

**NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN
TERHADAP PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM**



Oleh :

Hafid Ubaidillah, S.Th.I.

NIM : 08913155

TESIS

**Diajukan kepada Magister Studi Islam
Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indonesia**

**Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Studi Islam**

YOGYAKARTA

2011

**NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN
TERHADAP PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM**



Oleh :

Hafid Ubaidillah, S.Th.I.

NIM : 08913155

Pembimbing :

Prof. Dr. H. Amir Mua'allim, MIS.

TESIS

**Diajukan kepada Magister Studi Islam
Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Agama Islam
Universitas Islam Indonesia**

**Untuk memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Studi Islam**

YOGYAKARTA

2011



PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

PENGESAHAN

Nomor: 357/PS-MSI/Peng./IX/2011

TESIS berjudul : **NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN
TERHADAP PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM**

Ditulis oleh : Hafid Ubaidillah .

N. I. M. : 08913155

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister dalam Ilmu Pendidikan Islam

Yogyakarta, 7 September 2011

Ketua Program



Dr. H. Imam Effendi, MA



PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER STUDI ISLAM (S2)
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Nama : Hafid Ubaidillah
Tempat/tgl lahir : Pati, 11 Mei 1978
N. I. M. : 08913155
Konsentrasi : Pendidikan Islam
Judul Tesis : **NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN TERHADAP
PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM**

Ketua : Dr. H. Imam Effendi, MA
Sekretaris : Drs. H. Syarif Zubaidah, M.Ag
Pembimbing : Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS
Penguji : Drs. H. Hujair AH Sanaky, MSI
Penguji : Prof. Dr. H. Usman Abu Bakar, MA

(.....)
(.....)
(.....)
(.....)
(.....)

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 23 Agustus 2011

Pukul : 09.00–10.00 WIB

Hasil / Nilai : **86, 13 / A**



Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana MSI UII

Dr. H. Imam Effendi, MA



PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

NOTA DINAS

No. : 960/PS-MSI/ND/VIII/2011

TESIS berjudul : **NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN (Studi atas Pembaharuan Pendidikan Islam)**

Ditulis oleh : Hafid Ubaidillah

NIM : 08913155

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Magister Studi Islam Program Pascasarjana (S-2) Universitas Islam Indonesia.



Yogyakarta, 20 Agustus 2011

Sekretaris Program

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA



Drs. H. Syarif Zubaidah M.Ag



PROGRAM PASCASARJANA
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
MAGISTER STUDI ISLAM (S2)
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

PERSETUJUAN

TESIS berjudul : **NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN**
(Studi atas Pembaharuan Pendidikan Islam)

Ditulis oleh : Hafid Ubaidillah

N. I. M. : 08913155

Konsentrasi : Pendidikan Islam


Telah dapat disetujui untuk diuji dihadapan Tim Penguji Tesis Program Pascasarjana Magister Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

Yogyakarta, 8 Juni 2011

Pembimbing


Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Hafid Ubaidillah, S. Th. I

NIM : 08913155

Konsentrasi : Pendidikan Islam

Fakultas : Ilmu Agama Islam

Program : Magister Studi Islam (S2)

Perguruan Tinggi : Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa, tesis ini adalah hasil karya penelitian saya sendiri dan tidak merupakan plagiasi dari karya orang lain. Jika di dalamnya terdapat beberapa kutipan, itu merupakan konsekwensi sebagai sumber acuan dan rujukan dalam proses penelitian ini.

Yogyakarta, 4 Juni 2011

Hafid Ubaidillah, S. Th. I

MOTTO

المُحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ
وَالْأَخْذُ بِالْجَدِيدِ الْأَصْلَحِ

*Mempertahankan
Tradisi Lama Yang Masih Baik
Dan Mengambil
Gagasan Modernisme Yang Lebih Baik*

*Tombo Ati iku Limo Ing Wernane
Kapeng Pisan Moco Qur'an Sak Maknane
Kapeng Pindo Solat Wengi Lakonono
Kapeng Telu Wong Kang Saleh Kumpulono
Kapeng Papat Weteng Iro Inghang Luwe
Kapeng Limo Dzikir Wengi Inghang Suwe*

*Salah Sawijine Sopo Biso Ngelakoni
Insyallah Gusti Pengeran Ngijabahi*

Adagium Ulama' salaf konvensional

ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Kupersembahkan Karya Ini
Untuk Ayahku Tercinta
Yang Serasa Ruhnya Selalu Hadir
Menemani Setiap Langkahku
Seperti...

Ketika Aku Masih Kecil Dipangkuannya
Sambil Mengusap-usap Kepalaku
Dengan Selembut Bisik

INDONESIA

Masa Itu Telah Lewat

Dan...

Kini Ku Telah Tahu

Apa Arti Kasih Sayang Dan Harapan Itu

Semoga Jerih Amal Perjuangannya
Diterima Dan DiRidhai Allah SWT.

~~~~~  
~~~~~

TRANSLITERASI

A. Konsonan Tunggal

ا = a	ذ = z	ظ = z	ن = n
ب = b	ر = r	ع = ' (empty)	و = w
ت = t	ز = z	غ = gh	ه = h
ث = s	س = s	ف = f	ء = ' (empty)
ج = j	ش = sy	ق = q	ي = y
ح = h	ك = sh	ك = k	
خ = kh	ط = dh	ل = l	
د = d	ظ = th	م = m	

B. Konsonan Rangkap

Tanda syaddah (ّ) ditulis rangkap, contoh : مُحَمَّدِيَّةٌ ditulis *Muhammadiyyah*.

C. Ta' Marbutah

Kata yang terdapat ta' marbutah ditulis h, contoh : كَرَامَةٌ ditulis *Karāmah*.

Kecuali kata-kata Arab yang sudah terserap menjadi Bahasa Indonesia, seperti *shalat, zakat* dan sebagainya tetap ditulis *t*.

D. Vokal Pendek

Fathah = a, kasrah = i, dhummah = u, (masing-masing pada tanda harakat َ ِ ُ)

E. Vokal Panjang

Fathah = ā, kasrah = ī, dhummah = ū, (masing-masing pada huruf ا – ي – و)

F. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati = ai, contoh : أَيْنَ ditulis *aina*

Fathah + wawu mati = au, contoh : قَوْلٌ ditulis *qaul*.

G. Kata Sandang

Huruf Qamariyyah أَل , contoh :

القرآن ditulis *al-Qur'ān*, الحديث ditulis *al-Hadīṣ*.

Huruf Syamsiyyah أَل , contoh :

السَّمَاءُ ditulis *as-Samā'*, الشمسُ ditulis *as-Syams*.

H. Kata dalam rangkaian kalimat

Rangkaian kalimat terdapat kata sandang أَل ditulis kata per-kata, contoh:

أهل السنة ditulis *Ahl as-Sunnah*, شيخ الإسلام ditulis *Syaikh al-Islam*.

I. Penulisan Nama Orang

Nama orang yang terdapat kata sandang أَل ditulis kata per-kata, contoh:

جمال الدين ditulis *Jamal ad-Dīn*. Sedangkan untuk nama orang Indonesia

ditulis menurut bunyi pengucapan dalam rangkaian kalimat, contoh:

Abdullāh tidak ditulis *Abd-Allāh*, *Badruddīn* tidak ditulis *Badr ad-Dīn*

J. Huruf Besar

Penulisan huruf besar disesuaikan dengan EYD.

* Pedoman Transliterasi Arab Latin disesuaikan dengan buku *Pedoman Penulisan Tesis* yang dikeluarkan oleh Magister Studi Islam Program Pascasarjana (FIAI) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Tahun 2008, dengan beberapa tambahan oleh penulis sebagai pelengkap.

KATA PENGANTAR

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَعَلَّمَهُ الْبَيَانَ. وَاخْتَصَّهُ بِتَعَلُّمِ الْعِلْمِ وَالْحِكْمِ بِنُورِ الْقُرْآنِ.
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبَاءِ. سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ ذَوِي الْعِلْمِ وَالْعِرْفَانِ.

Segala puji bagi Allah SWT. atas limpahan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya. Dengan ungkapan syukur hanya kehadiran-Nya yang telah mendidik manusia mengkaruniakan ilmu dan hikmah dengan cahaya al-Qur'an dan Sunnah Nabi-Nya. Shalawat serta salam senantiasa kepankungan Nabi Muhammad SAW. beserta keluarga dan shahabatnya, yang telah menjadi suri tauladan bagi umatnya.

Kemudian, dengan selesainya Tesis ini, penulis menyadari sepenuhnya bahwa karya ini terwujud –sekaligus sebagai tanda berakhirnya tugas pada Program Pascasarjana S2 MSI FIAI Universitas Islam Indonesia Yogyakarta- tiada lain adalah berkat do'a restu kedua orang tua dan semua keluarga. Ibu yang tercinta, Ny. Hj. Nafi'ah Halim, yang selalu mendo'akan dengan harapan penuh dan kasih sayangnya. Berikut ayah yang tercinta, KH. Badruddin ZA., meskipun telah tiada, namun inspirasi dan keteladanannya akan selalu tetap terasa. Berkat beliau lah penulis percaya diri dengan penuh arti. Kemudian istriku Iffa Maymuna Riza, S.H.I yang penuh kasih dan cintanya selalu mendampingi dalam suka duka. Juga Kakak KH. Ali Mahsun. S.Ag. M.Si. sekeluarga. Begitu pula adik-adikku Zulfa el-Wafir, Luqmanul Hakim, S.H., Luqmi Maulana Hazim, S.Th.I. dan Muammar Ab. Basith, S.Th.I yang semuanya telah memberi motifasi dan semangat.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan dengan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada yang terhormat :

1. Prof. Dr. H. Edy Suandi Hamid, M. Ec. sebagai Rektor Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
2. Dr. H. Imam Effendi, MA. selaku Ketua Program Pascasarjana S2 Magister Studi Islam FIAI Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
3. Dr. Drs. H. Dadan Muttaqien, SH. selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
4. Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS. selaku pembimbing yang telah banyak memberikan inspirasi dalam penulisan Tesis ini.
5. Drs. H. Syarif Zubaidah M. Ag. sebagai Sekretaris Program Pascasarjana S2 Magister Studi Islam FIAI Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.
6. Semua dosen/staf pengajar Program Pascasarjana S2 Magister Studi Islam UII yang telah banyak memberikan ilmu dan inspirasi dalam wawasan berfikir.
7. Shahabat mahasiswa Pascasarjana S2 MSI FIAI UII Yogyakarta dan semua pihak yang telah memotifasi dalam menyelesaikan penulisan tesis ini.

Semoga amal kebaikan mereka mendapatkan balasan dari Allah SAW. dengan balasan berlipat ganda. Selanjutnya, apa yang penulis tuangkan dalam bentuk tulisan ini, merupakan karya yang sangat sederhana. Hal ini merupakan keterbatasan penulis yang jauh di bawah kesempunaan.

Akhirnya penulis berharap semoga karya ini diridhoi oleh Allah SWT. dan bisa menjadikan kontribusi bagi para pembaca, terutama bagi pemegang amanat di Lembaga Pendidikan Islam menuju kemajuan umat Islam.

Yogyakarta, 4 Juni 2011

Hafid Ubaidillah

DAFTAR ISI

Halaman Sampul Luar	i
Halaman Sampul Dalam	ii
Halaman Pengesahan	iii
Halaman Tim Penguji	iv
Halaman Nota Dinas	v
Halaman Persetujuan	vi
Halaman Pernyataan	vii
Halaman Motto	viii
Halaman Persembahan	ix
Halaman Transliterasi	x
Kata Pengantar	xii
Daftar Isi	xiv
Abstrak	xviii

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	13
C. Tujuan Penelitian	13
D. Manfaat dan Signifikansi Penelitian	14
E. Telaah Kepustakaan	14

F. Kerangka Teori	23
G. Metode Penelitian	29
H. Sistematika Pembahasan	32

BAB II : BIOGRAFI FAZLUR RAHMAN DAN PEMIKIRAN NEO-MODERNISME ISLAM

A. Biografi Kehidupan Awal Fazlur Rahman	34
B. Pengembaraan Intelektual dan Karya-Karya Fazlur Rahman .	40
C. Dinamika Pembaharuan dalam Islam	51
D. Pemikiran Neo-modernisme Islam Fazlur Rahman	63

BAB III : KARATERISTIK NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN

A. Penafsiran Al-Qur'an Secara Sistematis dan Komprehensif ...	71
B. Metode Gerakan Ganda dalam Penafsiran Al-Qur'an	76
C. Perumusan Pandangan Dunia Al-Qur'an	80
D. Sistematika Etika Al-Qur'an	86
E. Otentisitas Islam Normatif dan Islam Historis	101

BAB IV : GAGASAN NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN TERHADAP PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM

A. Dinamika Pendidikan Islam dalam Lintas Sejarah	112
B. Pendidikan Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman	127
C. Sumber-Sumber Ilmu Pengetahuan	134
D. Dasar-Dasar Pendidikan Islam	137

E. Gagasan Pembaharuan Pendidikan Islam Fazlur Rahman ...	146
---	-----

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan	171
B. Rekomendasi	176

DAFTAR PUSTAKA	177
-----------------------------	-----

Lampiran-Lampiran

Biodata Penulis



**UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA**

ABSTRAK

NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN TERHADAP PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM

Oleh : Hafid Ubaidillah

NIM : 08913155

Fazlur Rahman adalah tokoh intelektual muslim. Paradigma neo-modernisme yang digaungkannya adalah gerakan pembaharuan Islam yang hadir untuk mengkaji, mengkritisi, sekaligus sebagai jawaban atas kekurangan dan kelemahan gerakan-gerakan pemikiran Islam sebelumnya,; revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, dan neo-revivalisme. Usahanya dalam mencari titik temu antara al-Qur'an dan Sunnah Nabi, dengan mencari mutiara-mutiara pemikiran Islam yang terpendam diantara puing-puing stagnasi dan fragmentasi keilmuan dalam bingkai pendidikan yang sudah permanen. Ia mencoba menghidupkan warisan intelektualisme Islam sebagai esensi pendidikan Islam-dengan menyelidiki, menyingkap kontradiksi, ambiguitas dan kompleksitasnya.

Untuk itu, bagaimanakah ciri utama (karakteristik) neo-modernisme Fazlur Rahman.? Bagaimana pula gagasan pembaharuan pendidikan Islam yang ditawarkannya.?

Melalui pendekatan sejarah (*historical approach*) dan penelitian karya-karya orisinal (*library research*) dan data terkait dengan objek penelitian, maka analisis terhadap ide-ide dan gagasan-gagasan neo-modernisme Fazlur Rahman akan diketahui dan diskripsikan, utamanya tentang pembaharuan pendidikan Islam.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa neo-modernisme Islam Fazlur Rahman merupakan pemikiran Islam progresif yang berusaha mengatasi, menggabungkan dan mengakomodir pola pemikiran modernisme dan tradisionalisme, dengan mengusulkan perenungan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui ijtihad. Pembaharuan ini memiliki lima karakteristik, yaitu: (1) penafsiran al-Qur'an secara sistematis dan komprehensif, (2) metode gerakan ganda (*double movements*) penafsiran al-Qur'an, (3) perumusan pandangan dunia al-Qur'an, (4) sistematika etika al-Qur'an (5) otentisitas Islam normatif dan Islam historis.

Karakteristik tersebut berimplikasi pada pembaharuan pendidikan Islam, yaitu : (1) tujuan pendidikan diorientasikan untuk mengembangkan kemampuan kreatifnya, (2) sumber-sumber ilmu pengetahuan berangkat dari pemahaman terhadap al-Qur'an, Sunnah Nabi, alam fisik, pikiran manusia dan masyarakat, (3) dasar-dasar pendidikan Islam dibangun atas moral, spiritual dan religius menurut ajaran al-Qur'an, (4) pembaharuan pendidikan Islam harus melalui pendekatan, menerima pendidikan sekuler modern, dan kemudian dilakukan upaya untuk 'mengislamkannya', yakni mengisi konsep-konsep kunci dari Islam.

Gagasan pembaharuan di atas, merupakan kontribusi yang sangat berharga bagi kemajuan Islam itu sendiri, terlebih pada dunia pendidikan Islam. Sehingga sudah selayaknya untuk diapresiasi dan diaktualisasi khususnya bagi pemegang amanat lembaga pendidikan Islam.

Kata kunci : al-Qur'an, neo-modernisme, pembaharuan, pendidikan dan Islam.

نبذة عن تجديد الفكر الاسلامي المعاصر عند فضل الرحمن

على تجديد التربية الاسلامية

الكاتب : حافظ عبيد الله

رقم القيد : ٠٨٩١٣١٥٥

يعد فضل الرحمن واحدا من ابرز المثقفين في العالم الاسلامي . وكل ما يشغله في التجديد يتركز على تحليله ونقده على حركة التجديد التي كانت سائدة في العالم الاسلامي والبحث عن الحلول على الخلل و التحديات التي تواجهها حركة التجديد و الصحوة الاسلامية . حاول فضل الرحمن ان يبذل جهده في التوفيق بين القران والسنة وبين تراث الفكر الاسلامي الذي كان مجهولا في وسط جمود النظام التعليمي. و كان يقدم هذا التراث الفكري الغالي- فهو في الحقيقة فحوى التربية الاسلامية - بدراسته وتحليله والكشف عن التناقضات والمشكلات المعقدة الموجودة فيه .

فماهي خاصية الرؤية التجديدية الحديثة التي قدمها فضل الرحمن ؟ وما هي رؤيته بشأن تجديد التربية الاسلامية واصلاحها؟

من خلال التحليل التاريخي والبحث على مؤلفاته و المعلومات المتعلقة به نعرف ونفهم على فكر فضل الرحمن ورؤيته التجديدية خاصة عن تجديد فكره في التربية الاسلامية .

افاد البحث ان رؤية فضل الرحمن التجديدية هي الرؤية المتقدمة التي تحاول التوفيق والجمع بين الفكر الجديد والفكر التقليدي وتطلب الحلول على التناقضات بينهما وذلك بطريقة اعادة النظر في فهم القران و السنة ولا يكون ذلك الا بالاجتهاد . فهذا التجديد الذي يمارسه فضل الرحمن له خمسة خاصيات فهي : اولا تفسير القران تفسيراً شاملاً ومنظماً , وثانيا المنهج الثنائي في التفسير , وثالثا اثبات التفكير القراني , ورابعا تنظيم الاخلاق القرانية , وخامسا التحقيق على النصوص الاسلامية والتاريخ الاسلامي .

لهذه الخاصيات اثر كبير في تجديد التربية الاسلامية وهو اولا توجيه الغاية التربوية الى تطوير القوة الابداعية , وثانيا ان المصادر العلمية يجب ان تكون مستمدة من الفهم العميق على القران والسنة النبوية والكون وافكار المجتمع , وثالثا ان اسس التربية الاسلامية تقوم على الاخلاق والتعاليم الدينية المستمدة من القران , ورابعا ان تجديد التربية الاسلامية واصلاحها يجب ان يقوم على المنهج الواضح - يقبل التربية العلمانية المعاصرة ثم يسعى على تسليمها - يعني تشكيلها بالنظريات الاسلامية .

ان هذه الرؤية الاصلاحية والتجديدية لا تكون الا عطاء غالبا لتقدم العالم الاسلامي و التربية الاسلامية , فالمفروض ان تنال هذه الرؤية الاقبال الواسع خاصة عند المسؤولين لهيئات التربية الاسلامية .

الكلمات الرئيسية : القران , نبذة عن التجديدية , التجديد , التربية , الاسلام

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah *Kalām-Allāh* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantara *Rūh al-Amīn*, malaikat Jibril¹ dalam waktu kurang lebih 23 tahun. Ia adalah cahaya (*an-Nūr*),² petunjuk (*Hudan lin-Nās*),³ pembeda antara yang hak dengan yang batil (*al-Furqān*),⁴ penjelas bagi segala sesuatu (*Tibyān li-kulli syai*),⁵ pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan (*Basyīra wa-Nazīra*).⁶ Kitab suci ini memiliki kekuatan yang luar biasa yang berada di luar kemampuan apapun⁷ “*seandainya kami turunkan al-Qur'an ini kepada gunung, pasti akan melihatnya tunduk terpecah-belah karena takut kepada Allah*”.⁸

¹ Proses pewahyuan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW terdiri atas tiga tahapan: pertama, turunnya al-Qur'an ke *al-Lawh al-Mahfūz*; kedua, dari *al-Lawh al-Mahfūz* ke *bait al-'Izzah*; dan ketiga, dari *bait al-'Izzah* kepada Nabi Muhammad SAW. Lihat Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'an*, Juz I dan II, (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), hal. 14.

² QS. An-Nisā' (4) : 174.

³ QS. Al-Baqarah (2) : 2.

⁴ QS. Al-Baqarah (2) : 185, Al-Furqān (25) : 1.

⁵ QS. An-Nahl (16) : 89.

⁶ QS. As-Sabā' (34) : 28.

⁷ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Cet. 1 (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), hal. 1.

⁸ QS. Al-Hasyr (59) : 21. Lihat Ahmad Hasan, *al-Furqān Tafsir Qur'an*, Cet. 1 (Jakarta: CV. Pustaka Mantiq, 2006), hal. 774.

Oleh karena itu kandungan kitab suci ini menempati posisi sentral yang berada tepat di jantung kepercayaan Muslim sebagai petunjuk dan kekuatan hidup dalam mengawali eksistensinya dengan merespon pesan moral al-Qur'an. Ia merupakan sumber ajaran Islam, tidak saja dalam perkembangan dan penyemaian studi-studi ke-Islaman tetapi juga merupakan sumber inspiratif, pemandu gerakan umat Islam sepanjang sejarah zaman.

Sebagai sumber ajaran dan sekaligus sistem nilai, al-Qur'an memiliki peran signifikan bagi pembentukan pandangan dunia "*world view*" terhadap para penganutnya setelah melalui rekayasa sosialisasi nilai. Proses internalisasi dan sosialisasi nilai Islam ini mewujudkan dalam upaya sadar untuk memperoleh adanya transformasi sosial dari kegelapan menuju penerangan "*min az-Zulumāt ilā an-Nūr*" dengan mendasarkan pada nilai-nilai Islam. Upaya-upaya seperti itu tidak lain sebagai penyadaran terhadap manusia menuju kepribadian muslim melalui proses pendidikan Islam.⁹

Dalam bentangan sejarah yang panjang, ketika al-Qur'an dan Sunnah Nabi tidak lagi dijadikan sumber otentik dan dibaca menurut visinya sendiri, dan ketika umat tidak berdialog langsung dengan kedua sumber nilai tersebut, maka muncul sakralisasi temuan ilmiah sarjana klasik (*'ulamā' salaf*) khususnya di bidang kalam dan fikih. Berbagai temuan ulama salaf itu kemudian diperlakukan sebagai tradisi sakral. Hal ini berakibat matinya

⁹ Pendidikan Islam sebagaimana ditegaskan oleh Langgulung, adalah pengembangan potensi kemanusiaan (*fitrah*) dengan tujuan memanusiaakan manusia dan membentuk kepribadian muslim. Lihat Hasan Langgulung, *Beberapa Pemikiran Tentang Pendidikan Islam*. (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1980), hal. 21.

pemikiran kritis (ijtihad)¹⁰ dalam sejarah Islam. Al-Qur'an dan Hadis pun berubah menjadi tradisi ketika diperlakukan sebagai narasi yang beku.

Dengan dicurigainya pemikiran rasional, daya penalaran umat Islam mengalami kebekuan sehingga pemikiran kritis, penelitian dan ijtihad tidak lagi dikembangkan. Akibatnya tidak ada lagi penelitian ulama-ulama dan sarjana-sarjana Muslim yang menghasilkan karya-karya intelektualisme yang mengagumkan.¹¹ Yang ada hanya mereka yang telah puas dengan apa yang telah ditulis oleh tokoh-tokoh sebelumnya. Usaha mereka berkisar dalam membuat *ikhtisyār* (ringkasan), *syarah* (menjelaskan) dan *hāsiyah* (menjelaskan penjelasan) bagi karya-karya ulama terdahulu.¹² Tidak ada karya baru yang menghasilkan, yang ada hanya berupa komentar dari buku yang telah ada, bahkan komentar dari komentar.¹³ Mereka seakan-akan sepakat mengatakan bahwa pintu ijtihad telah ditutup.¹⁴

Selanjutnya, fungsi pewahyuan al-Qur'an dan kenabian Muhammad SAW menjadi hanya berlaku pada masa-masa awal ia diturunkan dan dilahirkan.

¹⁰ Definisi ijtihad menurut Ushul Fikih berarti mengerahkan kemampuan berfikir secara maksimal untuk mengistimbatkan hukum *syar'iy* yang berkaitan dengan amal perbuatan manusia secara langsung dari dalil *tafshilī* al-Qur'an dan Hadis. Lihat Abdul-Wahhāb al-Khallāf, *Ilmu Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Hadīṣ, 2002), hal. 249.

¹¹ Hanun Asrohah, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999) hal. 120.

¹² Rasyid DT. Mangkudun, *Peran al-Qur'an dalam Membangun Dunia Baru*, (Jakarta: Karya Indah, 2002), hal. 169.

¹³ Tadjab, *Perbandingan Pendidikan, Studi Perbandingan tentang Beberapa Aspek Pendidikan Barat Modern; Islam dan Nasional*, (Surabaya: Karya Abditama, 1994), hal. 77.

¹⁴ Menurut Iqbal dikatakan bahwa penutupan pintu *Ijtihad* itu hanyalah fiksi semata yang sebagaimana disebabkan oleh kristalisasi pemikiran dalam hukum Islam, dan sebagian lainnya oleh kemalasan intelektual yang terutama dalam periode kebangkrutan spiritual telah mengubah pemikir-pemikir besar menjadi berhala-berhala. Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hal. 148.

Generasi yang lahir kemudian tidak menemukan sebuah al-Qur'an dan Sunnah yang berbicara dan berdialog dengan dunia mereka, sehingga kedua sumber nilai tersebut hanya menjadi bagian dari sumber etos kreatif umat di masa lalu. Ilmu-ilmu ke-Islaman berubah bukan hanya sebagai tradisi tetapi juga sebuah "ideologi". Ilmu-ilmu ini bahkan berubah menjadi "agama" dalam pengertian sebagai tradisi yang disakralkan. Generasi Muslim kontemporer bahkan juga gagal bersentuhan dengan etos ilmu-ilmu tersebut, yang dikatakan al-Khudlari Beyk, sebagaimana dikutip oleh Rasyid DT. Mangkudun "seolah-olah keruntuhan di bidang politik bersamaan dengan keruntuhan dalam bidang pengetahuan dan agama sampai ke jurang yang amat dalam".¹⁵

Penyebab kemunduran umat Islam ini menurut Muhammad 'Abduh, sebagaimana dikutip Endang Syaifuddin Anshari bahwa "*Taraka al-Masīhiyyunā adyānahum fa-taqaddamū, wa-taraka al-Muslimunā adyānahum fa-ta'akhtharū*" (kaum Masehi maju karena mereka meninggalkan agama mereka, sedangkan kaum Muslimin mundur justru karena meninggalkan agama mereka).¹⁶ Pada kesempatan lain 'Abduh mengatakan "*al-Islām Mahjūbun bi al-Muslimīn*" (Islam itu dihalangi kaum Muslimin sendiri).¹⁷

Arti ungkapan itu adalah, keindahan Islam itu hilang disebabkan oleh kemunduran umat Islam. Kemunduran umat Islam disebabkan mereka tidak lagi menganut Islam yang sebenarnya. Karena itu, untuk mengetahui Islam

¹⁵ Lihat Rasyid DT. Mangkudun, *Peran.*, hal. 169.

¹⁶ Lihat Endang Syaifuddin Anshari, *Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam*, (Jakarta: Usaha Entegrine, 1974), hal. 147.

¹⁷ Lihat Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, diterbitkan untuk Yayasan Obor Indonesia, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 61.

yang sebenarnya, umat Islam harus kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis.¹⁸ Kemunduran ini disebabkan karena keadaan “jumud” di kalangan umat Islam itu sendiri.¹⁹ Dalam kata jumud terkandung arti keadaan beku, statis dan tidak ada perubahan. Keadaan ini, umat Islam tidak menghendaki perubahan dan tidak mau menerima perubahan. Umat Islam hanya berpegang pada tradisi.²⁰

“Kemandulan” al-Qur'an dan Sunnah yang hanya menjadi sebuah narasi wahyu yang beku tersebut mempunyai dampak yang luar biasa dalam dunia pendidikan, yang di kalangan muslim dikenal dengan pendidikan Islam. Sampai sekarang ini, dunia pendidikan dan gerakan-gerakan Islam dalam berbagai ragam konsentrasi dan aliran pemahaman sulit menumbuhkan tradisi intelektual kritis sebagai etika dasar penafsiran terhadap kedua sumber nilai utama Islam yang seharusnya terus dilakukan.

Akibatnya lembaga-lembaga pendidikan Islam juga tidak mampu mengembangkan cara berfikir yang dinamis dan terus bersikukuh pada tradisinya dalam memelihara dan mempertahankan temuan ilmiah ulama

¹⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1985), hal. 100-101. Keadaan ini menurut Nurcholish Madjid, matinya ilmu pengetahuan dalam Islam ini adalah akibat melemahnya kondisi sosio-politik dan ekonomi dunia Islam, disebabkan percecokan yang tidak habis-habisnya di kalangan mereka. Percecokan yang melelahkan itu kemudian diakhiri dengan keputusan menutup sama sekali pintu ijtihad, dan mewajibkan semua orang taqlid. Tetapi dengan akibat justru mematikan kreatifitas individual dan sosial kaum muslimin. Keruwetan kemudian diperburuk oleh adanya gelombang invasi bangsa-bangsa Asia Tengah, termasuk keganasan tak terperiakan dari bangsa Mongol pimpinan Hulagu dan Timur Lenk. Kemudian di kawasan Barat di semenanjung Liberia, percecokan politik di kalangan Islam memberi peluang pada kaum Kristen untuk melakukan penaklukan kembali kekejaman tentara Reconquistadores kepada kaum Yahudi dan kaum Muslim. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cet. 6 (Jakarta: Paramadina, 2008), hal. 1.

¹⁹ Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, (Jakarta: Logos, 1992), hal. 160.

²⁰ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hal. 62.

klasik. Madrasah dan sekolah Islam terus menghadapi dilema diantara mempertahankan tradisi Islam klasik dan kebutuhan umat terhadap pengetahuan objektif bagi kepentingan hidup kontemporer. Pendidikan tinggi Islam lebih sibuk memahami temuan-temuan dan mentradisikannya, bukannya mengkaji temuan-temuan secara kritis untuk kemudian dikembangkannya. Sehingga sulit diharapkan bisa lahir pemikir-pemikir orisinal tentang bagaimana Islam memandu dunia dan memecahkan berbagai masalah kontemporer yang berangkat dari nilai-nilai Islam al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Gejala awal kemunduran pendidikan Islam ini mulai tampak setelah abad ke-13 M yang ditandai dengan pemikiran Islam yang terus melemah sampai abad ke-18 M.²¹ Ketidakberanian intelektual dan matinya kreatifitas pemikiran Muslim ini telah mengalami kemalangan serius yang sarat dengan muatan-muatan asing. Seluruh dunia Islam benar-benar dalam kemunduran dan keterbelakangan *vis a vis* Barat yang modern, sehingga secara tepat dapat dikatakan bahwa Islam mengalami apa yang disebut dengan marginalisasi peran, baik dalam bidang politik, ekonomi, budaya maupun dalam ilmu pengetahuan.²² Penetrasi Barat ke dunia Islam, masuknya budaya Barat yang sekuler membawa pengaruh besar ke dalam soal-soal keagamaan menjadikan umat Islam mempertanyakan sikap agama mereka dalam menghadapi tantangan.

²¹ Hanun Asrahah, *Sejarah*, hal. 120.

²² Darmuin, *Pemikiran Pendidikan Syekh Muhammad Abduh: Pemikiran Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hal. 181.

Jika sebelumnya umat Islam dihadapkan pada masalah kemunduran intelektual di satu pihak dan sikap menghadapi pengaruh budaya Barat di pihak lain, maka tampil para tokoh pemikir Islam dengan membawa semangat kebangkitan Islam, baik dalam bentuk gerakan maupun karya ilmiah sebagai jawaban terhadap tantangan yang mereka hadapi. Tokoh kebangkitan ini disebut kaum modernisme.²³

Diawali oleh Jamal ad-Din al-Afghāni (1255-1315 H/1835-1897 M) seorang revolusioner yang diilhami dorongan keagamaan yang menyala-nyala untuk mengangkat derajat dan kemajuan umat Islam dalam menanggulangi bahaya ekspansionisme Barat. Pandangan pokok al-Afghāni ini adalah untuk berhasil mengembalikan kejayaan umat yang lalu dan sekaligus menghadapi modern.²⁴ Kemudian disusul Muhammad ‘Abduh (1261-1323 H/1845-1905 M) merupakan murid al-Afghāni, yang menjabarkan pikiran-pikiran gurunya. Ia mencurahkan pada bidang keilmuan dan pendidikan, dan memelopori pembaharuan sistem pendidikan di al-Azhar. Ia sangat efektif meniupkan modernisme di kalangan kaum intelektual Muslim yang sedang tumbuh.²⁵ Selanjutnya Rasyid Ridhā (1865-1935 M) yang sering disebut sebagai “penyambung lidah ‘Abduh” yang mengkampanyekan interpretasi ulang atas Islam. Di anak Benua India Sayyid Ahmad Khān (1817-1898 M) dan Sir

²³ Modernisme atau Pembaharuan berarti pikiran, aliran, gerakan dan usaha-usaha untuk merubah paham-paham, adat istiadat, institusi lama, dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu-ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan*, hal. 11.

²⁴ Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah*, hal. 58.

²⁵ *Ibid.*, hal. 59.

Muhammad Iqbal (1875-1938 M), keduanya menyerukan pembaharuan (*tajdid*) dan reformasi pendidikan Islam, dan masih banyak lagi tokoh pembaharuan seperti Ahmad Sirhindi, Syah Wali Allah, Muhammad ibn Abd. al-Wahhāb dan lain-lain.

Para tokoh modernisme klasik ini telah menempuh jalan yang panjang, yakni telah berupaya mengadakan reformasi internal, menanamkan rasionalisme sebagai upaya solusi awal terhadap kemacetan dan kemerosotan intelektual. Akan tetapi sampai pada periode ini pembaharuan intelektual masih belum memuaskan untuk tidak dikatakan gagal. Ketidakberhasilan tersebut berkaitan dengan wajah modernisme intelektual yang hanya terbatas pada seruan rasionalisme dengan tidak menjelaskan secara tuntas metode dalam menangani persoalan-persoalan tertentu secara sistematis.²⁶ Lagi pula menghadapi serangan-serangan para kritikus Barat dan benturan-benturan kebudayaan Barat yang merasuki dunia Muslim lewat kolonialisme.²⁷ Sehingga timbul ketegangan-ketegangan kelompok dalam diri Islam yang saling berseberangan antara kelompok revivalis alias fundamentalis²⁸ ekstrim

²⁶ Seperti Jamal ad-Din al-Afghāni, dia bukan sebagai pemikir Islam, kebesarannya terletak pada peranannya sebagai pembangkit kesadaran umat untuk menghadapi Barat dan pemberi jalan bagaimana menghadapi modernisasi dunia. Lihat Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah*, hal. 57. Demikian juga Muhammad 'Abduh tidak pernah menjadi seorang teoritikus. Ia adalah seorang aktifis yang menganjurkan dilakukan reformasi praktis secepatnya. Ia mempunyai program untuk reformasi pendidikan tinggi umat Islam, tetapi secara keseluruhan ia tidak mempunyai teori yang konsisten. Lihat J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern, (The Interpretation of The Koran in Modern Egypt)*, alih bahasa Hairussalam dan Syarif Hidayatullah, Cet. I (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hal. 44.

²⁷ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Cet. 6 (Bandung: Mizan, 1996), hal. 38.

²⁸ Revivalis atau Fundamentalis, yaitu kelompok yang bersemangat untuk meninggalkan praktek-praktek yang mapan dan kembali berpegang pada praktek dan semangat para pendahulu yang awal. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago University Press, 1979), hal. 230.

yang mempertahankan status quo tradisi masa lampau, sedangkan kelompok sekularis ke arah westernisme.

Hal ini menunjukkan bahwa modernisme Islam klasik belum berhasil merumuskan satu pandangan dunia *weltanschauung* Islam yang koheren berikut turunan metodologinya yang komprehensif. Kaum modernis klasik hanya terpaku pada pendekatan yang bersifat parsial dalam mengaitkan antara Islam dan modernitas. Akibatnya yang muncul adalah percikan pemikiran yang bukan saja artifisial, melainkan juga tidak berakar dalam khazanah tradisi Islam itu sendiri.²⁹

Dalam iklim pembaharuan yang lesu semacam ini diharapkan kehadiran seorang tokoh intelektual yang kritis dan gigih yang akan membawa angin segar dengan membawa harapan bagi perkembangan pembaharuan Islam.

