itu akan membawa dampak serius terhadap eksistensi Islam sebagai suatu agama universal dan fungsional. Fazlur Rahman membeberkan, dampak dari pemisahan itu adalah "pemencilan teologi dari hukum dan moral. Ini menghasilkan perbedaan yang tajam antara syariah dan *al-din* yang pada permulaannya identik."¹⁵ Dalam kondisi seperti itu, teologi hanya bertugas mempertahankan ajaran agama semata tanpa mempunyai kaitan dengan kehidupan yang praktis.

Tokoh neo-modernis itu mengakui adanya sebagian tokoh Islam yang mengupayakan terjadinya hubungan antara kalam dan fiqh. Al-Ghazali, misalnya, telah mencoba untuk melakukan sintesis dan menghubungkan antara keduanya. Adanya usaha itu dapat dilihat dari pernyataan al-Ghazali yang menjelaskan bahwa kalam merupakan ilmu yang bertugas menetapkan dasar-dasar ilmu keagamaan yang lain, sedangkan ilmu yang lain, seperti fiqh, merupakan ilmu khusus yang keberadaannya berasal dari kalam.¹⁶ Demikian pula hubungan keduanya terjadi dalam bingkai perbuatan yang harus dilakukan atau dihindari manusia pada satu sisi, dan keberadaan Allah yang memerintah atau melarang pada sisi yang lain.¹⁷ Pengkaitan yang dilakukan al-Ghazali masih sebatas itu sehingga belum mencakup persoalan implementasi konsep-konsep teologi ke dalam fiqh, seperti adanya kebebasan berkehendak dalam aplikasi ketentuan hukum.

Berdasarkan itu, hubungan kalam dan fiqh yang dibangun al-Ghazali terbatas hanya pada aspek-aspek tertentu. Dalam pandangan al-Ghazali, sebagaimana telah dijelaskan, prinsip-prinsip yang harus

dibangun oleh kalam yang mempunyai relevansi dengan fiqh tidak lebih dari keberadaan teologi sebagai ilmu agama yang paling umum dan paling tinggi di antara ilmu-ilmu yang lain. Sedangkan fiqh, hadis, tafsir, dan sejenisnya sebagai ilmu-ilmu khusus yang menjadi mungkin keberadaannya karena adanya ilmu kalam atau teologi yang memberikan dasar-dasar teoritis bagi ilmu agama yang lain, seperti prinsip eksistensi Tuhan dengan sifat-Nya Yang Mahatahu, Yang Berkehendak, Yang Berbicara atau Memerintah, dan masalah kenabian. Prinsip-prinsip itu dipilih karena syariah membutuhkan Tuhan yang memerintah, dan para nabi yang mengkomunikasikan perintah-Nya. Sedangkan mengenai doktrin teologi yang lain, seperti (kebebasan) tindakan manusia dianggap sebagai masalah yang tidak ada kaitannya dengan fiqh.¹⁸

Dalam sintesisnya, al-Ghazali mensyaratkan agar pernyataan teologis menjadi bagian dari iman, dan karena itu ia dapat disebut benar, ia harus dihidupkan melalui dan dialami oleh hati.¹⁹ Untuk itu, al-Ghazali berusaha mengintegrasikan metode sufi dengan rumusan-rumusan kalam dan menyerukan dengan keras untuk menghidupkan atau melakukan “interiorisasi” terhadap kepercayaan yang bersifat murni rasional.²⁰ Demikian pula dengan fiqh. Pernyataan-pernyataannya harus dikaitkan dengan kehidupan spiritual agar menjadi bermakna bagi agama yang benar.²¹

Terlepas dari upaya positif yang digagas al-Ghazali itu, rumusannya sampai batas tertentu memiliki kelemahan yang cukup mendasar. Sebab teologi Islam dan hukum dalam pemikiran al-Ghazali dipersonalisasi sehingga tidak menyentuh kandungan kalam atau fiqh. Selanjutnya, keduanya dispiritualisasi dengan meletakkan tekanannya pada hati seseorang sehingga agama menjadi sesuatu yang personal.²² Konsep semacam itu bagi Rahman harus dilihat secara kritis dan dipertanyakan lebih jauh karena aspek teologis dalam al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari aspek sosial; dan teologi bukan hanya masalah pribadi semata. Demikian pula, fiqh merupakan hukum yang bersifat publik yang mengatur hubungan antar sesama manusia.

Hubungan yang menampakkan dualisme itu akhirnya membawa konflik yang cukup tajam antara aspek esoteris dan eksoteris dalam Islam. Persoalan itu akhirnya mengakibatkan terjadinya konflik antara sufisme pada satu sisi, dan syariah pada sisi yang lain sehingga akhirnya

memunculkan dua jenis teologi; teologi sufisme yang spekulatif, dan teologi kalam yang dogmatis. Sementara teologi sufisme berkembang sendiri dengan pembedaan yang tajam antara syariah dan kebenaran mistik, teologi dogmatik mencoba mempertahankan struktur kredo syariah dengan argumen-argumen yang rasional. Namun tugas teologi hanya bersifat mempertahankan ajaran agama yang bersifat metafisik. Dalam kondisi seperti ini, teologi memonopoli kajian semua bidang metafisika dan tidak memberikan ruang pemikiran untuk menyelidiki secara rasional sifat alam dan manusia. Teologi lalu bertindak sebagai sains syariah tertinggi yang bertugas merumuskan prinsip-prinsip agama (*ushul al-din*). Pada sisi ini, syariah menjadi identik dengan *al-Din*. Meskipun begitu, otoritas-otoritas hukum mendiktekan kepada teologi masalah dan ruang lingkup apa saja yang harus ditangani teologi.²³

Melalui pemaparan kenyataan tersebut, tokoh hermeneutik aliran objektif itu menggambarkan bahwa dalam sejarah perkembangan teologi, hubungan organis dan interdependensi antara teologi dan hukum tidak pernah terjadi secara jelas dan konseptual. Kondisi itu membawa implikasi serius terhadap terjadinya kontradiksi dan anomali dalam disiplin keislaman tersebut. Dengan mengutip Ibn Taiyimiyyah, Rahman menunjukkan adanya kontradiksi dan anomali pada kasus tindakan manusia. Dalam teologi sunni, ketika seseorang menjadi teolog, maka ia mempercayai determinisme dan ketidak-berdayaan kehendak manusia. Namun ketika ia menjadi seorang *faqih*, sebagai *qadbi* atau *mufti*, maka dia harus mengakui kemerdekaan dan efektivitas kehendak manusia.²⁴ Bagi Rahman kontradiksi semacam itu menunjukkan secara jelas kekurangan dan kelemahan mendasar pada keilmuan Islam yang berdampak negatif kepada kehidupan umat Islam.

Kenyataan yang kontradiktif itu mengantarkan Rahman pada suatu argumentasi mengenai signifikansi penciptaan suatu kaitan yang organis-internal dan efektif antara teologi dan fiqh. Untuk memulainya, ia mengusulkan perumusan sistem filsafat moral, yaitu sistem yang rasional tentang “benar” dan “salah”, atau “baik” dan “buruk”, yang dalam pandangannya tidak pernah tertangani dalam sejarah keagamaan Islam.²⁵ Untuk pencapaian ke arah itu, diperlukan suatu penelitian rasional yang sistematis atas kandungan-kandungan moral dalam ajaran al-Qur’an,²⁶

sehingga pemikiran mengenai baik dan buruk dan masalah-masalah moral yang lain dapat diperlakukan dengan semestinya.

Menurut Fazlur Rahman, jika pendekatan semacam itu dilakukan, maka bukan saja hukum akan menerima hidup baru dan akan menjadi hukum dalam pengertian yang sebenarnya, tapi hukum juga akan terkait kembali dengan teologi dengan konsekuensi-konsekuensi yang lebih mendasar. Melalui pendekatan seperti itu, kaum teolog akan ditantang untuk meninjau kembali apakah teori *kasb* atau teori daya *muhdatsah* yang tidak berpengaruh secara efektif sebagaimana dianut Asy'ariyah telah mencukupi bagi suatu perbuatan moral yang benar.²⁷ Bagi Rahman, teori tersebut sangat tidak mencukupi bagi tindakan moral dan menampakkan absurditasnya secara jelas.

Secara faktual, perumusan sistem moral semacam itu telah mulai dilakukan kaum modernis sebelumnya. Abduh, misalnya, menyatakan peran agama sebagai sarana paling efektif untuk merealisasikan pembaruan moral.²⁸ Ia pun mendahului Rahman dengan keyakinan bahwa al-Qur'an merupakan petunjuk moral (*hidayah*) yang di dalamnya terletak kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat.²⁹ Namun Abduh tidak menjelaskan perumusan nilai-nilai moral tersebut secara sistematis, khususnya dalam hubungannya dengan teologi sebagai dasar kepercayaan yang fungsional.

Bagi tokoh yang lahir 21 September 1919 itu, pendekatan yang harus dilakukan untuk terciptanya sistem moral tersebut adalah dengan menangkap pesan al-Qur'an dan memahaminya sebagai satu kesatuan, dan bukan sebagai perintah-perintah yang terpisah. Untuk menampilkan pesan al-Qur'an sebagai satu kesatuan, maka aspek yang harus dirumuskan dahulu adalah teologi sebagai pandangan dunia al-Qur'an, lalu etika al-Qur'an, dan akhirnya bidang hukum.³⁰ Reformulasi teologi diperlukan dalam rangka untuk mendefinisikan hubungan manusia dengan Tuhan. Dari teologi, dirumuskan etika yang juga benar-benar tumbuh dari al-Qur'an sebagai filsafat moral. Setelah itu, perumusan hukum dilakukan; suatu hukum yang memenuhi tuntutan-tuntutan al-Qur'an sebagai suatu ajaran yang padu.³¹ Melalui pendekatan model seperti itu, teologi akan memiliki hubungan organis dengan disiplin lain, dan akan berdampak nyata pada kehidupan umat sebagai suatu ilmu yang *viable* dan bersifat transformatif.

Fazlur Rahman memberikan beberapa karakteristik yang harus terdapat dalam teologi yang diusulkannya. Ia menjelaskan:

...teologi harus menumbuhkan moralitas atau suatu sistem nilai etika untuk membimbing manusia dan menanamkan ke dalam dirinya perasaan tanggung jawab moral yang al-Qur'an menyebutnya sebagai *takwa*. Tuhan yang tidak berbicara kepada intelek atau hati manusia, serta juga tidak dapat menumbuhkan suatu sistem nilai bagi manusia adalah Tuhan yang sungguh lebih buruk dari apa saja dan lebih baik mati saja.³²

Pernyataan tersebut mengisyaratkan bahwa Allah benar-benar Tuhan yang sangat memperhatikan terciptanya tatanan moral dalam kehidupan ini dengan tujuan untuk kepentingan manusia. Dengan demikian, teologi menjadi titik pangkal yang bertugas merumuskan pandangan dunia al-Qur'an yang menyangkut tentang Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam, serta peranan Tuhan dalam sejarah manusia dan masyarakat. Adapun etika merupakan poros penting dari keseluruhan sistem itu dengan peran merumuskan nilai-nilai moral. Sedangkan hukum adalah bagian terakhir dari sistem tersebut yang bertugas mengatur semua pranata agama, sosial, politik, dan ekonomi masyarakat yang perumusannya didasarkan atas nilai-nilai moral tersebut.

Dalam perspektif itu, Rahman melalui konsep teologisnya berupaya mengangkat topik ketuhanan dalam kedudukan dan peran-Nya sebagai satu-satunya Zat yang memiliki kesempurnaan dengan segala sifat-sifat-Nya yang Mahakuasa, Pengasih, Adil dan sebagainya. Selanjutnya, gambaran Tuhan dengan segala kesempurnaan-Nya itu lalu direspons melalui perumusan nilai-nilai etika universal yang mengacu kepada konsep teologis tersebut. Dari nilai-nilai itu kemudian dibentuk suatu hukum yang mampu mencerminkan kandungan nilai-nilai etika itu secara utuh. Dalam satu contoh yang kongkrit, adanya Allah sebagai Tuhan satu-satunya yang boleh dan harus disembah manusia berimplikasi pada perlunya perumusan nilai-nilai etika mengenai hubungan vertikal berupa kepatuhan mutlak manusia kepada Allah, dan mengenai hubungan horizontal yang mencerminkan persamaan,

keadilan dan sebagainya antar sesama manusia karena mereka di hadapan Allah adalah sederajat. Pada gilirannya, formulasi hukum-hukum praktis—seperti pelaksanaan pemerintahan atau hubungan sosial—hendaknya selalu merujuk kepada nilai-nilai moral tersebut.

Demikian pula, misalnya, konsep tentang manusia. Karena al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk yang mempunyai kemampuan memilah kebaikan dan keburukan, maka etika hendaknya melakukan pencanderaan tentang apa yang disebut baik dan apa yang disebut buruk. Selanjutnya, dari konsep tentang nilai baik dan buruk itu, fiqh mengundang hukum-hukum yang bersifat praksis yang berhubungan dengan masalah tersebut. Dengan demikian, hubungan interdependensi antara teologi, etika, dan fiqh akan tampak dengan jelas.

Melalui perumusan semacam itu, Rahman yakin akan munculnya teologi Islam yang benar-benar peduli kepada manusia dalam kehidupannya. Selanjutnya, konsep monoteisme tidak akan dipahami secara terpisah dengan keadilan sosial. Bahkan konsep itu akan ditempatkan dalam hubungan yang erat dengan humanisme dan rasa keadilan sosio-ekonomi, sebagaimana al-Qur'an sejak dini telah meletakkan dan memperhatikan masalah-masalah tersebut dalam posisi yang sama. Demikian pula dengan konsep-konsep teologis yang lain.

B. Teologi Liberal: Orientasi Nilai-Nilai Ketakwaan

Berdasarkan pada rumusan teologi yang mempunyai kaitan organik dengan etika dan fiqh, Rahman menegaskan bahwa fungsi teologi yang diajukannya bukan sekadar sebagai suatu disiplin yang bertugas mempertahankan ajaran-ajaran pokok agama, namun sekaligus ia juga harus menjadi landasan bagi terciptanya suatu moralitas dalam kehidupan. Gagasan teologi seperti itu mempunyai nilai yang sangat penting bagi kehidupan manusia karena ia bersifat fungsional dan berorientasi kepada hidup kekinian, dengan cara memandang kehidupan dunia ini sebagai mata rantai yang tidak dapat dilepaskan dari kehidupan akhirat. Pada posisi itu teologi akan memberikan landasan bagi pembentukan nilai-nilai moral al-Qur'an yang bersifat substansial.

Pada aspek itu, tokoh asal Pakistan itu berpendapat bahwa inti moral al-Qur'an adalah takwa. Takwa dalam al-Qur'an digunakan secara

standar dalam pengertian moral, yaitu “berhati-hati terhadap bahaya moral” atau “melindungi diri seseorang dari hukuman Tuhan” yang mengambil beragam bentuk mulai dari disintegrasi dan kemusnahan bangsa-bangsa, hingga berbentuk hukuman individu-individu di Hari Akhirat.³³ Batasan itu menunjukkan korelasi yang erat antara kehati-hatian pada satu sisi dan munculnya perlindungan diri pada sisi yang lain. Seseorang yang berhati-hati dalam segala tindakannya, ia akan terlindungi dalam bentuk selamat, atau terhindar untuk tidak melakukan perbuatan yang tercela dan jahat, sehingga ia selamat dari kutukan Tuhan, serta sikap dan perilakunya berdampak positif pada masyarakat luas.

Untuk sampai kepada pengertian semacam itu, Rahman mengelaborasi dan merangkaikan kata *takwa* dengan pengertian iman dan islam. Menurut dia, *takwa* mempunyai arti yang hampir identik dengan kata iman dan islam. Secara etimologis, iman—dari akar kata *a-m-n*—memiliki arti pokok keamanan, bebas dari bahaya dan damai. Sedang islam dengan akar kata *s-l-m* juga berarti aman dan integral, terlindung dari disintegrasi dan kehancuran. Demikian pula, *takwa* yang akar katanya *w-q-y* mempunyai arti melindungi dari bahaya, menjaga dari kemusnahan dan dari ketersia-siaan serta dari disintegrasi.³⁴ Selain itu, iman juga mempunyai arti percaya atau mempercayai.³⁵ Pengertian yang terakhir ini, sebagaimana akan dijelaskan, merupakan arti standar dalam al-Qur'an dan bahasa Arab, dan ia berkelindan dengan arti yang lain.

Menurut Rahman, kata iman dengan pengertian-pengertian seperti itu, semuanya digunakan dalam al-Qur'an. Berdasarkan surat al-Baqarah (2): 125 tentang rumah Allah sebagai tempat yang aman, dan surat al-Nisa' (4): 83 tentang sikap orang munafik yang suka membuka rahasia ketika menerima berita tentang keamanan dan ketakutan, Fazlur Rahman menyatakan bahwa al-Qur'an menggunakan kata yang berasal dari *a-m-n* dengan arti keamanan. Namun ketika kata itu digabung dengan kata depan *bi* dan dalam al-Qur'an juga dengan kata depan *li*, maka arti standarnya adalah “beriman atau percaya kepada suatu objek tertentu.” Objek utama keimanan dalam al-Qur'an adalah Tuhan. Namun bila objeknya adalah al-Kitab atau para nabi, maka pengertiannya adalah percaya kepada kebenaran al-Kitab dan para nabi

bahwa hal tersebut adalah wahyu atau utusan dari Allah. Objek keimanan juga para malaikat dengan arti mempercayai bahwa mereka adalah hamba-hamba Allah. Demikian pula, objek iman dalam al-Qur'an menyangkut hari Penghitungan yang artinya adalah mempercayai bahwa hari itu benar-benar akan terjadi.³⁶ Dengan penjelasan ini, Fazlur Rahman mengungkapkan bahwa iman pada dasarnya merupakan suatu kepercayaan kepada keesaan Allah dan kepada objek-objek yang lain yang harus didasari dengan landasan yang kukuh dan sekaligus dapat menimbulkan keamanan, perlindungan diri serta kedamaian. Kondisi ini tidak akan tercapai kecuali melalui tindakan nyata, yaitu kepatuhan kepada hukum Tuhan dan berserah diri kepada kebenaran.

Dalam perspektif itu dia—berdasarkan realitas sejarah di masa dan pasca Rasulullah—menegaskan tentang tidak masuknya orang Yahudi dan Nasrani ke dalam golongan *muslimin* dan *haniffin* karena mereka mendistorsikan ajaran-ajaran asli mereka dan tidak berserah diri sepenuhnya kepada kebenaran.³⁷ Sampai batas ini, tokoh neo-modernis itu memiliki kemiripan konsep dengan kalangan ortodoks Sunni, yaitu sama-sama berpendapat bahwa keimanan merupakan ungkapan kepercayaan yang total kepada sang Pencipta dan ajaran-ajaran-Nya. Namun ketika ia mengkajinya dari aspek ajaran, Fazlur Rahman berbeda jauh dengan kelompok ortodoks. Sebab, sebagaimana akan dijelaskan pada bagian berikut, kaum Yahudi, Nasrani dan kelompok Ahli Kitab yang lain dalam perspektif nilai dan ajaran merupakan orang-orang yang juga memiliki kebenaran, dan “berhak” mendapat keselamatan.

Demikian pula Fazlur Rahman berbeda dengan mereka, khususnya kalangan Asy'ariyah yang tidak meletakkan secara tegas konsep iman dalam kerangka tindakan yang bersifat praksis. Bagi Rahman, iman harus bersifat tindakan. Karena itu, ia menekankan bahwa selain membutuhkan kognisi, iman harus pula bermuara pada tindakan. Berdasarkan al-Qur'an, ia berargumentasi bahwa pemisahan iman dari tindakan merupakan sesuatu yang tidak dapat dipertahankan dan *absurd*.³⁸ Dalam pandangannya, iman bersifat kognitif dan praksis sekaligus. Tanpa orientasi kepada tindakan, suatu kepercayaan tidak dapat disebut sebagai iman yang sebenarnya.

Dengan arti seperti itu, iman adalah integral dengan islam. Islam sebagai penyerahan diri kepada Allah dalam karakteristiknya yang hakiki adalah mustahil tanpa iman.³⁹ Untuk menunjukkan kebenaran pernyataannya, ia mengutip beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya surat Ali 'Imrân (3): 52 mengenai perkataan kaum Hawariyun bahwa mereka beriman kepada Allah, dan oleh karena itu hendaknya disaksikan bahwa mereka adalah orang-orang Muslim; surat al-Zumar (39): 22 yang menjelaskan ketidaksamaan orang yang dibukakan hatinya untuk menerima Islam dan orang yang keras hati yang menolak Islam; surat al-Mâ'idah (5): 3 mengenai kerelaan Allah untuk menjadikan Islam sebagai agama; dan surat al-Baqarah (2): 132 yang mengungkapkan seruan Ibrahim kepada keturunannya agar mati dalam keadaan Islam.⁴⁰ Melalui dasar-dasar ajaran al-Qur'an tersebut, ia menyimpulkan mengenai terintegrasinya pengertian islam dan iman; menyatunya kepercayaan dan praksis.

Pola pemikiran seperti itu sebenarnya merupakan pandangan yang dianut oleh para tokoh Muslim sebelumnya. Ibn Taimiyah misalnya menyatakan bahwa dalam dasar-dasar kepercayaan yang dianut ahli Sunnah, iman mencakup kepercayaan hati, pernyataan dan perbuatan.⁴¹ Bahkan jauh sebelumnya, aliran Mu'tazilah berargumentasi bahwa hakekat iman adalah ketaatan kepada Allah melalui aktivitas yang sejalan dengan ajaran agama. Abd al-Jabbar, salah satu tokoh Mu'tazilah mengungkapkan bahwa rujukan atau sumber iman adalah pelaksanaan ketaatan terhadap perbuatan yang diwajibkan dan hal-hal yang disunnahkan, serta menjauhi perbuatan yang jelek.⁴² Namun berbeda dengan mereka, Rahman berupaya menyempurnakan konsep yang dirumuskan mereka dengan cara menghubungkan secara kongkrit antara konsep iman dan islam melalui praksis dalam kehidupan sosial. Ia menegaskan bahwa "islam merupakan pengejawantahan lahiriah, kongkrit dan terorganisasi dari iman melalui suatu komunitas normatif."⁴³ Dengan pemahaman semacam itu, setiap individu yang Muslim harus mempunyai iman, dan selanjutnya, cahaya iman harus diekspresikan secara islami dalam bentuk amal saleh melalui suatu komunitas.

Fazlur Rahman menegaskan, bila umat Islam mengambil konsep itu dan melaksanakannya secara sungguh-sungguh, maka pesan al-

Qur'an pasti menggariskan jalan bagi mereka agar mereka maju, toleran dan memiliki kesamaan.⁴⁴ Dalam kondisi ini takwa muncul sebagai suatu sikap yang integral. Artinya, takwa secara serempak terdiri atas keimanan dan keislaman.⁴⁵ Takwa merupakan implementasi dalam bentuk sikap dan perilaku kongkrit yang menggambarkan secara utuh keberagamaan seseorang.

Sebagai etika yang holistik, karakteristik takwa terletak pada sisi integritas dan stabilitas kepribadian seseorang yang bertakwa. "Takwa dalam derajatnya yang tertinggi menunjukkan kepribadian manusia yang terintegrasi secara penuh dan utuh, yaitu semacam stabilitas yang terbentuk setelah semua unsur-unsur yang positif terserap masuk ke dalam dirinya."⁴⁶ Ketakwaan merupakan sikap atau kualitas pikiran yang dengan kondisi itu seseorang mampu membedakan kebenaran dari kesalahan, serta ia berusaha untuk melakukan kebenaran.⁴⁷ Kondisi seperti itu membuat seseorang tidak mudah terombang ambing ke dalam pola-pola ekstrem—seperti putus asa, atau sebaliknya bersifat angkuh dan sombong—dalam kehidupannya.

Dalam ungkapan yang lain, takwa pada dasarnya merupakan sikap dan tindakan untuk melabuhkan diri secara tepat dan jujur di dalam tensi-tensi moral atau dalam batas-batas yang ditentukan Allah, dan tidak melanggar atau menyimpang dari keseimbangan tensi-tensi atau batas-batas itu. Dengan demikian, perbuatan manusia memiliki kualitas yang menyebabkan dia beribadah kepada Allah.⁴⁸ Pada saat yang sama, kondisi tersebut akan memunculkan rasa tanggung jawab pada seseorang. Sebab pada hakikatnya takwa merupakan kondisi mental dari adanya pertanggungjawaban dari mana tindakan seseorang berjalan, dan sekaligus mengakui adanya suatu kriteria penilaian terhadap tindakan tersebut yang terletak di luar dirinya.⁴⁹ Dengan pemahaman seperti itu, Fazlur Rahman melihat bahwa aspek penilaian yang bersifat ketuhanan pada satu sisi, dan pertanggung-jawaban manusia pada sisi yang lain merupakan dua hal yang sangat sentral dan penting bagi kehidupan manusia. Sebab semua perbuatan manusia akan dinilai dan dipertanggungjawabkan; dan yang sangat penting untuk diperhatikan, semua penilaian itu bukan dari orang itu atau pun manusia yang lain, namun dari Allah yang Maha Adil dan Maha Penyayang.

Konsep takwa yang menyeluruh dan total itu merupakan hasil interpretasi Fazlur Rahman kepada ayat-ayat yang berkenaan dengan ketakwaan. Misalnya surat al-A'râf (7): 26, di mana Allah menyebutkan: *Hai Bani Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi 'auratmu dan pakaian indah sebagai biasan. Namun pakaian takwa, itulah yang paling baik. Itulah sebagian ayat-ayat Allah, agar (dengan demikian) mereka selalu ingat.* Demikian pula konsep tersebut merupakan hasil pemahamannya terhadap ketakwaan yang dijelaskan dalam surat al-Baqarah (2): 197 yang menyebutkan bahwa takwa merupakan bekal yang terbaik yang dapat digunakan seseorang untuk masa depannya, *(Dan berbekallah. Sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa; dan bertakwalah kepada-Ku hai para ulul albab).* Berdasarkan dua ayat ini, Rahman memandang keberada-an takwa sebagai jaminan terbaik untuk menentang kecenderungan kepada bahaya dan kehancuran total.⁵⁰ Melalui takwa, kehidupan manusia dapat berlangsung terus dengan penuh tanggung jawab, damai dan sejahtera.

Dalam perspektif itu, Rahman berargumentasi bahwa uraian takwa sebagaimana yang dijelaskan itu merupakan hasil dari perumusan teologi sebagai pandangan dunia al-Qur'an. Melalui formulasi itu, teologi tidak berhenti pada tataran hanya untuk mempertahankan keimanan semata, tapi menjadi landasan dalam pembentukan nilai-nilai moral dan etika. Untuk membuktikan keberadaan teologi dengan fungsi sebagai perumus fondasi etika yang akan menciptakan moral takwa, Rahman mengambil kasus eskatologi. Dalam hal ini ia menyatakan:

...Hal ini (takwa; *pen*) dimaksudkan untuk mencegah bahaya (kerusakan) moral dan menyelamatkan seseorang dari bahaya disintegrasi. Seluruh gagasan tentang pertanggungjawaban di masa depan yang terkandung dalam al-Qur'an didasarkan pada pengertian itu. Jika seseorang berusaha keras menjaga kehidupan transendensi tersebut dan menghasilkan rasa tanggung jawab yang diperlukan, berarti ia memiliki takwa yang ia butuhkan. Kemudian Hari Pembalasan ternyata tidak diperlukan sebab pengertian Hari Pembalasan adalah penilaian terhadap perbuatan manusia saat ini. Jika saat ini manusia melakukan perbuatan yang sesuai dengan tuntutan *al-akbira*, maka dia tidak lagi membutuhkan Hari Pembalasan. Sebab setiap saat ia berada dalam saat pembalasan..⁵¹

Pernyataannya itu bukan berarti Rahman tidak mempercayai kehidupan akhirat sesudah kehidupan dunia.⁵² Melalui konstatasinya tersebut, ia ingin menegaskan bahwa konsep *al-akbīrah* merupakan konsep yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan dunia. Melalui konsep *al-akbīrah*, al-Qur'an menanamkan tanggung jawab manusia kepada sesamanya, kepada generasi yang akan datang, dan kepada lingkungan tempat dimana seseorang tinggal, serta kepada Tuhan yang menciptakannya.⁵³

Demikian pula, eksistensi Allah sebagai Pencipta dengan segala sifat yang dimiliki-Nya berimplikasi pada adanya perintah yang bersifat moral terhadap manusia untuk hanya menyembah kepada Allah. Serta pada saat yang sama manusia harus meninggalkan tuhan-tuhan palsu selain Allah, termasuk hawa nafsunya sendiri. Sebab semua itu akan menghalangi dirinya dari persepsi objektif mengenai keseluruhan realitas, dan akan mempersempit pandangan serta akan memecah eksistensinya. Manusia dibebani tanggung jawab yang tidak akan pernah dicapai kecuali dengan takwa.⁵⁴

Konsep-konsep teologis yang lain, seperti manusia dengan institusi akalanya, atau kenabian dan wahyu, semuanya dikaji oleh Rahman dengan muara kepada penciptaan dasar dan nilai-nilai ketakwaan. Melalui pendekatan seperti itu, konsep manusia dikaji dalam perspektif kemampuannya untuk mengetahui yang benar dari yang salah, dan yang baik dari yang buruk sehingga ia berupaya untuk selalu berada di atas jalan kebenaran dan menjauhi segala keburukan. Sedangkan kenabian dan wahyu menjadi suatu konsep yang berorientasi kepada takwa dalam perspektif bahwa pengutusan para nabi dan penurunan wahyu-Nya melalui mereka adalah dalam rangka untuk membimbing manusia agar tidak tersesat dari kebenaran, dan selalu berjuang untuk mencapai derajat takwa.