Fazlur Rahman³⁰ (1332-1408 H/1919-1989 M) dipandang oleh banyak tokoh dan pengamat, adalah seorang pemikir dan tokoh intelektual Muslim kontemporer yang mencengangkan.³¹ Keseriusan, produktifitas, kreatifitas berikut kepiawaiannya tercermin dari gagasan-gagasan yang dituangkan dalam

²⁹ Ahmad Sahal, "Di Balik Kegagalan Modernisme", *Islamika*, No. 2, (Oktober-Desember, 1993), hal. 2.

³⁰ Dalam tesis ini nama Fazlur Rahman ditulis tanpa tanda pengenal (diakritik), karena Fazlur Rahman adalah nama depannya. Sedangkan nama belakang adalah Malak yang merupakan nama keluarganya. Di wilayah anak benua Indo-Pakistan ini tidak ada tradisi menggunakan nama keluarga. Di Barat, kata kedua dari nama depannya, Rahman, dianggap sebagai nama keluarganya. Karena itu dalam bibliografi entri ensiklopedi ditelusuri di bawah kata Rahman.

³¹ Nurcholish Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", kata pengantar dalam Muhaimin dkk, *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman; Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam*, Cet. I (Cirebon: Pustaka DINAMIKA, 1999), hal. ix.

sejumlah karya buku-buku dan artikel-artikel.³² Pengetahuannya yang luas dan mendalam menjadikannya ia mampu dengan cermat membaca teks-teks klasik perbendaharaan keilmuan Islam di segala bidang.³³ Mulai dari persoalan teologi, filsafat, tasawuf, hukum dan lain-lain, sampai persoalan perkembangan sosial kontemporer dan kebudayaan, termasuk pemikiran pendidikan Islam yang tidak luput dari perhatiannya.

Wawasan kesejarahannya yang serba meliputi, dari klasik sampai kontemporer, dan diperkaya dengan wawasan pengalamannya sebagai orang yang hidup di zaman modern, mengharuskannya berfikir keras mencari solusi problematika pembaharuan pemikiran Islam dengan menawarkan apa yang ia sebut “neo-modernisme”.³⁴

Neo-modernisme bagi Fazlur Rahman adalah pemikiran Islam progresif yang muncul dari modernisme Islam, namun mencakup juga aspek-aspek keserjanaan tradisional. Pola pemikiran neo-modernisme ini berusaha menggabungkan dua faktor penting, yaitu modernisme dan tradisionalisme. Bagi Fazlur Rahman modernisme bukanlah sesuatu yang harus ditolak, dan bukan berarti pula pemikiran tradisionalisme dikesampingkan. Artinya, kedua pola tersebut harus bisa berjalan seiring. Dengan demikian neo-modernisme merupakan produk pemikiran baru yang mengatasi pola pemikiran besar sebelumnya, yakni modernisme dan tradisionalisme untuk kesediaannya

³² Dari penelusuran penulis terdapat 10 buku karya Fazlur Rahman dan ratusan lebih karya dalam bentuk artikel.

³³ Nurcholish Madjid, “Fazlur Rahman”, kata pengantar dalam Muhaimin dkk, *Kontroversi*., hal. viii.

³⁴ *Ibid.*, hal. ix.

mengakomodasi ide-ide pemikiran modernisme yang paling maju sekalipun serta ide-ide pemikiran tradisionalisme sekaligus.³⁵

Sebagai seorang neo-modernisme, Fazlur Rahman menekankan keharusan kepada kaum Muslimin untuk mengkaji ulang gagasan-gagasan dan ajaran-ajaran dalam agama Islam sendiri sekaligus mengkaji gagasan-gagasan dunia Barat secara objektif. Objektifitas dalam mengkaji kedua hal tersebut cukup memberikan jaminan kemampuan umat Islam dalam menghadapi dunia modern dan kepastian untuk kelangsungan hidup sebagai Muslim.³⁶ Karena menurut Fazlur Rahman, pembaharuan pemikiran Islam yang tidak berakar pada kekayaan khazanah pemikiran Islam klasik para ulama', atau luput dari kemampuan menelusuri benang kesinambungan dengan masa lalu adalah tidak otentik, serta tidak akan bertahan menghadapi tantangan perubahan zaman.

Dengan latar belakang seperti itu, neo-modernisme Fazlur Rahman, menunjuk suatu gerakan pembaharuan sebagai kelanjutan dari modernisme klasik yang ditandai dengan mengapresiasi pemikiran-pemikiran intelektual ulama'-ulama' klasik dengan penguasaan sumber dan literaturinya sebagai sebuah kontinuitas. Pembaharuan Fazlur Rahman ini dipandang Nurcholish Madjid sebagai seseorang yang sangat teguh berpegang pada adagium ulama' "konvensional" *المحافظة على القديم الصالح و الأخذ بالجديد الأصح*

³⁵ Lihat Fahri Ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekontruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 175.

³⁶ Taufik Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa Ini", kata pengantar dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, alih bahasa dan editor Taufik Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 20.

(mempertahankan tradisi lama yang baik, seraya mengambil modernisme yang lebih baik)³⁷

Karena itu perhatian utama Fazlur Rahman adalah mempersiapkan dasar-dasar bagi keharusan mengkaji ulang khazanah pemikiran Islam klasik yang dapat direalisasikan melalui pendidikan.³⁸ Bagi Fazlur Rahman, wilayah pembaharuan pendidikan yang banyak terabaikan adalah sistem pendidikan intelektualisme tradisional atau klasik yang menentang perubahan, sehingga dunia Muslim tertinggal jauh di belakang masyarakat kontemporer.³⁹ Modernisme klasik secara umum telah membuang aspek-aspek penting warisannya, terutama pemikiran kritis dan inovatif.

Dengan demikian intelektualisme Islam dalam pandangan Fazlur Rahman adalah esensi dari pendidikan Islam itu sendiri. Hal ini tercemrin dari pemikirannya atas pembaharuan pendidikan Islam yang ditawarkannya. Salah satu pendekatannya adalah menerima pendidikan sekuler modern, sebagaimana telah berkembang secara umum di Barat, serta mengupayakan untuk “meng-Islamkannya” dengan mengisi konsep-konsep kunci tertentu dari

³⁷ Lihat Nurcholish Madjid, “Fazlur Rahman”, kata pengantar dalam Muhaimin dkk, *Kontroversi.*, hal. x. Dalam konteks Indonesia, Nurcholish Madjid berpendapat bahwa, neo-modernisme ini justru akan muncul dari kalangan NU dan bukan dari kalangan Muhammadiyah. Karena orang NU pada umumnya menguasai warisan tradisi intelektual klasik, sehingga mampu menggali isi kitab kuning. Dikatakan Greg Barton, bahwa neo-modernisme akan berkembang di Indonesia, karena orang NU sudah banyak memiliki pemikiran modern, seperti pemikiran Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Lihat *Panji Masyarakat*, No. 597, (21-31 Desember 1988), hal. 21-22. Sedangkan Masdar Faridz Mas’udi menunjuk pada diri Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) adalah seorang yang mempunyai karakteristik pemikiran neo-modernisme sebagaimana pemikiran Fazlur Rahman. Ibid.

³⁸ Ebrahim Moosa (ed.) dan kata pengantar dalam *Fazlur Rahman; Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam, (Revival and Reform in Islam; A Study of Islamic Fundamentalism)*, alih bahasa Munir, Cet. I (Bandung: Pustaka, 2001), hal.7

³⁹ Ibid.

Islam. Landasan etika moralnya bagi pendidikan adalah al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang dikemukakan di atas, adalah suatu hal yang cukup penting jika dilakukan penelitian tentang pemikiran neo-modernisme Islam Fazlur Rahman kaitannya dengan gagasan pembaharuan pendidikan Islam. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah :

1. Apakah yang melatar-belakangi pemikiran neo-modernisme Islam Fazlur Rahman?
2. Bagaimana karakteristik neo-modernisme Islam Fazlur Rahman?
3. Bagaimana gagasan neo-modernisme Islam Fazlur Rahman terhadap pembaharuan pendidikan Islam?

C. Tujuan Penelitian

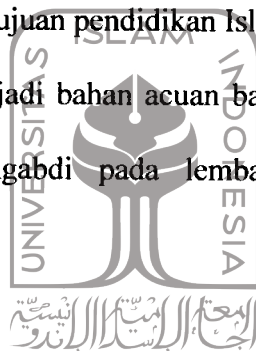
Penelitian ini dilakukan dengan tujuan sebagai berikut :

1. Untuk mengetahui latar belakang pemikiran neo-modernisme Islam Fazlur Rahman.
2. Untuk mengetahui dan mendiskripsikan karakteristik neo-modernisme Islam Fazlur Rahman.
3. Untuk mengetahui dan mendiskripsikan gagasan neo-modernisme Islam Fazlur Rahman terhadap pembaharuan pendidikan Islam.

D. Manfaat dan Signifikansi Penelitian

Manfaat dan signifikansi penelitian ini diantaranya :

1. Memperluas wawasan kajian pembaharuan pemikiran Islam, terutama kaitannya dengan pendidikan Islam.
2. Sumbangan pemikiran bagi perbaikan pendidikan Islam di masa kini dan yang akan datang.
3. Menjadi kontribusi ilmiah bagi perkembangan pemikiran yang akomodatif terhadap maksud dan tujuan pendidikan Islam secara umum.
4. Membantu untuk menjadi bahan acuan bagi kemajuan pendidikan Islam, dimana peneliti mengabdikan pada lembaga-lembaga pendidikan yang dipimpinya.



E. Telaah Kepustakaan

Dari pengamatan penulis, studi yang secara spesifik mengkaji tentang pemikiran neo-modernisme Islam kaitannya dengan pembaharuan pendidikan Islam Fazlur Rahman belum begitu banyak ditemukan.

Namun banyak sekali karya tulis yang memuat pokok-pokok pikiran Fazlur Rahman dalam wacana yang lebih luas. Misalnya Nurcholish Madjid menulis kata pengantar dengan judul “Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur’an”⁴⁰, Ahmad Syafi’i Ma’arif menulis sebagai pengantar pada dua buah buku dengan judul “Fazlur Rahman, al-Qur’an dan Pemikiran

⁴⁰ Terdapat pada kata pengantar dalam karya Muhaimin dkk, *Kontroversi*, (Cirebon: DINAMIKA, 1999), hal. vii.

Islam”⁴¹ dan buku lain berjudul “Fazlur Rahman” yang dimuat dalam karya bukunya *Islam Kekuasaan Doktrin dan Kegamangan Umat*.⁴² M. Dawam Rahardjo menulis artikel “Islam dan Masyarakat: Pandangan Fazlur Rahman” dalam bukunya *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim*.⁴³ Begitu pula Ebrahim Moosa menjadi editor dan Introduction dalam karya Fazlur Rahman *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, edisi Indonesia yang berjudul *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*.⁴⁴

Kemudian beberapa bahasan mengenai pemikiran Fazlur Rahman yang disinggung secara sepintas, diantaranya karya Komaruddin Hidayat *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, karya Ahmad Syafi’i Ma’arif *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, karya Amir Mu’allim bersama Yusdani *Ijtihad; Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi*, karya Fakhruddin Faiz *Hermeneutik Qur’ani; antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* dan karya Taufik Adnan Amal *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*, dan lain-lain.

⁴¹ Lihat pada sebuah pengantar dalam karya Fazlur Rahman, *Islam.*, alih bahasa Ahsin Mohammad, Cet. 5 (Bandung: Pustaka, 2003), hal. v-xi.

⁴² Lihat dalam *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 48-50.

⁴³ Lihat dalam *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendikiawan Muslim*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 256-272.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Edit and Intro, by Ebrahim Moosa (Oxford: Oneworld, 2000), hal. 11. Dalam edisi Indonesia, *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*, alih bahasa Munir, Cet. I (Bandung: Pustaka, 2001), hal.7

Adapun analisis serupa juga ditemui dalam sejumlah artikel maupun majalah. Misalnya “Fazlur Rahman dan Pemikiran Pembaharuan dalam Islam” oleh Fauzul Imam, *Tazkiya*, vol. 1, no. 1, (2000), hal. 21-35. “Fazlur Rahman; Kiai dari Chicago” oleh Yayah Hidayah, *Amanah*, no. 60 (1988). “Gerakan Neo-Modernisme Fazlur Rahman di tengah-tengah keterpurukan pendidikan Islam” oleh Ma'mun Mu'min, *Edukasia*, vol. 1, no. 1 (2001), hal. 17-44. “Dinamika Pendidikan Islam di Abad Pertengahan; Kajian Kritis Historiografi Fazlur Rahman” oleh Nur Said, *Edukasia*, vol. 4, no. 2 (2007), hal. 137-148. “Fazlur Rahman’s Islamic Methodology” oleh Tamara Sonn, *The Muslim World*, vol. LXXXI, no. 3-4 (1991), hal. 212-230. Kemudian dua artikel Wan Mohd Nor Wan Daud “Kaji ide-ide Rahman secara kritis dan jujur” dalam *Islamia*, Thn. 1, no. 2 (2004), hal. 52-59, dan “Fazlur Rahman; Kesan Seorang Murid dan Teman”, *Ulumul Qur'an*, vol. 2, no. 8 (1991), hal. 107.⁴⁵

Sedangkan penelitian yang mengfokuskan pada aspek pemikiran hukum diantaranya oleh Taufik Adnan Amal menulis buku *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*,⁴⁶ Dalam penelitiannya ini, ia mengemukakan segi-segi pembaharuan yang ditawarkan Fazlur Rahman. Meskipun telah membatasi topik penelitiannya pada aspek hukum, ia terjebak melebar dalam pembahasan deskriptif mengenai semua

⁴⁵ Wan Mohd Nor Wan Daud Lahir di Kelantan Malaysia, dia salah satu murid Fazlur Rahman ketika menyelesaikan Phd di Chicago University USA bersama Nurcholish Madjid dan Syafi'i Ma'arif. Lihat interview dalam *Islamia*, Thn. 1, No. 2 (2004), hal. 52-59.

⁴⁶ Buku ini pada mulanya merupakan skripsi S1 Taufik Adnan Amal yang diajukan kepada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang disidangkan pada 21 Juli 1988. Kemudian diterbitkan pertama kali pada tahun 1989 oleh penerbit Mizan Bandung.

pemikiran yang digagas Fazlur Rahman, sehingga kurang memfokuskan analisisnya secara jelas. Sebagaimana pula Ghufron A. Mas'adi mengangkat pemikiran tokoh itu dalam bidang metodologi hukum dan rumusan-rumusan metodologinya. Berdasarkan penelitiannya dalam karya *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*,⁴⁷ ia menyimpulkan bahwa pemikiran metodologi pembaharuan hukum islam yang digagas Fazlur Rahman merupakan kelanjutan dari suatu proses yang berkelanjutan dari pemikiran klasik. Selebihnya, apa yang dipaparkan dalam buku ini tidak jauh berbeda dengan penelitian yang diungkapkan oleh Amal. Nampak juga pada tesis Master yang ditulis oleh Muhammad Rifa'i untuk *School of Oriental Studies and African Studies (SOAS)*, Universitas London yang berjudul "*Fazlur Rahman on Modernization of Islamic Intellectualism*"⁴⁸ yang berupaya mengungkap pandangan dan konsep Fazlur Rahman tentang modernisasi keilmuan Islam dan tawarannya untuk melakukan suatu pembaharuan. Berikutnya ada pula penelitian pemikiran Fazlur Rahman tentang bentuk negara dibahas oleh M. Hasbi Amiruddin pada karyanya yang berjudul *Konsep Negara Islam Fazlur Rahman*.⁴⁹

⁴⁷ Lihat buku Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997)

⁴⁸ Muhammad Rifa'i, "Fazlur Rahman on Modernization of Islamic Intellectualism", *Tesis*, (London: SOAS University of London, 1991). hal. 40-43

⁴⁹ Hasil temuan dalam buku ini, Fazlur Rahman cenderung memilih bentuk negara republik dan demokratis, di mana kepala negara di pilih langsung oleh rakyat sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qur'an dan dipraktikkan dalam kepemimpinan Nabi SAW, beserta khulafā' ar-Rhāsyidīn. Selain itu, kedaulatan negara sepenuhnya berada di tangan rakyat. Lihat M. Hasbi Amiruddin, "Konsep Negara Islam Fazlur Rahman", *Disertasi*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1999). hal.200-201.

Karya lain yang berkenaan dengan penafsiran al-Qur'an Fazlur Rahman diantaranya karya Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*,⁵⁰ Dalam buku ini, metode penafsiran Fazlur Rahman diletakkan sebagai bagian dari proyek besar menemukan model penafsiran kontekstual. Secara eksplisit penulis buku ini menyatakan bahwa metode yang mereka analisis merupakan akumulasi dari berbagai temuan dalam kajian al-Qur'an dan tafsir, baik dari kalangan Muslim maupun non-Muslim. Seperti menafsirkan al-Qur'an dengan mencermati aspek kronologis (temuan penafsiran Theodore Noldeke, Schwally, Blachere, Bell dan Alford T. Welch), kontek sastra (temuan penafsiran Daud Rahbar, Toshihiko Izutsu, Amīn al-Khullī dan Bint as-Syathī'), kontek historis kronologis serta kekinian (temuan penafsiran Fazlur Rahman). Kemudian juga Ahmad Syukri Sholeh, menfokuskan penelitiannya dalam masalah penafsiran kontemporer Fazlur Rahman dalam karya *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*.⁵¹ Dalam penelitian ini, Fazlur Rahman menawarkan sebuah metode tafsir yang dikenal dengan sebutan "gerakan ganda" (*double movement*). Yaitu metode penafsiran yang mampu berlaku adil terhadap tuntutan intelektual dan integritas moral. Metode ini diharapkan mampu menyelesaikan problem umat Islam kontemporer tanpa

⁵⁰ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Konseptual al-Qur'an: Sebuah Kerangka konseptual* (Bandung: Mizan, 1994).

⁵¹ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Cet. I (Jambi: Sulthan Thaha Press Bekerjasama dengan Gaung Persada Press Jakarta, 2007).

harus mengorbankan keyakinan mereka.⁵² Sistematika metode ini, penafsiran al-Qur'an dilakukan berangkat dari situasi sekarang menuju ke masa (situasi) al-Qur'an diturunkan, kemudian (setelah diketahui ideal moralnya) kembali lagi kemasa sekarang, guna mengaplikasikan prinsip ideal moral tersebut.⁵³

Hasil temuan penelitian ini, penerapan metode gerakan ganda dilakukan dalam bidang utama, yaitu perumusan pandangan dunia al-Qur'an (teologi), sistematika etika al-Qur'an dan reformulasi hukum dan pranata Islam ke dalam konteks kontemporer. Ketiga bidang ini merupakan manifestasi jalinan erat antara teologi, etika dan hukum. Jadi, perumusan pandangan dunia al-Qur'an merupakan proses lanjut dari sistematisasi teologi, dan secara organis terkait dengan etika al-Qur'an dan formulasi hukum.⁵⁴

Selanjutnya penelitian yang memfokuskan pada pemikiran teologi yaitu, penelitian Abd. A'la yang berjudul *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*.⁵⁵ Dalam penelitian ini ada dua signifikansi yang hendak dicapai, yaitu aspek keilmuan yang bersifat teoritis dan aspek praktis yang bersifat fungsional. Dari sisi keilmuan, untuk mengungkapkan karakteristik konsep teologis yang ditawarkan Fazlur Rahman yang diharapkan akan memberikan nuansa baru dalam kajian dan wawasan teologi Islam. Sedangkan dari sisi nilai praktis, hasil penelitian ini diharapkan memberikan satu alternatif lain

⁵² Ibid., hal. 193.

⁵³ Ibid., hal. 131-132.

⁵⁴ Ibid., hal. 194.

⁵⁵ Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, cet.1 (Jakarta : Paramadina,2009)

dalam membangun kesadaran umat mengenai kehidupan yang dijalaninya. Signifikansi hasil penelitian ini semakin tampak ketika membahas tentang metodologi Fazlur Rahman tentang pemikiran teologinya yang bersifat liberal. Yaitu gagasan konsep-konsep teologis Fazlur Rahman berdasarkan pendekatan holistik terhadap nilai-nilai substansial al-Qur'an secara utuh, padu dan sistematis sekaligus kontekstual.⁵⁶ Teologi, dalam pandangan Fazlur Rahman, disikapi sebagai suatu disiplin keilmuan yang hidup dan bukan doktrin mati. Dalam perspektif itu, teologi akan memberikan peluang sekaligus tantangan bagi siapa saja untuk mengembangkannya selama tetap mempertahankan nilai dasar dan ajaran pokok al-Qur'an serta moral intelektual dan pegangan kepercayaan yang lebih kukuh.

Hasil temuan penelitian ini ada kekurangan mendasar yang tampak, khususnya sisi metodologi yang digagas Fazlur Rahman. Di antaranya adalah pengabaianya terhadap latar belakang spesifik turunnya wahyu (*asbāb an-nuzūl*) yang berkaitan dengan teologi, sehingga tampak tidak konsisten dan membingungkan.⁵⁷

Penelitian Sutrisno, *Fazlur Rahman; Kajian Terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, yang bertujuan melacak, memahami dan merumuskan konsep metodologi, epistemologi dan pendidikan menurut Fazlur Rahman. Tujuan berikutnya adalah menjelaskan hubungan ilmu-ilmu

⁵⁶ Ibid., hal. 224-225

⁵⁷ Ibid., hal. 226

tradisional Islam (agama) dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu sekuler modern (umum) yang selama ini diperlakukan secara dikotomik.

Tujuan selanjutnya adalah dapat diungkapkan betapa lemahnya sistem pendidikan umat Islam karena sistem itu diselenggarakan secara dualisme, yaitu sistem pendidikan tradisional (Islam) pada satu sisi dan sistem pendidikan sekuler modern (umum) pada sisi lain. Tujuan akhirnya dapat dijelaskan upaya-upaya untuk mengintegrasikan keduanya.⁵⁸ Hasil temuannya dalam penelitian ini antara lain: *pertama*, pemikiran Fazlur Rahman dilihat dari prosesnya dibedakan ke dalam tiga periode, yaitu periode pertumbuhan, perkembangan dan kematangan. Dari pemikiran Fazlur Rahman tersebut ditemukan benang merah, yaitu bahwa pemikiran Fazlur Rahman terfokus pada upaya untuk mengobati krisis pemikiran umat Islam yang semakin akut dan untuk memberikan alternatif solusi atas problem-problem yang dihadapi umat Islam. Upaya ini dilakukan Fazlur Rahman dengan mencari *worldview*, *elan* dasar dan etika al-Qur'an. *Kedua*, struktur dasar epistemologi pemikiran Fazlur Rahman bersumber pada teks dan realitas, alat yang digunakannya, akal dan indera, pendekatannya historis-teoritis, metodenya observasi dan eksperimen, argumen yang digunakan explanatif, verifikatif dan eksploratif. *Ketiga*, metodologi yang digunakan Fazlur Rahman yaitu metode kritik sejarah, metode penafsiran secara sistematis dan metode gerakan ganda. *Keempat*, metode gerakan ganda Fazlur Rahman untuk memberi alternatif solusi atas problematika umat sebagaimana yang dicontohkan Fazlur Rahman

⁵⁸ Sutrisno, *Fazlur Rahman: Kajian Terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 3.

pada kasus pendidikan di Pakistan. Hal ini melalui empat langkah sebagai berikut. *Langkah pertama* yaitu identifikasi terhadap pendidikan umat Islam ketika itu. *Langkah kedua* menemukan problem pendidikan di Pakistan. *Langkah ketiga* mencarikan rujukan pada al-Qur'an dan Hadis. *Langkah terakhir* adalah berusaha memberi alternatif solusi atas problem tersebut berdasarkan rujukan al-Qur'an dan Hadis.⁵⁹

Penelitian Muhaimin dkk, *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman: Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam*, mengkaji tentang latar belakang pemikiran pembaharuan Fazlur Rahman, perkembangan pendidikan Islam dalam wacana pemikiran Fazlur Rahman dan kontribusi gagasan Fazlur Rahman terhadap modernisasi pendidikan Islam. Penelitian ini menekankan pada pemikiran Fazlur Rahman dalam modernisasi pendidikan Islam yang meliputi tujuan pendidikan, sistem pendidikan, peserta didik, pendidik dan sarana pendidikan. Dari penelitian Muhaimin dkk. ditemukan bahwa tujuan pendidikan Islam menurut Fazlur Rahman harus diorientasikan kepada kehidupan dunia dan akhirat sekaligus dan bersumber dari al-Qur'an. Juga suatu keharusan menghilangkan beban psikologis umat Islam dengan menghadapi Barat dengan melakukan kajian Islam secara menyeluruh, baik secara historis maupun sistematis. Kemudian umat Islam terhadap ilmu pengetahuan harus bersikap positif.⁶⁰

⁵⁹ Ibid, hal. 222-226.

⁶⁰ Lihat Muhaimin dkk, *Kontroversi*, hal. 125-126.

Selanjutnya sistem pendidikan umat Islam yang terdikotomikan antara ilmu agama dan ilmu umum sekuler harus segera diatasi. Proses penyelesaian masalah atas problem tersebut dapat dilakukan dengan cara mengintegrasikan antara ilmu agama dan ilmu umum secara organis dan menyeluruh. Siswa harus diberikan pelajaran al-Qur'an melalui metode-metode yang memungkinkan kitab tersebut sebagai sumber inspirasi sekaligus sebagai sumber rujukan tertinggi untuk memecahkan masalah. Pendidik harus yang berkualitas, dan sarana pendidikan utamanya perpustakaan harus ditingkatkan, baik dari pelayanan maupun koleksi jumlah buku dan jurnalnya.⁶¹

Membaca buku tersebut, kesan yang tampak adalah judulnya yang terkesan bombastis dan bertolak belakang, karena pemikiran Fazlur Rahman di bidang pendidikan tidak menampakkan gagasan-gagasan yang kontroversial. Akan tetapi dalam buku tersebut disajikan lebih bersifat menyetujui dan bahkan menyempurnakan tanpa menjelaskan dimana letak gagasan-gagasan Fazlur Rahman yang kontroversial.

F. Kerangka Teori

Kerangka teori atau kerangka konseptual disini berisi pengertian yang terkait dengan judul penelitian ini, dan sekaligus berfungsi sebagai alat analisis terhadap pembaharuan pendidikan Islam Fazlur Rahman. Dilihat dari judul terdapat terma yang perlu memperoleh pembahasan di sini yaitu, modernisme atau pembaharuan dan pendidikan Islam.

⁶¹ Ibid., hal. 127.

1. Neo-modernisme

Modernisme atau pembaharuan Islam menurut Harun Nasution adalah upaya-upaya untuk menyesuaikan paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.⁶² Jadi pembaharuan dalam Islam bukan berarti mengubah, mengurangi atau menambah teks al-Qur'an maupun teks Hadis, melainkan hanya mengubah atau menyesuaikan paham atas keduanya sesuai dengan perkembangan zaman. Hal ini dilakukan karena betapapun hebatnya paham-paham yang dihasilkan para ulama atau pakar di zaman dahulu tetap ada kekurangannya dan selalu dipengaruhi oleh kecenderungan, pengetahuan, situasi sosial, politik dan sebagainya.

Selain itu pembaharuan dalam Islam dapat pula berarti mengubah keadaan umat agar mengikuti ajaran yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Hal ini diperlukan agar tidak terjadi kesenjangan antara yang dikehendaki al-Qur'an dengan yang terjadi di masyarakat. Al-Qur'an misalnya mendorong umatnya agar menguasai pengetahuan agama dan ilmu pengetahuan modern serta teknologi secara seimbang, misalnya bersikap dinamis, kreatif, inovatif, terbuka, demokratis dan sebagainya. Namun kenyataan umat menunjukkan keadaan yang berbeda. Sebagian besar umat Islam hanya menguasai pengetahuan agama sedangkan ilmu pengetahuan modern tidak dikuasainya

⁶² Harun Nasution, *Pembaharuan*., hal. 10.

bahkan dijauhinya. Sikap dan pandangan hidup seperti ini jelas tidak sejalan dengan ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi.⁶³

Dalam sejarah perkembangan modernisme Islam terdapat suatu gagasan utama yang selalu dicetuskan oleh para tokoh pembaharu, modernis, yaitu kembali kepada al-Qur'an dan Hadis. Muhammad 'Abduh,⁶⁴ misalnya dengan serius mengajak untuk kembali kepada al-Qur'an dan berpegang teguh dengannya, dan perlunya interpretasi baru terhadap ajaran-ajaran dasar Islam, sesuai dan sejalan dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Muhammad 'Abduh mengatakan bahwa Islam tertutup oleh kaum Muslimin (*al-Islām mahjūbun bi al-Muslimīn*). Arti ungkapan itu adalah, keindahan Islam itu hilang disebabkan oleh kemunduran umat Islam. Kemunduran umat Islam disebabkan mereka tak lagi menganut Islam yang sebenarnya, dan untuk mengetahui Islam yang sebenarnya orang harus kembali kepada al-Qur'an dan Hadis.⁶⁵

Kaitannya dengan neo-modernisme Islam, kata "neo" terambil dari bahasa Yunani yang menjadi bahasa Indonesia yang mempunyai arti baru atau yang diperbarui,⁶⁶ sama dengan kata "new" dalam bahasa Inggris. Perbedaanya

⁶³ Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Cet. 7 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), hal. 331.

⁶⁴ Bahwa Muhammad 'Abduh disebut sebagai tokoh modernisme Islam. Nurcholish Madjid mengatakan, "Sekali didorong al-Afghāni dan dilicinkan oleh Muhammad Abduh, modernisme Islam menemukan momentumnya dan menstimulasi para intelektual Muslim untuk mengemukakan pikiran-pikiran modernistik mereka". Lihat dalam Nurcholish Madjid, (ed.), *Khazanah*, hal. 54.

⁶⁵ Lihat dalam, Harun Nasution, *Islam*, hal. 100-101.

⁶⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua, Cet. II (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hal. 781.

terletak pada penggunaannya. Kalau kata “neo” biasa digunakan dalam penggunaan alam pemikiran (sifat, karakteristik), sedangkan “new” digunakan untuk sesuatu yang berkaitan dengan benda. Jadi kata “neo” dalam kaitannya dengan “modernisme” adalah modernisme baru.

Neo-modernisme Islam yang digaungkan Fazlur Rahman menurut Fachri Ali dan Bahtiar Effendi adalah penggabungan pola pemikiran modernisme dan pola pemikiran tradisional. Dimana pola pemikiran tradisional tersebut yang cukup kaya dengan berbagai pemikiran Islam klasik, akan tetapi sangat berorientasi pada masa lampau dan sangat selektif menerima gagasan-gagasan modernisme, atau bahkan cenderung ekstrim menolak gagasan-gagasan yang berasal dari Barat. Sedangkan pola pemikiran modernisme yang cenderung *sekuler* dan *westernis* sehingga tercabut dari akar Islam itu sendiri. Jadi perbedaan pokok neo-modernisme dengan dua pola pemikiran diatas adalah kesediaannya untuk mengakomodasikan ide-ide modernis yang paling maju sekalipun, serta ide-ide tradisional sekaligus.⁶⁷ Dengan kata lain, neo-modernisme adalah pemikiran pembaharuan paling baru, dengan sikapnya yang liberal, kritis sekaligus operatif terhadap warisan pemikiran Islam.

Dengan demikian, modernisme Islam adalah upaya memperbaharui penafsiran, penjabaran dan cara-cara pelaksanaan ajaran-ajaran dasar dan petunjuk-petunjuk yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi sesuai dan sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi masalah yang dihadapi. Jadi modernisme Islam adalah suatu upaya dan tuntutan yang penting untuk

⁶⁷ Fahri ali dan Bahtiar Effendi, *Merambah.*, hal. 175.

menghentikan proses degenerasi umat Islam dalam hampir semua segi kehidupan dan untuk menutup atau sekurang-kurangnya mempersempit kesenjangan antara Islam dalam teori dan Islam dalam praktik.⁶⁸

2. Pendidikan Islam

Dari segi bahasa pendidikan dapat diartikan perbuatan (hal, cara dan sebagainya) mendidik, dan berarti pula pengetahuan tentang mendidik, atau pemeliharaan (latihan-latihan dan sebagainya) badan, batin dan sebagainya.⁶⁹

Sedangkan para pakar pendidikan pada umumnya menggunakan kata *tarbiyah* untuk arti pendidikan. Ahmad Fuad al-Ahwāni,⁷⁰ ‘Aliy Khalīl Abu al-‘Ainain,⁷¹ Muhammad Athiyah al-Abrasyi⁷² misalnya menggunakan kata *tarbiyah* untuk arti pendidikan. Sedangkan pendidikan Islam yang merupakan terjemahan dari *tarbiyyāh islāmiyyah* dipahami sebagai proses untuk mengembangkan fitrah manusia sesuai dengan ajaran (pengaruh dari luar).⁷³

Istilah *education* dalam bahasa Inggris berasal dari bahasa latin *educere* yang berarti memasukkan sesuatu atau memasukkan ilmu kepada seseorang.

⁶⁸ Amin Rais, “Kata Pengantar”, dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, (ed.), *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1984), hal. xiii.

⁶⁹ W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. 2 (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hal. 250.

⁷⁰ Ahmad Fuad al-Ahwani menggunakan kata *tarbiyah* untuk bukunya yang berjudul *at-Tarbiyyah fī al-Islām* yang diterbitkan Dar al-Ma’ārif, tanpa tahun terbit.

⁷¹ Aliy Khalīl Abu al-‘Ainain menggunakan kata *tarbiyyah* untuk bukunya yang berjudul *Falsafah at-Tarbiyyah al-Islāmiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm*, diterbitkan oleh Dār al-Fikr al-‘Araby, Baerut, 1980.

⁷² Dalam buku yang berjudul *at-Tarbiyyah al-Islāmiyyah wa Falsafātuhā* yang diterbitkan Isa al-Baby, Mesir, 1997, menggunakan kata *Tarbiyyah* untuk arti pendidikan.

⁷³ Zakiyah Derajat, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hal. 25.

Dari pengertian istilah ini ada tiga hal yang terlibat yaitu ilmu, proses memasukkan kepada orang, yang kemudian ilmu itu masuk di kepala.⁷⁴

Kata *Islam* dalam *Pendidikan Islam* menunjukkan warna pendidikan tertentu yaitu pendidikan yang bercorak Islam. Menurut Ahmad Tafsir pendidikan Islam adalah bimbingan terhadap seseorang agar ia menjadi Muslim semaksimal mungkin.⁷⁵ Sementara, Syahminan Zaini mendefinisikan pendidikan Islam sebagai upaya mengembangkan fitrah manusia dengan ajaran Islam agar terwujud kehidupan yang makmur dan bahagia.⁷⁶

Yusuf al-Qardhawi memberi pengertian pendidikan Islam sebagai pendidikan manusia seutuhnya, akal dan hatinya, ruhani dan jasmaninya, akhlak dan keterampilannya. Pendidikan Islam menyiapkan manusia untuk hidup, baik dalam damai maupun perang, dan menyiapkan untuk menghadapi masyarakat dengan segala kebaikan dan kejahatannya, manis dan pahitnya.⁷⁷

Hasan Langgulong merumuskan pendidikan Islam sebagai proses penyiapan generasi muda untuk mengisi peranan, memindahkan pengetahuan dan nilai-nilai Islam yang diselaraskan dengan fungsi manusia untuk beramal di dunia dan memetik hasilnya di akhirat.⁷⁸

⁷⁴ Hasan Langgulong, *Asas-Asas Pendidikan Islam*, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), hal. 4.

⁷⁵ Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992), hal. 32.

⁷⁶ Syahminan Zaini, *Prinsip-Prinsip Dasar Konsepsi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1986), hal. 12.

⁷⁷ Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan al-Banna*, alih bahasa Bustani A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hal. 39.

⁷⁸ Lebih lanjut lihat Hasan Langgulong, *Beberapa..*, (Bandung: al-Ma'arif, 1980), hal. 94.

G. Metode Penelitian

1. Pendekatan Filosofis

Penelitian ini merupakan penelitian yang akan mengungkap pemikiran seorang tokoh di masa silam. Karena itu pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sejarah (*Historical Approach*) dalam pengertian historis filosofis karena obyek material dari penelitian ini adalah pemikiran tokoh yang telah meninggal di masa lalu.⁷⁹ Salah satu ciri utama penelitian sejarah adalah penelitian biografis, yaitu penelitian terhadap kehidupan seseorang dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat-sifat, pengaruh pemikiran dan idenya serta pembentukan watak tokoh tersebut selama hayatnya.⁸⁰

2. Sumber Data

Sumber data yang dipergunakan dalam penelitian ini terdiri dari dua macam: *pertama*: sumber primer, yaitu karya-karya yang akan dijadikan rujukan utama. Dalam hal ini adalah karya-karya intelektual Fazlur Rahman sendiri, baik yang berupa buku, artikel maupun bentuk lainnya. *Kedua*: sumber sekunder, yakni literatur-literatur hasil karya para intelektual yang membahas tentang Fazlur Rahman dan pemikirannya maupun tentang persoalan-persoalan yang dipandang dapat dijadikan bahan perbandingan dan analisis terhadap pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman. Diantaranya *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman*, dan *Islam dan*

⁷⁹ Salah satu ciri yang menonjol dari penelitian sejarah adalah ia merupakan penyelidikan kritis mengenai pemikiran yang berkembang di zaman lampau dan mengutamakan penyelidikan. Lihat, Muhammad Nazir, *Metode penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), hal. 56-57. Kemudian bandingkan Anton Bekker dan Ahmad Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hal. 60-61.