Demikian pula konsep alam semesta dan setan, keduanya dikaji dari perspektif pembentukan moral ketakwaan. Alam semesta menjadi sangat penting dilihat dari dimensi moral-takwa karena tujuan hidup manusia adalah untuk mengolah alam semesta sehingga menjadi khalifah Allah di jagad raya. Tugas itu tidak dapat terlaksana tanpa adanya ketakwaan. Sedangkan konsep mengenai setan menjadi sangat penting untuk dibahas dalam dimensi itu karena dengan adanya setan,

kemampuan dan kebebasan manusia mendapatkan nilai yang sebenarnya. Takwa pada dasarnya akan muncul bila manusia dengan institusi yang dimilikinya melakukan perjuangan moral sehingga mampu melepaskan diri dari setan dan kejahatannya.

Paparan di atas menggambarkan dengan jelas bahwa Fazlur Rahman sangat menekankan keberadaan teologi yang tidak dapat dilepaskan dari pemunculan nilai-nilai ketakwaan. Dalam tataran itu, takwa—yang tumbuh dari pemahaman teologi yang liberal itu—memiliki fungsi yang sangat fundamental bagi kehidupan manusia. Fungsinya yang paling mendasar terletak pada perannya untuk memberikan manusia kemungkinan menilik dirinya secara tepat dan membedakan antara yang benar dan salah. Manusia melalui ketakwaan yang dimilikinya akan mampu melakukan penyinaran diri dengan sinar moral X, dan melindungi dirinya dari kesalahan serta konsekuensi-konsekuensinya yang destruktif bagi dirinya.⁵⁵ Melalui ketakwaan pula, manusia akan tercegah dari perbuatan-perbuatan yang melanggar, dan bahkan seandainya ia terlanjur berbuat seperti itu, ketakwaan akan segera membuatnya untuk bertaubat dan mengembalikan keseimbangan dalam dirinya.⁵⁶ Oleh karena itu, takwa merupakan konsep paling komprehensif untuk menghindari kesalahan-kesalahan, dan untuk memperoleh kebenaran, serta menjalani kehidupan di atas kebenaran itu.

Dalam pandangan Rahman, takwa merupakan moral dasar yang paling signifikan dalam kehidupan. Karena itu, setiap orang harus berjuang untuk memperolehnya dan menjadikan landasan utama dalam sikap dan perilakunya. Jalan satu-satunya untuk memperoleh takwa adalah dengan cara mengenali kekuatan-kekuatan intelektualnya dan batasan-batasan yang telah diletakkan Allah pada dirinya sebagai kondisi fitrahnya. Manusia tidaklah bebas seperti Allah dan tidak pula tidak berdaya seperti batu. Hanya dengan beristiqamah dalam ketakwaan, manusia dapat memaksimalkan energi moral dan hidup dalam kemajuan.⁵⁷

Kenyataan itu harus selalu diantisipasi oleh manusia. Sehubungan dengan itu, Fazlur Rahman menyarankan agar manusia berupaya untuk menemukan norma-norma takwa dalam jiwanya dan berusaha menyesuaikan (diri dan tindakannya) dengan norma-norma tersebut. Manusia tidak dapat membuat dan juga tidak dapat menghilangkan

norma-norma tersebut. Sebagai individu, persepsinya bisa mengalami kekeliruan dalam menemukan norma yang dibuat bukan untuk dirinya semata, namun untuk seluruh umat manusia. Oleh karena itu, ia harus menyadari terhadap kebijaksanaan kolektif manusia.⁵⁸ Dalam hal ini manusia dituntut untuk menyadari dirinya sebagai hamba Allah yang selalu memerlukan bimbingan-Nya, sebagai individu yang memiliki kemampuan terbatas, dan sebagai makhluk sosial yang tidak dapat melepaskan diri dari kehidupan manusia yang lain.

Berdasarkan fungsi dan cara pencapaian takwa yang dielaborasi secara panjang-lebar itu, Fazlur Rahman memandang adanya hubungan yang erat dan positif antara ketakwaan individual dengan kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Ketakwaan akan menemukan arti yang sebenarnya bila dikorelasikan dengan kehidupan masyarakat. Karena individu tidak dapat dilepaskan dari masyarakat, dan tidak ada individu tanpa masyarakat. Dari itu, takwa hanya memiliki arti di dalam sebuah konteks sosial.⁵⁹ Namun intelektual Muslim itu mengingatkan bahwa takwa merupakan suatu sifat dari individu, dan bukan masyarakat.⁶⁰ Dengan ungkapan lain, manusia sebagai individu harus berupaya untuk merealisasikan nilai-nilai ketakwaan dalam dirinya. Ia harus menjaga segala bentuk ekstremitas yang akan menjauhkan dari kepekaan moral takwa sehingga segala sikap dan perilakunya mencerminkan nilai-nilai moral secara utuh.

Pada gilirannya, bila tiap-tiap individu telah mencapai derajat itu, maka masyarakat secara keseluruhan akan merasakan dampak positifnya. Artinya, manusia yang lain akan merasakan realisasi ketakwaan dari orang itu berupa perlakuan yang adil, saling pengertian, dan hal-hal lain yang mencerminkan nilai-nilai Islam yang perennial dan universal. Menurut Fazlur Rahman, kondisi semacam itu dapat dicapai hanya jika pandangan dunia al-Qur'an terlebih dulu dapat ditangkap secara utuh dan holistik. Tanpa perujukan terhadap *world view* al-Qur'an, nilai-nilai yang muncul akan bersifat parsial, tumpang tindih, atau bahkan saling bertentangan.

Dengan pola pandang seperti itu, Rahman memberikan tekanan pada adanya hubungan yang positif antara ide-ide teologis, seperti monoteisme dan ide-ide teologis yang lain yang bersifat moral-spiritual pada satu pihak, dan ide-ide egalitarianisme serta keadilan sosial pada

pihak lain. Ia menegaskan, jika al-Qur'an menekankan keesaan Allah, maka implikasinya adalah keharusan adanya hanya satu humanitas.⁶¹ Dengan pemahaman itu, ia melihat fungsi takwa sebagai perwujudan dari pengakuan eksistensi Allah Yang Maha Esa bukan hanya berdampak pada individu semata, namun juga harus berimplikasi secara nyata kepada kehidupan sosial yang luas. Walaupun takwa itu harus diupayakan secara perseorangan, nilai positifnya—sebagaimana telah disebutkan— harus menjangkau dan dirasakan oleh masyarakat luas.

Pemikiran Fazlur Rahman tersebut mempunyai argumen yang kuat, sebab suatu masyarakat yang telah mengembangkan takwa, maka ia akan menjadi instrumen Tuhan dan menjadi wakil Allah di muka bumi⁶² yang berperan mengaktualisasikan tujuan Islam, yaitu menciptakan suatu tatanan dunia yang di dalamnya perintah-perintah dan prinsip-prinsipnya ditubuhkan dalam suatu cara sehingga dunia dapat “diperbarui.”⁶³ Ketakwaan pada individu dan kemudian berkembang dalam suatu komunitas akan membawa dampak yang positif bagi kehidupan dalam berbagai dimensinya, sosial, politik dan lain-lainnya. Takwa akan melahirkan kreativitas bagi manusia untuk membangun dunia yang bermoral. Takwa merupakan konsep yang positif dan dinamis.⁶⁴

Jadi munculnya takwa sebagai etika dasar merupakan implikasi logis dari perumusan teologi sebagai pandangan dunia al-Qur'an yang utuh dan padu yang dirangkaikan secara harmonis dengan etika dan fiqh. Tanpa adanya suatu pemahaman dan perumusan yang utuh terhadap konsep-konsep itu, yang muncul ke permukaan adalah sikap keberagamaan parsial yang melihat kehidupan secara terkotak-kotak dan aplikasi yang terpisah-pisah.

Fazlur Rahman melihat persoalan tersebut belum disentuh secara serius— meskipun telah dilakukan—oleh para teolog Muslim. Pada umumnya, mereka berhenti pada tataran mempertahankan keimanan *an sich*, tanpa menafsirkannya dan mengkaitkannya secara kongkrit dan sistematis dengan bahasan mengenai perbuatan nilai-nilai moralitas yang mendasarinya dalam satu bingkai yang padu. Hal tersebut dapat dilihat dari khazanah keilmuan kalam yang ada, yang pada umumnya tidak mengkaitkan aspek-aspek teologis dengan fungsi moral yang ada di belakangnya dalam satu rangkaian yang sistematis-organis. Meskipun

para teolog mengakui fungsi teologi sebagai dasar yang menjadi landasan ilmu-ilmu syariah,⁶⁵ hal itu hanya dalam anggapan bahwa ilmu-ilmu syariah harus bersumber dari iman yang mantap. Namun konsep-konsep teologis belum diuraikan dan ditafsirkan dalam satu bahasan utuh dan sistematis dengan pembentukan nilai-nilai moralitas yang akan mengarahkan tindakan manusia dalam kehidupan yang nyata. Eksistensi Tuhan dan sifat-sifat-Nya hanya dikaji dalam rangka untuk membuktikan Tuhan benar-benar ada (eksis), dan Ia benar-benar mempunyai sifat sebagaimana diungkapkan dalam kajian mereka, seperti Maha Pencipta dan Mahakuasa.⁶⁶ Mereka belum mencoba secara serius dan sistematis untuk meletakkan Tuhan dalam konteks keberadaan-Nya sebagai Tuhan yang berdampak langsung kepada keharusan manusia untuk melakukan tindakan-tindakan konstruktif dalam kehidupan di dunia. Demikian pula, mereka tidak membahas konsep-konsep teologis yang lain, seperti eskatologis atau lainnya, dalam pola pendekatan semacam itu. Orientasi kajian mereka lebih mengarah ke “atas”; bukan kepada manusia sebagai makhluk yang harus bertanggung jawab terhadap perbuatannya dan mengembangkan perilaku dalam kehidupan di dunia dalam satu tatanan moral yang pasti.

Upaya yang dilakukan Fazlur Rahman itu tidak memberikan arti bahwa ia merupakan tokoh pertama yang merangkaikan iman yang bersifat teologis dengan nilai-nilai moralitas. Para teolog dan tokoh Muslim sebelumnya juga telah membahas dan mengkaitkan hal tersebut. Al-Ghazali melalui karya *masterpiece*-nya, *Ihyā' Ulūm al-Dīn* telah membahas tentang aspek teologi,⁶⁷ aspek moral-etika⁶⁸ dan aspek hukum.⁶⁹ Namun ia belum merangkaikan secara logis sistematis antara teologi di satu pihak, dan hukum fiqh di pihak lain. Bahkan al-Ghazali memasukkan etika sebagai bagian dari bahasan fiqh⁷⁰ sehingga lebih bersifat moral praktis daripada nilai-nilai moral yang universal. Demikian pula yang telah dilakukan Abduh. Dalam pembaruan yang dilakukannya, ia didominasi pertimbangan-pertimbangan moral dan setiap usahanya mengarah kepada aksi moral. Bahasan teologisnya tentang kebebasan manusia—umpamanya—ditujukan sebagai langkah untuk reformasi pendidikan; satu kondisi yang mesti dilakukan untuk memperbaiki moralitas.⁷¹ Meskipun demikian, ia meletakkan konsep-konsep moral dalam sifatnya yang praktis berupa reformasi pranata

seperti perbaikan pendidikan dan sebagainya; dan bukan perumusan nilai-nilai yang harus mendasari pranata itu.⁷² Demikian pula, Abduh belum merangkaikan masalah moral dan teologi atau hukum secara kongkrit. Jadi para tokoh semisal al-Ghazali dan Abduh belum merumuskan dari keimanan yang bersifat teologis nilai-nilai moral yang harus menjadi rujukan dalam mengarahkan perilaku umat dalam menghadapi kehidupan yang terus berkembang. Di samping itu, mereka belum menjelaskan secara kongkrit dan tegas aspek-aspek yang harus dirumuskan teologi, bahasan yang harus menjadi bagian dari etika, dan aspek-aspek yang harus dikembangkan oleh fiqh.

Pada dataran itu terletak salah satu kontribusi besar Rahman bagi pengembangan makna teologi dalam kehidupan umat Islam. Dengan tesisnya tentang teologi sebagai pandangan dunia al-Qur'an yang berorientasi pada *action in this world*, ia telah mencoba untuk menghadirkan Tuhan dengan segala sifat-sifat-Nya—yang merupakan satu rangkaian yang logis yang tidak dapat dipisahkan—ke dalam kehidupan nyata. Selanjutnya, manusia dengan segala fakultas yang dikaruniai Allah dituntut untuk menyikapinya melalui suatu perjuangan yang tidak kenal lelah menuju pengabdian kepada Allah dalam satu pertanggungjawaban yang bersifat individual.

C. Dari Teologi Liberal Menggagas Keberagamaan Transformatif

Sebagaimana telah diuraikan, teologi dalam pandangan Fazlur Rahman bukan sekadar bertugas untuk mempertahankan akidah umat, tapi juga harus berfungsi sebagai tafsir terhadap realitas kehidupan yang terus berkembang. Dalam pandangannya, teologi harus berfungsi ganda, yaitu vertikal yang bersifat internal dan horizontal-eksternal. Fungsi ke dalam untuk memperkuat keimanan umat Islam, dan fungsi ke luar sebagai nilai-nilai moral yang bersifat transformatif-liberal yang harus dijadikan pedoman dalam menafsirkan dan menyikapi kehidupan dalam segala dimensinya.

Pada sisi fungsi yang kedua itu, bahasan teologi dalam pandangan Rahman tidak bisa dilepaskan dari wacana tentang pluralisme kehidupan, khususnya agama. Sebab selain merupakan nilai-nilai Islam yang diajarkan dan ditunjukkan oleh al-Qur'an, hal itu juga merupakan bagian dari realitas kehidupan yang dihadapi umat Islam yang menuntut

kejelasan sikap yang seharusnya ditunjukkan oleh mereka dalam menghadapi persoalan tersebut.

Untuk melacak pandangan Islam mengenai inklusivisme-pluralisme, Rahman melihatnya dari esensi dan keberadaan petunjuk Allah yang sebenarnya. Ia berpendapat, petunjuk ilahi menurut ajaran al-Qur'an adalah universal, dan Tuhan memandang semua orang secara sama.⁷³ Berkaitan dengan itu, al-Qur'an dengan jelas menyebutkan bahwa sejak awal sampai akhir kehidupannya sebagai nabi, Muhammad saw sangat meyakini karakter ilahi dari Kitab-kitab Suci yang ada sebelumnya dan mengenai kenabian para penyampai kitab-kitab suci tersebut. Dari itu, Nabi saw mengakui tanpa ragu-ragu bahwa Ibrahim, Musa, Isa al-Masih dan tokoh-tokoh lain yang terdapat dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru sebagai nabi-nabi Allah seperti dirinya.⁷⁴ Melalui pernyataannya itu, Rahman menunjukkan bahwa sikap Islam yang sebenarnya terhadap keberadaan agama-agama lain, khususnya agama samawi seperti Kristen dan Yahudi adalah sangat positif, tapi sekaligus kritis.

Dalam paradigma neo-modernisme, Islam menghormati komunitas Yahudi dan Kristen sebagai komunitas yang diakui keberadaannya. Al-Qur'an mengakui umat Yahudi bersama-sama Kristen sebagai komunitas agama yang valid dengan kitab suci, kepercayaan, praktik dan kebudayaannya masing-masing.⁷⁵ Pemikiran Rahman ini menyiratkan bahwa pluralisme merupakan ajaran Islam dengan landasan yang kuat dari al-Qur'an. Pengingkaran terhadap hal itu secara tidak langsung juga berarti mengingkari terhadap nilai-nilai dan ajaran kitab suci itu.

Memperkuat tesisnya itu, ia merujuk kepada al-Qur'an surat Âli 'Imrân (3): 64, yaitu: *Katakanlah, "Hai ahli kitab! marilah bersama-sama dalam satu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu bahwa tidak ada yang kita sembah kecuali Allah.* Memahami ayat ini, dia menjelaskan, ayat tersebut merupakan panggilan yang menyerukan untuk bekerjasama, minimal antara tiga komunitas, Yahudi, Kristen dan Islam. Al-Qur'an tidak mengajar kaum muslimin bersikap eksklusif dalam mengklaim kebenaran, tapi mengajak mereka untuk membuktikan kebenaran itu melalui beberapa ayat al-Qur'an. Karena itu, al-Qur'an mengutuk bentuk-bentuk klaim yang berlebihan dari orang Yahudi dan Kristen yang menyatakan bahwa diri

atau kelompok mereka adalah komunitas pilihan. Namun pada saat yang sama, al-Qur'an juga menuntut umat Islam agar tidak menyembah Allah begitu saja, melainkan mereka harus melaksanakan perintah dan ajaran-Nya.⁷⁶ Pernyataannya ini menunjukkan bahwa kebenaran yang mutlak hanya di tangan Allah semata. Manusia harus berusaha dengan *intens* untuk mendekati kebenaran itu melalui pemahaman dan penghayatan terhadap nilai-nilai agama, serta tindakan kongkrit. Namun karena kemampuan manusia terbatas, manusia tidak dapat mengklaim apa yang telah dicapainya sebagai suatu kebenaran sempurna, dan meniadakan kebenaran yang terdapat pada komunitas yang lain.

Sejalan dengan itu, Islam dalam pemahaman Rahman sangat menentang eksklusivisme, absolutisme, dan sikap-sikap lain yang semacam itu. Untuk menunjukkan penyangkalan Islam yang keras terhadap sikap itu, ia merujuk kepada surat al-Baqarah (2): 113, 111, dan 120. Pada surat 113 dan 111 dinyatakan:

Orang-orang Yabudi berkata, Orang-orang Kristen tidak berada dalam satu kebenaran pun, dan orang-orang Kristen juga berkata, Orang-orang Yabudi tidak berada dalam satu kebenaran pun, sedang keduanya membaca Kitab yang sama.

Mereka berkata, Tidak ada seorang pun yang akan masuk surga kecuali mereka yang beragama Yabudi atau Kristen—yang demikian itulah angan-angan mereka.

Dua ayat tersebut menunjukkan dengan jelas sikap kaum Yahudi dan Nasrani yang sangat eksklusif. Masing-masing menganggap bahwa keselamatan dan kesenangan akhirat hanya milik mereka saja. Karena sikap absolutisme mereka itu, mereka berupaya dengan segala cara agar umat Islam (dan umat yang lain), semuanya harus masuk ke dalam agama mereka masing-masing, sebagaimana diungkapkan ayat 120:

Orang-orang Yabudi dan Kristen tidak akan pernah senang kepadamu (Muhammad) kecuali jika kamu mengikuti agama mereka; Katakanlah {kepada mereka}: Yang merupakan petunjuk itu adalah petunjuk dari Allah (bukan dari orang Yabudi atau Kristen).

Berdasarkan ketiga ayat itu, Rahman menjelaskan bahwa al-Qur'an memberikan jawaban yang tegas terhadap sikap mereka yang eksklusif melalui pernyataannya bahwa petunjuk bukanlah fungsi dari komunitas tertentu, namun dari Allah dan masyarakat yang bijak; dan tidak ada satu masyarakat pun yang dapat mengklaim bahwa mereka adalah sebagai satu-satunya komunitas yang mendapat petunjuk dan dipilih Allah.⁷⁷ Dalam pemahamannya, manusia di hadapan Allah—sebagaimana dinyatakan al-Qur'an—adalah sederajat dan setara. Oleh karena itu, mereka semua dituntut untuk berlomba-lomba mencari dan menemukan kebenaran. Siapa pun yang bersungguh-sungguh mencari kebenaran dan menjadikan kebenaran itu sebagai jalan hidupnya, maka Allah akan membalasnya dengan kebaikan. Sebaliknya, siapa saja yang tidak mau hidup dalam kebenaran, maka Allah akan membiarkan, meninggalkan mereka dalam kesesatan. Sebagai implikasinya, seseorang atau suatu komunitas tertentu tidak dapat mengklaim kebenaran hanya milik komunitasnya semata, dan meniadakan kebenaran yang terdapat pada komunitas lain.

Sebagai konsekuensi lebih jauh dari penolakan Islam terhadap eksklusivisme itu, al-Qur'an dengan tegas mengakui adanya kebaikan (dan kebenaran, *pen.*) pada komunitas selain umat Islam. Adanya pengakuan ini dapat dilacak dalam surat al-Baqarah (2): 62 dan al-Mâ'idah (5): 69 yang menyebutkan bahwa siapa saja dari orang Islam, Yahudi, Kristen dan Shabiin⁷⁸ yang mempercayai Allah dan Hari Akhir serta melakukan kebajikan, maka ia akan mendapat pahala dari Allah, serta tidak akan mengalami ketakutan dan kesedihan.⁷⁹ Bagi Rahman, ayat tersebut merupakan penjelasan tentang pemberian keselamatan bagi komunitas mana pun asal memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan oleh Allah sebagaimana disebutkan dalam ayat itu. Pernyataan itu bukan memberi arti bahwa umat Islam, karena adanya kebenaran pada agama yang lain, boleh mengganti agama mereka dengan agama yang lain, atau mereka harus menerima keimanan dari komunitas agama lain.⁸⁰ Fungsi dasar teologi inklusif-pluralis adalah untuk mengembangkan keberagaman-transformatif dengan sikap ketulusan untuk mau menerima perbedaan agama dan komunitas sebagai realitas yang tidak dapat diingkari. Nilai positif dari sikap itu adalah bahwa umat beragama perlu berlomba-lomba satu sama lain untuk mencapai kebaikan.⁸¹

Melalui pemahaman semacam itu, umat Islam dituntut memperkokoh keimanan mereka melalui pembuktian kebenaran ajaran mereka dengan pendekatan dialog intelektual yang sehat dan tindakan-tindakan nyata yang dapat menunjukkan hakekat kebenaran ajaran Islam dan kesesuaiannya dengan fitrah manusia yang universal.

Atas dasar itu, Rahman menyatakan bahwa umat Islam—meskipun disebut sebagai kaum penengah (*ummatan wasathan*) dalam surat al-Baqarah (2): 143 dan sebagai komunitas terbaik (*khaira ummah*) yang diciptakan untuk umat manusia dalam surat Âli ‘Imrân (3): 110—mereka tidak secara serta-merta diberikan jaminan bahwa mereka adalah kaum yang dikasihi Allah. Untuk mendapatkan gelar atau sebutan itu, umat Islam harus menegakkan salat, meningkatkan (memperhatikan secara serius, *pen.*) kesejahteraan bagi kaum miskin-papa, menyerukan kebajikan dan mencegah kejahatan. Karena sikap Islam yang sangat menekankan pada aspek usaha nyata itu, al-Qur’an (surat Muhammad [47]: 38) memperingatkan, jika umat Islam itu berpaling dari ajaran tersebut—misalnya, mereka hanya mengklaim kebenaran, tapi tidak mau membuktikan dan melaksanakan kebenaran itu melalui tindakan nyata—maka Allah akan menggantikan mereka dengan umat yang lain.⁸² Melalui ayat-ayat tersebut Fazlur Rahman bersikukuh mengenai sikap al-Qur’an yang memandang umat Islam dalam kedudukan yang sejajar dengan umat-umat yang lain. Mereka akan memiliki nilai lebih dibanding umat yang lain jika mereka benar-benar mampu menunjukkan tindakan dan perbuatan kongkrit yang mencerminkan kebajikan dan nilai-nilai positif bagi kehidupan.

Prinsip ajaran Islam tersebut menampakkan secara tegas sikap Islam yang sangat inklusif dan pluralis, menghargai adanya perbedaan serta menerimanya sebagai realitas kehidupan. Pada sisi itu, Fazlur Rahman mengungkapkan bahwa sejalan dengan ajaran Islam yang inklusif dan sekaligus bersifat apresiatif terhadap pluralitas, Islam juga sangat menekankan egalitarianisme. Karena itu, umat Islam perlu mengembangkan sikap humanitarianisme universal. Berdasarkan surat al-Hujurât (49): 11-13 tentang larangan hina-menghina, saling mencurigai, saling menjelekkan dan keharusan saling mengenal satu sama lain, dia menyatakan bahwa esensi keseluruhan hak-hak asasi manusia yang berulang kali dinyatakan dan didukung oleh al-Qur’an adalah kesamaan

di antara semua ras.⁸³ Hal ini merupakan karakteristik ajaran Islam yang fundamental dan sekaligus liberal.

Sebagai ajaran Islam yang esensial, kenyataan itu dapat pula dilacak pada khotbah perpisahan Nabi yang sebagian besar isi khotbahnya dicurahkan pada persoalan tersebut. Dalam kesempatan itu, Nabi menyatakan “Kamu semua adalah keturunan Adam... tidak ada kelebihan orang Arab terhadap yang lain, tidak pula orang selain Arab terhadap orang Arab; tidak pula manusia yang berkulit putih terhadap orang yang berkulit hitam, dan tidak pula orang yang hitam terhadap yang putih, kecuali karena kebajikannya”. Al-Qur’an pun pada surat al-Nisâ’ (4): 1, dan al-A’râf (7): 189 menyatakan ajaran yang serupa bahwa ras manusia diciptakan dari pasangan yang sama dan dari diri yang sama.⁸⁴ Itulah, menurut Rahman, ajaran Islam yang secara mendasar menggambarkan secara sempurna tentang kesamaan umat manusia.

Namun pemahaman tentang kesamaan manusia tersebut hendaknya dipahami secara kritis. Menurut Rahman, hal tersebut bukan berarti tidak ada distingsi-distingsi apa pun di antara manusia. Sebab sebagaimana dinyatakan al-Qur’an, manusia memiliki perbedaan dalam bakat, kapasitas serta kemampuan mental dan moralnya. Dalam konteks itu, al-Qur’an membangun suatu masyarakat, di mana setiap individu sama-sama memiliki kesempatan untuk merealisasikan potensinya. Inilah yang dimaksud dengan *equality of opportunities* sehingga manusia memiliki kesamaan dalam posisi, yaitu maksimalisasi fasilitas bagi setiap individu untuk mencapai potensinya.⁸⁵

Bagi Rahman, tesis kesamaan dalam pengertian semacam itu merupakan persoalan yang sangat kental bernuansa teologis. Ia, sebagaimana telah disebut sebelum ini, berpendapat bahwa al-Qur’an mengajak manusia menerima Tuhan Yang Maha Esa dan menerima kemanusiaan yang tunggal sebagai suatu yang saling berkaitan.⁸⁶ Kedua unsur itu merupakan ajaran yang bernilai sama pentingnya sehingga tidak dapat dipilah-pilah untuk kemudian diambil salah satunya dan ditinggalkan yang lain. Sebab monoteisme yang didakwahkan Nabi saw sejak awal merupakan risalah yang secara bersamaan diiringi dengan seruan mengenai signifikansi keadilan sosial dan hal-hal yang senada, seperti solidaritas sosial, kesamaan di depan hukum, menghormati perbedaan dan memperkuat kerjasama.

Uraian tersebut menjelaskan bahwa Islam pada prinsipnya menolak pandangan atau sikap yang diskriminatif. Dalam Islam, tidak ada satu perbedaan pun antara satu manusia dari manusia yang lain, atau satu bangsa dari bangsa lain yang membuat salah satu dari mereka akan diperlakukan lebih istimewa, serta membuat mereka lebih utama dibandingkan yang lain. Yang membuat seseorang atau suatu bangsa lebih utama dibanding yang lainnya hanya bila kualitas perbuatan mereka lebih baik dan lebih bermakna bagi kehidupan; bila mereka mengamalkan tindakan yang mencerminkan nilai-nilai keagamaan substansial dan kemanusiaan yang universal. Inilah inti gagasan teologi liberal dalam pemikiran Rahman, yang didasarkan pada al-Qur'an.

Gagasan ilmuwan asal Pakistan tentang teologi liberal itu telah memberikan harapan yang lebih cerah bagi perkembangan toleransi keagamaan di masa-masa mendatang, dan juga kerjasama yang kukuh antar komunitas maupun bangsa. Meminjam ungkapan Waugh, keislaman Fazlur Rahman merefleksikan toleransi intelektual yang ramah terhadap pandangan-pandangan yang berbeda yang dirangkaikan dengan komitmennya yang kukuh terhadap tradisi umat Islam. Pemikirannya telah memberikan wawasan yang asli ke dalam bagian universalisme intelektual Islam mengenai pentingnya masa depan pemahaman keagamaan dan usaha-usaha intelektual.⁸⁷

Dalam konteks kehidupan global saat ini, tesis Fazlur Rahman mengenai teologi yang inklusif-pluralis sangat relevan untuk lebih dikembangkan. Karena sebagaimana dijelaskan Nurcholish Madjid, saat ini manusia hidup dalam *global village* yang membuat manusia kian intim dan intens mengenal satu sama lain, tapi sekaligus juga akan lebih gampang terperangkap kepada penghadapan dan konfrontasi secara langsung. Karena itu sangat diperlukan sikap saling mengerti dan memahami dengan kemungkinan mencari dan menemukan titik kesamaan sebagaimana diperintahkan Allah dalam al-Qur'an.⁸⁸ Dalam hal ini, titik kesamaan yang paling tampak adalah pengembangan nilai-nilai perennial yang universal, seperti keadilan, kemanusiaan yang sederhana dan solidaritas sosial yang diletakkan dalam kerangka ketuhanan yang hakiki.

Kongkritnya, dalam globalisasi yang terjadi dewasa ini konflik antara komunitas yang berbeda agama merupakan persoalan yang perlu

diantisipasi secara serius. Sebab potensi untuk berkembang secara eskalatif sangat mungkin terjadi; dan dalam realitasnya kekerasan atas nama agama terjadi di mana-mana, dalam skala internasional dan nasional. Untuk itu, persoalan itu dapat dipecahkan hanya berdasarkan penerimaan terhadap egalitarianisme sambil secara terbuka dan dewasa menerima perbedaan-perbedaan antara sistem kepercayaan (agama; *pen*) dan perilaku sehingga semuanya siap untuk dipertemukan berdasarkan kemanusiaan.⁸⁹ Dengan demikian perbedaan akan disikapi sebagai sesuatu yang bersifat alami yang tidak perlu dipertentangkan. Justru dalam perbedaan itu, manusia—khususnya umat Islam—dituntut untuk memperkuat iman dan kepercayaannya yang diaktualisasikan dalam bentuk perilaku dan tindakan yang baik dan *ma'rûf* melalui pengembangan kerjasama dengan umat yang lain berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan universal yang hakiki.