⁸⁰ Muhammad Nazir, *Metode.*, hal. 57.

Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman keduanya karya Taufik Adnan Amal, “Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur’an” karya Nurcholish Madjid, “Mengenal Fazlur Rahman dan Pemikirannya tentang Islam”, “Fazlur Rahman, al-Qur’an dan Pemikiran Islam”, keduanya karya A.Syafi’i Ma’arif, *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman: Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam* karya Muhaimin dkk., *Metode Tafsir al-Qur’an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* karya Ahmad Syukri Saleh, “Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo-Modernisme Islam Dewasa ini” karya Taufik Adnan Amal, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* karya Harun Nasution, “Warisan Intelektual Islam” karya Nurcholish Madjid, kata pengantar Ebrahim Moosa dalam karya Fazlur Rahman *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* Edisi Indonesia *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam, The Recognition of Thought in Islam* Edisi Indonesia *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam* karya Muhammad Iqbal. Sumber data sekunder ini diperlukan dalam rangka untuk mempertajam analisis persoalan.

3. Instrumen Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*Library Research*), oleh sebab itu kajian ini bersifat deskriptif analisis yakni analisis dalam pengertian historis. Sumber data diperoleh dari buku-buku perpustakaan sehingga didapat ide tentang masalah terkait yang paling *up to date* untuk

dirumuskan dalam penelitian.⁸¹ Kemudian cara kerjanya dimulai dengan studi kepustakaan untuk mencari data-data berupa karya orisinal dalam bentuk buku, artikel, catatan-catatan, transkrip, surat kabar, majalah serta dokumen-dokumen yang mempunyai relevansi.⁸²

4. Metode Analisis Data

Metode analisis data dalam penelitian ini dengan menggunakan metode analisis isi (*Content Analysis*),⁸³ yaitu suatu teknik sistematis untuk menganalisis isi pesan dan mengolahnya.⁸⁴ Selain itu, analisis isi dapat juga berarti mengkaji bahan dengan tujuan spesifik yang ada dalam benak pikiran peneliti.⁸⁵ Dalam hal ini penulis berupaya secara objektif menganalisis pemikir-pemikiran, ide-ide dan makna yang terselubung dalam pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman. Kemudian mengemukakan tentang apa yang diutarakan Fazlur Rahman menyangkut latar belakang kultur, pendidikan, sosial intelektual yang melingkupi kehidupannya dan gagasan-gagasan yang memberi inspirasi bagi pemikiran pembaharuan Islam, utamanya mengenai karakteristik neo-modernisme Islam yang digagasnya berkaitan dengan pembaharuan pendidikan Islam.

⁸¹ Muhammad Nazir, *Metode.*, hal. 111.

⁸² Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), hal. 236.

⁸³ Analisis isi adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru dan sah serta memperhatikan konteksnya. Lihat, Klaus Krippendorff, *Analisis isi; Pengantar Teori dan Metodologi*, (*Content Analysis: Introduction to Its Theory and Methodology*), alih bahasa Farid Wajidi, (Jakarta: Rajawali Pers, 1991), hal. 15.

⁸⁴ Bandingkan dengan Imam dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hal. 71.

⁸⁵ A. Reza Arasteh, *Teaching Thought Research: A Guide for College Teaching in Developing Countries*, (Leiden: E. J. Brill, 1966), hal. 101.

Karena itu analisis pemikiran Fazlur Rahman diletakkan dalam konteks yang lebih luas, dalam arti terlebih dahulu dilakukan penelusuran terhadap pemikiran-pemikiran intelektual modernisme klasik sebelumnya. Dalam hal ini analisis sejarahlah yang lebih berperan untuk dilakukan penelaahan permasalahan terkait.

H. Sistematika Pembahasan

Secara garis besar sistematika pembahasan penelitian ini disusun dalam lima bab. Setiap bab terdiri dari sub-sub bab dengan pembahasan yang berbeda-beda. Akan tetapi masing-masing bab dan sub-sub bab merupakan satu kesatuan yang utuh.

Awal tulisan penelitian ini diisi dengan halaman-halaman formalitas yang terdiri dari halaman judul/sampul, halaman pengesahan, halaman tim penguji, halaman nota dinas, halaman persetujuan pembimbing, halaman pernyataan, halaman motto, halaman persembahan, halaman pedoman transliterasi, kata pengantar, daftar isi dan halaman abstrak.

Bab pertama, merupakan pendahuluan dari penelitian ini, yang mencakup hal-hal mengenai latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat dan signifikansi penelitian, telaah kepustakaan, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, adalah pengenalan biografi Fazlur Rahman dan pemikiran neo-modernisme Fazlur Rahman yang terdiri dari biografi kehidupan awal Fazlur Rahaman, pengembaraan intelektual dan karya-karya Fazlur Rahman,

dinamika pembaharuan dalam Islam, dan pemikiran neo-modernisme Islam Fazlur Rahman.

Bab ketiga, dikemukakan beberapa karakteristik neo-modernisme Islam Fazlur Rahman yang terdiri dari penafsiran al-Qur'an secara sistematis dan komprehensif, metode gerakan ganda (*double movement*) dalam penafsiran al-Qur'an, perumusan pandangan dunia al-Qur'an, perumusan etika al-Qur'an, otentisitas Islam normatif dan Islam historis.

Bab keempat, dianalisis gagasan neo-modernisme Islam Fazlur Rahman terhadap pembaharuan pendidikan Islam yang terdiri dari dinamika pendidikan Islam dalam lintas sejarah, pendidikan Islam menurut Fazlur Rahman, sumber-sumber ilmu pengetahuan dalam pendidikan Islam, dasar-dasar ilmu pengetahuan dalam pendidikan Islam, kemudian gagasan neo-modernisme Fazlur Rahman terhadap pembaharuan pendidikan Islam Fazlur Rahman.

Bab kelima, merupakan penutup, yang merupakan kesimpulan dan rekomendasi

Akhir pada penelitian ini diisi dengan daftar pustaka, lampiran-lampiran dan biodata penulis.

BAB II
BIOGRAFI FAZLUR RAHMAN
DAN PEMIKIRAN NEO-MODERNISME ISLAM

A. Biografi Kehidupan Awal Fazlur Rahman

Fazlur Rahman adalah salah seorang tokoh neo-modernisme Islam yang paling serius dan produktif semenjak paruh kedua hingga penghujung abad ke dua puluh. Ia dilahirkan pada 21 September 1919 di daerah Hazara, Punjab, suatu daerah di anak Benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di Barat Laut Pakistan.⁸⁶ Fazlur Rahman lahir dan dibesarkan dalam sebuah keluarga muslim yang saleh dan taat menjalankan ritual-ritual keagamaan, seperti shalat dan puasa secara teratur sejak masa kecil.⁸⁷

Orang yang sangat berjasa dalam membentuk kepribadian Fazlur Rahman adalah orang tuanya sendiri. Ayahnya, Maulāna Syihab ad-Dīn adalah seorang alim bermadzhab Hanafiy yang berlatar belakang pendidikan dari Deoband, sebuah madrasah tradisional terkemuka di anak benua Indo-pakistan. Sedangkan ibunya mengajarkan tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, ketabahan dan cinta.⁸⁸ Bekal dasar tersebut cukup signifikan dalam pembentukan kepribadian dan intelektualitas Fazlur Rahman pada masa-masa selanjutnya.

⁸⁶ Lihat Ebrahim Moosa (ed.), "Introduction" dalam Fazlur Rahman : *Kebangkitan., (Revival.)*, hal. 1.

⁸⁷ Abd. A'la, *Dari Neo-Modernisme.*, hal. 33.

⁸⁸ Fazlur Rahman. "An Autobiographical Note", *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, No. 4 (1990), hal. 227.

Melalui tempaan ayahnya, Fazlur Rahman yang dalam usia sepuluh tahun sudah hafal al-Qur'an di luar kepala.⁸⁹ Di samping mendapatkan pelajaran keagamaan dari ayahnya, Fazlur Rahman juga memasuki pendidikan formal di madrasah yang didirikan oleh Muhammad Qasim Nanotawi pada tahun 1867. Ketika berusia empat belas tahun, ia sudah mulai belajar filsafat, bahasa Arab, teologi, hadis dan tafsir. Setelah menamatkan pendidikan menengah pada tahun 1940, ia melanjutkan studinya pada Departemen Ketimuran Universitas Punjab, Lahore, mengambil pada jurusan Bahasa Arab. Dua tahun kemudian (1942) Fazlur Rahman berhasil meraih gelar Master of Arts (M.A.) di Universitas yang sama.⁹⁰ Namun gelar yang diperoleh dari Universitas Anak Benua India itu tampaknya lebih bersifat formalitas-akademik dibandingkan dengan aspeknya yang bersifat intelektual. Hal itu terbukti dari pernyataannya sendiri bahwa Pakistan belum mampu menciptakan suatu dasar intelektual yang solid, sebagaimana ungkapan Fazlur Rahman, *...the basic question is that of the general intellectual climate prevailing in society: Pakistan society has not been able to evolve a solid, substantial intellectual climate*⁹¹

Secara formal kelembagaan Fazlur Rahman tidak menemukan pendidikan Islam tingkat tinggi dengan kapasitas guru-guru besar dengan tradisi riset yang memadai. Di samping kondisi perdebatan dan pergolakan politik yang terjadi

⁸⁹ Samsurizal Panggabean, "Fazlur Rahman dan Neo-modernisme Islam", *Bangkit*, Vol. III, No. 8 (1994), hal. 35.

⁹⁰ Lihat Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi*, hal. 21.

⁹¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of on intellectual Tradition*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1982), hal. 117.

sebelum dan sesudah kemerdekaan Pakistan. Karena itu, pada tahun 1946 ia melanjutkan studi di dunia Barat pada Universitas Oxford Inggris untuk meraih gelar Philosophy Doctor (Ph.D.) dalam bidang filsafat Islam, dengan menulis disertasi tentang Ibn Sina di bawah bimbingan S. Van den Bergh dan H.A.R. Gibb dan berhasil meraih gelar Doktor pada tahun 1949.⁹² Intelktualitasnya semakin maju dengan penguasaannya dalam berbagai bahasa: Persia, Urdu, Inggris, Perancis dan Jerman. Di samping itu, ia juga mempunyai pengetahuan yang workable tentang bahasa-bahasa Eropa kuno, seperti Latin dan Yunani.⁹³

Setelah meraih gelar Doktor, Fazlur Rahman tidak langsung pulang ke tanah airnya Pakistan, tetapi menyempatkan diri untuk menyambut tawaran mengajar di Universitas Durham Inggris selama beberapa tahun (1950-1958).

Selain mengajar, Fazlur Rahman tetap melakukan kegiatan penelitian. Penelitiannya kali ini tentang sejarah ilmu kenabian dalam Islam. Temuan kajian ini menghasilkan sebuah buku yang dipublikasikan untuk pertama kalinya pada tahun 1956 dengan judul *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*.⁹⁴ Selanjutnya ia sempat pula mengajar di Institut of Islamic Studies, Mc Gill University, Montreal, Kanada. Di universitas ini ia menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy* sampai tahun 1960. Pada tahun itu

⁹² Abd. A'la, *Dari Neo-Modernisme*, hal. 34.

⁹³ Lihat Nurcholish Madjid, pada kata pengantar "Fazlur Rahman." dalam Muhaimin dkk. *Kontroversi*, hal. viii.

⁹⁴ Ahmad Syukri Shaleh, *Metodologi*, hal. 22.

ia meninggalkan Eropa untuk memenuhi undangan pemerintah Pakistan, yaitu Ayyub Khan, untuk ikut berpartisipasi dalam membangun negara Pakistan.

Di Pakistan, Fazlur Rahman turut bergabung dalam sebuah lembaga penelitian yang tersohor dengan nama Lembaga Riset Islam (Islamic Research Institute). Kemudian pada tahun 1962 ia diminta Presiden Ayyub Khan untuk menduduki jabatan sebagai direktur Lembaga tersebut, dan pada tahun 1964 ia menjabat sebagai Dewan Penasehat Ideologi Islam (The Advisory Council of Islamic Ideology). Dalam jabatannya ini ia berusaha mengabdikan dirinya untuk membangkitkan kembali visi al-Qur'an dari puing-puing reruntuhan sejarah.⁹⁵

Dalam pandangan Fazlur Rahman, kesenjangan antara Islam yang terdapat dalam al-Qur'an, dan Islam dalam realitas sejarah telah melebar terlalu jauh sehingga perlu diformulasikan dan dijalin kembali 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 konkrit.⁹⁶

Ironisnya, lembaga yang dipimpinnya mendapati kritikan dan tantangan yang cukup keras dari ulama tradisional di Pakistan atas pembaharuan pemikiran yang ditawarkan Fazlur Rahman. Penentangan ini mencapai

⁹⁵ 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). Karena itu umat Islam harus melakukan kajian langsung kepada al-Qur'an dan kehidupan Nabi SAW, disertai revitalisasi dan reformasi terhadap tradisi keagamaan secara terus menerus. Baca Fazlur Rahman, "An Autobiographical Note", *Journal*, hal. 228-230.

⁹⁶ Abd. A'la. *Dari Neomodernisme*, hal. 36

puncaknya ketika jurnal *Fikr-o-Nazhar* pada bulan September 1967 menerbitkan dua bab pertama dari karyanya berjudul *Islām* yang membahas tentang Muhammad dan al-Qur'an.⁹⁷ Menanggapi hal itu, pada bulan 5 September 1968 Intelektual lulusan Oxford itu mengundurkan diri dari jabatan sebagai Direktur Riset Islam yang dipimpinnya⁹⁸. Setelah mengundurkan diri dari jabatannya tersebut, Fazlur Rahman masih tetap menempati posisinya sebagai anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam Pakistan. Akan tetapi jabatan ini akhirnya juga dilepaskannya pada tahun 1969.⁹⁹

Latar belakang ketidak-senangan dan penentangan kaum konservatif dan fundamentalis Pakistan terhadap gagasan-gagasan Fazlur Rahman bersifat *complicatet*. Penentangan mereka melibatkan berbagai dimensi-dimensi: sosial-budaya, politik, agama dan ekonomi, dimana 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 lain.

⁹⁷ Di dalam bab tersebut Fazlur Rahman menyatakan bahwa “al-Qur’an secara keseluruhan adalah *Kalām* Allah dan -dalam pengertian biasa- juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad”. Akibatnya pernyataan ini menghebohkan seantero Pakistan. Sejumlah Jurnal kaum tradisional, seperti *al-Bayyināt* menuduh Fazlur Rahman sebagai *Munkir al-Qur’ān* (orang yang mengingkari al-Qur’an). Tidak hanya itu, fenomena ini berujung pada demonstrasi masa dan aksi mogok di beberapa wilayah Pakistan sebagai protes terhadap pandangan Fazlur Rahman yang kontroversial. Lihat Taufik Adnan Amal, (ed.), “Fazlur Rahman.”, dalam Fazlur Rahman, *Metode.*, alih bahasa Taufik Adnan Amal, hal. 15. Namun sebenarnya, seperti ditulis John L. Esposito, aksi massa di seputar kontroversi tersebut tidak diarahkan untuk menentang Fazlur Rahman, tetapi untuk menentang Presiden Pakistan, Ayyub Khan. Imbas dari semua ini berujung pada pengunduran diri Fazlur Rahman dari jabatannya sebagai Direktur Lembaga Riset Islam. Lihat John L. Esposito, *Islam dan Politik, (Islam and politics)* alih bahasa M. Joesoef Sou’yb, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), hal. 163.

⁹⁸ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan.*, hal. 102.

⁹⁹ *Ibid.*, hal. 104

Kompleksitas perbedaan dan keragaman tersebut saling kait-mengkait yang akhirnya berimplikasi pada pertentangan yang tak kunjung padam antara berbagai kelompok sepanjang dua dekade lebih, sejak berdirinya Pakistan. Pada perspektif ini, latar belakang ketidaksenangan dan penentangan kelompok konservatif terhadap Fazlur Rahman lebih bersifat politis. Tokoh modernis itu tidak disukai karena ia mendukung Ayyub Khan, penguasa yang kurang populer di mata kaum ulama konservatif.¹⁰⁰ Fazlur Rahman sebagai bagian dari pemerintahan Ayyub Khan adalah wajar jika ikut tidak disenangi. Selain itu, penentangan kaum ulama terhadap tokoh tersebut didasari pula faktor keagamaan. Latar belakang pendidikan Barat Fazlur Rahman membuatnya dicurigai sebagian ulama. Gagasan-gagasan pembaharuannya dianggap kurang Islami oleh kelompok tersebut. Bahkan sebagai bagian dari kelompok modernis, ia dituduh sama dengan kaum orientalis yang pikiran dan gagasannya dianggap membahayakan Islam.¹⁰¹

Konkritnya, penentangan kelompok Islam konservatif dan sebagian umat Islam Pakistan terhadap Fazlur Rahman bukan semata-mata karena pandangan

¹⁰⁰ Lagi pula pada pemerintahan Ayyub Khan, jabatan-jabatan organisasi-organisasi keagamaan yang disponsori oleh pemerintah diisi oleh Intelektual berpendidikan modern dan bukannya ulama. Hal ini ulama merasa bahwa mereka terpinggirkan. Perlawanan ulama konservatif terhadap apa yang mereka anggap sebagai cara Ayyub Khan menggunakan Islam untuk menjalankan modernisasi berorientasi sekuler Barat. Lihat John L. Esposito, *Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus"*, (*Islam The Straight Path*), alih bahasa Arif Maftuhin, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 2010), hal. 262-263.

¹⁰¹ Seperti Maryam Jamilah yang mengkritik habis-habisan pemikiran Fazlur Rahman dan bahkan secara langsung menulis judul pada salah satu bab dalam bukunya "Sebuah Contoh Pengaruh Orientalisme Terhadap Sarjana Muslim Sekarang". Lihat Maryam Jamilah, *Islam dan Modernisme*, alih bahasa A. Jainuri dan Syafiq A. Mughni (Surabaya: Al-Ikhlas, tt), hal. 129. Menurut Taufik Adnan Amal, Maryam Jamilah yang menuduh Fazlur Rahman sebagai penjiplak mentah-mentah ide-ide para orientalis adalah wajar, karena Maryam Jamilah adalah murid setia Abul A'la Maududi, musuh Intelektual Fazlur Rahman yang paling tangguh di Pakistan dan sangat anti Barat. Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan*., hal. 43.

dan gagasannya yang modernis yang dianggap kontroversial, namun juga karena pertentangan politik yang terjadi diantara kelompok Islam konservatif di satu sisi dan penguasa di sisi lain. Oleh karena secara “kebetulan” Fazlur Rahman berada di pihak penguasa, maka kaum ulama dan kelompok Islam konservatif menentangnya. Ditambah lagi penentangan mereka semakin keras, ketika pandangan dan gagasan Fazlur Rahman tidak berada dalam posisi yang sama dengan pandangan mayoritas kaum ulama dan kalangan konservatif di anak benua India.

B. Pengembaraan Intelektual dan Karya-karya Fazlur Rahman

Ketika Pakistan sudah tidak kondusif lagi, bahkan cenderung kritis bagi intelektual modernis, hujatan dan sorotan kritik serta penentangan terhadap Fazlur Rahman mencapai puncaknya, merupakan faktor yang cukup menentukan bagi keputusan Fazlur Rahman untuk segera meninggalkan Pakistan. Mantan Direktur Lembaga Riset Islam tersebut pindah bersama keluarganya, lagi pula untuk memenuhi tawaran mengajar di Universitas California, Los Angeles pada bulan-bulan terakhir tahun 1968. Kemudian pada tahun 1969 ia mengajar di Universitas Chicago dan diangkat sebagai Guru Besar Pemikiran Islam di Universitas tersebut. Sebagai guru besar, Fazlur Rahman memberikan mata kuliah yang meliputi pemahaman al-Qur'an, filsafat Islam, hukum Islam, tasawuf, kajian tentang al-Ghazaliy, Ibn Taimiyyah, Syah Wali Allah, Muhammad Iqbal dan lain-lain.¹⁰²

¹⁰² Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan*., hal. 105.

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. Untuk itu, ia memerlukan lingkungan seperti Universitas Chicago yang kosmopolit dengan gaya intelektual yang baik dan atmosfer yang penuh perdebatan yang sehat.¹⁰³ Dalam lingkungan semacam itu ia memiliki peluang besar untuk mengembangkan dan menawarkan secara bebas gagasan Islam dengan visi al-Qur'an yang sejak awal telah menjadi obsesi intelektualnya.¹⁰⁴

Selain itu, signifikansi yang mendasar dengan tinggal di Barat, ia dapat menyebarkan ide-ide pembaharuannya ke dalam skala yang lebih luas jika dibandingkan dengan tetap tinggal di tanah kelahirannya. Dunia Barat dengan universitas-universitas yang bertaraf Internasional dan teknologi informasinya yang canggih sangat memungkinkan dia untuk menawarkan gagasan intelektual dan pembaharuannya yang kritis ke segala penjuru dunia.

Selain mengajar di Universitas Chicago, Fazlur Rahman juga sering diminta di berbagai pusat studi terkemuka di Barat untuk memberikan kuliah atau seminar-seminar Internasional yang bertalian dengan kajian-kajian ke-Islaman. Seperti pusat studi Yahudi Universitas Connecticut di Storrs, pernah

¹⁰³ Menetapnya Fazlur Rahman di Chicago lebih lanjut lihat A. Syafi'i Ma'arif "Fazlur Rahman; al-Qur'an dan Pemikiran Islam" kata pengantar dalam Fazlur Rahman, *Islam*, hal. vi.

¹⁰⁴ Menurut Nurcholish Madjid, seluruh karya Fazlur Rahman dialirkan untuk bermuara pada penyingkapan kandungan kitab suci. Karya-karya itu juga dapat dipandang sebagai saripati penyimpulan yang dibuatnya berdasarkan pengetahuannya yang mendalam dan meluas tentang pemikiran Islam. Lihat Nurcholish Madjid "Fazlur Rahman.", kata pengantar dalam Muhaimin dkk, *Kontroversi*, hal. xiii.

memintanya pada musim semi tahun 1981 untuk memberi kuliah tentang sikap Islam terhadap agama Yahudi.¹⁰⁵ Demikian pula Universitas PBB pernah mengundangnya untuk menyampaikan kertas kerja dalam seminar “Perception of Desirable Society” yang diselenggarakan di Bangkok pada 12 sampai 15 Maret 1985.¹⁰⁶ Fazlur Rahman juga aktif menulis di berbagai jurnal Internasional dan menyumbangkan artikel-artikel dalam berbagai buku serta ensiklopedia yang disunting oleh sarjana-sarjana terkemuka. Tulisan-tulisan Fazlur Rahman, baik ketika di Pakistan maupun di Chicago, hampir keseluruhannya mencakup studi Islam normatif maupun historis serta merumuskan metodologi sistematis dan komprehensif, sekaligus menumbuhkan ajaran-ajaran al-Qur’an ke dalam realitas praktis kehidupan umat Islam. Inilah yang membedakannya dari para pembaharu sebelumnya, yang ia sebut modernis klasik, ini pula yang menjadi ciri khas neo-modernisme Islam yang digagasnya. Karena itu, Fazlur Rahman sangat menekankan tentang metodologi penafsiran al-Qur’an. Dalam berbagai tulisan-tulisannya, ia telah merumuskan metode yang ia maksudkan ini beserta alternatif-alternatif penetapannya.¹⁰⁷

Pengembangan intelektual Fazlur Rahman dan aktivitas-aktivitas yang digelutinya bisa dilihat dari karya-karyanya dalam bentuk buku, artikel, entri ensiklopedi maupun bentuk-bentuk lainnya. Berdasarkan hasil penelitian dari

¹⁰⁵ Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan.*, hal. 105.

¹⁰⁶ *Ibid.*, hal. 106.

¹⁰⁷ Samsurizal Panggabean, “Fazlur Rahman.”, dalam *Bangkit*, hal. 35.

sejumlah pakar, disimpulkan bahwa pengembaraan intelektual dan aktivitas-aktivitasnya berlangsung dalam tiga periode, yaitu periode awal (dekade 50-an), periode Pakistan (dekade 60-an) dan periode Chicago (1970-1988).¹⁰⁸

Periode awal disebut juga periode *perintisan*, karena pada periode ini Fazlur Rahman mulai meletakkan dasar-dasar pemikirannya sejak mulai belajar di Universitas Oxford dan mengajar di dua perguruan tinggi, yaitu Universitas Durhan dan Universitas McGill Inggris. Pada periode ini karya-karya Fazlur Rahman didominasi oleh pengamatannya pada kajian-kajian Islam dengan pendekatan historis, khususnya pada aspek pemikiran religio-filosofis.¹⁰⁹

Karya-karya intelektual Fazlur Rahman pada periode ini antara lain buku *Prophecy in Islam; Philosophy and Orthodoxy* yang diterbitkan pertama kali di London, Inggris pada tahun 1956. Kemudian buku *Avicenna's Psychology* yang diterbitkan oleh Oxford University Press pada tahun 1952 dan buku *Avicenna's De Anima* diterbitkan oleh Oxford University Press, New York pada tahun 1959. Kedua buku tersebut merupakan terjemahan bahasa Inggris dan suntingan karya Ibn Sinā *Asy-Syifā'* pada bagian bab kitab *an-Nafs* dan *an-Najāh*.¹¹⁰

Selain karya buku, Fazlur Rahman menulis beberapa artikel, antara lain artikel entri untuk ensiklopedi dalam *The Encyclopaedia of Islam* edisi kedua volume I tahun 1960, misalnya berjudul "al-'Aql" pada halaman 341-342,

¹⁰⁸ Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan.*, hal. 112.

¹⁰⁹ Ibid, hal. 121.

¹¹⁰ Ibid, hal. 82.

“Aradh” pada halaman 603, “Bahmanyar” pada halaman 926, “Baqa wa al-Fana” pada halaman 951, “Barahima” pada halaman 1031 dan “Basith wa Murakkab” pada halaman 1083-1084, Kemudian dalam edisi kedua volume 2 tahun 1965, misalnya berjudul “Dzat” pada halaman 220 dan “Dzawq” pada halaman 221. Selanjutnya pada ensiklopedi dalam *The Encyclopaedia Britannica* yang terbit pada 1965 Fazlur Rahman menulis artikel berjudul “al-Bukhari” vol. 4 halaman 328, “Islam” vol. 12 halaman 663-671, “Mulim Ibn Hallaj” vol. 12 halaman 1096. Kemudian dalam ensiklopedi *The Encyclopaedia of Philosophy* juga menulis artikel berjudul “Islamic Philosophy” volume 3 dan 4 tahun 1967 pada halaman 219-224.

Artikel-artikel dalam jurnal ilmiah, misalnya “Modern Muslim Thought” dalam jurnal *The Muslim World* vol. 45 tahun 1955 pada halaman 16-18, kemudian artikel ini dicetak ulang dengan judul “Iqbal and Modern Muslim Thought” dalam M. Saeed Sheikh (ed.).¹¹¹ Kemudian artikel “Ibn Sina” dalam jurnal “*A. History of Muslim Philosophy*” vol.1 tahun 1963 pada halaman 480-506 dalam M. M. Sharif (ed.).¹¹² Semua karya-karya intelektual Fazlur Rahman pada periode ini mencerminkan kualitas kesarjanaannya yang dapat disejajarkan sebagai seorang “sarjana muslim kaliber dunia”, sekalipun karya-karya ini menurut Taufik Adnan Amal, sama sekali tidak menunjukkan keterlibatannya dalam arus pembaharuan pemikiran Islam.¹¹³

¹¹¹ Ibid., hal. 117.

¹¹² Ibid., hal. 116

¹¹³ Ibid., hal. 122.

Tahapan kedua pengembaraan Fazlur Rahman disebut juga periode Pakistan atau *perkembangan*. Pada periode kedua ini perkembangan pemikiran Fazlur Rahman ditandai dengan suatu perubahan yang radikal. Ia terlibat secara intens dalam upaya-upaya untuk merumuskan kembali Islam dalam rangka menjawab tantangan dan kebutuhan masyarakat Muslim kontemporer,¹¹⁴ khususnya di Pakistan.

Karya-karya Fazlur Rahman pada periode ini antara lain buku *Islamic Methodology in History* diterbitkan pada tahun 1965 oleh Central Islamic Research Institution. Buku ini berasal dari serangkaian artikel dengan tambahan bab “ijtihad pada abad-abad kemudian” yang dipublikasikan dalam jurnal *Islamic Studies* mulai Maret 1962 hingga Juni 1963.¹¹⁵ Kemudian buku yang berjudul *Islam* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1968 oleh Anchor Book, New York dan pada tahun 1979 dan dicetak ulang oleh The Chicago University Press.¹¹⁶

Selanjutnya karya yang berbentuk artikel seperti “Some Reflection on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan”, “Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu” dan “The Qur’anic Solution

¹¹⁴ Ibid., hal. 123.

¹¹⁵ Ibid., hal. 123.

¹¹⁶ Menurut A. Syafi’i Ma’arif buku ini sempat dilarang beredar di negerinya, Pakistan. Dalam buku tersebut Rahman memuat pendapatnya tentang wahyu, akibatnya Rahman dituduh berpendapat bahwa al-Qur’an adalah hasil kerjasama antara Allah dan Muhammad. Namun pendapat tersebut sengaja ditiupkan dan dibesar-besarkan oleh para lawannya. Para ulama bukan saja marah padanya, namun juga kepada Presiden Ayyub Khan yang telah memintanya untuk merumuskan Islam dalam kerangka yang modern. Di Lahore dan di Dakka (ketika masih menjadi wilayah Pakistan) iklim anti Rahman yang ganas dengan poster-poster dinding yang mengumumkan sebuah harga dari kepala Fazlur Rahman. Lihat A. Syafi’i Ma’arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Cet. II (Bandung: Mizan, 1994), hal. 138.

of Pakistan's Education Problems" semuanya ditulis pada tahun 1967 dan dipublikasikan dalam jurnal *Islamic Studies*. Dari karya-karya intelektual Fazlur Rahman pada periode Pakistan ini nampak bahwa ia dengan tegas berdiri di atas tradisi modernisme Islam Pakistan. Kesadaran bahwa Pakistan tengah menghadapi krisis dan tantangan modernitas yang harus segera diatasi, serta jawaban-jawaban resmi yang dipegangnya telah membuat Fazlur Rahman terlibat secara intens dalam upaya untuk memberi definisi "Islam" bagi Pakistan.¹¹⁷

Tahapan ketiga pengembaraan Intelektual Fazlur Rahman yaitu pada periode Chicago, yakni periode *kematangan*. Karya-karyanya pada periode ini mencakup hampir seluruh kajian Islam normatif maupun historis. Ia banyak menulis artikel dalam berbagai jurnal Internasional, ensiklopedia maupun buku-buku suntingan. Buku-buku yang berhasil disusun pada periode ini adalah *The Philosophy of Mulla Sadra* yang diterbitkan oleh State University of New York Press, Albany pada tahun 1975. Buku ini merupakan kajian historis Fazlur Rahman terhadap pemikiran religio-filosofis Shadr ad-Dīn as-Syirazi, yang lebih dikenal sebagai Mulla Sadra (w. 1641). Dalam kajiannya tentang pemikiran religio-filosofis Mulla Sadra tersebut kembali diungkapkan Fazlur Rahman adalah untuk membantah pandangan para sarjana Barat modern yang keliru menilai tentangnya. Sedangkan tujuan penulisan buku ini adalah untuk memperkenalkan pemikiran Mulla Sadra secara kritis analisis

¹¹⁷ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan*., hal. 128.

dengan berpijak pada karya monumental Mulla Sadra “*Al-Ashfār al-Arba’ah*”.¹¹⁸

Buku kedua adalah *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* yang ditulis pada tahun 1977 dan selesai pada tahun 1978, namun baru diterbitkan tahun 1982 oleh The University of Chicago Press. Semula buku tersebut merupakan hasil dari sebuah proyek riset di Universitas Chicago dan dibiayai oleh Ford Foundation dalam “Islamic Education” yang pada mulanya merupakan bagian dari sebuah proyek yang lebih besar yang bernama “Islam and Social Change”.

Penelitian dalam buku ini melibatkan banyak sarjana-sarjana berusia muda yang diketuai oleh Fazlur Rahman dan Leonard Binder.¹¹⁹ Pada mulanya buku ini diberi judul *Islamic Education and Modernity* oleh penulisnya, namun oleh pihak penerbit, The University of Chicago Press, judul buku tersebut diubah menjadi *Islam and Modernity*.¹²⁰

Buku ketiga adalah *Major Themes of the Qur’an* yang diterbitkan pada tahun 1980 oleh Bibliotheca Islamica, Minneapolis, Chicago. Sebagian isi buku ini merupakan hasil penulisan ulang artikel-artikel Fazlur Rahman yang ditulis ketika menetap di Pakistan dan setelah kepindahannya ke Chicago.

¹¹⁸ Ibid., hal. 136.

¹¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 1.

¹²⁰ Pengubahan ini, menurut A. Syafi’i, mungkin didasarkan pada pertimbangan pemasaran. Bila perkataan “Pendidikan” tetap bertengger pada judulnya, mungkin akan menimbulkan kesan bahwa karya itu terlalu terbatas lingkup pembahasannya, yaitu melulu soal pendidikan dalam artian yang sempit. Lihat A. Syafi’i Ma’arif pada kata pengantar dalam Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; tentang Transformasi Intelektual, (Islam and Modernity..)* alih bahasa Ahsin Mohammad, Cet. II (Bandung: PUSTAKA, 2000), hal. vi.

Buku yang dipandang sebagai *Magnum Opus*-nya ini berisi delapan tema pokok al-Qur'an, yaitu: Tuhan, manusia sebagai individu, manusia sebagai anggota masyarakat, alam semesta, kenabian dan wahyu, eskatologi, setan dan kejahatan, serta lahirnya masyarakat Muslim.

Tujuan buku ini, dijelaskan Fazlur Rahman adalah untuk memenuhi kebutuhan yang mendesak akan sebuah pengantar tentang tema-tema pokok al-Qur'an. Sedangkan metode yang digunakan dalam buku ini lebih mensintesis berbagai tema secara logis ketimbang kronologis dan membiarkan al-Qur'an berbicara mengenai dirinya sendiri.¹²¹ Sementara itu, penafsiran hanya digunakan untuk "merangkaikan ide-ide". Fazlur Rahman yakin bahwa eksposisi sintesis semacam ini merupakan satu-satunya cara untuk menyajikan kepada pembaca tentang cita rasa al-Qur'an yang sesungguhnya, yaitu perintah Allah kepada manusia. Menurutnya, walaupun rangkaian kronologis al-Qur'an dapat direkonstruksi bagian demi bagian, namun rangkaian tersebut hanya dapat menjelaskan gagasan awal dalam ide orisinal, ide induknya.¹²²

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. Disamping itu, ia berhasil menyuguhkan pandangan dunia al-Qur'an yang berbicara tidak hanya kepada

¹²¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Chicago: Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1980), hal. xi. Edisi Indonesia berjudul *Tema Pokok Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Cet. II (Bandung: PUSTAKA, 1996), hal. x.

¹²² Fazlur Rahman, *Major*, hal. xii.

umat Islam, namun juga menawarkan suatu visi dan ideologi kehidupan yang sejalan dengan nalar dan fitrah manusia.¹²³

Buku terakhir yang dihasilkan Fazlur Rahman adalah *Health and Medicine in Islamic Tradition: Change and Identity*.¹²⁴ Buku ini diterbitkan pertama kali oleh Crossroad, New York pada tahun 1987. Pada karyanya ini fokus perhatiannya diletakkan pada bidang kesehatan, pemeliharaan dan pengobatan dengan berusaha memotret kaitan organisi antara Islam sebagai sebuah sistem kepercayaan dan Islam sebagai sebuah tradisi pengobatan manusia. Dengan teks-teks al-Qur'an dan Hadis Nabi serta sejarah kaum Muslim, Fazlur Rahman memperlihatkan bahwa perkembangan ilmu pengobatan dalam tradisi Islam digerakkan oleh motivasi etika agama dan keyakinan bahwa mengobati orang sakit adalah bentuk pengabdian kepada Allah. Menurutnya, tergesernya ilmu pengobatan Islam oleh ilmu pengobatan Barat telah memunculkan problem etis, yaitu hilangnya dimensi religius-spiritual dalam pengobatan manusia.