Bila umat Islam mampu mengembangkan pola religiusitas semacam itu, mereka berarti telah mengimplementasikan ajaran agama secara relatif utuh. Melalui pola keberagamaan ini, keimanan dikaitkan secara jelas dengan gagasan mengenai manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi. Hal itu berarti manusia harus mengkongkritkan imannya sesuai dengan asal kejadiannya yang dalam al-Qur'an disebutkan sebagai hal yang sesuai dengan kapasitas manusia yang kreatif.⁹⁰

Melalui penjelasannya tersebut, tesis Rahman mengenai *islâm*, *imân* dan *taqwâ*—sebagaimana dijelaskan sebelum ini—menemukan titik labuhnya yang paling kongkrit. Artinya, dengan kepercayaan yang teguh dan kepatuhan mutlak kepada Allah, kaum muslim mengaktualisasikannya ke dalam sikap-sikap positif yang dapat mencegah dari segala bentuk perilaku yang akan menghancurkan kemanusiaan dan dunia. Pada gilirannya hal itu akan memunculkan kedamaian dan keamanan secara menyeluruh sehingga jalan yang ter-bentang di hadapan mereka adalah jalan kemajuan, toleransi dan rasa kesamaan; bukan jalan angkara murka, permusuhan, dan pengrusakan.

Dalam perspektif itu, umat Islam harus mampu merealisasikan firman Allah, yaitu menyebarkan segala yang *ma'rûf* dan menghentikan segala yang *munkâr*, sehingga mereka benar-benar menjadi komunitas terbaik dalam tataran praksis; bukan melalui klaim dan ungkapan retorik belaka. Melalui pemahaman seperti itu, teologi liberal akan berperan

maksimal untuk memperkokoh keimanan umat Islam dan sekaligus mendorong mereka untuk menyebarkan dan mengembangkan kebaikan, serta mencegah dan menghentikan segala kekejian dan kejahatan.

Sebenarnya pandangan inklusif-pluralis dari Fazlur Rahman tersebut memiliki akar keserupaan dengan pandangan tokoh-tokoh Muslim sebelumnya, dari yang salafi, misalnya Ibn Taimiyah, sampai yang pembaru seperti Rasyid Ridha. Berkenaan dengan inklusivisme itu, Ibn Taimiyah menyatakan:

...Sudah dimaklumi, hukum yang mereka (komunitas Yahudi) diperintahkan untuk menjalankannya dari hukum-hukum Taurat itu adalah hukum yang tidak dihapuskan oleh Injil dan juga oleh al-Qur'an. Demikian pula, hukum yang mereka (komunitas Kristen) diperintahkan untuk melaksanakannya dari hukum-hukum Injil adalah hukum yang tidak dihapuskan oleh al-Qur'an. Hal itu karena agama universal adalah (agama yang memerintahkan, *pen.*) menyembah kepada Allah semata, dan memerintahkan (manusia, *pen.*) untuk menjalankan apa saja yang diperintahkan Allah dan menjalankan hukum yang diturunkan Allah yang terdapat dalam kitab suci manapun yang diturunkan dan tidak dinyatakan dihapus. Maka hukum itu harus dijalankan.⁹¹

Demikian pula Rasyid Ridha memiliki pemikiran yang senada. Hal itu dapat dilihat dari penafsirannya terhadap surat al-Baqarah (2): 62. Menurut tokoh pendiri majalah *al-Manâr* itu, ayat tersebut merupakan penjelasan bahwa hukum Allah yang adil adalah bersifat sama; Allah memperlakukan orang Islam, Yahudi, Nasrani, dan Shabiin dengan cara yang sama; tidak mencintai salah satunya, dan bersifat zalim kepada yang lain.⁹² Karena itu, siapa saja di antara komunitas tersebut menerima seruan Allah, ia akan mendapatkan rahmat-Nya, dan sebaliknya, siapa pun dari mereka tidak mau tunduk kepada hukum-Nya, maka ia akan menerima kemurkaan dan hukuman-Nya.

Pemikiran ketiga tokoh itu menampakkan secara jelas bahwa suatu kebenaran bukan hanya terdapat dalam Islam. Kebenaran juga terdapat pada agama yang lain. Namun satu hal yang perlu dipahami, dalam pemikiran Ibn Taimiyah dan Rasyid Ridha, pandangan mengenai Islam yang inklusif masih bersifat pemahaman murni dan belum dicoba

dikorelasikan dengan kehidupan yang nyata. Mereka menyampaikan nilai-nilai Islam yang inklusif itu semata-mata karena ajaran agama yang mereka pahami seperti itu. Lalu di tangan Rahman, nilai-nilai yang bernuansa inklusivistik itu diangkat dan dikembangkan secara lebih lugas serta dikaitkan secara kongkrit dengan persoalan kemanusiaan yang dihadapi umat Islam dan umat manusia secara keseluruhan dalam satu konsep yang sistematis dan padu.

Meskipun Fazlur Rahman bukan tokoh pertama yang memulai menggagas inklusivisme dan pluralisme, tapi dia adalah salah satu figur utama yang meletakkan humanitarianisme dalam bingkai nilai-nilai ajaran Islam secara utuh dan sistematis; atau dengan ungkapan yang lain, dia merupakan salah seorang penggagas utama yang menjabarkan nilai-nilai Islam ke dalam kerangka pemahaman yang religius-humanitarianistik. Sebagai salah satu hasil yang paling tampak dari pengembaraan intelektualnya itu adalah sistematisasi nilai-nilai Islam yang liberal—namun tetap “ortodoks”—sehingga ajaran itu dapat dipertanggungjawabkan dari aspek manapun.

Dari paparan tentang teologi liberal yang digagas Rahman tersebut, dapat dilihat bahwa perhatian utamanya terletak pada perwujudan nilai-nilai al-Qur'an dalam kehidupan nyata, dan pada pengembangan etika al-Qur'an. Meskipun ia selalu menyinggung masalah itu melalui karya-karyanya, ia belum melaksanakan sepenuhnya perumusan etika al-Qur'an yang menjadi dambaannya.⁹³ Kenyataan ini dapat dilihat dari belum adanya elaborasi secara rinci yang dilakukannya untuk merumuskan nilai-nilai etika al-Qur'an ke dalam bentuk penjabaran kongkrit. Meskipun rumusan etika al-Qur'an-nya cukup sistematis, ia belum sempat melahirkan suatu teori praktis yang dapat menjabarkan etika tersebut dalam satu kerangka kerja yang bersifat operasional.

Berkaitan dengan itu, Martin mengungkapkan bahwa pada dasarnya tulisan Fazlur Rahman begitu jelas dan logis, namun ungkapannya terkadang kerdil (*minuscule*) dan *obscure*.⁹⁴ Dari itu kesan kuat yang tampak adalah terlalu umum dan abstraknya pernyataan dan rumusan pemikiran-pemikirannya. Hal itu merupakan salah satu kelemahannya yang berdampak pada kesulitan untuk mengimplementasikan gagasan dan konsep yang ditawarkannya pada dataran praksis.

Kelemahan kian mengental manakala hal itu digabung dengan sisi kelemahan Rahman yang lain, yaitu kurang akrabnya tokoh neo-modernis itu dengan ilmu-ilmu sosial modern.⁹⁵ Hal ini menjadi salah satu faktor yang menyebabkan Rahman kurang memperhatikan faktor-faktor eksternal dalam menganalisis kelemahan umat Islam. Studi kritisnya pada perkembangan kontemporer Islam (demikian juga masa lalu, *pen.*) terlalu ditekankan pada kondisi disiplin-disiplin ilmu Islam—dan terbatas pada aspek internal, *pen.*—sehingga menimbulkan kesan seakan-akan problema yang dihadapi umat Islam terbatas pada kelemahan konsep Islam tentang kemasyarakatan semata.⁹⁶ Padahal dalam realitasnya, kondisi umat Islam sepanjang sejarahnya tidak dapat dilepaskan dari faktor internal dan eksternal. Pengabaian terhadap salah satu faktor tersebut akan mengurangi holistisitas kajian dan solusi yang akan ditawarkan.

Adanya kelemahan itu merupakan salah satu faktor utama yang menempatkan Fazlur Rahman pada posisi yang kurang menguntungkan untuk menguraikan secara rinci konsep takwa—sebagai fondasi etika al-Qur'an—ke dalam rumusan-rumusan yang bersifat operasional dan *applicable*. Bagaimanapun juga, ilmu-ilmu sosial modern akan sangat membantu untuk perumusan ide intelektualnya ke dalam suatu wacana yang tidak sekadar bersifat teoritis-intelektual, tapi juga bersifat praksis dalam kehidupan nyata, sebagaimana hal itu menjadi cita-cita dan tujuannya. Walaupun demikian, kelemahan itu tidak mengurangi kapasitas dan kapabilitas sebagai seorang sarjana yang intelektual. Hal itu lebih menunjukkan eksistensi dirinya sebagai seorang manusia, makhluk ciptaan Allah yang tidak lepas dari kelemahan. Selebihnya, tokoh neo-modernis itu telah berjasa besar kepada pengembangan intelektualitas keislaman. Dia, seperti kata Martin, telah berupaya untuk menginterpretasikan Islam kepada dunia modern, menafsirkan Islam dalam cahaya dunia modern, dan menginterpretasikan dunia dalam cahaya Islam.⁹⁷

Terlepas dari kekurangan yang dimiliki, Fazlur Rahman melalui serangkaian gagasannya telah mencoba untuk meyakinkan, tanpa kesan apologis, kepada dunia—Muslim dan non-Muslim—bahwa Islam merupakan agama yang benar-benar hidup, dinamis, dan mengandung kebenaran universal, serta mampu memberikan sumbangan positif yang

nyata bagi kehidupan umat manusia pada segala tempat dan zaman. Islam benar-benar hadir sebagai *rahmatan li al-'ālamīn* yang akan mengarahkan sikap dan tindakan umat Islam serta umat manusia secara keseluruhan ke arah pelestarian alam dan kehidupan dalam suasana yang penuh kerjasama dan berkesejahteraan. Nilai-nilai Islam yang *viable* itu dapat terangkat ke permukaan karena di tangan intelektual asal Pakistan itu al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup dipahami secara utuh, padu dan holistik. ^[1]

CATATAN

- 1 Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 14.
- 2 Lihat Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam", h. 52.
- 3 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 100.
- 4 *Ibid.*, h. 101. Dengan kata lain, sebagaimana dinyatakan Madjid, fiqh merupakan "ilmu" yang berusaha memahami secara tepat ketentuan-ketentuan terinci dan ketentuan-ketentuan garis besar ajaran agama; Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, h. 238.
- 5 *Ibid.*, h. 101-102. Kenyataan itu dapat dilihat dari karangan tokoh-tokoh saat itu. Misalnya Abu Hanifah menulis kitab dengan nama *Al-Fiqh al-Akbar* untuk bahasan yang bersifat teologis sebagai bandingan dengan bahasan yang bersifat hukum yang bisa saja disebut *al-Fiqh al-Shaghîr*. Demikian pula yang dilakukan al-Syafi'i.
- 6 *Ibid.*, h. 102.
- 7 *Ibid.*, h. 103.
- 8 *Ibid.*, h. 108.
- 9 Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", h. 89.
- 10 Lihat *Ibid.*, h. 90.
- 11 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 104.
- 12 Lihat Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", h. 90.
- 13 Lihat Al-Baghdadi, *Kitâb Ushûl al-Dîn*, h. 14.
- 14 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 105.
- 15 *Ibid.*
- 16 Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* (Mesir: Syirkah Al-Thibâ'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1971), h. 13.
- 17 *Ibid.*
- 18 Lihat Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", h. 91-92.
- 19 *Ibid.*, h. 93.
- 20 Fazlur Rahman, *Islam*, h. 106.
- 21 Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", h. 93.
- 22 *Ibid.*
- 23 Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 107.
- 24 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, h. 137.

- 25 Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", h. 94.
- 26 Lihat *Ibid.*
- 27 *Ibid.*
- 28 Osman Amin, "Renaissance in Egypt: Muhammad Abduh and His School", dalam M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, II, h. 1503.
- 29 *Ibid.*, h. 1504.
- 30 Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam", h. 52.
- 31 Lihat *Ibid.*
- 32 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 156.
- 33 Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" dalam *Journal of the Religious Ethics* (Jilid XI, No. 2, 1983), h. 176.
- 34 Fazlur Rahman, "Menafsirkan Al-Qur'an", dalam Taufik Adnan Amal (ed.), *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, h. 66.
- 35 Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", h. 170.
- 36 *Ibid.*, h. 170–171.
- 37 Lihat *Ibid.*, h. 99–100. Meskipun orang Yahudi dan Nasrani—karena tindakan yang mereka tunjukkan pada saat awal Islam—bukanlah *muslim* dan *hanif*, Fazlur Rahman berargumentasi bahwa al-Qur'an tidak mengajarkan kepada umat Islam untuk bersikap eksklusif dalam mengklaim kebenaran. Bahkan al-Qur'an mengajak umat Islam untuk sama-sama membuktikan kebenaran, sebagaimana juga untuk saling bekerja sama dengan mereka. Lihat Fazlur Rahman, "Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam", h. 126–27.
- 38 *Ibid.*, 94.
- 39 *Ibid.*, h. 96.
- 40 Lihat secara lengkap dalam *Ibid.*, hal 96–99.
- 41 Ibn Taimiyah, *Al-Aqidah al-Wasithiyah*, h. 148.
- 42 Abd al-Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, h. 802.
- 43 Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", h. 175–176.
- 44 Fazlur Rahman, "Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam", h. 128.
- 45 Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", h. 177.
- 46 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. 28.
- 47 Fazlur Rahman, "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion", dalam Nigel Biggar et.al. (eds.), *Cities of Gods: Faith, Politics*

- and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam* (New York: Greenwood Press, 1986), h. 155.
- 48 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. 29.
 - 49 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 155.
 - 50 Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", h. 178.
 - 51 Fazlur Rahman, "Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam", dalam Fazlur Rahman, *Islam Modern: Tantangan Pembaharuan Islam* (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), h. 110-111.
 - 52 Berdasarkan pernyataan-pernyataan Fazlur Rahman sendiri tentang akhirat sebagai akibat akhir dari perbuatan manusia yang telah dilakukan di dunia ini, dan juga pernyataannya bahwa Hari Penghisaban sebagai saat kebenaran, penulis berpendapat bahwa Fazlur Rahman benar-benar meyakini keberadaan kehidupan akhirat dalam pengertian yang sebenarnya. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. 108, dan Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", h. 180.
 - 53 Dalam konteks itu, hasil kajian Izutzu terhadap al-Qur'an mendukung pernyataan Fazlur Rahman, dimana ia menyimpulkan bahwa pada dasarnya sistem etika-keagamaan al-Qur'an didasarkan pada konsep eskatologi. Lihat Toshihiko Izutzu, *Ethico-Religious Concepts in the Quran* (Montreal: McGill University Press, 1966), hal 108.
 - 54 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. 14.
 - 55 Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", h. 178.
 - 56 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. 30
 - 57 *Ibid.*, h. 111.
 - 58 Fazlur Rahman, "The Status of the Individual in Islam", h. 322.
 - 59 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, h. 37.
 - 60 Fazlur Rahman, "The Status of the Individual in Islam", h. 321.
 - 61 *Ibid.*, h. 323.
 - 62 Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", h. 182.
 - 63 *Ibid.*, h. 182—183.
 - 64 Lihat Fazlur Rahman, "The Status of the Individual in Islam", h. 322.
 - 65 Lihat al-Ijī, *Al-Mawāqif fi Ilm al-Kalām*, h. 8.
 - 66 Lihat al-Asy'ari, *Kitāb al-Luma'*, h. 17-31; al-Asy'ari, *Al-Ibanatu 'an Ushūl al-Dīyānah*, (al-Azhar: Idārah al-Thabā'ah al-Muniriyyah, Tth.), h. 49-53; Cf. al-Juwaini, *Kitāb al-Irsyād*, h. 51 ff.; serta buku-buku teologi yang lain.
 - 67 Lihat Al-Ghazali, *Mukhtasbar Ihyā' Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), h. 29-35