Sampai periode ketiga ini, pengembangan intelektual Fazlur Rahman memperlihatkan kemandirian dan orisinalitasnya. Semua berangkat dari keprihatinan yang mendalam terhadap kondisi umat Islam di tengah menghadapi krisis keterpurukan intelektual. Dari sifat tersebut, ia selalu mengajukan alternatif agar Islam menjadi agama yang benar-benar fungsional

¹²³ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 197.

¹²⁴ Nampaknya buku tersebut yang tidak disinggung oleh Taufik Adnan Amal maupun Ahmad Syukri Shaleh dalam kajiannya tentang Fazlur Rahman.

dalam kehidupan Muslim. Untuk itu, menurut Fazlur Rahman al-Qur'an dan Sunnah Nabi harus ditafsirkan secara kreatif, kritis dan bertanggung jawab serta dipahami secara keseluruhan dengan menggunakan metode sistematis dan komprehensif, sehingga nilai-nilai universal yang dikandungnya mampu menjadi landasan yang kukuh bagi segala tindakan umat, dan dapat sesuai dengan kehidupan nyata.

Keterangan di atas, secara keseluruhan dapat diketahui bahwa pada periode pertama pengembaraan intelektual Fazlur Rahman terlihat pada karya-karyanya yang lebih menonjol dan berorientasi pada bidang kajian Islam historis. Kemudian pada periode kedua, pengembaraan intelektualnya terlihat pada karya-karyanya yang sudah beranjak dari kajian Islam historis ke kajian Islam normatif. Sedangkan pada periode ketiga, intelektualitas Fazlur Rahman sudah menunjukkan kemandiriannya serta orisinalitas dalam menyuguhkan gagasan-gagasannya yang mencakup kajian Islam normatif maupun historis. Ia cukup konsisten dalam sikapnya yang selalu meletakkan al-Qur'an sebagai dasar rujukan utama, dan menjadikannya sebagai nilai-nilai yang hidup dan dinamis dalam memberikan alternatif solusi atas problematika umat.

Berdasarkan penelitian terhadap pengembaraan intelektual Fazlur Rahman, dapat diketahui bahwa ada sekitar seratus lebih karya-karya ilmiah Fazlur Rahman, baik berupa buku, artikel, review buku dan entri dalam ensiklopedia. Hal ini menunjukkan Intelektualitas seorang pemikir dan tokoh Islam yang kredibilitasnya telah diakui oleh banyak tokoh cendekiawan dunia.

C. Dinamika Pembaharuan dalam Islam

Dinamika pembaharuan dalam Islam, menurut Fazlur Rahman, dibedakan menjadi dua, yaitu modernisme klasik dan modernisme kontemporer.¹²⁵ Masing-masing mempunyai latar belakang dan kecenderungan-kecenderungan yang berbeda-beda. Hal ini diungkapkan Fazlur Rahman sebagai berikut :

Karena pertimbangan-pertimbangan inilah (yakni latar belakang penjajahan Barat dan kemerdekaan politik) dibedakan modernisme klasik dan modernisme kontemporer. Walaupun modernisme klasik benar-benar berkepentingan dengan reformasi internal, lihat, misalnya Muhammad ‘Abduh dan Ahmad Khan pada pokoknya ia terlibat dalam usaha menentang Barat. Sementara modernisme pasca kolonial sekarang ini, pada prinsipnya berkepentingan dengan reformasi dan rekonstruksi internal. Karena situasi antara keduanya berbeda, maka modernisme klasik hanya dapat bertindak secara parsial, tidak sistematis dan lambat, karena dalam bidang teori ia cenderung sebagai upaya pengamanan Islam dari kritikan Barat.¹²⁶

Penelitian sejarah menggaris-bawahi bahwa gerakan modernisme Islam timbul dari dampak penetrasi Barat semenjak abad 17 M/ 12 H. Keunggulan militer dan sains Barat menyadarkan keterbelakangan dan ketertinggalan masyarakat Muslim, lalu menumbuhkan semangat kebangkitan Islam. Pemuka-pemuka Islam mulai memikirkan bagaimana meningkatkan mutu dan kekuatan umat Islam kembali. Dari sinilah timbul ide-ide pembaharuan dalam Islam.¹²⁷

Ibarat masyarakat Islam pada saat itu adalah masyarakat yang semi-mati yang menerima pukulan-pukulan destruktif dan pengaruh-pengaruh Barat

¹²⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 85.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan.*, hal. 14.

yang menekan. Sebetulnya krisis intelektual dan benturan kultural semacam ini pernah dihadapi masyarakat muslim dari abad 8 M/ 2 H yang pada saat itu dihadapkan dengan tantangan intelektual “Hellenis”.¹²⁸ Namun masyarakat Islam berhasil mengatasi benturan dan tantangan tersebut dengan cara asimilasi-kreatif, yaitu adanya dominasi politik Islam. Secara praktis Islam pada saat itu adalah penguasa politik terbesar dunia.

Akibat kekalahan dan dominasi politik, umat Islam secara psikologis tidak mampu merumuskan kembali warisannya secara konstruktif, dan mengimpor kemajuan peradaban Barat. Kondisi objektif masyarakat Islam yang mengalami kemacetan tersebut tidak hanya di bidang lahiriyah saja, tetapi juga di bidang intelektual, maka dominasi politik dan teknologi imprealisme Barat segera mendapat tanggapan dari tokoh-tokoh modernis, sehingga ide-ide yang berkembang adalah modernisme intelektual dan modernisme politik, seperti rasionalisme, nasionalisme demokrasi dan lain-lain.¹²⁹

Dimulai Jamal ad-Din al-Afghāni (1839-1897 M.)¹³⁰ yang menyerukan peningkatan standar intelektual untuk menanggulangi bahaya ekspansionalisme Barat. Walaupun ia sendiri tidak melakukan modernisasi

¹²⁸ “Hellenisme” adalah nama untuk kebudayaan, cita-cita, dan cara hidup orang-orang Yunani. “Hellen” pada abad ke-4 SM diubah dengan “kebudayaan Yunani”, tetapi di zaman modern ini setiap usaha menghidupkan kembali cita-cita Yunani disebut “Hellenisme”. Lihat A. G. Pringgodigdo dkk, *Ensiklopedi Umum*, (Yogyakarta: Kanisius, 1977), hal. 402.

¹²⁹ Muhaimin dkk., *Kontroversi*., hal. 33

¹³⁰ Menurut Harun Nasution, Jamal ad-Din al-Afghāni adalah seorang pemimpin pembaharuan dalam Islam yang tempat tinggal dan aktivitasnya berpindah-pindah dari satu negara Islam ke negara Islam lain. Namun pengaruh terbesar ditinggalkannya di Mesir meskipun pemikiran dan aktivitasnya tidak pada bagian tentang pembaharuan di Mesir. Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan*., hal. 51.

intelektual, namun suaranya menggugah masyarakat Muslim untuk mengembangkan dan menyebarkan disiplin-disiplin filosofis. Ia juga seorang orator, guru, jurnalis dan aktifis politik. Ia hidup dan menyebarkan pesan reformasinya di Afghanistan, Mesir, Turki, Persia, India, Rusia, Perancis dan Inggris. Al-Afghāni berusaha menjembatani kesenjangan antara kaum modernis sekuler dengan kaum tradisional agama. Ia percaya bahwa Muslim dapat memukul mundur Barat dengan tidak mengabaikan atau menolak sumber kekuatan Barat (ilmu pengetahuan dan teknologi), tetapi justru dengan meraih kembali dan mengedepankan lagi nalar, ilmu pengetahuan dan teknologi yang menurutnya adalah bagian tak terpisahkan dari Islam dan merupakan prestasi peradaban Islam.¹³¹ Ia mendesak Muslim untuk menyadari bahwa Islam adalah agama nalar dan ilmu pengetahuan, sebuah kekuatan yang dinamis, progresif dan kreatif yang mampu menjawab tuntutan-tuntutan modernitas. Oleh sebab itu, menurutnya ilmu pengetahuan dan pendidikan dari Barat bukan merupakan ancaman bagi Islam; keduanya dapat, dan perlu, dikaji dan dimanfaatkan.¹³²

Selanjutnya Muhammad ‘Abduh (1845-1905 M.) merupakan murid al-Afghāni yang terkenal dan paling menonjol, ditunjuk menjadi salah seorang ulama Mesir terkemuka, rektor Universitas al-Azhar, sebagai Mufti (ketua hakim peradilan syari’ah) dan dikenang sebagai bapak modernisme Islam di bumi Arab. Pijakan pemikiran reformis ‘Abduh adalah kepercayaannya bahwa

¹³¹ John L. Esposito, *Ragam..*, hal. 171.

¹³² *Ibid.*, hal. 172-173.

agama dan nalar saling melengkapi, dan bahwa tidak ada kontradiksi yang inheren antara agama dan ilmu pengetahuan. Akal mempunyai kedudukan yang tinggi. Wahyu tidak dapat membawa hal-hal yang bertentangan dengan akal. Kalau dzahir ayat al-Qur'an bertentangan dengan akal, haruslah dicari interpretasi yang membuat ayat-ayat itu sesuai dengan pendapat akal. Oleh karenanya, Islam bagi 'Abduh agama yang rasional.¹³³ Kecamannya terhadap taqlid dan dukungannya terhadap ijtihad berdasar atas kepercayaannya pada kekuatan akal.

Ide-ide reformasi 'Abduh ini dimasukkan dalam fatwa-fatwa yang dinyatakan dalam jurnal *al-Manār*, yang ia terbitkan bersama muridnya, Rasyid Ridha (1865-1935) seorang Syiria. Jurnal ini memuat berbagai macam perhatian kaum reformis, diantaranya tentang tafsir al-Qur'an, artikel-artikel tentang reformasi teologi, hukum dan pendidikan serta fatwa-fatwa tentang masalah-masalah kontemporer.¹³⁴ Karena itu, Rasyid Ridha disebut sebagai "Penyambung Lidah 'Abduh" yang mengadopsi dan melanjutkan warisan al-Afghāni untuk mengkampanyekan interpretasi ulang atas Islam.¹³⁵ Meski sebagai pengagum kepada 'Abduh, Rasyid Ridha lebih membatasi diri dengan Barat, dan ia semakin kritis dengan Barat bersamaan dengan tumbuhnya pengaruh nasionalisme dan budaya sekular Barat di Mesir. Sebagai akibatnya, ia menanggalkan reformasinya dan semakin menggunakan idiom pembelaan

¹³³ Harun Nasution, *Pembaharuan.*, hal. 65, bandingkan dengan Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah.*, hal. 59-60.

¹³⁴ Harun Nasution, *Pembaharuan.*, hal. 70. Lihat juga John L. Esposito, *Ragam.*, hal. 177.

¹³⁵ *Ibid.*

Islam melawan bahaya-bahaya Barat. Penolakannya atas liberalisme sekular Barat dan penekanannya pada keswasembadaan Islam ini menjadikannya lebih dekat dengan revivalisme abad ke delapan belas dan mempengaruhi pemikiran dan falsafah ideologis Hasan al-Bana (1906-1949), pendiri Ikhwān al-Muslimīn Mesir dan aktivis Islam kontemporer lainnya.¹³⁶

Gerakan modernis Islam di anak Benua India oleh Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M) dan Sirr Muhammad Iqbal (1877-1938 M). Sebagai seorang modernis, Sayyid Ahmad Khan menekankan bahwa keberlangsungan hidup masyarakat Muslim memerlukan reinterpretasi atas Islam maupun pengakuan, bukan penolakan atas apa yang terbaik dari pemikiran Barat. Seperti rekan-rekannya kaum modernis di Timu Tengah, al-Afghāni, ‘Abduh, Ahmad Khan dan Ridha, percaya bahwa kelangsungan hidup Islam tergantung pada penolakan atas taqlid dan tergantung pula dilakukannya ijtihad untuk menghasilkan penafsiran-penafsiran segar atas Islam untuk menunjukkan relevansi dan kesahihannya bagi kehidupan modern.¹³⁷

Pemikirannya ini di satu pihak menempatkan dirinya dalam tradisi revivalis Syah Wali Allāh dengan pendirian bahwa kembali kepada Islam yang asli perlu memurnikan Islam dari banyak ajaran dan tafsir para ulama, bukan agama Islam yang diajarkan dan dirancang oleh ulama. Di lain pihak, ia berbeda dengan Syah Wali Allāh dan para revivalis lainnya dalam hal metode. Ijtihad menurutnya bukan sekedar menggunakan nalar untuk memperoleh

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Harun Nasution, *Pembaharuan.*, hal. 168.

kembali interpretasi Islam yang asli yang telah tertutupi oleh skolastisisme ulama, tetapi secara berani menafsirkan kembali Islam dalam sinaran al-Qur'an dan penelitian ulang atas Hadis Nabi.¹³⁸

Pembaharuan Ahmad Khan ini lebih menekankan pada pendekatan teoritis sekaligus praktis. Disamping tulisannya yang berlimpah, termasuk berjilid-jilid tafsir al-Qur'an, ia mengimplementasikan pikiran-pikirannya lewat reformasi pendidikan. Di tahun 1861 ia mendirikan sekolah Inggris di Muradabad, kemudian tahun 1878 mendirikan sekolah *Muhammadan Anglo Oriental College*, yang kemudian hari menjadi *Aligarh Muslim University* pada tahun 1920. Disamping itu, ia juga membuka komunitas penerjemahan, membuat karya buku dan jurnal sebagai sarana menyebarkan ide-ide pikirannya memadukan antara pendidikan agama dan kajian-kajian mengenai ilmu pengetahuan modern.¹³⁹

Berikutnya Muhammad Iqbal (1877-1938 M)¹⁴⁰ mewakili fase modernisasi dipertengahan paruh pertama abad kedua puluh. Ia memahami agama Islam sebagai agama universal yang memandang semua umat manusia sebagai satu kesatuan. Namun ia melihat saat itu Islam telah mengalami

¹³⁸ Ibid., hal. 169.

¹³⁹ Lihat John L. Esposito, *Ragam.*, hal.182, bandingkan juga Harun Nasution, *Pembaharuan.*, hal. 170-171.

¹⁴⁰ Menurut A. Syafi'i Ma'arif, penelitian terakhir terungkap bahwa Muhammad Iqbal lahir pada tahun 1877, bukan pada tahun 1873 seperti yang sering dikatakan oleh para peneliti. Lihat A. Syafi'i Ma'arif, "Muhammad Iqbal dan Suara Kemanusiaan dari Timur", dalam karya Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi pemikiran Agama dalam Islam, (The Rekognition of Thought in Islam)*, alih bahasa Ali Audah dkk, Cet. II (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), hal. xi. Hal ini berbeda pula dalam buku Harun Nasution yang mengatakan bahwa Iqbal lahir pada tahun 1876. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan.*, hal. 190. Sedangkan dalam karya John L. Esposito, *Ragam.*, hal.183, dikatakan kelahiran Iqbal pada tahun 1875.

kejumudan, statis, sempit dan kaku yang diakibatkan oleh sempitnya dogmatisme keagamaan dan materialisme mekanistik yang menyebabkan kesalahan dalam memandang realitas. Untuk itu ia berusaha untuk menghidupkan kembali pada seluruh dunia Muslim melalui pandangan Islam yang dinamis, yang memandang kehidupan adalah gerak, dan tindakan adalah baik, serta bahwa alam semesta ini terdiri dari proses dan bukan sesuatu yang statis.¹⁴¹ Bagi Iqbal, sebagaimana Tuhan adalah kehidupan yang kreatif, dinamis, yang sekaligus tetap dan berubah. Pandangan hidup Islam sebagaimana yang ditafsirkan dan hukum Islam (*fiqh*) dengan sendirinya adalah dinamis dan terbuka terhadap perubahan, dengan menyatakan bahwa “para ulama hukum dahulu mengambil petunjuk dari asas ini yang berkembang menjadi sejumlah sistem hukum. Namun dengan segala kelengkapan mereka, sistem-sistem itu bagaimanapun adalah tafsir-tafsir perorangan dan dengan demikian tak berhak sedikitpun atas keabadian.”¹⁴² Iqbal membedakan antara prinsip-prinsip syari’ah yang kekal dan aturan-aturan yang merupakan produk-produk ijtihad manusia yang karenanya bisa berubah. Ia menganggap kondisi Islam sebagai “tidur dogmatis” yang berakibat pada kemandegan Islam selama lima ratus tahun lalu disebabkan oleh taqlid buta,¹⁴³ dan ia percaya bahwa restorasi semangat Islam memerlukan “rekonstruksi” sumber-sumber hukum Islam.

¹⁴¹ Harun Nasution, *Pembaharuan.*, hal. 192.

¹⁴² Muhamad Iqbal, *Rekonstruksi.*, hal. 168.

¹⁴³ Harun Nasution, *Pembaharuan.*, hal. 191.

Mengenai visi Iqbal tentang Islam adalah tauhid. Menurutnya ke-Esa-an Tuhan tidak hanya berlaku pada sifat Tuhan tetapi juga pada hubungan-Nya dengan dunia. Sebagaimana Tuhan adalah Pencipta, Pemelihara dan Penguasa semesta satu-satunya, demikian pula kehendak-Nya atau hukum-Nya mengatur setiap aspek makhluk-Nya dan harus diwujudkan dalam setiap bidang kehidupan.

Iqbal mencurahkan hidupnya untuk pembaharuan Islam di India sekaligus sebagai seorang filsuf, penyair dan sebagai politikus. Kegemarannya menulis puisi dan prosa atas keprihatinannya sepanjang hayat adalah kelangsungan hidup dan pembaharuan agama serta politik Muslim.¹⁴⁴ Pemikirannya yang mendalam membuat Iqbal melihat dunia Barat dan Timur secara utuh tanpa prokonsepsi. Ia berpandangan bahwa Barat merupakan suatu kekuatan yang tanpa cinta, pengetahuan yang tanpa semangat. Barat adalah materialistik dan tidak religius, dan itu merupakan kesalahan Barat yang fundamental. Sedang Timur, khususnya Islam, meskipun merepresentasikan cinta dalam kehidupan yang spiritualis, namun tidak memiliki pengetahuan atau kekuasaan, dan tanpa semangat yang kreatif.¹⁴⁵

Pembaharuan Iqbal ini diterima baik oleh kelompok pembaharuan yang bersifat liberal progresif maupun oleh aliran pembaharuan yang dokmatis reaksioner dan ortodoks.¹⁴⁶ Meskipun demikian, tidak secara keseluruhan ide-

¹⁴⁴ John L. Esposito, *Ragam.*, hal. 184.

¹⁴⁵ Abd. A'la, *Dari Neomodernisme.*, hal. 28.

¹⁴⁶ Ibid.

ide klasiknya diterima tanpa tantangan. Munculnya gerakan neo-revivalisme merupakan reaksi terhadap ide-ide modernisme Iqbal. Tantangan ini datang dari kalangan konservatif, mulai dari yang berbentuk moderat sampai yang fundamentalis.¹⁴⁷ Kalangan moderat muncul diantaranya Muhammad Syibliy Nu'māni (1857-1914) salah seorang yang dekat dengan Ahmad Khan.¹⁴⁸ Pada tahun 1894 ia mendirikan Nadwatul Ulama' di Lucknow sebagai tandingan terhadap gerakan Aligarh. Ia berusaha agar lembaga itu merupakan sintesis antara pembaharuan yang dilakukan oleh Aligarh dan pendidikan agama kelompok ulama tradisional seperti Deoband dan sejenisnya.

Tantangan terhadap modernisme berikutnya datang dari kelompok ulama tradisional dan golongan fundamentalis, khususnya aliran Deoband, yaitu sebuah Universitas berhaluan konservatif. Melalui kritik-kritiknya yang keras terhadap kalangan modernis yang dianggap westernis, aliran tersebut sekaligus membuka jalan bagi munculnya gerakan neo-revivalis, yaitu Jama'at Islami yang didirikan oleh Abul A'la al-Mawdūdi dan Ikhwān al-Muslimīn oleh Hasan al-Bana.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Azyumardi Azra mendefinisikan fundamentalisme Islam sebagai bentuk ekstrim dari gejala revivalisme dengan intensifikasi keislaman yang berorientasi ke dalam dan sekaligus keluar, ciri-ciri pertama adalah sikapnya yang mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dianggap membahayakan agama, seperti modernisme dan sebagainya. 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: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, (Jakarta: PARAMADINA, 1996), hal. 107-110.

¹⁴⁸ Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 135.

¹⁴⁹ Azyumardi Azra, *Pergolakan*., hal. 153-154. Bandingkan juga John L. Esposito, *Ragam*., hal. 199.

Kehadiran Abul A'la al-Mawdūdi (1903-1979) sebagai pendiri Jama'at Islami di anak Benua India, dan Hasan al-Bana (1906-1949) sebagai pendiri Ikhwan al-Muslimin di Mesir, keduanya merupakan tokoh penting dalam pembentukan wacana keagamaan neo-revivalisme. Gerakan-gerakan ini memandang umat Islam abad kedua puluh sedang berada di simpang jalan kritis. Mereka mengakui kelemahan internal umat, ancaman eksternal Barat dan pentingnya ilmu pengetahuan dan teknologi, namun tidak seperti para reformis sekular dan modernis Islam, dua gerakan ini lebih keras dengan watak fundamentalis dalam kecaman mereka terhadap Barat dan menegaskan ke-swasembadaan Islam yang mutlak.¹⁵⁰ Bagi al-Mawdudi, konsep “Islam-Jahiliyah” yang dipandang dikotomis, ia menganggap bahwa kebudayaan Barat kontemporer adalah sebagai Jahiliyah modern. Karena itu ia dengan tegas menolak dan mengutuk modernitas dan menganggap bahwa hal itu tidak sesuai dengan, dan membahayakan Islam.¹⁵¹

Al-Mawdūdi maupun Hasan al-Bana, keduanya adalah Muslim yang taat dan teguh, berpendidikan Islam, pemikiran modern dan pembelajaran Barat. Al-Mawdūdi mendapatkan pendidikan tradisional, kemudian belajar bahasa Inggris dan secara otodidak mempelajari ilmu-ilmu modern. Pada tahun 1938 ia pindah ke Lahore atas undangan Muhammad Iqbal, dan pada tahun 1941 mendirikan Jama'at Islāmi. Hasan al-Bana, di pihak lain, belajar di Kairo, tempat ia berhubungan dengan Rasyid Ridla. Meskipun

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan.*, hal. 118.

dipengaruhi pemikiran reformis al-Afghāni dan ‘Abduh, namun pemikirannya lebih revivalis dan konservatif dengan penekanannya pada bahaya Barat dan ke-swasembadaan Islam yang lengkap. Kemudian pada tahun 1928 ia mendirikan Ikhwan al-Muslimin.¹⁵² Kedua gerakan ini mensyaratkan untuk kebangkitan Islam kembali. Keduanya menganggap Islam sebagai ideologi yang mencakup semuanya. Persatuan agama dan masyarakat, hubungan antara Islam dengan seluruh aspek kehidupan yang dihasilkan dari doktrin tauhid dan kedaulatan Tuhan atas seluruh makhluk, semuanya terwujud dalam sifat sempurna syari’ah. Syari’ah merupakan pola kehidupan yang lengkap dan tata sosial yang paripurna.¹⁵³

Pandangan semacam itu merupakan ciri khas kelompok neo-revivalis. 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. Masing-masing kelompok ini mengembangkan organisasi sosio-religius yang terikat erat dengan jaringan cabang-cabang dan ranting-ranting. Mereka menjalankan penggemblengan dan indoktrinasi ideologis yang menekankan pada pengetahuan agama dan keteguhan moral. Program-programnya dipusatkan pada kegiatan keagamaan, kepemudaan, sekolah, rumah sakit, publikasi dan proyek-proyek kesejahteraan sosial.¹⁵⁴ Terutama Ikhwanul Muslimin yang

¹⁵² Lihat John L. Esposito, *Ragam.*, hal. 200.

¹⁵³ Ibid, hal. 202.

¹⁵⁴ Ibid, hal. 201.

berkembang pesat sebagai sebuah gerakan massa dari kelas bawah dan menengah. Mulai dari kalangan ulama, polisi, pedagang, guru, pengacara, psikiater, pegawai sipil, tentara dan mahasiswa. Sedangkan Jama'at Islami, keanggotaannya lebih terbatas dengan memusatkan pada pengembangan elit pemimpin yang berkomitmen Islam dan cukup terdidik. Namun al-Mawdūdi adalah seorang penulis yang berbakat dan produktif. Ia berusaha memberikan cetak biru teoritis bagi pembaharuan Islam dengan karya buku-buku dan artikel-artikelnya.¹⁵⁵

Jama'at Islāmi maupun Ikhwan al-Muslimin ini menunjukkan kekuatan dan daya tarik gerakan-gerakan neo-revivalis.¹⁵⁶ Hal ini menurut John L. Esposito, mengatakan bahwa, pertama, gerakan ini menampilkan diri mereka dalam warna yang lebih pribumi dan ia tidak dengan jalan keluar dari pandangan hidup Islam, namun juga ia tidak bergantung kepada Barat. Kedua, organisasi dan aktivisme kaum neo-revivalis sangat bertolak belakang dengan kecenderungan modernisme. Penekanannya pada disiplin, loyalitas, pendidikan maupun program-program sosial aktivis, telah menghasilkan organisasi ini lebih kohesif dan efektif. Ketiga, meskipun mengkritik taqlid buta dan mengklaim hak untuk berjihad namun kecaman terhadap nilai-nilai Barat (Westernisasi) dan penegasan mereka atas ke-swasembadaan Islam

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Meskipun *Ikhwan al-Muslimin* dilarang di Mesir, para pemimpinnya telah dihukum mati, dipenjara, diasingkan, dan tampaknya telah hancur, namun organisasi Ikhwan terus tumbuh banyak di bagian dunia Muslim lainnya. Seperti Sudan, Syiria, Yordania, Palestina dan Turki. Demikian juga *Jama'at Islāmi* tumbuh di India, Afghanistan, Kashmir maupun Pakistan. Lihat John L. Esposito, *Ragam.*, hal. 204.

ternyata lebih menarik banyak ulama dan sektor-sektor masyarakat yang lebih tradisional.¹⁵⁷

D. Pemikiran Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman

Neo-modernisme merupakan gerakan pembaharuan Islam yang muncul sebagai jawaban terhadap kekurangan dan kelemahan yang terdapat pada gerakan-gerakan pembaharuan Islam yang muncul sebelumnya, yaitu revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, dan neo-revivalisme.¹⁵⁸

Fazlur Rahman adalah seorang tokoh intelektual Muslim yang dididik dan dibesarkan dalam tradisi keagamaan yang kuat dan dunia keilmuan Barat yang modern sekaligus kritis. Pengembaraan intelektual Fazlur Rahman, akhirnya mengantarkannya ke arah paradigma pemikiran pembaharuan Islam dengan apa yang ia sebut sebagai neo-modernisme. Dengan wacana yang lebih bersifat humanitarianistik dan sarat dengan pemikiran yang liberal, tapi tetap otentik sekaligus historis. Pemikiran dan gagasan pembaharuan Islam Fazlur Rahman ini hadir untuk mengkritisi dan sekaligus mengapresiasi aliran-aliran

¹⁵⁷ Ibid., hal. 205.

¹⁵⁸ Tipologi Aliran Islam ini dijelaskan oleh Fazlur Rahman sebagai berikut: 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. Ciri khas *modernisme klasik* adalah keterbukaannya terhadap gagasan-gagasan dari Barat, selain itu juga meneruskan Ijtihad yang digagas kelompok pra-modernis. Sedang ciri khas *neo-revivalisme* terletak pada usahanya untuk membedakan Islam dari Barat. Adapun karakteristik *neo-modernisme* adalah sikapnya yang liberal, kritis sekaligus operasatif terhadap warisan pemikiran Islam dan Barat sekaligus, serta menekankan perlunya ijtihad yang sistematis dan komprehensif. Lihat Fazlur Rahman, "Islam; Challenges and Opportunities" dalam Alford T. Welch dan P. Cachia (ed.), *Islam: Past Influence and Present challenges*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1979), hal. 315-327.

pemikiran Islam yang lain yang timbul sepanjang sejarah perjalanan umat Islam, serta pemikiran yang berkembang di Barat.

Dalam perspektif historis, revivalis pra-modernis¹⁵⁹ merupakan gerakan Islam yang tumbuh dan berkembang pada abad kedelapan belas dan sembilan belas sebagai keprihatinan yang mendalam terhadap kemerosotan sosio-moral masyarakat muslim yang terjadi saat itu. Gerakan ini memandang bahwa kemerosotan itu terjadi akibat umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Karena itu mereka menyerukan agar kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui ijtihad, serta meninggalkan segala hal yang bid'ah. Namun dengan semangat kembali kepada sumber-sumber asli Islam, gerakan revivalis pra-modernis ini terlalu menyederhanakan kurikulum pendidikan dan mengurangi perhatian terhadap warisan intelektual kalsik abad pertengahan sehingga terjadi pemiskinan intelektual.¹⁶⁰ Akibatnya, mereka tidak berhasil merumuskan persoalan yang dihadapi umat Islam yang pada gilirannya menyebabkan mereka tidak mampu memberikan solusi yang memadai bagi penyelesaian problematika umat secara tuntas.

Gerakan modernisme klasik¹⁶¹ muncul pada pertengahan abad kesembilan belas menunjukkan arah interpretasi Islam dalam konteks modern. Gerakan ini

¹⁵⁹ Gerakan ini muncul di Arabia, India dan Afrika. Di Arabia dikumandangkan oleh 'Abd al-Wahhāb (Gerakan Wahabi), di India oleh Syah Wali Allāh, dan di Afrika oleh Gerakan Sanūsiyyah dan Fulāniyyah. Gerakan ini tidak terkena sentuhan Barat. Lihat Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan.*, hal. 107.

¹⁶⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas.*, hal. 47.

¹⁶¹ Toko-tokoh modernisme klasik ini diantaranya al-Afghāni, Muhammad 'Abduh, Muhammad Iqbal dan Ahmad Khan. Lihat John L. Esposito, *Ragam.*, hal. 171-183. Bandingkan juga Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan.*, hal. 108. Juga Budi Munawar-Rachman dalam

lebih bersifat terbuka terhadap Barat, dan karena itu lebih apresiatif kepada intelektualisme. Kelemahan modernisme klasik ini tidak mengolaborasi secara tuntas metode yang dikembangkannya dalam menangani persoalan-persoalan.

Pada satu sisi ia sebagai *vis-a-vis* masyarakat Muslim dan pada sisi lain sebagai kontroversialis-apologetik *vis-a-vis* Barat, maka ia terhalang untuk melakukan interpretasi yang sistematis, dan bahkan, menyebabkannya terdorong untuk diadopsi. Lagi pula masalah-masalah *ad hoc* yang dipilihnya merupakan masalah-masalah di dunia Barat dan bagi dunia Barat.¹⁶² Sehingga menimbulkan kesan kuat bahwa kelompok modernisme klasik bersikap *westernized* (kebarat-baratan).¹⁶³ Hal inilah yang menjadi salah satu faktor yang memunculkan gerakan neo-revivalisme,¹⁶⁴ yang anti Barat sebagai koreksi atas aspek-aspek “westernisme”

Sebagai gerakan yang cenderung ekstrem dan reaktif, gerakan neo-revivalisme menolak hampir semua apa-apa yang dianjurkan kaum modernisme klasik. Meskipun dalam realitasnya kelompok ini menerima masalah-masalah substantif yang ditawarkan gerakan modernis, misalnya ide demokrasi, undang-undang dan status perempuan, namun mereka menerima

Islam Pluralis; Wacana Kesetaraan Kaum Beriman, Cet. I (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 585.

¹⁶² Lihat Taufik Adnan Amal, *Islam dan tantangan.*, hal. 109.

¹⁶³ Fazlur Rahman, *Islam.*, hal. 325.

¹⁶⁴ Ilustrasi gerakan ini oleh Fazlur Rahman adalah Abul ‘Ala al-Mawdūdi dengan Jama’at Islāmi-nya, lihat Fazlur Rahman, *Islam.*, hal. 330, dan Hasan al-Bana dengan Ikhwan al-Muslimin, lihat dalam John L. Esposito, *Ragam.*, hal. 198-199.

lebih bersifat keterpaksaan. Lagi pula, mereka tidak mengembangkan metodologi dan mengembangkan perangkat intelektual yang efektif untuk merumuskan tujuan mereka secara jelas.¹⁶⁵

Kelemahan-kelemahan tersebut akhirnya menginspirasi munculnya pembaharuan yang lain yang disebut neo-modernisme. Gerakan pembaharuan ini berbeda dengan gerakan-gerakan sebelumnya yaitu mencoba untuk melihat dan mensikapi secara kritis dan objektif hasil-hasil pemikiran umat Islam dan Barat sekaligus.¹⁶⁶ Dalam paradigma aliran ini, tidak semua hasil pemikiran ulama dan ilmuwan Muslim selalu baik dan benar, dan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Disamping pemikiran Islam 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 di dunia Barat yang dapat diambil dan diolah kedalam bangunan intelektualitas Islam. Karena itu, umat Islam dituntut untuk menyikapi semua itu secara objektif dan kritis tanpa harus mempunyai prokonsepsi yang akan membuat bias pandangan mereka dari realitas yang sebenarnya.

Melalui sikap yang kritis dan objektif, neo-modernisme Islam ini ingin membangun Islam dalam berbagai dimensinya dalam satu kerangka yang

¹⁶⁵ Fazlur Rahman., *Islam*, hal. 339. Lihat pula Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan*.,hal. 109.

¹⁶⁶ Fazlur Rahman, "Islam; Challenges.", hal. 324-325.

utuh, menyeluruh, sistematis, serta mencerminkan nilai-nilai al-Qur'an dan teladan Nabi yang sebenarnya. Melalui paradigma itu umat mampu eksis di dunia modern dan sekaligus tetap islami. Untuk itu disiplin ke-Islaman sebagai bagian dari Islam perlu dibangun dan dikembangkan diatas landasan nilai-nilai dasar tersebut. Sejalan dengan itu, warisan pemikiran Islam (*turats*) harus tetap diapresiasi dan diletakkan sebagaimana mestinya. Penekanan kelompok neo- modernis terhadap *turats* ini sedemikian kuatnya. Bahkan hal itu bagi mereka dianggap lebih penting dari modernisme itu sendiri.¹⁶⁷

Berangkat dari kritisme 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 dan yang tidak Islami, kemudian yang berada di garis batas antar keduanya. Hal itu penting untuk dilakukan dalam rangka mengetahui sejauh mana tradisi itu benar-benar mencerminkan nilai-nilai al-Qur'an.¹⁶⁸ Oleh karena itu, lanjut Fazlur Rahman, 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

¹⁶⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan.*, hal. xi.

¹⁶⁸ Fazlur Rahman, "Islamisasi Ilmu, Sebuah Respon", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. III. No. 4 (Tahun 1992), hal. 71.

dinamisme dan mampu berdialog dengan perubahan zaman, tela'ah dan kajian berpijak pada nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang "hidup".

Pemikiran Fazlur Rahman dengan aliran yang dibawanya yang oleh pendukungnya dianggap *Quranic Oriented*¹⁶⁹ tentu tidak dapat dipisahkan dari latar belakang intelektual dan sosio-kultural serta politik dimana dia hidup, baik di Pakistan sebagai tanah kelahirannya 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, dunia Barat dan gagasan-gagasannya. Atau dalam ungkapan Ma'arif, neo-modernisme adalah suatu modernisme Islam plus metodologi yang mantap dan benar untuk memahami al-Qur'an dan Sunnah Nabi dalam perspektif sosio-historis.¹⁷⁰ Oleh karena itu, aliran ini menekankan perlunya penerapan kembali prinsip dan nilai-nilai Islam kedalam lingkungan sosial yang baru melalui reformasi, metodologi dan konsep. Dengan demikian, neo-modernisme merupakan liberalisme Islam dan sekaligus tetap tidak kehilangan identitas dan jati diri sebagai aliran Islam yang otentik.

¹⁶⁹ Lihat A. Syafi'i Ma'arif, "Neo-modernisme dan Islam di Indonesia: Merupakan Pemikiran Fazlur Rahman" dalam A. Syafi'i Ma'arif, *Peta.*, hal. 135.

¹⁷⁰ *Ibid*, hal. 138.

Komitmen Fazlur Rahman dengan neo-modernismenya terletak pada aspek pemahaman yang komprehensif, kontekstual, dan ijtihad yang dilakukan terus-menerus.¹⁷¹ Bersamaan dengan itu, telaah ulang terhadap sejarah umat merupakan kemestian yang diarahkan sisi metodologi dan sisi konten-konseptual yang dibingkai secara ketat oleh nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup.

Berangkat dari keprihatinan terhadap persoalan global yang menantang umat Islam, Fazlur Rahman dengan neo-modernismenya menawarkan suatu solusi yang berpijak pada perbedaan Islam normatif dan Islam historis. Dari perbedaan itu, diadakan rekonstruksi terhadap keilmuan Islam secara menyeluruh baik teologi, etika, fikih, filsafah, atau disiplin yang lain. Rekonstruksi dilakukan dengan cara merujuk pada 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,¹⁷² 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.¹⁷³

¹⁷¹ John L. Esposito, *Ragam.*, hal. 182.

¹⁷² Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 141-162.

¹⁷³ Lihat Fazlur Rahman, "Menafsirkan al-Qur'an" dalam Taufik Adnan Amal (ed.), *Metode.*, hal. 54-55.

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 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 sekedar kajian yang tak berpijak pada realitas kehidupan.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

. BAB III

KARAKTERISTIK

NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN

A. Penafsiran al-Qur'an Secara Sistematis dan Komprehensif

Karakteristik utama neo-modernisme yang diinagurasi Fazlur Rahman, yang membedakannya dari gerakan pembaharuan Islam lainnya, terutama modernisme klasik, adalah metodologi dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Fazlur Rahman, dengan neo-modernisme-nya menawarkan suatu pendekatan yang lebih sistematis dan komprehensif dalam menafsirkan al-Qur'an. Suatu metodologi yang tepat untuk mempelajari al-Qur'an agar mendapatkan petunjuk bagi masa depan mereka, kaum Muslimin.¹⁷⁴

Al-Qur'an, dalam pandangan Fazlur Rahman, pada dasarnya merupakan petunjuk yang paling komprehensif bagi manusia.¹⁷⁵ Pandangan ini didasarkan pada ayat ...*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.*¹⁷⁶ Sebagai konsekuensi dari hal tersebut, ia menyarankan dan berupaya agar kitab suci ini dipahami sebagai suatu kepaduan (*whole*) yang terjalin berkelindan yang

¹⁷⁴ Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam A.T. Welch and P. Chacia (ed.), *Islam*, hal. 325.

¹⁷⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 2.

¹⁷⁶ QS. Yūsus (12):111. Terdapat pula pada QS. Yūnus (10): 37 dan QS. Al-An'ām (6): 114. Teks al-Qur'an secara keseluruhan terdapat dalam halaman lampiran.

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 maupun aspek legal.¹⁷⁷

Fazlur Rahman menandakan bahwa kegagalan memahami al-Qur'an sebagai kesatuan yang membuahkan *weltanschauung* yang pasti, telah mengakibatkan munculnya bencana besar, terutama dalam lapangan pemikiran teologi. Sementara itu di bidang hukum, kendati tidak ditopang pengetahuan tentang kesatuan internal al-Qur'an dan warisan peradaban umat yang masih dianggap relevan serta yang masih cukup mampu menciptakan kepraktisan yang memadai. Sebaliknya, pengadopsian ide-ide asing dalam aspek teologi tanpa wawasan yang padu akan pandangan dunia al-Qur'an ternyata telah membawa malapetaka, paling tidak dalam kasus paham Asy'ariyyah, sebuah aliran teologi Sunni yang dominan selama abad pertengahan Islam.¹⁷⁸

Untuk tidak mengulangi kegagalan pendekatan metode tafsir klasik abad pertengahan dan gerakan pembaharuan (*modernisme klasik dan neo-revivalis*) dan untuk tidak mengkhianati *elan vital* pembaharuan Islam, upaya reaktualisasi Islam kontemporer mesti diawali dari perumusan suatu metodologi tafsir secara sistematis dan komprehensif. Sebuah metodologi

¹⁷⁷ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Cet. I (Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), hal. 138.

¹⁷⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 3.

tafsir yang setia kepada akar-akar spiritualnya dan mampu menghadapi berbagai tantangan kehidupan kontemporer.

Fazlur Rahman melakukan perumusan metode penafsiran al-Qur'an berlangsung secara bertahap. Sebelumnya, dalam berbagai kesempatan Fazlur Rahman terus menggaungkan perlunya suatu metodologi penafsiran al-Qur'an yang sistematis. Suatu metode penafsiran yang dapat berlaku adil terhadap tuntutan intelektual dan integritas moral yang bersandar terutama pada kritik sejarah yang seluas mungkin. Ia juga menekankan perlunya pemahaman terhadap al-Qur'an dalam perkembangan kronologisnya yang luas, sehingga pesannya dapat dipahami secara memadai dan efektif. Yaitu dengan menelusuri kehadiran dan perkembangan tema-tema al-Qur'an secara historis. Hal ini disaksikan bahwa pada awalnya al-Qur'an adalah merupakan respon terhadap fenomena politeisme dan kesenjangan sosial-ekonomi di Makkah. Dalam pengertian ini, al-Qur'an tidaklah murni hanya sebagai sebuah dokumen spekulatif, tetapi juga sebagai data sejarah yang memuat jawaban terhadap perkembangan situasi konkrit dalam perjuangan Nabi. Inilah terutama yang menyangkut aspek sosio-politik, etika, dan hukum al-Qur'an, sebagaimana dibedakan dari aspek yang murni teologis.¹⁷⁹

Rumusan metode penafsirannya muncul pertama kali dalam artikel "Islamic Modernism; Its Scope, Method and Alternatives". Kemudian rumusan metode ini dielaborasi lebih jauh dalam artikelnya yang lain, "Islam: Challenges and Opportunities" diterbitkan dalam *Islam: Past Influence and*

¹⁷⁹ Fazlur Rahman, "The Message and the Messenger" dalam Marjorie Kelly (ed.), *Islam : The Religious and Political Life of a World Community* (New York: Praeger, 1984), hal. 44-45.

Present Challenge. Dalam tulisan tersebut memuat prosedur tiga langkah metodologi penafsirannya. *Pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur'an. *Kedua*, membedakan ketetapan-ketetapan legal al-Qur'an dan sasaran-sasaran atau tujuan al-Qur'an. *Ketiga*, memahami dan menetapkan sasaran-sasaran atau tujuan-tujuan al-Qur'an dengan tetap memperhatikan latar sosiologis pewahyuan al-Qur'an.¹⁸⁰

Langkah pertama pada prosedur diatas, al-Qur'an terlebih dahulu dikaji secara kronologis, meskipun pendekatan historis terhadap aspek metafisika dari ajaran al-Qur'an tidak mudah untuk dilakukan, tetapi terhadap aspek sosiologisnya dapat sekali ditemukan. Karenanya seseorang harus mempelajari bentangan ajaran al-Qur'an melalui karir dan perjuangan Nabi.

Pada langkah kedua, seorang mufasir harus cermat membedakan antara ketentuan legal atau hukum al-Qur'an dengan sasaran-sasaran atau tujuan-tujuan akhir dimana hukum akan dilaksanakan. Kemungkinan yang terjadi disini adalah subjektivitas, namun hal ini dapat ditekan seminimal mungkin dengan menggunakan pernyataan al-Qur'an itu sendiri.¹⁸¹

Kemudian pada langkah ketiga, tujuan al-Qur'an harus dipahami dan dipastikan dengan selalu memperhatikan *setteng* sosiologisnya, yakni

¹⁸⁰ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 1, No. 4 (1970), hal. 329.

¹⁸¹ Al-Qur'an seringkali memberikan alasan tertentu bagi pernyataan hukumnya. Misalnya, mengapa dalam kasus persaksian dua orang wanita dapat menjadi pengganti seorang laki-laki? Alasan ini dijawab oleh pernyataan al-Qur'an sendiri "agar wanita yang satu lagi dapat mengingatkan yang lain apabila ia lupa". Ini adalah penafsiran yang jelas atas *setteng* sosiologis masyarakat Arab di zaman Nabi dan desakan bahwa bukti yang benar sedapat mungkin harus dihasilkan. Lihat Fazlur Rahman, "Islamic Modernism.", Ibid.

lingkungan masyarakat dimana Nabi berkiprah dalam perjuangannya membangun masyarakat. Oleh karenanya setiap penafsiran yang dilakukan akan diuji dengan kebenaran konteks sosiologis historisnya.¹⁸²

Rumusan lebih lanjut terdapat dalam artikel “Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Shaikh Yamani on ‘Public Interest’ in Islamic Law”. Metode yang ditawarkan ini dalam bentuk dua gerakan pemikiran yuristik. Gerakan pertama adalah “dari yang khusus kepada yang umum”, sedangkan gerakan kedua “dari yang umum kepada yang khusus”. Gerakan pertama merupakan prosedur tiga langkah dalam rumusan awal yang telah disebutkan diatas, dalam arti pemahaman terhadap prinsip-prinsip al-Qur’an yang di dalamnya Sunnah merupakan bagian organisnya. Kemudian aspek sosial dari perintah-perintah al-Qur’an memiliki suatu latar belakang situasional yang amat nyata dalam masyarakat awal Islam sebagai solusi terhadap masalah-masalah aktual. Gerakan pertama ini merupakan manifestasi penerapan-penerapan tiga prosedur sistematis penafsiran al-Qur’an yang ditulis Fazlur Rahman dalam artikel “Islamic Modernism”.¹⁸³

Sedangkan pada gerakan kedua merupakan penerapan prinsip-prinsip yang diperoleh dari gerakan pertama ke dalam realitas kehidupan umat Islam kontemporer sekarang. Oleh karena itu, situasi kontemporer harus dikaji secara cermat demi menemukan prinsip-prinsip tentang penerapan hukum

¹⁸² Ibid., hal. 329-330.

¹⁸³ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi*, hal. 130.

terhadap situasi tersebut yang digali dari al-Qur'an dan Hadis yang kemudian ditubuhkan dalam legislasi kontemporer.¹⁸⁴

Kedua rumusan gerakan diatas kemudian muncul kembali secara rinci pada segmen pendahuluan karya Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).¹⁸⁵ Dalam rumusan penafsiran yang diusulkan Fazlur Rahman dalam karyanya ini terdiri dari suatu gerakan ganda (*double movements*), dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan, lalu kembali lagi ke masa kini.¹⁸⁶ Sebagai kelanjutannya akan diuraikan rumusan tersebut di bawah ini.

B. Metode Gerakan Ganda (*Double Movement*) Penafsiran al-Qur'an

Proses penafsiran al-Qur'an yang digagas Fazlur Rahman selanjutnya adalah prosedur (metode) penafsiran al-Qur'an yang bermuara pada suatu gerakan ganda (*double movement*), yakni dari situasi kontemporer menuju masa al-Qur'an diturunkan, kemudian kembali lagi ke masa sekarang.

Gerakan pertama dari gerakan ganda tersebut terdiri dari dua langkah. *Pertama*, seorang mufassir harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan dengan cara mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Dengan kata lain, memahami al-Qur'an sebagai suatu totalitas disamping sebagai ajaran-ajaran

¹⁸⁴ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif*, hal. 51

¹⁸⁵ Samsurizal Panggabean, "Fazlur Rahman dan Neomodernisme Islam", hal. 36.

¹⁸⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 5.

spesifik yang merupakan respon terhadap situasi-situasi spesifik, seperti adat istiadat mengenai kehidupan secara menyeluruh pada saat kehadiran Islam.

Kemudian langkah *kedua*, menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral sosial umum yang dapat di “saring” dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering diungkapkan. Selama proses ini, perhatian harus diberikan pada arah ajaran al-Qur’an sebagai suatu totalitas, sehingga setiap arti atau makna tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan dan setiap tujuan atau sasaran yang dirumuskan akan tetap bertalian dengan yang lainnya. Karena al-Qur’an secara keseluruhan menanamkan suatu sikap yang pasti terhadap hidup, dan ajarannya tidak mengandung kontradiksi-kontradiksi tetapi koheren secara keseluruhan.¹⁸⁷

Selanjutnya, gerakan kedua, dari masa al-Qur’an diturunkan (setelah menemukan hal-hal spesifik dalam legal formal al-Qur’an ke dalam penggalian prinsip-prinsip umum) kembali lagi ke masa sekarang. Maksudnya, ajaran-ajaran prinsip al-Qur’an yang bersifat umum tersebut harus ditubuhkan dalam konteks sosio-historis yang kongkrit di masa sekarang (dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang diformulasikan dalam konteks kekinian). Hal ini membutuhkan kajian cermat terhadap situasi sekarang dan analisis terhadap berbagai unsur-unsurnya sehingga situasi tersebut dapat dinilai dan diubah sejauh yang dibutuhkan serta ditetapkan

¹⁸⁷ Samsurizal Panggabean, “Fazlur Rahman dan Neo-modernisme Islam”, hal. 36.

prioritas-prioritas baru demi mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an secara baru pula.

Gerakan kedua ini juga akan berfungsi sebagai pengoreksi hasil-hasil pemahaman dan penafsiran yang dilakukan pada gerakan pertama. Karena jika hasil-hasil pemahaman itu tidak bisa diterapkan pada situasi sekarang, maka itu artinya telah terjadi kegagalan dalam menilai situasi sekarang secara tepat atau kegagalan dalam memahami al-Qur'an. Karena, adalah mustahil jika sesuatu yang dulunya bisa dan sungguh-sungguh telah terealisasikan dalam tatanan spesifik masyarakat Arab di masa lampau tidak bisa direalisasikan dalam konteks sekarang. Hal ini dilakukan dengan jalan mempertimbangkan perbedaan "dalam hal-hal spesifik dalam situasi sekarang" baik yang mencakup perubahan aturan-aturan dimasa lampau sehingga sesuai dengan tuntutan situasi sekarang (dengan tidak melanggar prinsip-prinsip umum di masa lampau) maupun perubahan situasi sekarang sepanjang diperlukan sehingga sesuai dengan prinsip-prinsip umum tersebut.¹⁸⁸

Menurut Fazlur Rahman, bahwa al-Qur'an tidaklah banyak menyajikan prinsip-prinsip umum kepada pembaca. Sebaliknya, perhatian al-Qur'an sebagian besar tertuju pada penawaran solusi dan keputusan terhadap problem-problem historis yang spesifik. Namun demikian, menurut Fazlur Rahman, al-Qur'an memberikan alasan hukum baik secara eksplisit maupun implisit di balik solusi dan keputusan tersebut, darimana prinsip umum dapat dideduksi, sehingga memperoleh kebenaran hakiki dari ajaran al-Qur'an. Oleh

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 6-7.

karena itu, dalam membangun perangkat hukum dan institusi Islam yang murni, seorang mufassir harus bergerak dari penanganan-penanganan kasus kongkrit oleh al-Qur'an, dengan pertimbangan kondisi sosial yang relevan ketika itu, ke prinsip-prinsip umum dimana keseluruhan ajaran al-Qur'an berpusat. Kemudian, dari perangkat umum ini harus dilakukan kembali kepada legislasi yang spesifik, dengan mempertimbangkan kondisi-kondisi sosial yang ada sekarang.¹⁸⁹ Dengan demikian, apabila kedua momen gerakan ganda ini berhasil diwujudkan, niscaya perintah-perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali.

Dari metode gerakan ganda yang ditawarkan Fazlur Rahman tampak dominan diaplikasikan pada persoalan-persoalan yang bernuansa hukum dan moral etis. Mekanisme penerapannya memuat indikasi yang berujung pada reformulasi ajaran Islam yang utuh, koheren secara logis dan berorientasi kepada masa kini. Ini dikarenakan kepentingan mendasar metode tersebut adalah memahami al-Qur'an dan aktifitas Nabi SAW dalam latar sosio-historisnya. Karena itu, penanganan gerakan ganda ini mengimplikasikan jihad Intelektual dan juga membersihkan jihad moral yang belakangan dipopulerkan Fazlur Rahman dengan sebutan *Ijtihad*.¹⁹⁰ Baginya, pengertian *ijtihad* adalah upaya untuk memahami makna suatu teks (preseden) dimasa lampau, yang memuat suatu aturan, dan untuk mengubah aturan itu adalah

¹⁸⁹ Ibid, hal. 20.

¹⁹⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 7-8.

dengan memperluas, membatasi ataupun memodifikasinya sedemikian rupa hingga situasi baru dapat dicakup di dalamnya dengan suatu yang baru pula.¹⁹¹

Untuk itu suatu analisis sistematis terhadap ajaran moral al-Qur'an harus disistematisir terlebih dahulu berdasarkan prinsip-prinsip umum baik yang dinyatakan secara eksplisit dalam al-Qur'an maupun yang tertanam dalam pernyataan legal al-Qur'an. Kemudian ketentuan hukum al-Qur'an harus dipahami dan diinterpretasi dalam kaitan ajaran-ajaran moral tersebut demi menghasilkan legislasi sistematis dari al-Qur'an. Dengan memperhatikan latar sosio-historis untuk mengetahui bagaimana tujuan dan prinsip moral tersebut secara kongkrit ditubuhkan dalam bentuk pemberlakuan hukum dalam al-Qur'an. Kemudian, situasi kontemporer harus dikaji secermat mungkin dalam rangka menentukan dimana letak perbedaan dan persamaannya dengan situasi legislasi al-Qur'an pada saat diturunkan. Terakhir adalah menginterpretasikan legislasi al-Qur'an untuk memproduk hukum baru bagi situasi sekarang.¹⁹²

C. Perumusan Pandangan Dunia al-Qur'an

Dalam perumusan pandangan dunia al-Qur'an, Fazlur Rahman mengemukakan bahwa prinsip penafsiran dengan latar belakang sosio-historis (*asbāb an-nuzūl*) tidak diterapkan dengan cara yang sama seperti pada perumusan etika al-Qur'an. Karena itu, dengan cara pernyataan-pernyataan teologis al-Qur'an, latar belakang spesifik turunnya wahyu tidak diperlukan.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", hal. 325-326.

Latar belakang spesifik itu hanya diterapkan dalam pernyataan-pernyataan hukum. Lagipula menurut Fazlur Rahman, para mufassir tidak melakukan hal tersebut.¹⁹³ Namun, terdapat kebutuhan mendesak yang sama untuk mensistematisir teologi al-Qur'an ke dalam suatu pandangan dunia. Karena tak diragukan lagi bahwa al-Qur'an mempunyai kerangka yang pasti tentang itu.¹⁹⁴ Apalagi pandangan dunia al-Qur'an secara organis terkait dengan etika al-Qur'an dan reformulasi hukum. Hanya dengan menjernihkan pemahaman terhadap pandangan dunia al-Qur'an, barulah etika al-Qur'an sebagai sumber formasi hukum Islam kontemporer dapat dibangun. Bahkan, lebih jauh lagi, dimensi metafisis al-Qur'an ini merupakan latar belakang bagi elaborasi yang koheren atas pesan-pesan al-Qur'an dalam bidang moral, sosial dan hukum.¹⁹⁵

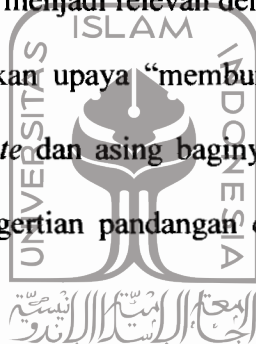
Menurut Fazlur Rahman, upaya membangun pandangan dunia al-Qur'an ini belum pernah dilakukan secara sistematis dalam sejarah Islam. Kegagalan memahami al-Qur'an sebagai suatu kesatuan yang berjaln berkelindan yang menghasilkan suatu *weltanschauung* yang pasti, telah mengakibatkan terjadinya bencana besar dalam lapangan pemikiran teologi. Paling tidak, hal

¹⁹³ Alasan ini dikemukakan Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam and Modernity*, hal. 154. Karena alasan ini pula metode tafsirnya menjadi sasaran kritik. Penelitian mutakhir menunjukkan bahwa aspek teologis al-Qur'an, seperti konsep *Allah*, *Malaikat*, dan *Jin* dapat dipahami dengan baik apabila dirujuk kepada konteks historis dan kronologis sehingga pandangan dunia al-Qur'an dapat dipahami seutuhnya. Selain itu, dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, Fazlur Rahman juga mengabaikan kajian tentang konteks literal al-Qur'an. Lihat Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, hal. 45 dan 52.

¹⁹⁴ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan*, hal. 203-204. Lihat juga Fazlur Rahman, "Islamic Studies and the Future of Islam", dalam Malcolm H. Keer (ed.) *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, (Malibu, California, 1980), hal. 129.

¹⁹⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 143.

inilah yang dialami oleh aliran Asy'ariyyah, sebuah aliran teologi sunni yang dominan selama abad pertengahan, ketika berlangsungnya pengadopsian gagasan-gagasan asing dalam aspek teologi dengan ketiadaan wawasan yang padu tentang pandangan dunia al-Qur'an.¹⁹⁶ Atas argumentasi inilah Fazlur Rahman memandang perlunya dirumuskan pandangan dunia al-Qur'an. Meskipun ia cukup sadar bahwa setiap penafsiran semacam ini otomatis akan dipengaruhi oleh cara-cara berpikir kontemporer, karena dengan cara seperti ini pesan al-Qur'an dapat menjadi relevan dengan situasi kontemporer. Tetapi, ini tidak berarti merupakan upaya "membungkus" pesan al-Qur'an dengan teori-teori yang *up to date* dan asing baginya.¹⁹⁷ Untuk itu, Fazlur Rahman menetapkan batasan pengertian pandangan dunia (teologi) al-Qur'an dalam ungkapan berikut:



Secara pasti, teologi Islam adalah suatu usaha intelektual, tetapi ia dikatakan demikian dalam arti bahwa ia memberikan penuturan yang koheren dan setia tentang apa yang ada dalam al-Qur'an. Sehingga seseorang yang beriman atau cenderung beriman dapat menyatakan keinginannya dari pikiran dan hatinya dan menjadikan pandangan dunia ini sebagai wadah yang memberikan kedamaian mental dan spiritualnya. Sejauh teologi itu bisa memberikan kedamaian intelektual bagi pikiran, ia bisa diajarkan; (demikian pula) sejauh ia (bisa) memberikan ketentraman spiritual bagi hati, ia bisa didakwahkan. Sebuah teologi yang tidak dapat menampilkan salah satu dari dua fungsi ini adalah teologi yang tidak ada gunanya bagi agama.¹⁹⁸

Menurut Fazlur Rahman, dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an, langkah yang dilakukan adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan peran-

¹⁹⁶ Ibid., hal. 3-4.

¹⁹⁷ Ibid., hal. 154.

¹⁹⁸ Ibid., hal. 155-156. Dalam edisi Indonesia, *Islam dan Modernitas.*, hal. 187.

Nya dalam sejarah manusia dan masyarakat. Dengan menjernihkan pemahaman kita tentang esensi pentingnya Tuhan bagi keberadaan manusia di dunia ini akan dimungkinkan suatu analisis sistematis tentang ajaran-ajaran moral dan hukum al-Qur'an.¹⁹⁹

Dalam pandangan al-Qur'an, keberadaan Tuhan sesungguhnya bersifat fungsional. Artinya, Dia adalah pencipta dan pemelihara alam semesta dan manusia, terutama Dia-lah yang memberi petunjuk kepada manusia dan yang akan mengadili manusia kelak, baik secara individu maupun kolektif, dengan keadilan yang penuh rahmat.²⁰⁰ Pengamatan yang cermat terhadap al-Qur'an akan mengungkapkan bahwa al-Qur'an menghubungkan seluruh proses dan peristiwa alam kepada Tuhan: mulai dari hujan sampai proses jatuh bangunnya bangsa-bangsa, dari kemenangan dan kekalahan dalam perang dan damai sampai ke revolusi yang teratur dari benda-benda kosmos, semuanya dikembalikan kepada Tuhan.

Lebih lanjut dikatakan Fazlur Rahman bahwa, salah satu fungsi utama dari adanya gagasan tentang Tuhan adalah untuk menjelaskan keteraturan alam semesta, dimana tidak ada pelanggaran hukum dalam jagat raya dan seluruh kosmos merupakan kesatuan yang organis. Sementara alam menurut al-Qur'an merupakan sebuah tatanan (kosmos) yang berkembang dan dinamis. Ia diciptakan bukan untuk suatu permainan yang sia-sia, tetapi harus ditanggapi secara serius. Manusia harus mempelajari hukum-hukumnya yang merupakan

¹⁹⁹ Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", hal. 325.

²⁰⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, hal. 1.

bagian dari perilaku Tuhan, dan menjadikannya sebagai arena bagi aktivitas manusia yang punya tujuan.²⁰¹

Demikianlah, alam semesta diciptakan menurut hukum-hukumnya dan terus menjalankan pola-pola yang teratur. Sementara itu, manusia ditantang untuk menemukan hukum-hukum alam ini dan menempatkan pola-pola yang teratur tersebut, sehingga ia dapat menaklukkan alam dan memanfaatkannya. Inilah “amanat” yang disebutkan dalam al-Qur’an yang ditawarkan Tuhan kepada langit dan bumi, namun keduanya menolak, sementara manusia, menerimanya dengan suka rela. Amanat ini adalah menemukan dan menguasai hukum-hukum dalam terminologi al-Qur’an diistilahkan dengan “mengetahui nama segala sesuatu”, kemudian menggunakan penguasaan terhadap hukum-hukum alam ini untuk menciptakan suatu tata dunia yang baik di bawah inisiatif moral manusia. Inilah sebabnya mengapa al-Qur’an menegaskan bahwa apa saja yang diciptakan di dalam alam semesta ini adalah untuk dimanfaatkan oleh manusia.²⁰² Semua upaya konstruktif yang dilakukan manusia dalam mengelola alam merupakan bagian dari pengabdian (ibadah) kepada Tuhan, dan sekaligus menjadi tujuan penciptaan manusia, bahkan seluruh makhluk. Lantaran inilah kemudian manusia pantas dihormati sebagai

²⁰¹ Menurut al-Qur’an, ketika Tuhan menciptakan sesuatu, menghidupkan dan memberinya bentuk lahiriah, pada waktu yang bersamaan Tuhan yang melengkapinya dengan hukum-hukum kehidupannya dan menataanya dengan berbagai potensi serta dinamika perkembangannya. Hal ini ditegaskan dalam surat al-A’lā (87): 1-3, bahwa menurut Fazlur Rahman, ayat ini merupakan bukti paling mengesankan dalam bahasa al-Qur’an, ketika Tuhan menciptakan atau memberi bentuk lahiriah kepada sesuatu, pada saat yang sama Tuhan yang memperlengkapinya dengan konstitusi batin, alaminya, hukum dinamika perilakunya (taqdirnya) yang sekaligus merupakan hidayah yang menjadi tujuannya. Lihat Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif*, hal. 69, 75-76.

²⁰² Ibid, hal. 80.

sebaik-baiknya ciptaan Allah, dan para Malaikatpun diperintahkan untuk bersujud dihadapan mereka (QS. Al-Baqarah (2): 30-33). Diantara seluruh makhluk hanya manusialah yang diperlengkapi dengan moral, kekuatan berfikir rasional, dan dibebani tanggung jawab yang besar untuk menundukkan alam dan memanfaatkannya untuk mengabdikan pada tujuan-tujuan yang baik. Hal ini melibatkan perjuangan moral dalam menentang arus kekuatan negatif yang disimbolkan dengan setan. Untuk itu, manusia harus mengawalinya dengan suatu sikap yang diperhitungkan secara matang, dapat dipercaya atas resikonya dan selalu berpegang teguh pada “keseimbangan” moral guna menghindari keputusan-keputusan yang ekstrim ini, yang menjadikan manusia mencapai titik kufur yang amat berbahaya atau penolakan terhadap sumber kehidupan (Tuhan). Pada tataran inilah, konsep Tuhan memainkan peran yang sangat menentukan dan penting sebagai pelindung orang yang beriman dan orang-orang yang selalu memanjatkan do’a sebagaimana disinyalir dalam surat Muhammad (47): 11 bahwa : *...Sesungguhnya Allah adalah pelindung orang-orang yang beriman dan karena sesungguhnya orang-orang kafir itu tiada mempunyai pelindung.*²⁰³

Jika diamati jelaslah dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur’an, Fazlur Rahman tidak menerapkan metode gerakan ganda, tetapi cenderung menafsirkannya secara tematis. Hal ini merupakan konsekuensi dari pandangannya bahwa untuk pernyataan-pernyataan teologis al-Qur’an, latar belakang spesifik turunnya wahyu tidak dibutuhkan. Menurut Taufik Adnan

²⁰³ Ibid, hal. 88.

Amal, disini Fazlur Rahman terkesan “memeras” metode tafsirannya demi merumuskan teologi al-Qur’an yang menjadi syarat mutlak bagi keberhasilan dua bidang penafsiran lainnya, yaitu sistematisasi etika al-Qur’an dan reformasi hukum atau pranata Islam kontemporer.²⁰⁴

D. Sistematika Etika al-Qur’an

Fazlur Rahman menilai bahwa umat Islam selama ini belum pernah mengupayakan suatu etika al-Qur’an yang disusun secara sistematis yang didasarkan pada pemahaman yang jernih terhadap tujuan-tujuan al-Qur’an. Hal ini dibuktikan oleh Fazlur Rahman bahwa tokoh-tokoh *syari’ah* tidak membedakan antara etika dan hukum Islam. Sehingga hukum Islam seharusnya diproduksi dari upaya sistematika etika al-Qur’an dan Sunnah Nabi dan dengan mempertimbangkan situasi yang dihadapi. Dengan begitu hukum akan beradaptasi dengan perubahan situasi sosial, tetapi nilai-nilai etika akan selalu konstan.²⁰⁵ Namun dengan tidak adanya etika al-Qur’an yang sistematis, spirit Islam telah dihantam oleh pola-pola spiritualitas liar yang tumbuh tak terkendali.²⁰⁶

Akibat tidak adanya rumusan etika al-Qur’an ini, teologi (*kalām*) dan hukum (*fiqh*) tidak pernah terkait secara organis satu sama lainnya dalam

²⁰⁴ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas.*, hal. 204.

²⁰⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 256.

²⁰⁶ Fazlur Rahman, “Islam Warisan dan Tantangan” (Islam Legacy and Contemporary Challenge), alih bahasa Hamid Basyaib, dalam Mustofa W. Hasyim dan Setiyanto (ed.), *Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam*, (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), hal. 22.

sejarah Islam. Sementara karya-karya tentang etika (*ilmu al-akhlāq*) memang telah dipublikasikan secara luas, tetapi semua itu berada diluar ilmu-ilmu syari'ah yang secara jelas didasarkan atas sumber-sumber Yunani dan Persia.²⁰⁷ Lebih jauh lagi, tidak adanya rumusan sistematis tentang etika al-Qur'an dan ditambah pula ketegaran para pakar hukum Islam dalam berpegang teguh secara literal pada ayat-ayat yang terpisah-pisah dalam al-Qur'an, yang telah mengakibatkan hukum-hukum kerap kali dirumuskan dari ayat-ayat yang tidak ditujukan sebagai hukum.²⁰⁸ Dari kasus seperti ini, Fazlur Rahman meyakinkan perlunya penanganan nilai-nilai etika al-Qur'an secara terpisah, kemudian dirumuskan hukum yang berpijak pada etika tersebut dengan mempertimbangkan konteks kekinian. Tujuannya akan mewujudkan kepentingan bersama (*maslahah mursalah*) lalu ia akan benar-benar berkaitan dengan prinsip-prinsip Syari'ah daripada sekedar merupakan kepentingan bebas yang mengambang.²⁰⁹

Menurut Fazlur Rahman, di dalam al-Qur'an terdapat tiga konsep kunci yang secara simultan membentuk pondasi bagi etika al-Qur'an, yaitu *Imān*,

²⁰⁷ Fazlur Rahman, "Islamic Studies and the Future of Islam", hal. 126-127.

²⁰⁸ Contoh pada QS. al-Ahzāb (33): 28-29. Ayat-ayat ini, menurut Fazlur Rahman, jelas mengandung pengertian moral dimana para istri Nabi seharusnya tidak menuntut harta benda duniawi. Tetapi para pakar hukum Islam (*fuqahā'*) mengartikan ayat-ayat tersebut bahwa seorang lelaki (suami) sewaktu-waktu dapat menawarkan pilihan kepada istrinya apakah akan tetap hidup bersamanya atau bercerai darinya oleh para pakar hukum dianggap sebagai suatu prosedur hukum. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 256.

²⁰⁹ Fazlur Rahman, "Studi Islam dan Masa Depan Islam", (Islamic Studies and the Future of Islam), alih bahasa Rusli Karim, dalam Mustofa W. Hasyim dan Setiyanto (ed.), *Islam Modern.*, hal. 62.

Islām dan *Taqwā*.²¹⁰ Ketiga konsep ini berasal dari akar kata bahasa Arab yang berbeda, namun memiliki pengertian yang identik. Pertama konsep *Imān* yang memuat arti pokok aman dan damai, terjaga dari bahaya. Kedua, konsep *Islām* yang juga mengandung arti aman, selamat, terlindungi dari disintegrasi kehancuran. Ketiga, konsep *Taqwā*, merupakan konsep etika yang paling utama, yang mengandung arti takut kepada Allah, taat dan patuh, kesalehan, melindungi dari bahaya, memelihara dari kemusnahan, tersia-sia dan disintegrasi.²¹¹

Kemudian ketiga terma tersebut diterangkan Rahman secara detail dalam “Some Key Ethical Concepts of the Qur’an” sebagai berikut: Kata kunci pertama dari ketiga kata kunci etika al-Qur’an adalah *īmān*. Ia biasanya diterjemahkan “percaya” atau “mempercayai”. Akar kata bahasa Arab *ā-m-n* bermakna “merasa aman dalam diri seseorang” atau “merasa tidak ada gangguan di dalam diri seseorang”. Dalam pengertian ini kata *īmān* sama pengertiannya dengan kata *muthma’in*, yaitu seseorang yang merasa lega dan puas di dalam dirinya. Kedua kata ini dipakai secara ekuivalen dalam QS. An-Nahl (16): 122. Sedangkan dalam QS. Al-Baqarah (2): 283 kata *īmān* digunakan dalam pengertian “menyimpan sesuatu pada orang lain untuk diamankan”, dan dalam QS. an-Nisā’ (4): 58 kata *amānah* berarti suatu “simpanan yang aman”, sedangkan dalam QS. al-Ahzāb (33): 72 kata *amānah*

²¹⁰ Fazlur Rahman, “Some Key Ethical Concepts of the Qur’an”, *Journal of Religious Ethics*, jilid XI, No. 2 (1983), hal. 170.

²¹¹ Ibid, hal, 170, 172, 176. Lihat pula Fazlur Rahman, “Interpreting of the Qur’an”, *Inquiry*, May, (1986) hal. 49.

berarti “suatu kepercayaan”. Dalam QS. An-Nisā’ (4): 83, al-Baqarah (2): 125 *īmān* berarti “aman dari bahaya”, dalam QS. Al-A’rāf (7): 97-98 *īmān* berarti “menjadi sangat aman”. Kata *īmān* diikuti kata depan *li* (kepada, untuk) dalam QS. Yūnus (10): 83 dan QS. an-Nūr (24): 26 berarti “mengikuti seseorang”. atau “menyerahkan diri pada orang lain”. Bisa juga dengan kata depan *bi* (kepada) dengan arti “telah beriman atau percaya kepada”. Objek utama keimanan adalah Allah, al-Kitab, Rasul, Malaikat, hari akhir, dan takdir.²¹²

Selanjutnya, Fazlur Rahman menegaskan bahwa ada dua hal yang harus diperhatikan sehubungan dengan iman. *Pertama*, iman secara sederhana tidak hanya sama dengan pengetahuan intelektual atau rasional, tetapi juga tidak membutuhkan pengetahuan semacam itu. Iman bukanlah simpul (*‘aqd*) yang mengikat pikiran. Ia merupakan sesuatu yang nyata dan tidak tergoyahkan, tetapi memiliki basis nyata dalam pengetahuan. *Kedua*, iman merupakan masalah hati nurani atau hati dan pikiran, tetapi harus bermuara pada perbuatan. Fazlur Rahman menegaskan bahwa pemisahan antara iman dan tindakan adalah sesuatu yang tidak mungkin. Al-Qur’an selalu merangkai iman dengan amal shaleh, bisa dipahami bahwa amal shaleh bermuara dari iman, dan amal shaleh yang tidak berpangkal pada iman tidak dapat dipertanggungjawabkan.²¹³

Kata kunci kedua dari etika al-Qur’an adalah *Islām*. Kata ‘Islam’ berasal dari akar kata bahasa Arab *s-l-m* yang berarti merasa aman, utuh dan integral.

²¹² Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif*, alih bahasa Taufik Adnan Amal, hal. 92-93.

²¹³ *Ibid*, hal. 94.