- 68 Lihat *Ibid.*, h. 87 ff.
- 69 Lihat *Ibid.*, h. 36–81.
- 70 Al-Ghazali, “al-Risâlah al-Ladunniyah” dalam, *Majmû‘ah Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâlî* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), h. 99.
- 71 Osman Amin, “Renaissance in Egypt: Muhammad Abduh and His School”, h. 1503–1504.
- 72 Lihat Muhammad Abduh, “Al-Tarbiyyah” dalam Muhammad ‘Imarah, *Al-A‘mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad ‘Abduh*, III (Beirut: Muassasah al-‘Arabî li al-Dirâsât wa al-Nasyr, 1972), h. 156.
- 73 Fazlur Rahman, “Islam: An Overview” h. 320.
- 74 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, h. 163.
- 75 Fazlur Rahman, “Islam’s Attitude Towards Judaism” dalam, *The Muslim World* (Vol. LXXII, No.1, Januari 1982), h. 7–8.
- 76 Fazlur Rahman, “Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam”, h. 126–27.
- 77 Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, h. 165.
- 78 Menurut al-Syahrastani, kaum Shabiin adalah penganut agama yang menekankan kepada akal-rasional dan memiliki akar pada wahyu. Mereka adalah pengikut ‘Adzimun (Nabi Syits) dan Hermes (Nabi Idris). Lihat al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, II, h. 4. Jadi mereka–sebagaimana dinyatakan al-Razi– termasuk dalam kelompok Ahli Kitab; Lihat al-Razi, *Mukhtâr al-Shihâb* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1988), h. 149.
- 79 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, h. 166.
- 80 Sejalan dengan Fazlur Rahman, Alwi Shihab menyatakan bahwa penerapan konsep pluralisme (yang muncul dari sikap keberagamaan yang inklusif, *pen.*), khususnya di Indonesia hendaknya disertai komitmen yang kokoh terhadap agama masing-masing. Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Cetakan V, Bandung: Mizan, 1999), h. 43.
- 81 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, h. 167.
- 82 *Ibid.* h. 165.
- 83 *Ibid.*, h. 45.
- 84 Fazlur Rahman, “Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan”, h. 105.
- 85 *Ibid.*, h. 107.
- 86 Fazlur Rahman, “Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam”, h. 125.
- 87 Earle H. Waugh, “Beyond Scylla and Kharybdis: Fazlur Rahman and Islamic Identity” dalam alam Earle H. Waugh & Frederick M. Denny

- (eds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, h. 33.
- 88 Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Cetakan I, Jakarta: Paramadina, 1995), h. 144.
 - 89 Fazlur Rahman, "Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam", h. 126.
 - 90 *Ibid.*, h. 125—126.
 - 91 Ibn Taimiyah, *Al-Jawāb al-Sabīb li man Baddala din al-Masīb*, I (Ttp: Mathābi' al-Majd al-Tijāriyyah, Tth.), h. 375. Penulis mengetahui sikap Ibn Taimiyah ini pertama kali dari buku Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, h. 143-144.
 - 92 Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, I (Cetakan II, Beirut: Dār al-Ma'rifah, Tth.), h. 335—336.
 - 93 Lihat Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", h. 25-26.
 - 94 Richard C. Martin, "Fazlur Rahman's Contribution to Religious Studies: A Historian of Religion's Appraisal" dalam Earle H. Waugh & Frederick M. Denny (eds.), *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, h. 246.
 - 95 Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", h. 28.
 - 96 Sudirman Tebba, *Pandangan Kemasyarakatan Fazlur Rahman*, Makalah Seminar, Tidak Diterbitkan (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 1988), h. 17.
 - 97 Richard C. Martin, "Fazlur Rahman's Contribution to Religious Studies: A Historian of Religion's Appraisal", h. 246.

BAB VI

KESIMPULAN:

DARI NEOMODERNISME

KE ISLAM LIBERAL

Penelaahan secara serius terhadap pemikiran Fazlur Rahman akan mengarahkan kepada suatu kesimpulan bahwa gagasan teologinya menampakkan pembaruan yang cukup signifikan dalam beberapa aspek. Pembaruannya itu bukan sekadar “pembaruan”, tapi sarat dengan liberalisme yang transformatif sekaligus otentik.

Untuk menangkap aspek-aspek pembaruannya yang liberal, pertama kali dapat ditelusuri dari posisi al-Qur'an dalam teologi yang digagasnya. Dalam membangun dan mengembangkan tesis teologi, Kitab Suci tersebut dijadikan sebagai rujukan utama. Berdasarkan posisi itu, ia melakukan semacam pencerahan terhadap teologi Islam melalui pemahaman al-Qur'an secara utuh, padu, dan sistematis.

Pendekatan tersebut dijadikan sebagai landasan yang total untuk merumuskan suatu teologi yang sarat dengan muatan nilai-nilai keagamaan, dan sekaligus kemanusiaan universal. Pada sisi ini, usahanya untuk membangun teologi yang benar-benar “baru”, bersifat liberal dan mampu mencerahkan kehidupan keagamaan mulai tampak. Melalui pendekatan qur'ani-nya itu, dia mengembangkan konsep-konsep teologi

yang lebih komprehensif dan utuh, serta tidak bernuansa dikotomis. Ia menggagas konsep mengenai kekuasaan Allah tanpa mempertentangkannya dengan kebebasan manusia. Begitu pula, ia memandang al-Qur'an sebagai wahyu dan kalam Allah yang transenden, namun sekaligus ungkapan-ungkapan yang dapat dipahami manusia karena telah disampaikan oleh Nabi dengan bahasa Arab. Ia juga mengemukakan konsep manusia yang mempunyai kebebasan tapi sekaligus tetap tergantung kepada sang Pencipta, sebagaimana pula ia menjelaskan konsep pembangkitan manusia dari perspektif keberadaannya yang tidak dapat diragukan tanpa perbedaan dalam aspek spiritual dan fisik.

Sebagai implikasi lebih jauh dari pendekatannya itu, Rahman juga melakukan redefinisi terhadap teologi sehingga disiplin ini bersifat transformatif. Teologi bukan hanya sebagai *defensive theologia* semata, tapi juga berfungsi sebagai tafsir realitas. Perumusan kembali teologi ini berdampak positif pada pemunculan nilai-nilai moral yang dapat mengantarkan manusia selalu memerlukan Tuhan dalam rangka membimbing sikap dan perilakunya dalam kehidupan yang dijalaninya. Liberalisme teologi Rahman kian tampak ke permukaan ketika dia menyikapi pemikiran-pemikiran kalam dari berbagai aliran dan tokoh semisal al-Syathibi, al-Ghazali, aliran Salaf dan sebagainya. Ia mampu menyikapi semua pemikiran itu secara kritis, dan merekonstruksinya, serta membiarkan adanya perbedaan sebagai sesuatu yang *inherent* dalam kehidupan ini.

Dalam konteks itu, teologi yang telah dibangunnya dapat dipandang sebagai kelanjutan dan penyempurnaan dari teologi-teologi yang ada sebelumnya. Tepatnya, konsep-konsep teologinya merupakan akumulasi pengalaman dan pengembaraan intelektual yang dialaminya. Berdasarkan pengalaman dan dialog dengan tokoh-tokoh sebelumnya, dan keilmuan yang dikuasai, ia mengembangkan suatu teologi Islam yang lebih kontekstual dan lebih holistik sebagai respons intelektual terhadap situasi kongkrit dan perubahan yang terus berkembang sehingga yang muncul adalah teologinya yang orisinal dengan karakternya yang sistematis dan mencerahkan.

Semua tawaran yang dilakukan tokoh intelektual itu merupakan manifestasi dari paradigma neo-modernisme yang dianutnya. Dengan berpijak pada neo-modernisme yang meletakkan sejarah dalam

kritisisme, yang harus selalu dikaji ulang melalui cahaya nilai-nilai al-Qur'an yang utuh, ia mengembangkan paradigma teologi Islam yang benar-benar liberal. Dari paradigma itu, teologi disikapi sebagai suatu disiplin keilmuan yang hidup dan bukan doktrin mati. Pandangan ini akan memberikan dampak positif bagi perkembangan teologi itu sendiri karena selamanya teologi akan tetap dipandang sebagai ilmu dan tidak akan dianggap sebagai dogma yang tidak boleh diganggu gugat. Dalam perspektif itu, teologi akan memberikan semacam tantangan kepada siapa saja untuk mengembangkannya selama tetap mempertahankan nilai dasar dan ajaran pokok Islam, dan selama dapat dipertanggungjawabkan secara moral dan intelektual, serta memberikan suatu pegangan dan kepercayaan yang lebih kokoh kepada penganutnya.

Kenyataan itu bukan mengartikan bahwa Rahman telah menghasilkan metodologi dan konsep-konsep teologi yang sempurna, yang terlepas dari kekurangan dan kelemahan. Ada beberapa kekurangan mendasar yang tampak, khususnya pada sisi metodologi. Di antaranya adalah pengabaian terhadap sebab-sebab turunnya ayat-ayat yang berhubungan dengan persoalan teologi sehingga menghilangkan kekayaan nuansa yang terdapat dalam arti konsep-konsep yang dibangunnya. Demikian pula, kelemahannya yang lain terdapat pada unsur subjektivitas yang kadang-kadang berlebihan yang mengakibatkan terjadinya pandangan yang agak bias. Kelemahan itu masih ditambah lagi dengan kurangnya pengenalan Rahman terhadap ilmu-ilmu sosial modern sehingga mengurangi keserba-mencakupkan solusi yang ditawarkannya.

Terlepas dari kekurangan yang ada, jasa dan pemikiran Rahman tidak selayaknya diabaikan begitu saja. Sebab sebagaimana disebutkan, ia telah membangun suatu teologi yang diupayakan lebih mengakar kepada al-Qur'an dengan menggunakan metodologi yang mengarahkan kepada liberalisme. Meskipun dalam realitasnya usaha yang dilakukan belum sempurna dan belum tuntas, semangatnya yang tidak pernah padam untuk memahami al-Qur'an secara utuh dan sistematis merupakan batu pertama untuk memulai usaha besar dalam membangun teologi bernilai islami dan sekaligus bersifat kontekstual sehingga dapat berdialog dengan perkembangan masa. Dengan demikian, ia telah memberikan pijakan yang cukup kukuh bagi umat Islam untuk menyikapi

perkembangan dan perubahan sosial dalam kerangka keberagamaan yang total. Pada sisi itu sumbangan dan warisannya harus diapresiasi dan dikembangkan terus dalam satu kajian yang kritis dan objektif.

Sikap apresiatif, tapi kritis dan objektif menjadi suatu keharusan untuk dilakukan (khususnya oleh intelektual dan umat Muslim Indonesia) terhadap pemikiran Fazlur Rahman karena dalam realitasnya pengaruh tokoh neomodernis itu secara khusus, dan neomodernisme secara umum memiliki pengaruh yang cukup kuat di bumi Indonesia. Pengaruh itu dapat dilihat dari wacana keilmuan yang berkembang pada beberapa tahun terakhir di Indonesia yang menampakkan nuansa Islam liberal yang substansial dan pemahaman yang holistik serta sekaligus tetap berpijak pada warisan pemikiran Islam; suatu watak yang cukup kental dan menjadi ciri khas yang sangat kuat dari aliran neomodernisme.

Singkatnya, gagasan neomodernisme Islam Fazlur Rahman kini—di tanah air—muncul dalam kemasan baru yang disebut “Islam Liberal”. Dengan kemasan baru tersebut, neomodernisme seakan mendapatkan suntikan darah segar. Gagasan-gagasannya kembali diingat dan diapresiasi, bahkan juga menimbulkan kontroversi,^{*)} sebagaimana ketika ia dulu diintroduksi oleh kalangan intelektual seperti Nurcholish Madjid, yang secara “kebetulan” merupakan muridnya Fazlur Rahman di Universitas Chicago, AS.

Dengan kata lain, meskipun saat ini telah muncul aliran-aliran baru, tapi wacana neomodernisme masih tampak tetap mewarnai perkembangan intelektual Islam Indonesia kontemporer. Misalnya, pengembangan pemahaman Islam yang bersifat substansial, yang

* Istilah “Islam Liberal” pertamakali secara eksplisit muncul dalam buku karya Greg Barton yang diterbitkan Paramadina pada 1999, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib, Djohan Effendi, dan Abdurrahman Wabid*. Setelah muncul buku suntingan Charles Kurzman, yang juga diterbitkan Paramadina pada 2001, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, isu Islam Liberal menjadi kian marak, termasuk kontroversinya.

** Salah satu kontroversi yang paling keras dipuncaki oleh keluarnya ‘fatwa mati’ oleh beberapa ulama terhadap Ulil Abshar-Abdalla dari Jaringan Islam Liberal (JIL), pada Januari 2003, yang dinilai menghina Islam.

merupakan karakter utama aliran tersebut. Demikian pula pandangan tentang perlunya pendekatan holistik terhadap nilai-nilai teologi (dan lainnya) yang terdapat dalam al-Qur'an; suatu pendekatan dari neomodernisme yang sampai saat ini masih dianggap paling memungkinkan untuk menjadikan Islam dapat berdialog dengan perkembangan masa.

Pengembangan sekaligus analisis secara kritis terhadap wacana neomodernisme memiliki signifikansi dalam penciptaan dan pengembangan suasana yang kondusif dalam menyikapi kehidupan sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan dan kehidupan itu sendiri. Melalui pendekatan semacam itu, diharapkan akan muncul suatu sikap keberagamaan yang utuh dengan nilainya yang sangat *concern* kepada kemanusiaan, yang pada gilirannya akan mendorong pengembangan kerjasama yang kukuh dan permanen di antara sesama manusia yang beragam. Karena itu, tawaran-tawaran teologis (dan konsep-konsepnya yang lain) dari neo-modernisme masih sangat relevan untuk diperdebatkan dan didiskusikan secara lebih serius.