Kata *silm* dalam QS. al-Baqarah (2): 208 berarti “damai” , dan kata *salām* dalam QS. az-Zumar (39): 29 bermakna “utuh” atau “penuh”, dan *salām* dalam QS. an-Nisā’(4): 91 digunakan dalam pengertian “damai”. Sementara itu, kata *aslām* yang bermakna “menyerahkan dirinya memberikan dirinya” sering digunakan dalam ungkapan *aslama wajhahū*, yaitu “menyerahkan dirinya”, yang biasanya diikuti oleh *li-Allāh* (kepada Allah). Kata *Muslim* menunjukkan pada “seseorang yang menyerahkan dirinya kepada Allah”. Akan tetapi dalam QS. al-Imrān (3): 83 alam semesta dikatakan *Muslim* karena ia mematuhi hukum-hukum Allah.²¹⁴

Menurut Rahman, ada dua hal yang amat penting untuk disimak sehubungan dengan kata *Islām*. *Pertama* bahwa ia integral dengan iman; *Islām* (penyerahan diri pada Allah) dalam karakteristiknya yang hakiki adalah mustahil tanpa iman. Bahkan Rahman memandang dua kata ini seringkali ekuivalen, misalnya dalam QS. al-‘Imrān (3): 52, 84 dan al-Mā’idah (5): 111 dan sebagainya, Islam merupakan perwujudan nyata dari iman.²¹⁵

Kedua, *Islām* merupakan penjawantahan lahiriah, kongkrit, dan terorganisasi dari *īmān* melalui suatu komunitas normatif. Karena itu, anggota-anggota masyarakat harus didasarkan kepada *īmān* dan cahayanya. Sebaliknya, cahaya iman harus menjelma ke luar sendiri melalui komunitas (iman dan Islam saling mengisi dan inilah makna dari persamaan keduanya).

²¹⁴ Ibid, hal. 95.

²¹⁵ Ibid, hal. 96.

Seseorang mungkin saja memiliki sejenis iman, tetapi bukanlah iman sejati dan sepenuhnya, melainkan iman yang diekspresikan secara islami dan diwujudkan melalui suatu komunitas yang semestinya, yaitu suatu komunitas yang akan merupakan komunitas Muslim.²¹⁶

Kata kunci etika al-Qur'an yang ketiga dan paling sentral adalah *taqwā*, yang biasanya diterjemahkan sebagai “takut kepada Allah” atau kesalehan. Telah diketahui bahwa akar kata *īmān* sama-sama memiliki arti pokok keamanan, kedamaian, dan integritas (sebagai lawan dari bahaya, fragmentasi dan disintegrasi). Jika akar kata *taqwā* diteliti, akan ditemukan jawaban yang sama. Akar kata *w-q-y* dalam bahasa Arab memiliki pengertian “melindungi”, “menyelamatkan dari kehancuran”, “menjaga”. *Wiqāyah* atau *waqāyah* merupakan suatu wadah atau alat yang di dalamnya terdapat sesuatu yang dapat dimakan atau diminum diletakkan sehingga ia tidak tumpah ke luar atau menjadi terpecah-pecah dan musnah. Akar-kata tersebut berarti “melindungi diri seseorang dari kemungkinan bahaya atau serangan”; karena itu, ia juga berarti “berhati-hati”, “memperhatikan”, dan lain-lain.²¹⁷

Dalam QS. al-Imrān (3): 28, terma *taqwā* digunakan dalam pengertian harfiah, yakni dalam arti fisik, misalnya dikatakan bahwa orang-orang mukmin seharusnya tidak menjadikan orang kafir sebagai wali yang lebih mereka senangi daripada orang-orang mukmin sendiri kecuali untuk memelihara diri dari bahaya. Akan tetapi, menurut Fazlur Rahman,

²¹⁶ Ibid, hal. 102.

²¹⁷ Ibid, hal. 102-103.

penggunaan standarnya di dalam al-Qur'an adalah dalam suatu pengertian moral, yaitu berhati-hati terhadap bahaya moral atau melindungi diri seseorang dari hukum Allah yang dapat berbentuk disintegrasi, kemusnahan bangsa-bangsa, dan siksaan individu-individu di hari kemudian.²¹⁸

T. Izutsu, dengan mengambil unsur takut sebagai arti dasar *taqwā*, mengajukan teori bahwa orang-orang Arab pra-Islam merupakan manusia yang congkak dan sombong maka al-Qur'an datang dengan konsep *taqwā* ("takut kepada Tuhan") untuk memusnahkan kecongkakan serta merendahkan kesombongan mereka. Akan tetapi, menurut Rahman yang dimaksud dengan takut dalam pengertian *taqwā* adalah "takut terhadap tanggung jawab" yang sangat berbeda dari rasa takut terhadap serigala atau takutnya orang yang bersalah pada polisi.²¹⁹

Fazlur Rahman menegaskan, ada dua hal sehubungan dengan etika al-Qur'an. Kedua hal ini yaitu: *pertama*, bahwa kalau *īmān* (kepercayaan) terutama berkaitan dengan kehidupan batin (meskipun diharapkan berujung pada perilaku lahiriah), kemudian *Islām* (menyerahkan diri pada Allah) terutama berkaitan dengan perilaku lahiriah, *taqwā* secara serempak terdiri atas keimanan dan penyerahan diri. *Kedua*, *taqwā* merupakan suatu ideal yang harus dituju, tetapi seringkali manusia hanya dapat mencapai hasil yang terbatas.²²⁰

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ Ibid.

Taqwā dalam QS. al-A'rāf (7): 26 ditandai sebagai “pakaian terbaik” yang dapat dipakai seseorang, dan dalam QS. al-Baqarah (2): 197 sebagai “bekal terbaik” yang dapat digunakan seseorang untuk masa depan sehingga *taqwā* merupakan jaminan terbaik untuk menentang kecenderungan kepada bahaya dan kemusnahan fatal. Karena itu, menurut Fazlur Rahman, dalam pandangan al-Qur'an setiap kesalahan yang dilakukan seseorang atau setiap kezaliman yang diperbuat seseorang terhadap orang lainnya adalah bersifat reflektif. Oleh karena itu, kesalahan itu merupakan kesalahan yang dilakukan terhadap dirinya sendiri. Hal ini berlaku, baik bagi para individu maupun bagi kelompok-kelompok manusia, komunitas-komunitas dan bangsa-bangsa. Perbuatan keliru itu menandakan ketiadaannya *taqwā*. Dalam QS. al-Mā'idah (5): 27-29 disebutkan bahwa ibadah qurban yang dilakukan oleh Habil diterima Allah karena ia bertaqwa. Oleh karena itu, ia tidak mau turun tangan terhadap saudaranya.²²¹

Fungsi *taqwā* yang paling penting dan mendasar adalah memungkinkan manusia introspeksi diri sendiri secara tepat dan membedakan antara yang benar dan yang salah sehingga mencapai taraf dimana seseorang mampu melakukan penyinaran terhadap dirinya sendiri. Sampai tahap ini, seseorang telah melindungi dirinya dari kesalahan dan konsekuensi-konsekuensinya yang destruktif bagi dirinya. Yang lebih penting lagi adalah bahwa seseorang harus dapat melihat dirinya sendiri seobjektif mungkin.²²²

²²¹ Ibid, hal. 105.

²²² Ibid, hal. 106.

Kemudian, Fazlur Rahman berusaha mencari elan dasar al-Qur'an. Berangkat dari isi al-Qur'an, yaitu Tuhan, hubungan Tuhan dengan manusia dan alam, serta peranan Tuhan dalam sejarah manusia dan masyarakat, ia menemukan elan dasar al-Qur'an, yaitu untuk melindungi dan mengembangkan integritas individu dan masyarakat. Inilah yang kemudian ia sebut dengan moral. Dalam hal ini, ia ungkapkan sebagai berikut:

Elan dasar al-Qur'an adalah moral, yang darinya mengalir penekanan yang tegas terhadap monoteisme dan keadilan sosial. Hukum moral adalah abadi, ia merupakan perintah Tuhan; manusia tidak dapat membuat atau memusnahkan hukum moral itu; ia harus menyerahkan dirinya kepada hukum tersebut; penyerahan diri ini disebut Islam dan pengejawantahannya dalam kehidupan disebut ibadah atau pengabdian kepada Tuhan.²²³

Setelah etika al-Qur'an dirumuskan secara sistematis, langkah selanjutnya adalah penyimpulan prinsip-prinsip atau tujuan-tujuan dari aturan-aturan spesifik al-Qur'an. Menurut Fazlur Rahman dalam rangka memahami pesan al-Qur'an sebagai satu kesatuan, perlu dilakukan pengkajian terhadap latar belakang historisnya yang terpusat pada aktivitas Nabi dan perjuangannya selama kurang lebih dua puluh tiga tahun di bawah bimbingan al-Qur'an. Dengan kata lain, al-Qur'an harus dipahami berdasarkan konteks kesejarahannya. Dalam kaitan dengan ilmu al-Qur'an, konteks kesejarahan ini ditemukan dalam kajian *Asbāb an-Nuzūl*, dimana ayat dan surat al-Qur'an dibedakan dalam dua kategori. *Pertama*, ayat dan surat yang diturunkan tanpa diawali dengan suatu peristiwa atau pertanyaan, yakni "*mā-nazala ibtidā'an*".

²²³ Fazlur Rahman, *Islam.*, hal. 32.

Kedua, ayat dan surat al-Qur'an yang diturunkan dengan diawali oleh peristiwa atau pertanyaan, yakni “*nazala ‘aqiba wa qi’atin aw su’alin*”. Kategori kedua inilah yang banyak mendapat perhatian para pakar al-Qur'an, yang dipresentasi oleh karya-karya ‘Aliy bin al-Madīni (w. 234/849), al-Wāhidi (w. 427/1035), al-Ja’bariy (w. 732/1331) dan as-Suyūthi (w. 911/1505).²²⁴ Sementara kategori yang pertama agak terabaikan. Padahal untuk memahami kesatuan pesan al-Qur'an, seperti diisyaratkan Fazlur Rahman, kategori pertama ini sangat diperlukan.

Fazlur Rahman, misalnya, mengangkat persoalan *Qishāsh* sebagai ilustrasi. Ia berpandangan bahwa pesan al-Qur'an (Surat al-Baqarah (2): 178 dan an-Nisā' (4): 92) memperkuat hukum pembunuhan yang telah berjalan dalam masyarakat Arab pra-Islam. Solusi spesifik al-Qur'an ini memberi kebebasan terhadap orang yang telah melakukan pembunuhan -yakni bunuh dibalas bunuh- atau meminta sejumlah uang ganti rugi (*diyat*). Disamping itu, al-Qur'an juga menambahkan bahwa pemberian maaf dari keluarga keluarga korban dipandang sebagai suatu kebajikan yang bernilai tinggi.

Solusi-solusi ini memandang pembunuhan sebagai kejahatan yang dilakukan perorangan terhadap keluarga, sehingga mereka bisa menuntut *qishāsh* atau *diyat*. Tetapi, di tempat lain, ketika al-Qur'an berbicara tentang pembunuhan terhadap seorang anak Nabi Adam (Habil) oleh Qobil (anak Nabi Adam yang lain) dinyatakan bahwa :

²²⁴ Jalāl al-Dīn as-Suyūthy, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), Jilid 1. hal. 29. Dalam istilah Fazlur Rahman, kategori pertama disebut dengan latar belakang *makro*, sementara kategori yang kedua disebut latar belakang *mikro*. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 261.

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ
 أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا
 أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ... ﴿٣٢﴾

Untuk alasan inilah kami tetapkan bagi bani Israil bahwa barang siapa membunuh tanpa hak (membunuh orang yang tak bersalah), seakan-akan dia telah membunuh seluruh manusia, dan barang siapa yang menyelamatkan kehidupan seseorang, seolah-olah dia telah menyelamatkan seluruh manusia.... (QS. al-Mā'idah (5): 32).

Prinsip ini, bagi Fazlur Rahman, dengan jelas menjadikan pembunuhan sebagai suatu kejahatan terhadap kemanusiaan (humanity), bukan hanya terhadap keluarga si korban. Akan tetapi, para ahli hukum Islam (*fuqahā'*) tidak pernah membawa solusi spesifik al-Qur'an itu (solusi dalam Surat al-Baqarah (2): 178, an-Nisā' (4): 92) ke bawah prinsip umum yang dimuat dalam Surat al-Mā'idah (5): 32 dan selalu memandang kejahatan pembunuhan sebagai suatu kejahatan pribadi.²²⁵

Dari semua ilustrasi yang berkaitan dengan prinsip pemahaman al-Qur'an berdasarkan konteks situasional, Fazlur Rahman menganggap kasus larangan mengkonsumsi alkohol (*khamr*) dapat dijadikan sebagai ilustrasi. Pada periode Makkah, al-Qur'an Surat an-Nakhl (16): 66-69 menyebutkan bahwa *khamr* merupakan salah satu rahmat Tuhan bersama-sama dengan madu dan susu. Tatkala kaum muslimin hijrah ke Madinah, dilaporkan bahwa terdapat sekelompok orang diantaranya sahabat 'Umar bin al-Khathāb, yang sangat

²²⁵ Fazlur Rahman, "Interpreting.", hal. 45-46.

menginginkan agar al-Qur'an mendeklarasikan pelarangan *khamr*.²²⁶

Keinginan tersebut direspon oleh al-Qur'an bahwa:

... فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

...pada keduanya (*khamar* dan judi) terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosanya (*kejahatannya*) lebih besar daripada manfaatnya.... (QS. al-Baqarah (2): 219).

Selang beberapa waktu, ada sebuah pesta yang diadakan di kediaman salah seorang Anshār, dimana sejumlah kaum muslimin ikut mengkonsumsi minuman yang mengandung alkohol (*khamr*) sampai mabuk. Ketika salah seorang dari mereka memimpin shalat malam, ia keliru membaca ayat al-Qur'an. Kemudian peristiwa itu dilaporkan kepada Nabi, sekaligus melatarbelakangi turunnya ayat:

... لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ....

... janganlah kamu mendekati (*melakukan*) salat ketika kamu dalam keadaan mabuk (*di bawah pengaruh alkohol*), sehingga kamu mengerti (*sadar*) apa yang kamu ucapkan.... (QS. an-Nisā' (4): 43).

²²⁶ Menurut Abu al-Hasan Ali al-Wāhidi, 'Umar mengucapkannya dalam untaian doa; "wahai Tuhan kami, jelaskanlah kepada kami tentang *khamr* (mengonsumsi minuman keras) dengan suatu keterangan yang jelas". Kemudian turunlah ayat 219 surat al-Baqarah. Umar pun dipanggil dan dibacakan ayat tersebut di hadapannya. Kemudian ia berdoa lagi "wahai Tuhan kami, jelaskanlah kepada kami tentang persoalan *khamar* dengan suatu keterangan yang jelas". Lantas turun ayat 43 surat an-Nisā'. Karena itu, sahabat Bilal (*muazzin*) mengingatkan, tatkala menyeru umat Islam untuk mendirikan shalat, agar tidak melakukan shalat dalam kondisi mabuk. Kemudian dibacakan di hadapan sahabat 'Umar, dan ia pun berdoa lagi, "wahai Tuhan kami, jelaskanlah kepada kami tentang persoalan *khamar* dengan suatu keterangan yang jelas", lantas turunlah ayat (90-91) surat al-Mā'idah. Kemudian sahabat 'Umar dipanggil lagi untuk mendengarkan ayat yang baru itu. Ketika sampai pada ungkapan "*fahal antum muntahūn*", ia pun mengatakan, "kami berhenti" (mengkonsumsinya). Lihat Abu al-Hasan Ali al-Wāhidi, *Asbāb an-Nuzūl* (Kairo: Mathba'at al-Halabi, 1968), hal. 118. Lihat pula Abu al-Fidā Ismā'il bin Kasīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* (Semarang: Toha Putra, t.th), Jilid I, hal. 499-500.

Akhirnya, menurut satu riwayat, diadakan pula pesta di rumah seorang Anshar lainnya dengan menyuguhkan minuman yang mengandung alkohol (*khamr*). Tiba-tiba terjadi perang mulut dimana beberapa orang membacakan syair-syair pra-Islam demi memojokkan suku-suku lainnya sehingga memicu perkelahian diantara mereka. Sa'ad bin Waqqash, misalnya, dikatakan mengalami cedera patah hidung. Tat kala peristiwa ini disampaikan kepada Nabi, turunlah ayat 90-91 Surat al-Mā'idah.

... إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
 فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ
 الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصِدِّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ
 فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

...*Sesungguhnya khamr, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung. Dengan khamr dan berjudi itu, sesungguhnya setan (hanyalah) ingin menimbulkan permusuhan dan kebencian diantara kamu, dan menghalang-halangi kamu dari mengingat Allah dan melaksanakan salat, maka tidakkah kamu mau berhenti?* (QS. al-Mā'idah (5): 90-91).

Rentetan ayat tentang pelarangan mengkonsumsi minuman beralkohol (*khamr*) ini dielaborasi oleh Fazlur Rahman dengan mengatakan bahwa *khamr* pertama kali dinyatakan sebagai salah satu rahmat Tuhan, lantas diiringi dengan pembatasan (QS. al-Baqarah (2): 219 dan an-Nisā' (4): 43) dan akhirnya diumumkan sebagai perbuatan setan dan tindakan keji (QS. al-Mā'idah (5): 90-91). Menurut Fazlur Rahman, para fuqaha' memahami bahwa ayat yang terakhir tersebutlah yang harus dipegang, sementara ayat-ayat

sebelumnya *mansūkh* (terhapus). Dalam hal ini, mereka memberlakukan prosedur *nasakh*, yakni penghapusan aturan-aturan tertentu oleh aturan lainnya. Namun, kasus ini tidak dapat diselesaikan hanya dengan satu seruan pemberlakuan prinsip *nasakh*. Oleh karena itu, mereka merasionalisasikan penerapan prinsip *nasakh* dalam kasus ini dengan menghadirkan prinsip lainnya yang disebut hukum graduasi, yang berarti setidak-tidaknya dalam kasus tertentu, al-Qur'an -dalam rangka menghentikan kaum Muslimin dari tradisi tertentu yang berkembang secara luas di kalangan mereka sebelum Islam- menggunakan graduasi ketimbang penghapusan seketika sebagai suatu prinsip. Fazlur Rahman berargumentasi bahwa jika kasus ini dapat dituntaskan hanya melalui prinsip graduasi dan *nasakh*, maka al-Qur'an tidak akan memulainya dengan memuji alkohol dan mengkategorikannya sebagai rahmat Tuhan, karena tidak ada kontradiksi yang tajam antara menyatakan sesuatu sebagai rahmat, lalu kemudian mengumumkannya sebagai perbuatan setan. Oleh karena itu, hukum graduasi ini perlu didukung oleh konsideran-konsideran lainnya sehingga kontradiksi yang muncul dapat dipahami.

Ketika Nabi masih berada di Makkah, kaum Muslimin merupakan komunitas informal yang sangat kecil, yang belum dapat dikatakan sebagai suatu "masyarakat", ketika itu tampak bahwa sebagian besar diantara mereka tidak mengkonsumsi minuman beralkohol. Belakangan, setelah tokoh-tokoh terkemuka Mekkah, seperti sahabat Hamzah paman Nabi dan sahabat 'Umar bin al-Khattāb masuk Islam sekitar tahun 614 M, ada beberapa orang diantara mereka yang meminum minuman beralkohol. Namun, ketika itu kaum

Muslimin belum merupakan suatu “masyarakat” tetapi hanya suatu komunitas informal, fenomena ini tidak menimbulkan persoalan apapun terhadap kaum Muslimin. Sebaliknya, ketika kaum Muslimin berada di Madinah, mereka tidak saja telah menjadi suatu masyarakat tetapi juga menjadi semacam negara informal. Kebiasaan mengkonsumsi minuman beralkohol pada waktu itu berkembang menjadi suatu problema. Seseorang bisa saja mengatakan bahwa pembatasan (*restriction*) al-Qur’an terhadap konsumsi alkohol ketimbang melarangnya dengan segera dalam dua ayat Madinah awal (QS. al-Baqarah (2): 219 dan an-Nisā’ (4): 43) tentang masalah ini merupakan penerapan hukum graduasi ketimbang pelarangan mengkonsumsi minuman beralkohol seketika dan secara total yang dilakukan sebagai upaya final. Jadi, dari ilustrasi di atas, menurut Fazlur Rahman, kita melihat bagaimana latar belakang dari keseluruhan ayat ini membuat kita mampu memahami sampai terhadap suatu kasus yang teramat sulit untuk dijelaskan, baik lewat prinsip *nasakh* ataupun graduasi semata. Inilah yang dimaksud Fazlur Rahman dengan ungkapan “memasukkan konteks ke dalam konsideren”. Akhirnya ia menyimpulkan bahwa ketika manusia menjadi sebuah masyarakat, minuman beralkohol menjadi membahayakan sehingga dilarang mengkonsumsinya.²²⁷

Selanjutnya, menurut Fazlur Rahman, setelah mengeluarkan prinsip-prinsip dari aturan spesifik al-Qur’an, dan penggeneralisasiannya sebagai hukum-hukum moralitas dan etika, maka langkah berikutnya adalah

²²⁷ Fazlur Rahman, “Interpreting the Qur’an”, hal. 46-47. Lihat juga al-Wāhidi, *Ashāb an-Nuzūl*, hal. 118-119.

sistematisasi prinsip-prinsip tersebut secara hirarkis yang lebih rendah ke dalam prinsip yang lebih tinggi.²²⁸ Contohnya, dalam kasus poligami, prinsip *keadilan* lebih diutamakan ketimbang prinsip kebolehan memiliki istri sampai empat orang.

E. Otentisitas Islam Normatif dan Islam Historis

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 Islamlah yang memahami pemakmuran dunia ini bukan sebagai suatu usaha yang sia-sia atau hanya sekedar keterpaksaan. Namun justru merupakan tugas yang “melibatkan” Tuhan dan manusia secara bersama-sama.²²⁹ 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.

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), dan

²²⁸ Fazlur Rahman, *ibid*, hal. 49.

²²⁹ Fazlur Rahman, *Islam Methodologi in History*, hal. 86.

dipandang sebagai perwujudan kehendak Tuhan,²³⁰ serta generasi awal umat Islam dipandang lebih hanya sebagai bagian kepercayaan daripada bagian sejarah.²³¹ Dalam kondisi seperti itu Islam menjadi agama yang beku dan dekaden serta kehilangan semangat kreatifitasnya. Islam tidak berkembang lagi dan tidak mampu menjadi acuan dalam kehidupan aktual serta tidak berdaya menyelesaikan masalah kongkrit umat Islam dan umat manusia secara keseluruhan.

Dalam rangka untuk mengembalikan dinamika Islam, Fazlur Rahman menyarankan adanya pembedaan yang jelas antara Islam normatif dan Islam historis.²³² Islam normatif adalah ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup yang berbentuk nilai-nilai moral dan prinsip-prinsip dasar dalam kedua sumber Islam tersebut. Karir dan aktivitas Nabi Muhammad SAW adalah aktualisasi dari pesan al-Qur'an. Kedua sumber Islam ini harus dikaji secara sistematis agar ajaran moralnya dapat ditangkap secara utuh dan padu. Sedangkan Islam historis adalah Islam yang diterjemahkan oleh kaum Muslimin selama lebih kurang 14 abad dalam konteks sejarah yang dijadikan bahan pertimbangan untuk memahami kedua sumber Islam diatas dalam bentuk penafsiran yang beragam. Namun dalam waktu yang bersamaan kedua sumber Islam tersebut dipakai pula sebagai penilai terhadap Islam historis.

²³⁰ Ibid, hal. 87.

²³¹ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 236.

²³² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 141.

Oleh karena itu, sebagai bahan pertimbangan, Islam historis selalu terbuka untuk dikaji dan dipertanyakan.²³³

Pada perspektif lain, Islam normatif diyakini sebagai sumber ajaran yang bernilai abadi dan dituntut untuk selalu menjadi rujukan dalam keberagaman umat Islam. Adapun Islam historis merupakan pemahaman kontekstual yang dilakukan umat Islam sepanjang sejarah. Karena itu, Islam historis harus selalu dikaji dan direkonstruksi melalui cahaya nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Melakukan pembedaan yang jelas antara Islam normatif dan Islam historis merupakan langkah mendasar utama untuk mengurai benang kusut yang melingkupi kaum Muslimin. Selain dilakukan upaya-upaya efektif yang bisa menunjang ke arah ini, nampaknya tidak ada jalan lain bagi penciptaan model pemikiran Islam seperti itu. Penyandingan mekanis mata kajian-mata kajian dan disiplin-disiplin baik yang lama maupun baru, tidak akan bisa menghasilkan model pemikiran yang bisa membedakan antara Islam normatif dan Islam historis. Karena itu, agar modernisasi ilmu-ilmu Islam yang klasik dan islamisasi ilmu-ilmu yang baru bisa terwujud, maka kedua tonggak orisinal Islam, yaitu al-Qur'an dan Muhammad, mesti ditegakkan kembali dengan tegar konformitas-konformitas dan deformitas-deformitas Islam historis bisa dinilai dengannya secara jelas.²³⁴

²³³ A. Syafi'i Ma'arif, "Mengenal Fazlur Rahman dan Pemikirannya tentang Islam", dalam Mustofa W. Hasyim dan Setiyanto (ed.), *Fazlur Rahman: Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam* (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), hal. 47.

²³⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 141.

Dalam bab pertama buku *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*-nya, Fazlur Rahman telah memberikan indikasi dengan proses apa Islam normatif yang secara tepat dapat dipahami, barangkali tidak terhindarkan lagi, tapi seringkali sama sekali tidak bisa dibenarkan berubah menjadi bentuk-bentuk historisnya. Dalam bab tersebut Fazlur Rahman juga mengindikasikan bagaimana cara pencegahan kembali hal ini bisa dilakukan, yakni dengan mengkaji pernyataan-pernyataan sosial dan ketetapan- ketetapan hukumnya dalam sinaran ajaran moral pada umumnya dan khususnya dalam dampak tujuan-tujuan (atau prinsip-prinsip) yang dinyatakan di satu pihak.²³⁵

Fazlur Rahman berusaha menepis keraguan sementara pihak yang mempertanyakan bahwa, bukankah metode semacam ini merupakan bentuk lain dari fundamentalisme yang akan sekali lagi, dengan cara yang lebih baru dan “ilmiah” menciptakan suatu berhala baru yang akan menghambat kemajuan kaum Muslimin? Sebab, bagaimanapun juga, bagi seluruh penganjur fundamentalis, semisal kaum Wahabi, dan kaum neo-fundamentalis semisal Ikhwān al-Muslimin, telah mengatakan bahwa kaum Muslimin harus kembali kepada Islam yang orisinal dan awal. Demikian juga kaum modernis Muslim, mereka mengatakan hal yang sama meskipun mereka telah muncul dengan ajaran-ajaran yang dipandang tidak islami oleh kaum fundamentalis dan konservatif, yakni ajaran-ajaran yang semata-mata bercorak Barat dan yang tidak Islami. Dengan realitas seperti ini, Fazlur Rahman menemukan pertanyaan, apa jaminannya atau paling tidak yang bisa memberikan

²³⁵ Ibid, hal. 168.

kemungkinan besar, bahwa upaya kearah penyelesaian yang baru ini tidak akan kacau dan kontradiktif serta membingungkan?.

Fazlur Rahman menepis hal ini dengan memberikan jawaban, bahwa baik kaum fundamentalis maupun kaum modernis kedua-duanya tidaklah mempunyai metode yang cukup jelas dan lugas, kendati mereka sama-sama menyatakan bahwa kaum Muslimin harus kembali pada sumber-sumber islam yang pasti dan orisinal, dan melakukan ijtihad berdasarkan atasnya.²³⁶

Kendatipun keduanya telah tampil dengan jawaban-jawaban yang berbeda untuk beberapa metode yang cukup jelas untuk menafsirkan, al-Qur'an dan Sunnah; sebagai simbol utama dari orisinalitas dan orientitas Islam.²³⁷

Di tengah keberadaan metodologi Islam yang jelas dan lugas pada diri kaum modernis maupun fundamentalis inilah Fazlur Rahman mengajukan *neomodernisme* Islam-nya dengan tawaran-tawaran metodologisnya yang baru, dibanding kedua kelompok tadi. Kendati metode yang ditawarkan Fazlur Rahman ini memiliki bentuk yang baru namun sesungguhnya unsur-unsur di dalamnya semuanya masih mengandung nilai-nilai tradisional.²³⁸ Ia berkeyakinan, niscaya sebagian besar penafsirannya yang semau-maunya dan penuh khayal akan bisa disingkirkan seketika karena kita memiliki titik labuh yang cukup pasti.²³⁹

²³⁶ Ibid, hal. 142.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ Ibid, hal. 143.

²³⁹ Ibid.

Pada bagian terdahulu telah ditekankan oleh Fazlur Rahman betapa mendesak, dan bahkan dianggap sebagai suatu keniscayaan, adanya metode penafsiran al-Qur'an yang memadai, yakni yang komprehensif dan tidak sepotong-potong *ad hoc*. Untuk metode penafsiran semacam ini, dipandang Fazlur Rahman melibatkan faktor-faktor tertentu lainnya, ia secara eksklusif bersangkutan dengan aspek kognitif dari wahyu dan tidak dengan aspek estetis apresiatif atau aspek kekuatan apresiasinya.

Semua wahyu adalah karya seni yang mengilhamkan sikap hati dan pikiran yang dinamakan dengan iman, yang menaklukkan sekaligus menuntut. Ayat-ayat al-Qur'an begitu kentara bersikap demikian. Namun metode penafsiran yang dibicarakan Fazlur Rahman, adalah suatu penafsiran al-Qur'an yang berkaitan dengan suatu pemahaman tentang risalahnya, yang akan memungkinkan mereka beriman kepadanya, dan yang ingin hidup dengan bimbingannya, dalam kehidupan pribadi maupun kemasyarakatan mereka untuk melaksanakan keinginan mereka secara koheren dan bermakna. Dalam upaya yang murni kognitif ini, baik orang-orang Muslim maupun dalam masalah-masalah tertentu, maka orang-orang non-Muslim bisa bersatu, asalkan mereka yang non-Muslim benar-benar memiliki simpati dan ketulusan. Tapi iman, yang memberikan motivasi yang diperlukan untuk hidup di bawah bimbingan al-Qur'an, tentu saja hanya menjadi milik khusus orang-orang yang benar-benar Muslim. Fazlur Rahman tidak mengingkari bahwa iman mungkin bisa lahir dari usaha kognitif itu sendiri atau bahwa secara lebih paten iman bisa seperti itu, tapi yang penting adalah bahwa

kognisi murni dan iman yang bersifat emosi (emotif) bisa dipisahkan secara praktis.

Yang dimaksud dengan pernyataan Fazlur Rahman “kognisi murni” bukanlah kognisi fakta-fakta historis yang mengesampingkan nilai-nilai, sebaliknya ia justru sangat respek dengan nilai-nilai, makna dan penafsirannya. Tapi suatu kognisi atas nilai-nilai historis adalah juga mungkin, dengan pemahaman yang memadai, tapi tanpa dengan sendirinya melibatkan iman. Walaupun, tentu saja, iman bisa lahir melalui pemahaman nilai-nilai apabila iman yang dimaksud bukanlah iman yang semata-mata dogmatis. Akan tetapi penggunaan istilah “nilai-nilai dan historis”, dirasakan Fazlur Rahman, harus diperjelas. Semua nilai yang bersifat moral -dan dengan nilai-nilai inilah kita akan berkepentingan juga mempunyai wujud ekstra- historis yang “transedental” dan lokasi mereka dalam suatu waktu dalam sejarah tidaklah membatasi dampak praktisnya, atau bahkan mungkin dikatakan maknanya. Kategori nilai-nilai ini berbeda dengan kategori-kategori lain tertentu. Misalnya, nilai-nilai ekonomi murni. Suatu nilai ekonomi tertentu, yang ditampilkan oleh suatu masyarakat tertentu dimasa lampau tertentu, yang ditampilkan oleh suatu masyarakat tertentu dimasa lampau tertentu, terbatas umurnya dalam konteks sosio-ekonomis tersebut, dan maknanya tidaklah melampaui konteks tersebut, tapi tidak demikian halnya dengan suatu nilai moral.²⁴⁰

²⁴⁰ Ibid, hal. 4-5

Tentang normativitas dan historisitas Hadis (Sunnah), Fazlur Rahman telah menunjukkan bahwa walaupun secara garis besarnya Hadis-hadis teknis tidak historis, yang berbeda dari Hadis-hadis historis dan biografis, namun tetap harus dipandang bersifat normatif di dalam suatu pengertian dasar. Dalam menjelaskan maksud ungkapan pengertian dasar ini Fazlur Rahman mengemukakan beberapa hal, diantaranya yaitu:

1. Bahwa Hadis-hadis teknis secara garis besarnya tidak bersifat historis di dalam formulasi-formulasinya yang aktual. Fazlur Rahman mencontohkan, apa yang dinamakan sebagai “Hadis-hadis fundamental”, yaitu Hadis-hadis yang berkepentingan dengan metodologi, Islam itu sendiri. Menurutnya, apabila Hadis-hadis mengenai prinsip-prinsip fundamental dari ijma’ dan Hadis terbukti tidak historis, maka bukti-bukti yang terlihat sekilas (*prima facie*) bagi kehistorisan dari hampir semua Hadis-hadis yang lain menjadi gugur. Oleh karenanya, demikian Fazlur Rahman, bukti-bukti validitas dari setiap Hadis harus kita teliti secara tersendiri berdasarkan fakta-fakta historis.
2. Keberatan yang paling fundamental dari sementara kalangan terhadap tesisnya mengenai non-historisitas Hadis-hadis tersebut tidaklah bersifat ilmiah, tetapi religius, misalnya Hadis-hadis ini ternyata merupakan upaya pengkhianatan yang amat besar. Namun menurut Fazlur Rahman, yang sesungguhnya menjadi masalah adalah apakah ahli Hadis memandang aktivitas mereka benar berdasarkan landasan-landasan historis.

3. Meskipun tidak benar bersifat historis namun jelas sekali bahwa Hadis tidak terpisah dari Sunnah Nabi. Sesungguhnya ada sebuah hubungan erat yang tidak dapat dilepaskan diantara Hadis dengan Sunnah Nabi.
4. Kendatipun landasan yang utama adalah teladan Nabi, namun Hadis merupakan hasil karya dari generasi muslim di masa lampau berdasarkan landasan tersebut. Sesungguhnya Hadis dikatakan Fazlur Rahman, adalah keseluruhan *aphorisme* yang diformulasikan dan dikemukakan seolah-olah dari Nabi oleh kaum Muslimin sendiri, meskipun secara historis tidak terlepas dari Nabi. Sifatnya yang *aphoristik* menunjukkan bahwa Hadis tersebut tidak bersifat historis. Secara lebih tepat Hadis adalah komentar yang monumental mengenai Nabi oleh umat Muslim di masa lampau. Jadi, meskipun berdasarkan kehidupan Nabi, Hadis juga merupakan sebuah lambang dan kebijaksanaan orang-orang Muslim zaman klasik.²⁴¹

Fazlur Rahman seringkali menekankan urgensinya membedakan antara Islam historis dan Islam normatif dikarenakan adanya indikasi penyimpangan yang sangat senjang diantara keduanya. Fazlur Rahman misalnya, mencontohkan tentang konsep dan realitas dan makna *syurā* dalam Islam. Menurutnya, jika dilihat dari jarak antara perkembangan politik yang sesungguhnya di dalam perjalanan sejarah Islam dan tuntutan tentang al-Qur'an, akan ditemukan jurang yang benar-benar menganga. Al-Qur'an menuntut diskusi timbal balik dan pengambilan keputusan (*syūrā bainahum*).

²⁴¹ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad (Islamic Methodology in History)*, alih bahasa Anas Muhyiddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), hal. 111-118.

Namun pengertian *syūrā* tersebut dalam prakteknya mengalami distorsi makna, yakni dengan cara kepala negara mengangkat dan memilih orang-orang tertentu yang mampu berfikir dan berpengaruh. Mereka inilah yang memegang kebijakan dan keputusan dan menjadi forum untuk berkonsultasi. Padahal *syūrā* yang dimaksudkan al-Qur'an jelas sekali menghendaki bentuk seperti itu. Artinya semua mekanisme pengambilan keputusan diatur sesuai dengan kedudukan mereka yang sama, yang akan mendiskusikan masalah kepentingan bersama dan sampai menghasilkan keputusan.²⁴²

Konsepsi manusia sebagai “anggota masyarakat”, adalah contoh lain bagian dari pemilihan lingkup Islam versi Fazlur Rahman yaitu, pertama yang disebut dengan Islam normatif dan yang kedua disebut Islam historis. Namun menurut Dawam Rahardjo, bentangan pemikiran Fazlur Rahman sebenarnya lebih banyak di bidang Islam historis, lebih khusus lagi di sekitar metodologi penafsiran sumber Islam (al-Qur'an dan Hadis) dan metode-metode pembaharuan masyarakat Islam. Sedangkan Islam normatif kurang jauh dan kurang banyak dimasuki. Namun Dawam Rahardjo mengingatkan, adalah terlalu jauh untuk mengharapkan dari karya-karya Fazlur Rahman bisa diperoleh konsep-konsep siap pakai, misalnya. Maka suatu hal yang bisa ditangkap, demikian lanjut Dawam Rahardjo, adalah menangkap ide-ide dan perspektif-perspektif dari tulisan-tulisannya. Salah satunya, tentang beberapa

²⁴² Fazlur Rahman, “Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam” (Working Paper on Perception of Desirable Society from Islamic Perspective) alih bahasa Rusli Karim dalam Mustofa W. Hasyim dan Setiyanto (ed.), *Islam Modern*, hal. 114.

konsep kunci etika al-Qur'an, dalam kaitannya dengan pengembangan tatanan sosial masyarakat termasuk di lapangan pendidikan dan tatanan politik.²⁴³



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

²⁴³ *Panji Masyarakat*, No. 597 (21-31 Desember 1988), hal. 17-18.