Signifikansi lainnya terletak pada munculnya peluang besar untuk bersikap historis. Sikap modernisme yang menekankan pada kesinambungan sejarah melalui penghargaan yang kritis terhadap *turâts* akan membuat umat Islam selalu dapat berdialog dengan masanya tanpa harus kehilangan khazanah intelektual mereka, dan juga tanpa harus mengorbankan islamisasinya yang *genuine*. Dengan demikian, mereka akan memiliki kekayaan wawasan dan tidak kehilangan jati diri mereka. Karena itu, tidak ada alasan untuk mengabaikan pemikiran Fazlur Rahman dan neo-modernismenya, khususnya gagasan-gagasan kalamnya yang dalam batas tertentu mampu mencerahkan kehidupan keberagamaan umat manusia dalam globalisasi kehidupan yang saat ini kian beragam dalam berbagai aspeknya. Teologi qur'ani yang liberal yang digagas Fazlur Rahman menjadikan neo-modernisme dan konsep-konsep teologinya tetap menarik untuk ditelaah dan dikembangkan secara kritis sampai saat ini.^[1]

DAFTAR KEPUSTAKAAN

A. Sumber-Sumber Primer

- "Internal Religious Development in the Present Century Islam" dalam *Journal of World History*, Paris, 2, 1954.
- "Modern Muslim Thought" dalam *The Muslim World*, Vol. XLV, 1955.
- Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen & Anwin Lt.,1958.
- "The Impact of Modernity on Islam" dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 5, No. 2, 1966.
- "The Status of the Individual in Islam" dalam *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 4, 1966.
- "The Quranic Concept of God, the Universe and Man" dalam *Islamic Studies*,Vol. VI, No.1, 1967.
- "Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan" dalam, *Islamic Studies*, Vol. VI, No. 2, 1967.
- "Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistan Milieu" dalam *Islamic Studies*, Vol. VI, No. 2, 1967.
- "Revival and Reform in Islam" dalam P. M. Holt *et. al* (eds.), *The Cambridge History of Islam*, Vol 2, London: Cambridge University Press, 1970.

- "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan" dalam *Studia Islamica*, XXXII, Paris: G-P Maisonneuve-Larose, 1970.
- "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Volume 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- "Functional Interdependence of Law and Theology" dalam G. E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*, Wiesbaden: Otto Harraszowitz, 1971.
- "Islam and the New Constitution of Pakistan" dalam J. Henry Korson (ed.), *Contemporary Problems of Pakistan*, Leiden: E. J. Brill, 1974.
- The Philosophy of Mulla Shadra*, New York: State University of New York Press, 1975.
- "Some Islamic Issues in the Ayyûb Khân Era" dalam Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization (Presented to Niyazi Berkes)*, Leiden: E. J. Brill, 1976.
- "Divine Revelation and the Prophet" dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. 1, No. 2, 1978.
- "Islam Challenges and Opportunities" dalam A. T. Welch dan P. Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: Edinburgh Uni.Press, 1979.
- "Akl" dalam H. A. R. Gibb *et. al.* (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, Leiden: E. J. Brill, 1979.
- Islam*, Edisi Kedua, Chicago: University of Chicago Press, 1979. (Edisi Indonesia, *Islam*, terjemahan Ahsin Muhammad, Cetakan II, Bandung: Pustaka, 1994).
- "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism" dalam Philips H. Stoddard *et. al.* (eds), *Change and the Muslim World*, New York: Syracuse University Press, 1981.
- "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an" dalam *Journal of Religious Ethics*, Jilid XI, No. 2, 1983.

- Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984. (Edisi Indonesia, terjemahan. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985).
- "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tempe: The University of Arizona Press, 1985.
- "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion" dalam Nigel Biggar et. al. (eds.), *Cities of Gods: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam*, New York: Greenwood Press, 1986.
- "The Message and the Messenger" dalam Marjorie Kelly, *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, New York: Praeger Publishers, 1984.
- "Islam: An Overview" dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. VII, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, New York: Cross Road, 1987 (Edisi Indonesia, *Etika Pengobatan Islam: Penjelajahan Seorang Neomodernis*, terjemahan Jaziar Radianti, Bandung: Mizan, 1999).
- Major Themes of The Quran*, Edisi Kedua, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989. (Edisi Indonesia, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terjemahan Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1983).
- "An Autobiographical Note" dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, No. 4, 1990.
- Islamic Methodology in History*, Edisi Pertama di India, Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994 (Edisi Indonesia, *Membuka Pintu Ijtihad*, terjemahan Anas Mahyuddin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1995).

-Terjemahan.

"Mengapa Saya Hengkang dari Pakistan", dalam *Islamika*, No. 2, 1993.

Islam Modern: Tantangan Pembaharuan Islam, Kumpulan Artikel. Rusli Karim dan Hamid Basyaib (eds.), Cetakan Pertama, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987.

"Islamisasi Ilmu, Sebuah Respons" dalam *Ulumul Quran*, Vol. III, No. 4, Tahun 1992.

"Hukum dan Etika dalam Islam" dalam *Al-Hikmah*, No. 9, April-Juni, 1993.

Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam, Kumpulan artikel, Cetakan VI, editor dan penerjemah, Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1994.

B. Sumber-Sumber Sekunder

Abd al-Jabbar, al-Qadhi. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*. Cetakan I, Abidin: Maktabah Wahabiyyah, 1965.

———. *Al-Mughni fî Abwâb al-Tawhîdî wa al-'Adl*. Kairo: Wizârah al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmî, Tth.

Abduh, Syekh Muhammad. *Risâlah al-Tawhîd*. Cetakan XI, Mesir: Dâr al-Manâr, 1373H.

———. "Al-Tarbiyyah" dalam Muhammad Imarah (ed.), *Al-A'mâl al-Kâmilah li al-Imâm Muhammad Abduh*, III, Beirut: Muassasah al-'Arabi li al-Dirâsât wa al-Nasyr, 1972.

Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Cetakan I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Abdul Hakim, Khalifah. "Renaissance in Indo-Pakistan: Iqbal" dalam M. M. Sharif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.

Abdul Hye, M. "Ash'arism" dalam M. M. Sharif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963

- Abu Hanifah Al-Nu'man ibn Tsabit. "Al-Fiqh al-Akbar" dalam Al-Malla'ali. *Syarh Kitâb al-Fiqh al-Akbar*. Cetakan I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Târîkh al-Madzâbib al-Islâmiyyah*. Vol. I, Ttp: Dâr al-Fikr al-'Arabî, Tth.
- Ahmad, Aziz. "India and Pakistan" dalam P. M. Holt *et. al.* (eds.). *The Cambridge History of Islam*. Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London dan New York: Routledge, 1995.
- Ali-Fauzi, Ihsan. "Studi-Studi Keislaman Fazlur Rahman" dalam *Himmah*. Nomer 2, edisi November-Desember, 1988.
- dan Haidar Baqir. *Mencari Islam*. Cetakan Kedua, Bandung: Penerbit Mizan, 1993.
- Ali, Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*. Cetakan II, Bandung: Mizan, 1995.
- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Cetakan II, Bandung: Mizan, 1990.
- dan Ihsan Ali-Fauzi. "Bibliografi Karya-karya Intelektual Fazlur Rahman" Bagian I, dalam *Islamika*. No. 1, Juli-September 1993.
- Al-Amidi, Sayf al-Din. *Ghâyah al-Marâm fî Ilm al-Kalâm*. Kairo: Lajnatu Ihyâ' al-Turâts al-Islâmi, 1971.
- Amin, M. Masyhur (ed.). *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*. Cetakan Pertama, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989.
- Amin, Osman. "Renaissance in Egypt: Muhammad 'Abduh and His School" dalam M. M. Sharif (ed). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
- Amir Ali, Syed. *The Spirit of Islam*. London: Christopers, 1962.

- Anees, Munawar A. "Review of Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity by Fazlur Rahman" dalam *Muslim World Book Review*, Vol. 9, No. 2, 1989.
- Al-Asy'ari Abu al-Hasan ibn 'Isma'il. *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*. Cetakan I, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1969.
- . *Kitâb al-Luma' fi al-Raddi 'ala Ahl al-Ziyagh wa al-Bida'*. Ttp: Mathba'ah Mishra Syirkah Musâhamah Mudhariyyah, 1955.
- . *Al-Ibânatu 'an Ushûl al-Diyânab*. al-Azhar: Idârah al-Thiba'âh al-Muniriyyah, Tanpa Tahun.
- Ayyub Ali, A. K. M. "Mâturidism" dalam M. M. Sharif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembarnan Islam di Indonesia*. Cetakan I, Bandung: Penerbit Mizan, 1994
- . *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*. Cetakan I, Jakarta: Paramadina, 1996.
- . *Konteks Berteologi di Indonesia; Pengalaman Islam*, Cetakan I, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.
- . *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*, Cetakan I, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999
- Al-Baghdadi, Abd Qahir ibn Thahir. *al-Farq bain al-Firak*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1993.
- . *Kitâbu Ushûl al-Dîn*. Cetakan III, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Amaliyyah, 1981.
- Al-Baqillani, al-Qadhi Abu Bakr Muhammad ibn Thayyib. *Al-Inshâfu fi mâ Yajibu l'itiqâduhu wa mâ lâ Yajûzu al-Jablu bibi*. Cetakan I, Beirut: Âlam al-Kutub, 1986.

- Barton, Gregory James. *The Emergence of Neo-Modernism: Progressive, Liberal, Movement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wabid 1968-1980*. Disertasi Doktor, Monash University, Tidak diterbitkan, 1995. [Edisi Indonesia diterbitkan Paramadina, 1999—ed]
- Al-Bazdawi. *Kitābu Ushūl al-Dīn*. Kairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 'Isā al-Babī al-Halabī wa Syirkah, 1963.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Edisi Kedua, Cetakan Kedua, Jakarta: PT Gramedia, 1983.
- Berry, Donald L. "Dr. Fazlur Rahman (1919—1988): A Life in Review" dalam Earle H. Waugh & Frederick M. Denny (eds.). *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Georgia: Scholars Press. 1998.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Birt, M. Yahya. *The Message of Fazlur Rahman*. <http://swan.ac.uk/~AMR/publications/papers>, 1996.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Burki, Shahid Javed. *Pakistan: The Continuing Search for Nationhood*. Edisi Kedua, Revisi, Boulder: Westview Press, 1991.
- Burns, Edward McNall. *Western Civilizations: Their History and Their Culture*. Edisi Keempat, New York: W. W. Norton & Company, 1955.
- Calder, Grace J. "Constitutional Debates In Pakistan" Bagian I, dalam *The Muslim World*. Vol. XLVI, No. 1, Januari, 1956.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International, 1993.

- Dar, A. B. "Renaissance in Indo-Pakistan: Sir Sayyid Ahmad Khan as a Religio-Philosophical Thinker" dalam M. M. Sharif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
- Denny, Frederick Mathewson. "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual" dalam *Muslim World*. Vol. LXXXIX, No. 2, April 1989.
- . "The Legacy of Fazlur Rahman" dalam Yvonne Yazbeck Haddad (ed.). *The Muslims of America*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Dols, Michael W. "Review of Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity by Fazlur Rahman" dalam *The Middle East Journal*. Vol. XLII, 1988.
- Effendi, Djohan dan Ismed Natsir (eds.). *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*. Cetakan kelima, Jakarta: LP3ES, 1995.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1997.
- Esposito, John L. "Pakistan: Mencari Identitas Islam", dalam John L. Esposito. *Identitas Islam pada Perubahan Sosial-Politik*. Terjemahan, Cetakan I, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- . *Islam The Straight Path*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. Edisi Kedua, New York: Columbia University Press, 1983.
- Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Galder, Louis. "Religion and Culture" dalam P. M. Holt *et. al.* (eds.). *The Cambridge History of Islam*. Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

- Gallagher, Nancy E. "Review of Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity by Fazlur Rahman" dalam *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 21/ 1989.
- Al-Ghazali, Al-Imam Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Al-Mustashfā min Ilm al-Ushūl*. Mesir: Syirkah Al-Thibā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1971.
- . *Kitāb al-Iqtishādī fī al-I'tiqād*. Cetakan Pertama, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- . "Al-Risālah al-Ladunniyyah" dalam, *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- . *Mukhtashar Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Cetakan I, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Al-Ghurabi, Musthafa Ahmad. *Tārīkh al-Firak al-Islāmiyyati wa Nasyati Ilm al-Kalām 'inda al-Muslimin*. Cetakan I, Al-Azhar: Muhammad Ali Shabī wa Awladuhu, 1958.
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Cetakan Ketiga, New York: Octagon Books, 1978.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Habermas, Jürgen. "An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered-Reason" dalam Lawrence E. Cahoon (ed.). *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.
- Hanafi, A. *Pengantar Theologi Islam*. Cetakan II, Jakarta: Penerbit Pustaka al-Husna, 1980
- Haque, Serajul. "Ibn Taimiyah" dalam M. M. Sharif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Cetakan Pertama, Jakarta: Paramadina, 1996.

- dan M. Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Cetakan I, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Husein, Fatimah. *Fazlur Rahman's Islamic Philosophy*. Tesis Master, Tidak Diterbitkan Universitas McGill, 1997.
- Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad. "Al-Ushûl al-Tsalâtsatu wa Adillatuhu" dalam Ahmad Muhammad Syakir (ed.). *Al-Majmû' al-Ûlâ: Kitâb al-Tawhîd wa Kutub Ûkbar*. Cetakan Pertama, Beirut: Âlam al-Kutub, 1986.
- Ibn Abi 'Izz, 'Ali ibn 'Ali ibn Muhammad. *Syarh al-Thahâwîyyati fî al-'Aqidah al-Salafiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988/ 1408.
- Ibn Rusyd, Abu l-Walid Muhammad ibn Ahmad. *Manâhij al-Adillati fî 'Aqâid al-Millat*. Cetakan II, Ttp: Maktabah al-Anjilo al-Mishriyyah, 1964.
- . *Tabâfut al-Tabâfut*. II, editor Sulaiman Dunya, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1965. Edisi Bahasa Inggris. *Averroes' Tabâfut al-Tabâfut (The Incoherence of the Incoherent)*. penerjemah dan editor Simon Van Den Bergh, Vol. I, London: Messrs. I UZAC & Co., 1954.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Syifâ' al-'Alîl fî Masâil al-Qadhâ-i wa al-Qadar*. Cetakan I, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987.
- Ibn Taymiyah, Taqiyyuddin Abu al-Abbas Ahmad. *Kitâb al-Nubuwât*. Cetakan kedua, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993/1414.
- . *Al-Jawâb al-Shahîh li man Baddala Dîn al-Masîh*, I, Ttp: Mathâbi' al-Majd al-Tijâriyyah, Tth., h. 375.
- . "Al-'Aqidah al-Wâsithiyyah" dalam Ahmad Muhammad Syakir (ed.). *Al-Majmû' al-Ûlâ: Kitâb al-Tawhîd wa Kutub Ukbar*. Cetakan Pertama, Beirut: Âlam al-Kutub, 1986.