BAB IV

GAGASAN NEO-MODERNISME ISLAM FAZLUR RAHMAN TERHADAP PEMBAHARUAN PENDIDIKAN ISLAM

A. Dinamika Pendidikan Islam dalam Lintas Sejarah

Perkembangan pendidikan Islam dapat ditemukan dari sejarah Islam awal sejak masa Nabi Muhammad SAW hingga abad kedua puluh. Pada masa Nabi, setiap wahyu turun, beliau meminta shahabat yang pandai menulis untuk mencatatnya,²⁴⁴ yang kemudian dihafalnya. Turunnya wahyu pada awal kerasulannya ini kemudian disampaikan oleh Nabi kepada keluarga terdekat secara diam-diam, lalu secara terbuka dan meluas kepada umatnya disertai dengan penjelasan dan pengamalannya. Pada tahun awal kenabiannya, wahyu turun selalu terkait dengan keimanan. Hal ini bertujuan meluruskan dan memurnikan aqidah para pengikutnya. Materinya adalah wahyu yang telah diterima Nabi SAW. Pembelajarannya dilakukan dengan cara Rasulullah menyampaikan dan menjelaskan wahyu disertai contoh mengamalkannya kepada para shahabat. Proses pendidikan ini semula berlangsung di rumah Nabi sendiri dan di rumah-rumah shahabat dan di suatu tempat yang dikenal dengan sebutan *Dār al-Arqām*. Kemudian, ketika masyarakat Islam sudah terbentuk menjadi suatu komunitas Muslim, pendidikan diselenggarakan di

²⁴⁴ Diantara shahabat Nabi SAW adalah 'Ubay bin Ka'ab al-Anshāri, 'Usman bin 'Affān, 'Aliy bin Abiy Thālib dan Zaid bin Sābit. Lihat Syeh Ahmad Ibn Hajar, *Sejarah Baca Tulis Nabi Muhammad SAW*. Alih bahasa M. Halabi Hamdi dan Joko S. (Yogyakarta: Pustaka Iqra', 2000). hal. 54.

masjid. Sistem pembelajaran di dua tempat yang terakhir ini dilakukan dengan sistem *halaqah*, yaitu lingkaran belajar.²⁴⁵

Pada periode ini, seluruh persoalan yang dihadapi umat Islam, secara langsung dikonsultasikan dan sekaligus diselesaikan kepada dan oleh Nabi SAW sendiri. Fazlur Rahman mencontohkan sebelum Nabi SAW wafat, Islam tumbuh dan berkembang dengan karakteristik utama, yaitu dari pembentukan komunitas (*ummah*) beriman yang dapat mengekspresikan kualitas moral dan spiritual yang memancar dari keimanannya hingga berbagai institusi-institusi yang dilatari oleh suatu organisasi pemerintahan.²⁴⁶ Kemudian, setelah Nabi wafat, muncul persoalan-persoalan baru yang sangat kompleks diantara kaum Muslimin. Pada periode ini persoalan-persoalan tersebut ditangani oleh para sahabat Nabi SAW, seperti Abu Bakar, ‘Umar, ‘Usman dan ‘Aliy yang dikenal sebagai *Khulafā’ ar-Rāsyidīn* yang menjadi teladan yang baik bagi umat Islam pada masanya dan zaman sesudahnya. Para sahabat ini memberikan jawaban terutama didasarkan pada ajaran umum al-Qur’an yang telah mereka pahami dan bukan dengan cara merujuk kepada ayat-ayat al-Qur’an dan Sunnah individual.²⁴⁷

²⁴⁵ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hal. vii.

²⁴⁶ Fazlur Rahman, *Islam.*, hal. 1.

²⁴⁷ Contohnya dalam hal ini adalah penolakan shahabat ‘Umar bin Khattāb untuk membagi-bagi tanah hasil rampasan perang di kalangan tentara muslim, seperti praktek yang dilakukan Nabi dalam wilayah Arab. Menurut ‘Umar bahwa praktek Nabi yang menyangkut daerah-daerah suku di tanah Arab tidak bisa dipraktekkan lagi dalam penaklukan wilayah suatu negeri. Karena tekanan yang keras dari pihak oposisi, ‘Umar akhirnya menunjuk kepada QS. 10: 59 untuk mendukung pandangan yang diambilnya tanpa mengutip suatu ayat yang khusus dalam al-Qur’an mengenai keadilan sosial dan permainan yang jujur. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 23-24.

Tahap yang paling krusial dalam perkembangan ilmu-ilmu ke-Islaman terjadi pada dua generasi selanjutnya yaitu generasi *Tābi'īn* dan *Tābi' al-Tābi'īn*.²⁴⁸ Pada dua generasi ini mulai merujuk kepada ayat-ayat al-Qur'an dan teks-teks Hadis individual dalam menyelesaikan suatu masalah. Apabila diperoleh sebuah teks yang jelas rujukannya maka masalah tersebut dianggap terputuskan. Tetapi jika tidak diperoleh sebuah teks, maka dicari sebuah teks yang cukup dekat dengan masalah yang dihadapi atas dasar keserupaan. Metode yang pertama ini disebut dengan metode *nāsh*, sedang yang kedua disebut *qiyās*.²⁴⁹ Selanjutnya penggunaan *qiyās* ini dipakai oleh kebanyakan ahli hukum Islam untuk menggali hukum dari al-Qur'an dan Sunnah pada pertengahan abad pertama Islam. Penggalan hukum semacam ini, menurut Fazlur Rahman, telah membawa kekacauan-kekacauan yang mengakibatkan pandangan hukum yang liar dan membingungkan dalam Islam. Hal ini pada gilirannya membawa kepada suasana hidup Muslim yang statis.²⁵⁰

Selanjutnya, kaitannya dengan ilmu pengetahuan pada masa awal Islam ini, terpusat pada individu-individu dan bukannya pada lembaga-lembaga sekolah. Sehingga kandungan pemikiran Islampun bercirikan usaha-usaha individual. Tokoh-tokoh istimewa tertentu, yang telah mempelajari Hadis dan

²⁴⁸ Meskipun dua generasi ini tidak menyaksikan terungkapnya misi al-Qur'an dan Rasul, tetapi diantara mereka terdapat orang-orang yang ketajaman intelektualnya melebihi banyak sahabat, Lihat Fazlur Rahman, *Membuka., (Islamic.)* alih bahasa Anas Mahyuddin, hal. 24.

²⁴⁹ *Nāsh*, artinya pengambilan keputusan atas dasar *teks* yang jelas, sedangkan *qiyās* berarti penalaran analogis yaitu pengambilan kesimpulan dari suatu prinsip tertentu yang terkandung dalam suatu persoalan hingga sebuah kasus yang baru dapat dimasukkan dalam prinsip ini. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 71.

²⁵⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 123.

membangun sistem teologi serta hukum mereka sendiri di seputarnya, menarik murid-murid dari daerah yang jauh dan dekat untuk menuntut ilmu pengetahuan dari mereka.²⁵¹ Karena itu, ciri utama dari ilmu pengetahuan abad pertengahan adalah pentingnya individu seorang guru. Bahkan pada akhir abad pertengahan, mayoritas ilmuwan-ilmuwan (ulama) yang termasyhur bukanlah produk-produk madrasah, tetapi adalah murid informal dari para guru individual.²⁵²

Berkaitan dengan pentingnya seorang guru secara sentral, dikatakan Fazlur Rahman, para pencari ilmu (pelajar) ini mengembara melakukan perjalanan yang sangat jauh dengan tujuan untuk mengikuti pengajaran dari para guru (*masyāyikh*) yang terkenal. Ilmu pengetahuan tentang Hadis dengan berbagai aspeknya, yang dianggap sebagai ilmu tentang perbuatan dan ucapan Nabi dan shahabat-shahabatnya, telah memberikan motifasi paling awal dan paling kuat dalam perjalanan skolastik ini. Sehingga pada zaman pertengahan Islam ini umat Islam telah banyak yang menuntut ilmu. Sebagaimana ditulis oleh Fazlur Rahman:

The knowledge or 'ilm was understood to mean, in the early stages of this movement, traditional knowledge. this was distinguish from figh or understanding, i e. The intelectual operation on this traditional body of knowledge. Gradually, however when the scienses of law and theology were developed, figh came to mean the legal thought and knowledge came to mean theology.²⁵³

²⁵¹ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 184-185.

²⁵² Fazlur Rahman, *Membuka.,(Islamic.,)* hal. 201.

²⁵³ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 185.

Sementara itu, keterampilan membaca dan menulis juga diselenggarakan dalam suatu lembaga pengajaran dasar yang disebut *kuttāb*.²⁵⁴ Dengan semangat yang tinggi, lambat laun jumlah Muslim yang mengenal baca-tulis serta menguasai al-Qur'an semakin lama semakin bertambah banyak. Hal ini disebabkan terjadinya konteks antara umat Islam dengan pusat-pusat kegiatan intelektual di luar Arab sesudah penaklukan.

Sekitar sepuluh tahun setelah wafatnya Nabi SAW, pasukan Islam telah menguasai Syiria, Mesir dan Irak, yang merupakan daerah-daerah kegiatan intelektual saat itu. Hal ini mendorong munculnya *diverifikasi* pengetahuan yang dikenal oleh umat Islam dan sekaligus mempengaruhi kurikulum *kuttāb*.²⁵⁵ Hal ini terbukti pada perkembangan berikutnya yang menunjukkan bahwa tulis-baca, puisi, al-Qur'an, gramatika, Bahasa Arab dan aritmatika menjadi bagian utama dari kurikulum pendidikan dan mengalami perkembangan yang pesat sejak awal dengan berbagai latar belakang budaya. Pendidikan dasar (*kuttāb*) pada masa ini merupakan unit yang bisa memenuhi kebutuhannya sendiri dan tidak mempunyai hubungan organis dengan pendidikan yang lebih tinggi.²⁵⁶ Sekolah-sekolah yang didirikan hanya sampai tingkat dasar. Sedangkan pendidikan tinggi lebih terpusat pada pribadi-pribadi tertentu, bukan pada lembaga-lembaga sekolah. Disamping pendidikan dasar

²⁵⁴ Menurut Ahmad Syalabi ada dua jenis *kuttāb* dalam sejarah pendidikan Islam. *Pertama*, *kuttāb* yang berfungsi mengajarkan baca tulis dengan teks dasar puisi-puisi bahasa Arab dan sebagian besar gurunya adalah non-muslim. *Kedua*, *kuttāb* yang berfungsi sebagai tempat pengajaran al-Qur'an dan dasar-dasar agama Islam. Lihat Hasan Asari, *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), hal. 25.

²⁵⁵ *Ibid.*, hal. 26.

²⁵⁶ Fazlur Rahman, *Membuka..(Islamic.)*, hal. 201.

dan pendidikan tinggi, menurut Fazlur Rahman, juga terdapat dua jenis pendidikan.

Pertama, pendidikan sekolah istana. Pendidikan ini diberikan kepada para pangeran dengan tujuan untuk mencetak mereka menjadi pemimpin-pemimpin pemerintahan kelak. Disamping pelajaran agama, mereka juga diberikan pelajaran pidato, kesusasteraan dan nilai-nilai kesatriaan. *Kedua*, pendidikan orang dewasa. Pendidikan ini diberikan kepada orang banyak yang tujuannya terutama untuk mengajar mereka tentang al-Qur'an dan agama.²⁵⁷

Dari jenis pendidikan yang kedua itulah tumbuh sekolah-sekolah tingkat tinggi melalui halaqah-halaqah atau kelompok-kelompok murid yang berkumpul untuk mengelilingi seorang guru tertentu.²⁵⁸ Bagi kelompok-kelompok pendidikan tinggi instrumen budaya keagamaan merupakan kumpulan pemikiran-pemikiran hukum dan moral teologis yang baru dihasilkan selama abad-abad pertama Islam. Pada sekolah-sekolah ini ilmu hukum merupakan ilmu yang pertama sekali mencapai kematangan. Pengikut-pengikut Abū Hanīfah di Irak, pengikut-pengikut Mālik di Madinah, dan kemudian juga pengikut-pengikut as-Syāfi'i dan Ahmad bin Hambal mengembangkan kumpulan doktrin hukum masing-masing.²⁵⁹

Pada masa Abbāsiyah, khalifah-khalifah tertentu, terutama al-Ma'mūn dan ayahnya, Harun ar-Rasyīd, menggalakkan adu pendapat di istana mereka

²⁵⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 182.

²⁵⁸ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Jakarta: Hadikarya Agung, 1992), hal. 59-60.

²⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 182.

menenal segala macam soal; logika, gramatika, dan sebagainya. Dalam adu pendapat tersebut terdapat toleransi yang besar dalam perbedaan pendapat dan pandangan.

Kondisi itu telah membawa pendidikan Islam mencapai masa keemasannya. Lembaga-lembaga pendidikan Islam formal seperti madrasah-madrasah dan universitas-universitas berkembang dengan pesat. Demikian pula halnya dengan kemampuan intelektual umat Islam. Perkembangan kemampuan intelektual tersebut dikarenakan umat Islam mampu menyerap dan memanfaatkan ilmu mantiq dan filsafat.²⁶⁰

Perkembangan pesat dari perpustakaan-perpustakaan semi-publik adalah ciri yang penting dalam pendidikan Islam zaman pertengahan. Beberapa pejabat negara yang terkemuka mampu mengumpulkan buku-buku dalam jumlah yang besar dan menyediakannya untuk dipergunakan oleh para pencari ilmu pengetahuan, dan bahkan kadang-kadang menyedekahkannya untuk dipergunakan oleh umum.²⁶¹ Hal ini dilakukan juga oleh penguasa-penguasa yang *semi-independent* dan kepala-kepala provinsi pada masa Abbāsiyah.

Sementara itu, akademi pertama yang disponsori negara yang didirikan oleh khalifah al-Ma'mūn pada perempat pertama abad ke-3 H/ 9 M bukanlah suatu usalah dalam lapangan ilmu-ilmu Islam, tetapi mencurahkan perhatian dalam penterjemahan sistematis dari karya-karya sains dan filsafat Yunani. Interaksi kumpulan pengetahuan ini dengan sains-sains Islam, telah

²⁶⁰ M. Amin Abdullah, *Filsafat Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hal. 11.

²⁶¹ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 182.

menimbulkan pengaruh-pengaruh yang berjangkauan jauh terhadap watak pendidikan Islam sepanjang masa pertengahan Islam.²⁶²

Sekolah-sekolah milik pribadi dan sekolah-sekolah umum didirikan atas usaha dari universitas-universitas dalam bidang-bidang pengetahuan keislaman yang khusus. Lembaga-lembaga umum didirikan untuk mengantarkan Hadis dan hukum. Abu Hātim al-Busti (w.277 H/ 890 M) mendirikan sebuah sekolah dan sebuah perpustakaan di kota kelahirannya. Ia juga menyediakan beasiswa bagi pelajar-pelajar yang datang dari luar daerah. Lembaga-lembaga semacam ini tumbuh berlipat ganda di beberapa tempat seperti *Nasyabūr* dan *Marv*. Akan tetapi pelajaran yang diajarkan di sekolah-sekolah ini, terutama hadis telah mengembangkan isi yang berbeda dari disiplin-disiplin yang korespon dalam aliran Syi'ah.²⁶³

Karena itu pengajaran ilmu-ilmu tersebut berdasar bukti ini adalah suatu serangan terhadap Syi'isme. Gerakan Syi'ah yang hidup di bawah tanah sampai pertengahan abad ke-4 H/ 10 M mulai menyiarkan ajarannya secara terbuka setelah mereka memperoleh kedudukan yang kuat pada masa dinasti Buwaihi di Irak dan dinasti Fathīmiyyah di Mesir.²⁶⁴ Syi'ah mengembangkan Hadis dan hukumnya sendiri serta mengabdikan keduanya pada doktrin sentral *imāmah*-nya. Di samping itu mereka juga merebut lembaga-lembaga yang sudah ada dan mendirikan yang baru. Lembaga-lembaga ini dijadikannya

²⁶² Ibid., hal. 183.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Society*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), hal. 345.

sebagai mesin propaganda untuk menyebarkan ideologinya.²⁶⁵ Pada 361 H/972 M, sekolah masjid yang termasyhur, al-Azhar,²⁶⁶ didirikan oleh dinasti Fathīmiyyah di Kairo. Sekolah ini dalam perkembangannya berubah menjadi lembaga Sunni dan universitas tunggal Islam tradisional yang terbesar di dunia pada masa sekarang.

Lembaga Sunni itu telah menghasilkan sejumlah besar sarjana-sarjana ahli. Para sarjana ini mampu menciptakan teks-teks inti yang baru dalam berbagai disiplin keagamaan dan juga menghasilkan suatu kurikulum yang tertentu, dan di atas segalanya suatu kelas utama yang baru, telah menjadi kelas tersendiri dalam masyarakat Islam dengan ciri-ciri dan watak mereka sendiri.²⁶⁷ Akan tetapi adalah salah sekali apabila ada orang mengira bahwa Islam Sunni memperoleh kemenangan berkat dukungan negara. Kemenangan dan keberhasilan mereka adalah karena didukung oleh kecenderungan-kecenderungan yang sudah mengakar di antara mayoritas masyarakat.²⁶⁸

Dari sudut pandangan organisasi, sistem madrasah mencapai puncak perkembangannya pada masa kerajaan ‘Usmāni di mana sistem tersebut dilembagakan secara sistematis, dipelihara, dan ditunjang oleh pejabat *Syaikh al-Islām* dengan kecakapan dan efisiensi administratif yang tinggi. Kaum

²⁶⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 183.

²⁶⁶ Universitas al-Azhar mengajarkan berbagai ilmu pengetahuan seperti: Kedokteran, Ilmu Optik, Bahasa Arab, Fiqh, Tauhid, Nahwu, Mantiq dan Matematika. Hal ini menunjukkan bahwa di Universitas ini tidak hanya mengajarkan ilmu keagamaan saja, tetapi juga mengajarkan ilmu pengetahuan umum. Lihat Hasan Ibrahim Hasan, *Tārikh Daulah Fathīmiyyah*, (Kairo: Dār al-Nahdhah, 1958), hal. 136.

²⁶⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 183.

²⁶⁸ *Ibid.*, hal. 183-184.

ulama diatur dengan suatu hierarki dan hampir-hampir merupakan kasta tersendiri dalam masyarakat 'Usmani. Sarana-sarana belajar tradisional ini sampai sekarang masih tetap berfungsi di seluruh dunia Islam di luar Turki.²⁶⁹

Tetapi penutupan pintu ijtihad (yakni pemikiran yang orisinal dan bebas) selama abad ke-4 H/ 10 M dan 5 H/ 11 M, telah membawa kepada kemacetan dalam ilmu hukum dan ilmu intelektual, khususnya yang pertama. Ilmu-ilmu intelektual yakni teologi dan pemikiran keagamaan, sangat mengalami kemunduran dan menjadi miskin karena pengucilan mereka yang disengaja dari intelektualisme sekuler dan karena kemunduran khususnya dalam bidang filsafat dan juga pengucilannya dari bentuk-bentuk pemikiran keagamaan seperti yang dibawa oleh sufisme.²⁷⁰

Sistem madrasah yang secara luas didasarkan pada sponsor dan kontrol negara, umumnya telah dipandang sebagai sebab kemunduran dan kemandegan ilmu pengetahuan dan keserjanaan Islam. Tetapi menurut Fazlur Rahman, madrasah dengan kurikulumnya yang terbatas, hanyalah gejala, bukan sebab sebenarnya dari kemunduran ini, walaupun tentu saja, ia mempercepat dan melestarikan kemandegan tersebut.

Sebab sebenarnya dari penurunan kualitas ilmu keagamaan, menurut Fazlur Rahman adalah karena pengucilannya dari kehidupan intelektualisme. Dari penentangan mereka yang berhasil terhadap kaum Mu'tazilah dan Syi'ah, para ulama telah memperoleh pengalaman dalam mengembangkan ilmu-ilmu

²⁶⁹ Ibid., hal. 184.

²⁷⁰ Ibid., hal. 185-186.

mereka sendiri serta mengajarkannya dengan cara sedemikian rupa yang memungkinkan mereka dapat mengokohkan pertahanan ilmu-ilmu tersebut.²⁷¹

Ini tidak hanya berhubungan dengan faktor yang relatif eksternal yaitu sistem sekolah yang secara fisik jadi terisolir dari oposisi. Bahkan ilmu-ilmu tersebut dikembangkan sehingga diisolir dari kemungkinan tantangan dan oposisi.

Susunan dalam ilmu keagamaan itu dibuat sedemikian sehingga membuatnya tampak mutlak *swasembada*; ilmu-ilmu tersebut tidak hanya mengisi tempat mereka sendiri saja, tapi juga tempat semua bidang ilmu pengetahuan. Namun kebanyakan para ulama zaman pertengahan berpandangan bahwa semua ilmu pengetahuan lain adalah tambahan-tambahan yang tidak perlu, sehingga mencari ilmu apapun juga yang tidak langsung berhubungan dengan amal adalah terlarang.²⁷² Akibat sikap dan pandangan ulama zaman pertengahan itu, tidak hanya mengesampingkan filsafat tetapi juga matematika.²⁷³ Hal ini mereka lakukan untuk memberikan kedudukan mutlak kepada ilmu hukum atau fiqh. Karena beberapa cabang ilmu sedang bersaing dengan ilmu hukum untuk memperebutkan kedudukan puncak dalam skema ilmu pengetahuan Islam. Pada abad ke-6 H/ 12 M Fakhr al-Dīn ar-Rāzi memperluas ruang lingkupnya dengan mencakup logika dari sistem-sistem filosofis, dengan cara menambah teorinya sendiri tentang fisika

²⁷¹ Ibid., hal. 186.

²⁷² Sikap ini dikemukakan oleh as-Syāthibi. Ia menolak akan pentingnya pemikiran murni dan menyangkal pentingnya akal dalam membuat hukum maupun dalam merumuskan kewajiban moral. Lihat Fazlur Rahman, *Membuka., (Islamic.)*, hal. 204-205.

²⁷³ Ibid.

dan filsafat kealaman, dan juga dengan cara mengganti metafisika filosofisnya dengan tesis-tesis teologi dogmatisnya. Sehingga seorang mahasiswa tak usah lagi mempelajari karya-karya filosofis, karena teologi telah menghasilkan suatu ilmu komprehensif sebagai penggantinya.²⁷⁴

Namun, proses itu menyebabkan kurikulum madrasah direduksi secara sangat merugikan yang pada gilirannya menimbulkan pandangan yang sempit dan juga menyebabkan pendidikan keagamaan yang tinggi menjadi lesu.

Menyempitnya ilmu pengetahuan umum karena tiadanya pemikiran umum dan sains-sains kealaman, menyebabkan kurikulum menjadi terbatas pada ilmu-ilmu keagamaan murni dengan gramatika dan kesusasteraan sebagai alat-alatnya yang diperlukan.²⁷⁵ Di banyak madrasah milik sayap kanan *Ahl al-Hadīs*, teologi dicurigai. Di sekolah-sekolah khusus, buku-buku tentang sufi ditambahkan. Para sarjana besar tertentu dan pemikir-pemikir orisinal yang muncul dari waktu ke waktu adalah istimewa dalam dirinya sendiri dan tidak banyak menimba ilmu mereka dari kurikulum yang “resmi”.²⁷⁶

Sebagian dari penjelasan mengenai kemerosotan gradual standar-standar akademis selama berabad-abad tersebut, dikatakan Fazlur Rahman, terletak pada fakta bahwa:

Jumlah buku yang tercantum dalam kurikulum sedikit sekali, waktu yang diperlukan untuk belajar juga terlalu singkat bagi si murid untuk bisa menguasai bahan-bahan yang “kenyal”. Sehingga sulit sekali dipahami mengenai segi-segi ilmu keagamaan pada usia yang relatif muda dan

²⁷⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 32-33.

²⁷⁵ *Ibid*, hal. 187.

²⁷⁶ *Ibid*.

belum matang. Ini menjadikan belajar lebih banyak bersifat studi tekstual buku-buku daripada memahami pelajaran yang bersangkutan, yang pada gilirannya lebih mendorong hafalan daripada pemahaman yang sebenarnya.²⁷⁷

Hal ini terbukti, pada abad pertengahan akhir yang hanya menghasilkan sejumlah besar karya-karya komentar dan bukannya karya-karya orisinal. Fenomena ini berkembang secara fundamental dari kebiasaan berkonsentrasi pada buku, bukannya pada pelajaran.²⁷⁸ Sehingga banyak pemikiran yang asli kurang mendapat perhatian.

Tradisi menulis komentar-komentar tersebut, pada mulanya selalu disertai dengan penulisan karya-karya asli. Tapi dalam perkembangannya, kebiasaan menulis komentar atas komentar tersebut, karya asli tidak disertakan, akhirnya menyebabkan karya asli menjadi terlupakan. Karya-karya tertentu mengenai teologi dogmatis tertimbun dalam lebih dari setengah lusin lapisan komentar. Komentar-komentar yang terkemudian bahkan merosot menjadi catatan pinggir, dan biasanya menyangkut perbedaan-perbedaan pendapat yang superfisial dan verbal saja. Ini semua, bersama dengan ringkasan-ringkasan singkat membentuk kurikulum madrasah.²⁷⁹

Pada abad ke-12 H/ 19 M misalnya, sebuah kurikulum studi dikerjakan di India oleh Mulla Nizāmuddīn. Kurikulum ini dikenal dengan kurikulum

²⁷⁷ The number of books in the curriculum being small, the years devoted to studies were also too few for the student to be able to grapple with tough and often abstruse materials of the higher aspect of religious sciences at a relatively young and immature age. This in turn meant not so much the grasping of the subject as such but a more or less textual study of the books. This encouraged memorizing than real understanding. Ibid., hal. 189.

²⁷⁸ Ibid., hal. 43.

²⁷⁹ Ibid., hal. 190.

Nizāmi diterima secara luas dan dengan beberapa perubahan diterima hampir seluruh rakyat India. Kurikulum yang sama di Persia dan Asia Tengah juga terdapat dengan penekanan pada mata pelajaran-mata pelajaran yang berbeda. Akan tetapi kurikulum ini menyuguhkan penekanan yang paling besar pada sains-sains rasional, memasukkan tiga buah buku tentang filsafat murni. Ketiganya adalah ringkasan terakhir, kumpulan atau komentar-komentar termasuk komentar Shadrudīn al-Shirāzi atas karya Ibn Sinā.²⁸⁰

Pada umumnya kurikulum dilaksanakan atas metode urutan mata pelajaran. Jadi sebagai contoh urutan tersebut adalah: bahasa Arab, kesusasteraan, ilmu hitung, filsafat, hukum, yurisprudensi, teologi, tafsir al-Qur'an, dan Hadis. Para murid melewati kelas demi kelas dengan menyelesaikan satu mata pelajaran dan memulai satu mata pelajaran lain yang lebih tinggi. Dengan sendirinya sistem ini tidak memberi banyak waktu untuk setiap mata pelajaran. Tetapi ini juga bukanlah satu-satunya metode yang dipakai, sering kali seorang murid mulai dengan suatu ringkasan dalam sebuah mata pelajaran dan dikelas selanjutnya ia mempelajari pelajaran yang sama dengan lebih terperinci dan disertai komentar-komentar.²⁸¹

Tugas guru atau pendidik pada waktu itu adalah mengajarkan komentar-komentar orang lain di samping teks aslinya, dan biasanya tanpa menyertakan komentarnya sendiri dalam pelajaran tersebut. Seorang murid setelah

²⁸⁰ Ibid., hal. 189-190.

²⁸¹ Ibid., hal. 190.

memperoleh pendidikan keagamaan dasar dapat memasuki lembaga pendidikan yang lebih tinggi yang manapun juga.²⁸²

Kasus-kasus lain dari cara belajar ekstra madrasah seperti itu tidaklah jarang. Tetapi, menurut Fazlur Rahman, kelemahan mendasar dari ilmu pengetahuan Islam tersebut, sebagaimana pada masa pra-modern adalah konsepnya tentang ilmu pengetahuan. Berlawanan dengan sikap modern yang memandang ilmu pengetahuan sebagai suatu yang pada intinya harus dicari dan ditemukan oleh pikiran yang aktif, maka sikap zaman pertengahan adalah bahwa ilmu pengetahuan merupakan suatu yang harus diperoleh. Hal seperti itu akan membawa kepada sikap pasif dan *nrimo*.²⁸³

Di dunia Islam, pertentangan menjadi semakin tajam karena adanya pertentangan antara ilmu yang disampaikan atau ilmu tradisional (*naql* atau *sami'*) di satu pihak dan ilmu rasional di pihak lain.²⁸⁴ Dalam kontroversi ini, ortodoksi yang bersemangat besar untuk mengamankan tradisi secara keseluruhannya mendesak penggunaan akal, yang hendak ditempatkan kedudukannya secara ketat di bawah dogma.

Penekanan pada tradisi itu telah menimbulkan pengaruh yang sangat merusak, walaupun sebenarnya memang penting pemahaman terhadap tradisi. Namun pada bagian-bagian yang bercorak logika dalam karya-karya tentang teologi dogmatis, terdapat pembahasan-pembahasan yang berkepanjangan dan

²⁸² Ibid., hal. 190-191.

²⁸³ Ibid., hal. 191.

²⁸⁴ Ibid., hal. 33.

kadang-kadang tajam mengenai sifat ilmu pengetahuan dan bahkan makalah-makalah khusus ditulis mengenai masalah tersebut.²⁸⁵

Akan tetapi karena perluasan teologi (*kalām*) telah dilakukan secara lebih mekanis dan bagian-bagiannya hanya dipersandingkan secara eksternal saja, tanpa adanya hubungan pertumbuhan yang dalam dan organis di antaranya, maka pembahasan-pembahasan yang berkepanjangan tentang sifat ilmu pengetahuan tersebut dalam prakteknya gagal untuk mempengaruhi bagian manapun yang bersifat teologis murni dimana ajaran-ajaran dogmatis secara resmi didukung dengan argumen-argumen.

B. Pendidikan Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman

Pendidikan Islam menurut Fazlur Rahman bukan sekedar perlengkapan dan peralatan fisik atau kuasi-kuasi fisik pengajaran seperti buku-buku yang diajarkan ataupun struktur eksternal pendidikan,²⁸⁶ melainkan sebagai intelektualisme Islam. Karena hal ini, bagi Fazlur Rahman merupakan esensi atau hakikat pendidikan tinggi Islam.²⁸⁷ Dengan demikian, intelektualisme Islam merupakan pertumbuhan suatu pemikiran Islam yang sejati, asli dan memadai yang harus memberikan kriteria untuk menilai keberhasilan atau kegagalan sebuah sistem pendidikan Islam.²⁸⁸

²⁸⁵ Ibid., hal. 190-191.

²⁸⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 1.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ Ibid.

Dengan mendasarkan pada al-Qur'an sebagai titik pusat intelektualisme Islam, tujuan pendidikan menurut Fazlur Rahman adalah untuk mengembangkan manusia sedemikian rupa sehingga semua pengetahuan yang diperolehnya akan menjadi organ pada keseluruhan pribadi yang kreatif, yang memungkinkan manusia untuk memanfaatkan sumber-sumber alam untuk kebaikan umat manusia dan untuk menciptakan keadilan, kemajuan dan keteraturan dunia.²⁸⁹

Bagi Fazlur Rahman, pemikiran pembaharuan pendidikan adalah satu-satunya pendekatan untuk penyelesaian jangka panjang atas problem-problem yang dialami masyarakat muslim saat ini, yakni berupa dikotomi mental dan kehidupan pribadi maupun sosial yang terpecah-pecah, yang berakibat kekacauan dan frustrasi dalam segala segi kehidupan. Walaupun demikian ia mengakui, pembaharuan pendidikan memerlukan waktu yang panjang, paling sedikit memakan waktu dua generasi serta penerapannya harus dilakukan oleh tangan-tangan terdidik. *Pertama*, menciptakan orientasi politis Islam yang asli. *Kedua*, menciptakan iklim intelektualisme sebagai langkah awal pengislaman seluruh segi kehidupan.²⁹⁰

Fazlur Rahman mencermati bahwa kedangkalan dan kekacauan dalam pendidikan adalah penyebab terjadinya kemacetan intelektualisme Islam. Terutama sikap para ulama ortodok terhadap ilmu pengetahuan sekuler, yang

²⁸⁹ Fazlur Rahman, "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problems" dalam *Islamic Studies*, vol. 6, no. 4 (1967), hal. 315.

²⁹⁰ Yayah Hidayah, "Fazlur Rahman: Kiai dari Chicago", *Amanah*, no. 60 (21 Oktober – 3 November 1988), hal. 60.

nampaknya ingin memadamkan semangat penelitian dan pertumbuhan ilmu pengetahuan positif.²⁹¹

Penawaran Fazlur Rahman mengenai program penciptaan intelektualisme adalah hal yang mendesak. Karena, menurutnya, intelektualisme Islam sekarang praktis telah mati. Dunia Islam menyuguhkan suatu pemandangan gurun intelektualisme Islam luas yang gersang dan sepi tanpa hembusan angin pemikiran sedikitpun, tetapi kesenyapannya kadang-kadang memberikan kesan adanya getaran. Ini terjadi setengah abad sepeninggal Muhammad Iqbal, yang pernah berdo'a "*Semoga Tuhan menyentuhkan ruhmu pada badai, karena hampir tiada riak sedikitpun pada air lautanmu*", demikian ungkapan Fazlur Rahman.²⁹² Kemacetan intelektualisme dipandang Fazlur Rahman sebagai sebab utama munculnya sekularisme di dunia Islam pada masa-masa pra modernisme. Sehingga mempengaruhi dan memperlambat jalannya Islam modern, khususnya pendidikan Islam, meskipun ada perbedaan-perbedaan substansial dalam sifat perkembangan modern di berbagai kawasan Muslim.

Perbedaan tersebut dicermati Fazlur Rahman disebabkan oleh adanya empat faktor. *Pertama*, suatu kawasan budaya tertentu apakah tetap mempertahankan kedudukannya *vis-a-vis* ekspansi politik Eropa ataukah didominasi dan diperintah oleh suatu negara kolonial Eropa, baik *de jure* ataupun *de facto*. *Kedua*, untuk pemimpin keagamaan atau organisasi ulama, dan hubungan mereka dengan lembaga-lembaga pemerintah sebelum terjadi

²⁹¹ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 5.

²⁹² Yayah Hidayah, "Fazlur Rahman: Kiai dari Chicago", hal. 60.

penjajahan. *Ketiga*, keadaan perkembangan pendidikan Islam dan budaya yang menyertainya segera sebelum terjadi penjajahan. *Keempat*, sifat kebijakan kolonial keseluruhan dari negara penjajah tertentu, seperti Inggris, Perancis atau Belanda.²⁹³

Mempertimbangkan kemacetan intelektualisme Islam ini, Fazlur Rahman menganjurkan agar pendidikan Islam dijadikan pokok kebijakan yang bersifat nasional oleh seluruh negeri-negeri muslim, sama halnya dengan pendidikan umum dan profesional.

Perhatiannya begitu serius mengaitkan antara intelektualisme dan pendidikan Islam. Baginya, antara keduanya tidak dapat dipisah-pisahkan, karena intelektualisme Islam adalah esensi dari pendidikan tinggi Islam itu sendiri. Bahkan lebih jauh ia menyatakan bahwa intelektualisme Islam justru merupakan kriteria untuk menilai keberhasilan atau kegagalan sebuah sistem pendidikan Islam. Intelektualisme Islam inilah yang dijadikan paradigma oleh Fazlur Rahman dalam memandang pendidikan Islam.

Anjuran untuk merasionalkan kebijakan pendidikan Islam ini dilontarkan oleh Fazlur Rahman dengan mempertimbangkan keadaan bahwa sekolah-sekolah khusus agama masih merupakan sisa-sisa sistem pendidikan pra modernisme. Dalam pandangannya, mereka dikhususkan hanya sebagai suatu akibat diferensiasi dan pemisahan dari suatu sistem pendidikan modern. Tetapi sistem pendidikan modernpun tidak menjamin sistem pendidikan tradisional itu menjadi suatu monopoli pendidikan agama, tidak pula sistem pendidikan

²⁹³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal.43.

tradisional itu melepaskan tuntutan untuk mendidik kaum Muslimin pada umumnya.