- Al-Iji, Adud Allah wa al-Din. *Al-Mawâqif fi Ilm al-Kalâm*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, Tanpa tahun.
- Iqbal, Sir Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bavan, 1981.
- . "The Reconstruction of Tradition" dalam Jaroslav Pelikan (ed.). *The World Treasury of Modern Religious Thought*. Edisi Pertama, Boston: Little, Brown and Company, 1990.
- Itzuzu, Toshishiko. *Ethico Religious Concept in the Quran*. Montreal: McGill University Press, 1966.
- Jameelah, Maryam. *Islam and Orientalism*. Edisi India Pertama, Delhi: Adam Publisher & Distributors, 1997.
- Johnson, Doyle Paul. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. II, Terjemahan, Cetakan I, Jakarta: PT Gramedia, 1986.
- Al-Juwayni, Imam al-Haramayn Abd Malik. *Luma' al-Adillati fi 'Aqâidi Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Cetakan I, Mesir: Dâr al-Mishriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965.
- . *Kitâb al-Irsyâdi ilâ Qawâtbi' al-Adillati fi Ushûl al-I'tiqâd*. Cetakan Pertama, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqâfiyyah, 1985.
- Khan, Sir Sayyid Ahmad. "Islam: The Religion of the Reason and Nature" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (eds). *Islam in Transition: Muslim Perspective*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari. "Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic Revival" dalam Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari (eds). *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abul A'la Mawdudi*. Leicester: The Islamic Foundation, 1980.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- Leaman, Oliver. *Averroes and his Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Maarif, Ahmad Syafii. "Neo-Modernisme dan Islam di Indonesia" dalam Ahmad Syafii Maarif. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Cetakan I, Bandung: Mizan, 1993.
- . "Fazlur Rahman" dalam Ahmad Syafii Maarif. *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Cetakan I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- MacDonald, Duncan B. *Development of Muslim Theology, Yurisprudence and Constitutional Theory*. Lahore: Primier Book House, 1964.
- Machasin. *Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis Terhadap Konsepsi al-Qur'an*. Cetakan I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Cetakan II, Bandung: Mizan, 1988.
- . *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Cetakan Kedua, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- . "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Al-Qur'an" dalam *Islamika*. No. 2, Oktober-Desember, 1993.
- (ed.). *Khazanah Intelektual Islam*. Cetakan Ketiga, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- . *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Cetakan I, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 144.
- Makdisi, George. "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History" dalam George Makdisi. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Hampshire: Variorum, 1991.
- Martin, Richard C. "Fazlur Rahman's Contribution to Religious Studies: A Historian of Religion's Appraisal" dalam Earle H. Waugh & Frederick M. Denny (eds.). *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Georgia: Scholars Press, 1998.

- Mas'adi, Ghufroon A. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Cetakan Pertama, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.
- Al-Maturidi, Abu Manshur Muhammad ibn Muhammad. *Kitâb al-Tawhîd*. Istambul: al-Maktabah al-Islâmiyyah, 1979.
- Mawdudi, S. Abul A'la. *Islamic Way of Life*. Edisi Kelima (Perbaikan), Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967.
- . *Towards Understanding Islam*. Edisi Kesebelas, Lahore: Islamic Publications Limited, 1967.
- . *The Islamic Law and the Constitution*. Edisi Kelima, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1975.
- Mazru'ah, Mahmud Muhammad. *Târîkh al-Îrâq al-Islâmiyyah*. Cetakan Pertama, Kairo: Dâr al-Manâr, 1991.
- Muhaimin et. al. *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman; Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam*. Cetakan I, Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999.
- Munawar-Rachman, Budhy (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cetakan I, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994.
- Muzaffar, Chandra. "Kebangkitan Kembali Islam: Tinjauan Global Dengan Ilustrasi dari Asia Tenggara" dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Cetakan Pertama, Jakarta: LP3ES, 1989.
- Najib Mahmud, Zaki. *Al-Ma'qûl al-Lâma'qûl fî Turâtsinâ al-Fikrî*. Cetakan I, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1981.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987.
- . *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*. Terjemahan, Cetakan II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-I Islami of Pakistan*. London: I. B. Tauris Publishers, 1994.

- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. I & II, Cetakan II, Jakarta: UI Press, 1978.
- . dan Azyumardi Azra (eds.). *Perkembangan Modern Islam*. Edisi Pertama, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- . *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Cetakan Kelima, Jakarta: UI Press, 1986.
- . *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Cetakan IX, Jakarta: PT Bulan Bintang, 1992.
- . *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Cetakan IX, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Özdemir, Ibrahim. "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman". Terjemahan, dalam *Islamika*. No. 2, Oktober-Desember, 1993.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Cetakan VII, Evanston: Northwestern University Press, 1985.
- Qadir, C. A. *Philosophy and Science in the Islamic World*. London & New York: Rotledge, 1991.
- Qureshi, Saleem M. M. "Party Politics in the Second Republic of Pakistan" dalam *The Middle East Journal*. Vol 20, No. 3, 1966.
- Rahardjo, Dawam. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Cetakan I, Bandung: Mizan, 1993.
- Rasyid, Amhar. *Some Quranic Legal Text in the Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Method*. Tesis Master, Tidak Diterbitkan, Universitas McGill, 1994.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar al-Khatib. *Al-Tafsir al-Kabir*. XIX, Cetakan III, Beirut: Dâr al-Fikr, 1985.
- . *Muhashshahu Afkâr al-Mutaqaddimîna wa al-Mutaakbîhirîna min al-'Ulamâ'i wa al-Hukumâ'i wa al-Mutakallimîn*. Al-Azhar: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, Tanpa Tahun.

- . *Ma'ālimu Ushūl al-Dīn*, Al-Azhar: Maktabah al-Kullīyyah al-Azhariyyah, Tanpa Tahun
- Ridha, Rasyid. *Tafsir al-Manar*, I, Cetakan II, Beirut: Dār al-Ma'rifah, Tth.
- Rifa'i, Muhammad. *Fazlur Rahman on Modernization of Islamic Intellectualism*. Tesis Master, London: SOAS University of London, Tidak Diterbitkan, 1991.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Islam in the Modern National State*. Cambridge: Cambridge at University Press, 1965.
- Royster, James E. "Review of Islam by Fazlur Rahman" dalam *The Muslim World*. Vol. LXXI, No. 2 April, 1981.
- Saleh, Fauzan. *The Problem of Evil in Islamic Theology: A Study on the Concept of Al-Qabih in Al-Qadi Abd Al-Jabbar Al-Hamadhani's Thought*. Tesis Master pada Universitas McGill, Jakarta: Departemen Agama R.I, 1992.
- Sardar, Ziauddin. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*. Terjemahan, Cetakan III, Bandung: Penerbit Mizan, 1991.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. *Al-Muwaffaqātu fī Ushūl al-Ahkām*. I, Ttp: Dār al-Fikr, Tth.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Cetakan V, Bandung: Mizan, 1999
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cetakan II, Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Al-Syafii, Abu Abd Allah Muhammad ibn Idris. "Al-Fiqh al-Akbar" dalam Muhammad Yasin. *Al-Kawkab al-Azhar*. Mekah: al-Maktabah al-Tijāriyyah, Tth.
- Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad Abd al-Karim ibn Abi Bakr Ahmad. *Al-Milāl wa al-Nihāl*. Beirut: Dār al-Fikr, Tanpa Tahun.
- . *Kitābu Nihāyah al-Iqdāmi fī Ilm al-Kalām*. Tanpa Tempat, Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun.

- Siddiqi, Abdul Hamid. "Renaissance in Indo-Pakistan: Shah Wali Allah Dihlawi" dalam M. M. Sharif. *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
- Siddiqi, Mazheruddin. *Modern Reformist Thought in the Muslim World*. Edisi Pertama untuk India, Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1993.
- Smith, W. C. *Modern Islam in India: Social Analysis*. Edisi Kedua Revisi, Delhi: Usha Publication, 1979.
- Sonn, Tamara. "Fazlur Rahman's Islamic Methodology" dalam *Muslim World*. Vol. 81, No. 3-4 (212-230), 1991.
- . "Fazlur Rahman" dalam John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. III, New York: Oxford University Press, 1995.
- Al-Suyuti, Abd al-Rahman ibn al-Kamal Jalal al-Din. *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*. V, Cetakan I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.
- Swartz, Merlin. "Review of Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition by Fazlur Rahman" dalam *The Muslim World*. Vol. LXXV, No. 2 April, 1985.
- Al-Taftazani, Sa'd al-Din. *Syarh al-Aqâid al-Nasafiyyah*. Cetakan Pertama, Kairo: Maktabah al-Kulliyyât al-Azhariyyah, 1987.
- Tebba, Sudirman. *Pandangan Kemasyarakatan Fazlur Rahman*. Makalah Seminar, Tidak Diterbitkan, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), 1988.
- Urvoy, Dominique. *Ibn Rusbd (Averroes)*. London dan New York: Routledge, 1991.
- Valiuddin, Mir. "Mu'tazilism" dalam M. M. Sharif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Wahid, Abdurrahman. *Muslim di Tengah Pergumulan*. Cetakan Pertama, Jakarta: Leppenas, 1981.

- Waines, David. *An Introduction to Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Wan Daud, Wan Mohd. Nor. "Fazlur Rahman: Kesan Seorang Murid dan Teman" dalam *Ulumul Quran*. Volume II, No. 8, 1991.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987.
- . *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge, 1988.
- Welch, Alford T. "Review of Major Themes of the Quran by Fazlur Rahman" dalam *The Muslim World*. Vol. LXXIV, No. 2, 1984.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Edisi Kedua, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.
- Al-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud ibn 'Umar. *Al-Kasyf 'an Haqâiq al-Tanzîli wa 'Uyûn al-Aqâwîli fî Wujûb al-Ta'wîl*. Cetakan Terakhir, Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâduhû, 1966.
- Al-Zarqani, Muhammad Abd al-Azhim. *Manâbil al-'Urfân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

C. Sumber-Sumber Lain

Al-Qur'an al-Karîm

- Ahmad ibn Hanbal. *Al-Musnad*. IV, Cetakan I, Ttp: Dâr al-Fikr, 1991.
- Campbell, William Giles. *Form and Style in Thesis Writing*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1954.
- Al-Jurjani, al-Syarif 'Ali ibn Muhammad. *Kitâb al-Ta'rifât*. Singapura: Al-Haramayn, Tth.
- Lembaga Penelitian IKIP. *Buku Pedoman Struktur Penelitian Ilmu, Filsafat, dan Agama*. Jakarta: Lembaga Penelitian IKIP Jakarta, 1992.

- Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairī. *al-Jāmi' al-Shahīh (bi Syarh al-Nawawī)*. II, Cetakan III, Beirut: Dāru Ihya' al-Turāts al-'Arabī, 1984.
- Al-Razī, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Abd al-Qadir. *Mukhtār al-Shihāb*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1988.
- Shaliba, Jamil. *Al-Mu'jam al-Falsafī*. I & II, Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnani, 1982.
- Turabian, Kate L. *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations*. Edisi Kelima, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987.

INDEKS

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| Abduh, Muhammad 84, 208-9 | Esack, Farid 90 |
| Abdurrahman Wahid 8 | |
| Adam 130, 160-62 | |
| Adam, Charles J. 15 | Fatimah Husein 13-14 |
| Ahmad Wahib 7- 8 | Fiderspiel, Howard M 15 |
| Ahmadiyah 32 | |
| Ahmed, Akbar S 55 | |
| Ali, Sayyid Amir 27 | Gadamer, Hans-Georg 87 |
| Amerika 15 | Ghazali, al- 46, 78, 123-24, 168, |
| Amin Abdullah 8 | 193-94, 208, 228 |
| Asy'ari, al- 192 | Ghufron A Mas'adi 11 |
| | Gibb, HAR 34 |
| | Giorgio Levi Della Vida 43, 140 |
| Baqillani, al- 78 | |
| Barton, Greg 8 | |
| Bengali 37 | Habermas 71-72 |
| Bergh, S Van den 34 | Harun 128 |
| Bombay 37 | Hawa 162 |
| | Hellenisme 74-75 |
| | |
| Chicago 51; rumah sakit 44 | IAIN Sunan Kalijaga 11 |
| Corbin 74 | Ibn Abbas 159 |
| Cragg, Kenneth 12 | Ibn Hazm 46 |
| | Ibn Rusyd 168 |
| | Ibn Sina 34 |
| Delhi 37 | Ibn Taimiyah 40, 80, 201 |
| Denny, Frederick M. 6, 15, 53 | Iji, al- 82 |
| Deoband 29 | Iqbal 27-28, 40 |
| Dihlawi, Syah Wali Allah al- 25-26 | Irak 4 |
| Djohan Effendi 8 | |

Khan, Ayub 32, 125
Khan, Liyaqat Ali 31
Khan, Sayyid Ahmad 26, 28
Kiamat 159
Komaruddin Hidayat 90, 135

Lahore 34
Lembaga Riset Islam 37
Los Angeles 39
Luth 132

Martin 218
Martin, Richard C 15
Maududi, al- 29-30
Minneapolis 51
Mirza, Iskandar 32
Moeslim Abdurrahman 8
Muhammad Rifa'i 12
Musa 128, 132

Nadwatul Ulama 28
Nasr 4
Nurcholish Madjid 5, 8, 55, 58, 101

Oxford 34, 37
Ozdemir 71
Pakistan 7, 31, 33, 38, 215;
konstitusi 41-42
Perancis 34

Rasyid, Amhar 12
Razi, al- 79
Ridha, Rasyid 217
Ruh Suci 126

Shadra, Mulla 50
Swartz, Merlin 15
Syah Wali Allah 36
Syatibi, al- 228

Taufik Adnan Amal 1
Teologi skolastik 128, 171

Ullmann, Manfred 56-57
Universitas California 39, 43
Universitas Chicago 39-40
Universitas Punjab 34

Welch, Alfröd T. 15



BIODATA PENULIS

Abd A'la, kelahiran Sumenep, 5 September 1957, adalah Staf Pengajar Fakultas Adab IAIN dan Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Surabaya. Meraih gelar Master (1996) dan Doctor (1999) di Pascasarjana IAIN (kini UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1999. Putra dari pasangan KH. Ah. Basyir AS dan Ny. Hjh. Umamah Makkiyah ini pernah

belajar di Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang, tahun 1977-1978; kemudian menempuh pendidikan formal di MI An-Nuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep, dan Madrasah Muallimin An-Nuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep. Sejak tahun 1998 ia mengajar di Sekolah Tinggi Keislaman An-Nuqayah (STIKA), Sumenep. Pernah mengikuti workshop *Islam and Civil Society* di Institute of Training Departemen, Amherst, USA (September-Oktober 2002). Sebagai penulis A'la termasuk produktif; pikiran-pikirannya seputar masalah sosial-politik-keagamaan senantiasa menghiasi lembaran-lembaran media massa seperti *Kompas*, *Koran Tempo*, *Media Indonesia*, *Jawa Pos*, *Duta Masyarakat*, Majalah Mingguan *Panji Masyarakat*, Majalah Dwimingguan *Tajuk*, Jurnal Pascasarjana IAIN Sunan Ampel *Akademika*, Jurnal *Tashwirul Afkar* Jakarta, Tabloid Amanat Jakarta. Pada 2002, alumnus Sastra Arab, Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 1987 ini meluncurkan bukunya *Melampuni Dialog Agama*, terbitan Penerbit Buku Kompas. Kini bersama istri tercinta Dra.Psi. Nihayatus Sa'adah dan ketiga anaknya: Istizadah Iffati, Ahmad Dzaki Nuhaiz as-Syarqawi, dan Zakhrafani Ghina enNafs, A'la tinggal di Pondok Pesantren An-Nuqayah, Latee, Guluk-Guluk, Sumenep. Telp. (0328) 821133, 821083.[*]



PARAMADINA 2003