Lebih lanjut dikatakan Fazlur Rahman, kementerian-kementerian pendidikan harus menilai tuntutan-tuntutan masing-masing sistem pendidikan ini untuk memberikan dukungan dan atau otonomi kepadanya, sedangkan para perencanapun harus menentukan sampai beberapa jauh perluasan suatu sistem pendidikan yang sudah dilembagakan itu dapat memudahkan perkembangan kemajuan atau bahkan memberikan rintangan-rintangan yang sulit. Kebijakan umum dalam bidang ini diliputi banyak soal, namun diantaranya tiada yang lebih besar daripada kekurangan sistem-sistem tradisional itu mengenai pengertian kultural historis dan sosial yang tepat. Banyak pemerintah Islam dan juga pemerintah kolonial telah berusaha untuk mempengaruhi dan mengendalikan pertumbuhan dan perubahan sistem madrasah, tetapi karena arti penting agama itu demikian besarnya dan langkah yang mungkin dilakukan ternyata demikian lambatnya, maka rencana-rencana pembangunan pun sering berubah sebelum pembentukan-pembentukan pendidikan agama itu terjadi.²⁹⁴

Karena kebijakan pemerintah Muslim yang pada umumnya berupa aksi yang minimalis itu terbatas pada lingkungan pemerintah itu saja, maka wilayah percaturan tersedia luas bagi kaum intelektual untuk mengadakan diskusi-diskusi terbuka dan bebas dan perbatasa-perbatasan publik yang

²⁹⁴ Fazlur Rahman dan Leonard Binder, "Islam dan Perubahan Sosial" dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1982), hal. 156.

sebelumnya tidak biasa itu mestinya menghasilkan kondisi lingkungan yang penting bagi kalangan pemerintah untuk beraksi. Namun disayangkan, di negara-negara muslim, tindakan-tindakan pemerintah -secara eksplisit maupun implisit- cenderung membawa akibat yang juga mengkondisikan kaum intelektual dalam berbagai cara ini, bersamaan dengan kekuatan-kekuatan massif para ulama konservatif, yakni cenderung untuk merontokkan intelektualisme. Di bawah keadaan seperti ini, kaum intelektual bermain-main dengan beradvokasi, dan kadang-kadang mempraktekkan berbagai pendekatan modernisme Islam. Pendekatan-pendekatan ini secara umum dapat diklasifikasikan antara lain: diam (*silent*), berbicara dan menulis dengan muka ganda (*double speaking and double writing*), pembaharuan lewat tradisi, pendekatan parsialis, dan keterkaitan metode penafsiran sistematis, dan sekularisme, yang pada akhirnya juga menemui kegagalan.²⁹⁵ Suatu faktor penting dalam kegagalan mereka tersebut nampaknya tertumpu pada sistem pendidikan yang hampir tak memungkinkan bagi pertumbuhan ide-ide baru yang dipandang oleh Fazlur Rahman semestinya akan dapat menafsirkan kembali Islam.²⁹⁶ Dalam pandangannya, baik sistem pendidikan baru maupun lama belumlah sanggup atau belum memenuhi kebutuhan untuk melaksanakan penyesuaian dan pembahasan secara rutin dan sistematis.²⁹⁷

²⁹⁵ Fazlur Rahman, "Gagalnya Modernisme Islam", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 1, (1970) alih bahasa Ihsan Ali Fauzi dalam *Islamika*, vol.2, (Oktober-Desember, 1993), hal. 8-14.

²⁹⁶ Fazlur Rahman dan Leonard Binder, "Islam dan Perubahan Sosial", hal. 162.

²⁹⁷ *Ibid.*, hal. 166.

Keseriusan Fazlur Rahman dan perhatiannya akan fenomena pendidikan Islam ini dibuktikannya dengan melakukan proyek riset pendidikan Islam bersama Leonard Binder dan lusinan koleganya di Universitas Chicago atas biaya Ford Foundation. Riset ini yang sebenarnya merupakan bagian dari sebuah proyek lain yang lebih besar yang melakukan riset tentang “Islam dan Perubahan Sosial”. Dalam riset ini Fazlur Rahman berhasil menulis sebuah karya yang cukup penting, yakni buku yang berjudul *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Dalam karya ini ia mengkaji sistem pendidikan Islam abad pertengahan berikut kebaikan-kebaikan dan kekurangan-kekurangannya, dan mengenai upaya-upaya modernisasi yang dilakukan sekitar abad yang lampau.²⁹⁸

Tujuan umum proyek riset ini untuk mengungkapkan dan mengidentifikasi proses-proses berkesinambungan dan perubahan dalam sistem-sistem pendidikan agama. Proses-proses ini harus diidentifikasi menurut relevansi doktrinalnya, pembedaannya secara teologi dan filsafat, posisi kurikulumnya dan minat intelektualnya maupun jangkauannya terhadap dampak perubahan sosial, konteks sejarah, identifikasi dengan kepentingan-kepentingan khusus dan kelembagaannya menurut keadaan struktural masyarakat. Oleh sebab itu dalam rancangan risetnya, ia dan Leonard Binder membagi negeri-negeri sasaran riset ke dalam empat wilayah: (1) daerah pusat sejarah kerajaan Arab, Ottonom dan Iran, tempat lembaga-lembaga dasar Islam dan pendidikan tradisional mulai dikembangkan; (2) daerah Asia

²⁹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 1.

Selatan dan Tenggara, tempat lembaga-lembaga ini lebih mendapat tantangan, dikarenakan kaum ulamanya lebih otonom dan militan serta identitas Islam telah menjadi persoalan politik dan kebudayaan yang cukup riskan; (3) daerah pantai Afrika Utara di sebelah barat Mesir, tempat lembaga-lembaga Islam telah berkembang dengan mendapatkan lebih sedikit otonomi politik, namun identitas Islam tidak dipersoalkan begitu mendalam; dan (4) dua daerah pinggiran, satu di Asia dan lainnya di Afrika sub Sahara, tempat kemungkinan yang lebih kecil untuk menggeneralisasi.²⁹⁹

C. Sumber-Sumber Ilmu Pengetahuan dalam pendidikan Islam

Dalam mempertimbangkan sumber-sumber ilmu pengetahuan dalam pendidikan Islam, Fazlur Rahman menyatakan bahwa al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber utama dalam Islam. Sedangkan sumber-sumber lainnya adalah alam fisik, pikiran manusia dan masyarakat. Menurutnya, umat Islam harus mempelajari ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah secara sistematis. Ajaran-ajarannya yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan perlu dikaji secara kritis melalui usaha-usaha penelusuran aspek-aspek historisnya agar diperoleh pemahaman integratif dari apa yang sesungguhnya diwahyukan al-Qur'an. Dalam hal ini Fazlur Rahman menyarankan agar umat Islam bisa mengambil keuntungan dari apa yang telah dilakukan para orientalis Barat yang telah berusaha mendekati al-Qur'an dalam dua cara yang berbeda. Beberapa diantara mereka telah berupaya menelusuri pengaruh-pengaruh Yahudi dan

²⁹⁹ Fazlur Rahman dan Leonard Binder, "Islam dan Perubahan Sosial", hal. 157.

Kristen pada al-Qur'an sementara beberapa yang lainnya mencoba mengkaji al-Qur'an dengan cara yang ilmiah (*scientific manner*), terutama dengan eksplorasi kesejarahannya.³⁰⁰ Dengan pendekatan ilmiah ini umat Islam diharapkan mampu mengorientasikan kembali penafsiran-penafsiran al-Qur'an sejak periode Nabi hingga masa sekarang.

Berdasarkan penegasannya bahwa pencarian terhadap ilmu pengetahuan sangat ditekankan al-Qur'an, sebagaimana dalam QS. Al-Rūm (30):7-9, Fazlur Rahman menggarisbawahi bahwa tugas umat Islam adalah meneliti hakikat alam fisik melalui cara kerja pikiran manusia yang sesuai dengan moral, motivasi-motivasi psikologi dan masyarakat manusia. Hal ini dapat dilihat dalam kesimpulannya dari ayat tersebut:

“... Al-Qur'an memerintahkan manusia untuk mempelajari keberadaan dirinya, hakikat alam dan sejarah manusia di muka bumi secara mendalam dan cermat dan dapat menyerap ajaran-ajaran moral dari mereka agar diperoleh ilmu pengetahuan yang benar dan tidak menjerumuskan mereka ke arah tindakan destruktif pada sesama masyarakat manusia lainnya”.³⁰¹

Mengenai persoalan Sunnah, Fazlur Rahman menyarankan agar dilakukan reorientasi kembali Sunnah, dalam arti bahwa tugas umat Islam seharusnya berkonsentrasi untuk mengkaji kembali unsur-unsur mana dalam Sunnah yang bernilai Islam (dari keteladanan Nabi) dan mana yang sebenarnya bukan berasal dari Islam. Ia menginginkan umat Islam mempelajari Sunnah secara kritis dan historis supaya mereka dapat mengidentifikasi masalah-masalah religius, politik, sosial, ekonomi dan intelektual serta masalah-masalah lainnya

³⁰⁰ Fazlur Rahman, “Islamic Studies and The Future of Islam”, hal. 131.

³⁰¹ Fazlur Rahman, “Qur’anic Solution of Pakistan’s Educational Problems”, hal. 316.

berdasarkan keotentikan Sunnah yang dapat diperoleh dengan penelitian kesejarahan.³⁰²

Pandangannya mengenai metode dan sumber-sumber ilmu pengetahuan Islam ini, akhirnya mengarahkan dirinya untuk menyatakan secara tegas bahwa tujuan pendidikan Islam adalah untuk memperoleh pemahaman yang integral mengenai pengetahuan Tuhan, atau dengan kata lain, bimbingan Tuhan.

Kemudian pengetahuan alam fisik, bagi Fazlur Rahman akan menghasilkan sebuah gambaran total dari alam, yang menyebabkan tumbuhnya keyakinan dan kreativitas yang baik untuk menciptakan kepribadian yang seimbang.

Sedangkan pengetahuan mengenai masyarakat manusia dapat memperluas wawasan intelektual manusia itu sendiri dan dapat menghindarkan pemikiran yang sempit. Semuanya itu, akan memotivasi manusia untuk menciptakan hubungan yang harmonis antara Tuhan, alam dan manusia.

Dengan demikian, manusia dapat mencapai ilmu pengetahuan dari Tuhan secara integral. Ia melanjutkan, umat Islam tidak akan bisa mencapai reformasi dan kemajuan intelektual kecuali jika mereka mensintesis sistem ulama dan sistem pendidikan modern, mendorong efektivitas dan nilai penting bahasa sebagai pintu untuk memperoleh ilmu pengetahuan secara bekerja sama dengan para orientalis Barat dengan mempertimbangkan bahwa kerja sama seperti itu bukan merupakan bahaya bagi pengajaran Islam itu sendiri.

³⁰² Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge", hal. 8.

Demikian pula, umat Islam harus mendorong keaslian studi Islam secara *constructive* dan *purposeful* baik bagi Islam maupun sarjana Barat.³⁰³

D. Dasar-Dasar Ilmu Pendidikan Islam

Dalam menggambarkan pendidikan Islam, Fazlur Rahman menyatakan bahwa tujuan pendidikan adalah untuk mengembangkan kemampuan dasar dimana seluruh ilmu pengetahuan yang diperoleh dapat diorganikkan ke dalam personalitas yang total (kepribadian) kreatif.³⁰⁴ Ia mengutip ayat al-Qur'an:

“Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul di antara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepadamu dan mengajarkan kepadamu al-kitab dan hikmah, serta mengajarkan kepadamu apa yang belum kamu ketahui” (QS. Al-Baqarah (1): 151)

Oleh sebab Dia memberikan manusia kapasitas dan kemampuan untuk memperoleh pengetahuan dari fenomena alam, Tuhan menyuruh manusia untuk mempelajari fenomena tersebut meliputi hakikat seluruh alam dan sejarah masyarakat manusia tanpa harus menimbulkan tindakan destruktif bagi masyarakat lainnya; sifat dasar dan gambaran moralnya sendiri agar manusia dapat mendapatkan pengetahuan yang benar.³⁰⁵

Akan tetapi, kapasitas dan kemampuan manusia tersebut, menurut Fazlur Rahman, dibayangi oleh tiga kelemahan, yaitu kepicikan, pikiran yang sempit

³⁰³ Fazlur Rahman, “Islamic Studies and the Future of Islam”, hal. 133.

³⁰⁴ Fazlur Rahman, “The Qur’anic Solution”, hal. 315.

³⁰⁵ Ibid, hal. 316.

(*narrow-mindedness*) dan kekerdilan hati sebagaimana yang dikatakan al-Qur'an:

“Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir, dan apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila ia mendapat kebaikan ia amat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat, yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya, dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu” (QS. al-Ma'ārij (70):19-24).³⁰⁶

Di sini dapat disimpulkan bahwa masyarakat tempat manusia hidup di dalamnya semestinya dibangun di atas landasan *moral, spiritual* dan *religius* yakni prinsip-prinsip Islam. Dengan dasar-dasar moral ini manusia akan mampu membedakan antara kebaikan dan keburukan. Namun dasar-dasar spiritual ini pun akan tercerabut, paling tidak tereduksi, oleh kesulitan-kesulitan dan kepelikan-kepelikan, misalnya, problem ekonomi, kesenjangan sosial, ketidakmenentuan politik, sementara prinsip-prinsip religiusitas akan dapat membimbing manusia ke arah situasi dimana ia akan mendapatkan kecukupan moral, spiritual dan religiusitas menurut ajaran-ajaran al-Qur'an.³⁰⁷

Tiga konsep tersebut, Fazlur Rahman nampaknya sangat meyakini, menjadi dasar-dasar pendidikan Islam. Misalnya, menjadi dasar aktivitas intelektual manusia yang berkaitan dengan pertimbangannya untuk memilih dan mengembangkan pengetahuan yang benar dan dengan upaya-upayanya untuk menghindari kesalahan dalam penggunaan pengetahuan tersebut yang tentunya dapat sangat membahayakan bagi kehidupan dan kesejahteraan sosial. Spiritual, di pihak lain, nampaknya memiliki makna untuk mereduksi

³⁰⁶ Fazlur Rahman, "The Message and the Messenger", hal. 44.

³⁰⁷ Muhammad Rifa'i, *Fazlur Rahaman on Modernization of Islamic Intellectualism*, Tesis (London: School of Oriental and African University of London, 1991), hal. 26.

kesukaran-kesukaran dan malapetaka-malapetaka serta menjadi suatu kekuatan yang sangat ampuh ketika manusia kehilangan kepercayaan diri dalam aksi intelektualnya. Sementara signifikansi prinsip-prinsip religiusitas terletak dalam fungsi mereka untuk memberikan spirit religius agar manusia memiliki ketaatan total kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa dalam Islam.³⁰⁸

Pembentukan manusia yang memiliki dasar moral yang kuat, Fazlur Rahman menegaskan, merupakan salah satu tujuan al-Qur'an. Pandangan moral ini dinyatakan al-Qur'an dengan adagium 'untuk memerintahkan kebaikan dan mencegah keburukan' yang bermakna, secara moral, sosial, politik dan ekonomi, untuk memperadabkan bumi dan membasmi korupsi yang terjadi di dalamnya.³⁰⁹ Dengan memiliki kapabilitas untuk membedakan antara benar dan salah, manusia akan dapat menanggulangi kepicikan, pikiran yang sempit dan kekerdilan hati dan tipu-muslihat diri yang bisa jadi dapat mencegah dirinya dari melakukan evaluasi yang tidak salah terhadap perbuatannya sendiri, agar ia dapat membedakan dan mengidentifikasi pemikiran-keinginannya melalui kebenaran yang objektif, tujuan-tujuan jangka pendeknya dengan kebenaran moral.³¹⁰

Al-Qur'an menekankan bahwa kekuasaan, kehendak dan kemuliaan Tuhan dan Sunnah Nabi yang dikonstitusikan sebagai 'paradigma aktual' bagi para shahabat Nabi, dapat memberikan semacam 'kerangka yang memadai'

³⁰⁸ Ibid. hal. 27.

³⁰⁹ Fazlur Rahman, "The Message and the Messenger", hal. 45.

³¹⁰ Muhammad Rifa'i, *Fazlur Rahman on*, Ibid.

(*adequate framework*) untuk memastikan: (1) kemaksimalan energi kreativitas manusia dan (2) memelihara kreativitas manusia tersebut dengan jalan moral (*moral track*).³¹¹ Dalam kasus ini, Fazlur Rahman mengutip beberapa ayat al-Qur'an:

“(Yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka itu di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat baik dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan”. (QS. al-Hajj (22):41),

“Dan ingatlah, kamu ini orang-orang yang diajak untuk menafkahkan (hartamu) pada jalan Allah. Maka di antara kamu ada orang-orang yang kikir, dan siapa yang kikir sesungguhnya dia hanyalah kikir terhadap dirinya sendiri. Dan Allah-lah Yang Maha Kaya sedangkan kamulah orang-orang yang berkehendak (kepada-Nya); dan jika kamu berpaling niscaya Dia akan mengganti (kamu) dengan kaum yang lain, dan mereka tidak akan seperti kamu (ini)” (QS. Muhammad (47):38).

Al-Qur'an secara pasti nampaknya bersifat teosentris. Namun kesadaran akan Tuhan yang mendalam ini berkaitan secara kreatif dan organis dengan pembangunan suatu tata-politik yang etis di dunia, karena dalam pandangan al-Qur'an, mereka yang melupakan Tuhan pada akhirnya akan lupa pada diri mereka sendiri (QS. al-Hasyr (59): 19), dan kepribadian individual maupun kolektif mereka akan ter-disintegrasi. Kesadaran akan Tuhan inilah yang mendorong Nabi Muhammad SAW. keluar dari gua Hirā, tempat ia biasa berkontemplasi, ke dunia luar dan tak pernah lagi kembali ke dalamnya, atau kehidupan kontemplasi lagi.

Apa yang dihasilkannya dari pengalamannya di dalam gua tersebut bukanlah semata-mata penghancuran pluralitas Tuhan, tetapi suatu upaya yang

³¹¹ Fazlur Rahman, “The Post Formative Developments in Islam”, *Islamic Studies*, Vol. 1, No. 4, (Desember, 1962), hal. 9.

bertekad dan tak pernah putus untuk mencapai keadilan sosial-ekonomi. Ia bertujuan membentuk suatu masyarakat untuk kebaikan dan keadilan di dunia. Hal ini oleh Fazlur Rahman disebut sebagai suatu tata sosial- politik yang berdasarkan etika “dalam bimbingan Tuhan”, yakni menurut prinsip bahwa nilai-nilai moral tak dapat diciptakan atau dibuang oleh manusia sendiri atas keinginannya sendiri atau untuk kemudahan hidupnya, dan tak boleh disalahgunakan atau diselewengkan demi kepentingannya sendiri.³¹²

Dalam menggambarkan prinsip-prinsip spiritual intelektualisme pendidikan Islam, Fazlur Rahman, seperti yang dilakukan beberapa sarjana lainnya, menjelaskan munculnya ambivalensi terhadap satu moral, yang disebabkan nilai-nilai spiritual yang secara tidak diragukan lagi berasal dari sufisme yang ternyata tidak dapat dipisahkan dari moral di sisi lainnya, akan menjadikan mereka mewarisi sikap yang menganggap tidak serius dan bermain-main terutama dalam hal yang berhubungan dengan Tuhan. Sufisme, menurut Fazlur Rahman, awalnya adalah suatu protes moral-spiritual terhadap ‘perkembangan-perkembangan realitas *politico-doctrinal* tertentu’ dalam masyarakat, yang pada kelanjutannya muncul sebagai pergerakan keagamaan yang populer dari abad 6-7 H/ 12-13 M. dan tumbuh menjadi ‘sebuah agama di atas agama’³¹³, yang mengkonstitusikan faktor-faktor yang membahayakan ummat. Seperti halnya Ibn Taimiyyah, Fazlur Rahman menegaskan pentingnya sufisme dalam Islam; ia menyatakan bahwa sufisme

³¹² Fazlur Rahman, “Warisan dan Tantangan”, hal. 17.

³¹³ Ibid, hal. 15.

mempunyai pengaruh positif pada masyarakat Islam pada umumnya dan khususnya, pada pendidikan Islam. Di lain pihak, ia menolak fakta historis sufisme yang mengubah ketentuan-ketentuan praktikal Islam ke dalam sebuah koleksi kepercayaan dan praktek takhayul, yang tujuannya agar terlihat beberapa gejala dari reaksi ekstrem yang salah satu sisinya adalah *zuhud*, keterasyikan yang sangat eksemif dengan penegasan dunia, spiritualitas yang tidak integratif dan kemudian secara gradual menjadi sistem formal dari lakuolah moral (*moral gymnastics*).³¹⁴

Fazlur Rahman menyatakan, paling tidak, ada tiga efek besar yang diberikan sufisme terhadap Islam. Sufisme ini akan menghasilkan kepribadian yang memiliki kualitas moral, spiritual dan intelektual yang tinggi; sedangkan bagi masyarakat, cita-cita spiritual sufisme ini adalah menawarkan solusi bagi realitas yang sebenarnya tidak dikehendaki kehadirannya dalam kehidupan mereka; dan sufisme juga memberikan pemikiran teknis berupa oto-sugesti (sugesti pada diri sendiri yang mengakibatkan perubahan-perubahan rohani dan jasmani) dan hipnotisme seperti halnya kegemaran yang eksemif (berlebihan) dalam suatu 'agama yang diemosionalkan' (*emotionalized religion*) secara bersama-sama.³¹⁵

Keuntungan sufisme ini adalah karena ia mampu menciptakan kepercayaan pada diri sendiri (*self confidence*) dan pada kaum yang memiliki dasar moral dalam dan mencegah mereka dari sikap arogan yang sangat

³¹⁴ Fazlur Rahman, "The Post Formative", hal. 15.

³¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, hal. 246.

ditentang oleh al-Qur'an dan Sunnah. Selain itu, sufisme tidak bisa dipisahkan dari kehidupan sosial masyarakat Muslim. Sufisme didukung oleh al-Qur'an dan Sunnah yang menghendaki agar umat Islam dapat menghindari aspek-aspek negatif dari dalam dirinya (nafsu). Menurut Fazlur Rahman, umat Islam semestinya dapat menyelidiki aspek-aspek positif dan alasan-alasan mengapa beberapa sarjana Muslim seperti Abū Yazīd al-Bustamiy, al-Farabiy, Ibn Sinā, al-Ghazaliy, Ibn Taimiyyah, Muhammad 'Abduh dan Muhammad Iqbal, mereka semua berlatar belakang sufi dalam kehidupan mereka, atau setidaknya mereka tertarik mempelajari sufisme.³¹⁶ Karena dengan sufisme akan membentuk kepribadian, kualitas moral spiritual dan intelektual tinggi.

Setelah aspek moral dan spiritual, yang menjadi dasar intelektualisme pendidikan Islam lainnya adalah prinsip-prinsip religius. Prinsip-prinsip religius ini, Fazlur Rahman menyatakan bahwa, terdapat dalam QS. Al-An'ām (6):163: *"Tiada sekutu bagi-Nya, dan demikian itulah yang diperlihatkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (kepada Allah)"*. Dalam ayat ini terkandung dan tercakup secara luas aspek-aspek Islam sebagai sebuah agama hukum dan memiliki ajaran fundamental sebagai 'bimbingan' dan juga implementasi-implementasi utama yang diletakkan dalam doktrin *iman*, *amal* dan *ihsan* yang mengkonstitusikan *taqwā* (ketertundukan total kepada Allah) menuntut hubungan yang saling menjaga (mutual) antara Tuhan, manusia dan alam. *Taqwā*, dicermati Fazlur Rahman, mengandung berbagai dasar ajaran-ajaran Islam yang diwahyukan kepada

³¹⁶ Muhammad Rifa'i, *Fazlur Rahman on.*, hal. 29.

Muhammad, Rasulullah yang telah diwahyukan al-Qur'an. Al-Qur'an, bagi manusia yang mencari bimbingan Tuhan merupakan 'dokumen bimbingan etik' yang mendasar,³¹⁷ dan terdiri dari legislasi yang berkenaan dengan shalat, puasa, zakat dan haji yang sedikitnya sekali dalam seumur hidup. Al-Qur'an juga menyatakan hukum-hukum yang mencakup masalah-masalah sosial, politik, ekonomi dan intelektual, yang semuanya itu bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan sosial dalam masyarakat yang anggota-anggotanya memiliki kapabilitas yang berbeda dalam meraih ilmu pengetahuan dari Allah.³¹⁸ Dalam soal ini, Fazlur Rahman, nampaknya sangat meyakini bahwa *Islām*, *imān*, dan *taqwā* merupakan sistem terpadu yang dapat mempengaruhi dan menjadi inspirasi umat Islam untuk menjadi Muslim yang baik dalam masyarakat tempat mereka hidup (*ihsan*), yang baik secara individu maupun kolektif telah diberikan *syari'ah* sebagai esensi doktrin religius, moral dan sosial, yang di dalamnya harus dipertimbangkan antara benar dan salah atas dasar perintah maupun larangan dari Allah.³¹⁹

Hal yang penting untuk dicatat adalah bahwa al-Qur'an dan perilaku Nabi telah mewariskan dua faktor asasi yang saling berkaitan satu sama lain, yang merupakan sumber ideal bagi Islam. Pertama adalah faktor moral-spiritual yakni nilai-nilai al-Qur'an yang dapat mempengaruhi seorang Muslim menjadi lebih baik dan terlatih dalam "*memasrahkan dirinya kepada Tuhan*".

³¹⁷ Fazlur Rahman, "The Message and the Messenger", hal. 46.

³¹⁸ Rifa'i, *Fazlur Raman on.*, hal. 30.

³¹⁹ *Ibid.*, hal. 31.

Ini adalah faktor paling pokok untuk menjadi seorang Muslim, yang menurut al-Qur'an sama dengan taqwa. *Taqwā* adalah keadaan pikiran yang membuat seseorang menjadi mampu membedakan antara yang haq dan batil, dan bertindak memilih yang benar dengan penuh kesadaran serta menyadari bahwa patokan nilai terhadap persepsi dan tindakannya terletak di luar dirinya.

Bagian kedua dari pernyataan ini merupakan hal yang penting, sebab al-Qur'an berulang kali memperingatkan perihal subjektivitas dalam persepsi-persepsi manusia. Baik subjektivitas yang bersifat pribadi, kebangsaan, ras, budaya, maupun yang bersifat komunitas.³²⁰ Penggambaran al-Qur'an mengenai "hari akhir" atau *kiamat* merupakan penegasan terhadap tema *taqwā* ini. Jika seseorang membangun *taqwā* atau kesadaran yang benar-benar di dalam dirinya niscaya akan mengarahkan pandangannya pada tujuan jangka panjang atau "tujuan akhir" dalam kehidupan. Inilah makna dari istilah "Hari Akhir" atau "*Akhirah*", berlawanan dengan pandangan yang dangkal dan wawasan yang menganggap kehidupan sebagai petualangan, yang disebut *Dunyā*. Di *hari akhir*, relung hati manusia yang terdalam serta maksud yang terselubung dari setiap perbuatannya menjadi terbuka. Al-Qur'an juga mengatakan bahwa, "tangan, kaki, mata dan telinga" milik seseorang akan didengar sebagai saksi terhadap perbuatan-perbuatan yang pernah dilakukannya. Inilah hari yang "benar" (*hādzā yaumul haq*), yaitu hari yang benar-benar terjadi, ketika manusia berhadapan dengan penilaian yang jujur terhadap segala tindakannya. Namun *taqwā* menghendaki supaya manusia

³²⁰ Fazlur Rahman, "Islam Warisan dan", hal. 167.

senantiasa mengalami hal yang seperti ini dalam kehidupannya. Manusia harus mampu menatap kebenaran, dan melakukan penilaian serta membimbing dirinya sesuai dengan kebenaran ini.³²¹

Sebagaimana Tuhan menerapkan penilaian terhadap individu-individu, maka Dia pun menilai masyarakat, bangsa, dan komunitas-komunitas. Penilaian ini diterapkan menurut hukum-hukum yang tidak dapat dibantah, atau “Kehendak Tuhan yang tak akan berubah”. Mandat yang diberikan kepada manusia, sebagai wakil Tuhan (*khalifah*) di bumi, bermakna bahwa manusia harus mengenyahkan kerusakan dari muka bumi serta memperbaiki kerusakan-kerusakan yang terjadi sedemikian rupa sehingga hukum Tuhan dapat terlaksana. Pendeknya, kesadaran-sejati individu dan kehendak kolektif untuk berbuat, yakni *taqwa* dan komunitas, adalah pilar kembar penopang berdirinya seluruh bangunan Islam. Selama kedua-duanya tetap kuat, hidup saling dan saling menopang, maka seluruh bangunan itu akan tegak.³²²

E. Gagasan Pembaharuan Pendidikan Islam Fazlur Rahman

Gerakan intelektual dan spiritual kaum modernis Islam klasik yang digagas oleh Jamal ad-Din al-Afghani yang mencakup hukum, sosial dan politik, dicermati Fazlur Rahman, merupakan gerakan reformasi intelektual dan spiritual yang sangat luar biasa dan sangat menekankan persoalan-persoalan intelektual, moral dan spiritual yang *concern*, misalnya, pada soal

³²¹ Ibid, hal. 18.

³²² Ibid., hal. 21.

status wanita, pendidikan modern dan reformasi konstitusional, serta memotivasi untuk melakukan reformasi kemanusiaan dan kemajuan.³²³

Gerakan intelektual dan spiritual ini mencurahkan diri untuk melakukan inovasi-inovasi intelektual yang bertujuan menciptakan ummat yang mampu menghadapi tantangan dunia modern. Nampaknya, dikatakan Fazlur Rahman, al-Afghāni menyadari sepenuhnya akan adanya keuntungan dan kerugian dari kebudayaan Barat, misalnya, bagi kebebasan intelektual umat Islam dan hubungan antara Tuhan, manusia dan alam. Sebagai seorang sarjana Muslim, Fazlur Rahman mencoba untuk merenungi situasi dan kondisi umat Islam sejak masa Nabi SAW hingga masa sekarang, ketika mereka harus berkompetisi dengan peradaban Barat, khususnya dalam bidang pendidikan Islam. Dengan dicermati beberapa persoalannya, yang kemudian ditentukan upaya pembaharuan dalam pendidikan Islam sebagai berikut:

1. Dilema Sistem Pendidikan Islam.

Dalam mengilustrasikan sistem pendidikan dan pengajaran dalam Islam sekarang pada umumnya, Fazlur Rahman, berdasarkan persepsinya mengenai situasi pendidikan yang terjadi di Pakistan, menyatakan bahwa umat Islam saat ini secara perspektif menghadapi masalah-masalah ideologi dan dualisme.³²⁴ *Pertama*, umat Islam tidak menyadari sepenuhnya terhadap pentingnya ilmu pengetahuan dalam kehidupan mereka. Mereka gagal merelasikan antara orientasi ideologi mereka dengan nilai penting ilmu

³²³ Fazlur Rahman, "Islamic Modernism.," hal. 317.

³²⁴ Fazlur Rahman, "The Qur'anic Solution.," hal. 320-321.

pengetahuan, karena itu, mereka kurang terinspirasi untuk mempelajarinya. Mereka juga lalai bahwa realitas al-Qur'an sangat mendorong untuk belajar. *Kedua*, adanya dikotomi antara sistem ulama dan sistem pendidikan modern. Sistem ulama, terutama kurikulum dan silabusnya, sangat memerlukan modifikasi agar produk-produknya mampu berkompetisi dengan kehidupan modern, sementara sistem pendidikan modern, masih sangat jauh dari ideologi Islam dan nilai budaya dan sosialnya. Selain itu, masih adanya 'kualitas yang rendah terutama dalam nilai kemanusiaan dan sains sosial'. Konsekuensinya, umat Islam harus bercermin pada suatu kenyataan bahwa pencarian mereka pada ilmu pengetahuan pada umumnya masih vakum. Madrasah-madrasah pun kurang orisinal dan kreatif, dalam arti mereka cenderung lebih berkonsentrasi pada buku-buku daripada objek-objek persoalan sebenarnya yang menyebabkan mereka tidak bisa mencapai pemikiran kreatif sepenuhnya.³²⁵

Demikian pula para pelajar, akhirnya tidak termotivasi untuk berfikir kreatif, kritis dan analitis untuk mempelajari ilmu pengetahuan tertentu yang disebut dengan *ilm* atau *hidāyah* sebagai bekal untuk menghadapi persoalan. Lagi pula bahwa, tingkat intelektual yang normal seharusnya sesuai dengan kondisi masyarakat Islam sekarang dalam mengatur institusi-institusi baru,³²⁶ seperti pendidikan, industri, sains dan teknologi yang memiliki problem-

³²⁵ Ibid, hal. 322.

³²⁶ Fazlur Rahman, "The Post Formative Developments in Islam II", *Islamic Studies*, Vol. 2, 1963, hal. 310-311.

problem *riel* yang harus diatur dengan berbagai cara seperti asimilasi, adaptasi, modifikasi dan, kalau perlu, penolakan.³²⁷ Berdasarkan fakta ini, Fazlur Rahman ingin menegaskan perlunya dilakukan modernisasi intelektualisme Islam sebagai upaya-upaya yang memadai dalam membangun umat Muslim melalui modernisasi pendidikan Islam, yang sesungguhnya hal ini merupakan faktor menentukan dalam masyarakat modern yang kondisi dan situasinya selalu berubah dari waktu ke waktu dan dengan melalui komunikasi, pendidikan dan pola-pola pengembangan lainnya.³²⁸

2. Upaya Pembaharuan Pendidikan Islam.

Upaya untuk memperbaharui pendidikan Islam, Fazlur Rahman mencermati ada beberapa ciri pokok. Menurutnya, ada dua segi orientasi dalam pembaharuan pendidikan Islam tersebut. Salah satu pendekatannya adalah dengan “menerima” pendidikan-pendidikan sekuler modern, sebagaimana yang telah berkembang secara umum di Barat, dan kemudian dilakukan upaya untuk “meng-Islamkannya”, yakni mengisinya dengan konsep-konsep kunci tertentu dari Islam.³²⁹ Dengan demikian, persoalan pokok dalam “memodernisasi” pendidikan Islam adalah dengan membuatnya mampu untuk produktivitas intelektual Islam yang kreatif dalam semua bidang intelektual bersama-sama dengan keterikatan yang serius terhadap Islam, yang pada umumnya telah berhasil ditanamkan oleh sistem pendidikan madrasah,

³²⁷ Muhammad Rifa'i, *Fazlur Rahman on.*, hal. 34.

³²⁸ Fazlur Rahman, “The Impact of Modernity on Islam”, *Islamic Studies*, Vol. 5, No. 2, 1966, hal. 119.

³²⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 130.

serta masalah perluasan wawasan intelektual Muslim dengan cara menaikkan standar-standar intelektualnya.³³⁰

Pendekatan yang ditawarkan Fazlur Rahman ini memiliki dua tujuan, *pertama*, membentuk watak (*character*) pelajar-pelajar dengan nilai Islam dalam kehidupan individu dan masyarakat, dan *kedua*, untuk memungkinkan para ahli yang berpendidikan modern untuk menanamkan bidang kajian masing-masing dengan nilai-nilai Islam pada perangkat-perangkat yang lebih tinggi, yaitu dengan menggunakan perspektif Islam, untuk mengubah bila perlu, baik kandungan maupun orientasi kajian-kajian mereka.³³¹

Namun dalam “mewarnai bidang-bidang kajian tingkat tinggi dengan nilai-nilai Islam”, bagi Fazlur Rahman, adalah suatu ungkapan yang maknanya harus dibuat lebih jelas dan persis lagi. Karena itu, ia membagi seluruh pengetahuan manusia menjadi apa yang disebut sains-sains “kealaman” atau ilmu-ilmu eksakta, yang generalisasinya disebut “hukum-hukum alam”, dan bidang-bidang pengetahuan yang disebut “humanika” dan “sains-sains sosial”. Kendatipun kandungan sains-sains fisik atau sains-sains eksak *per definisi* tidak dicampurtangani lagi namun orientasinya bisa diberi satu ciri nilai (*value character*). Sedangkan sains-sains sosial dan humanika jelas relevan terhadap nilai-nilai, dan nilai-nilai adalah relevan dengan mereka. Namun demikian, menurutnya, ini tidak berarti bahwa sains-sains tersebut adalah subjektif, meskipun subjektivisme memang seringkali masuk ke dalamnya, bahkan

³³⁰ Ibid., hal. 134.

³³¹ Ibid., hal. 131.

kadang-kadang secara jelas bisa dirasakan. Namun berorientasi nilai, tentunya dengan sendirinya, tidak berarti subjektif, asalkan nilai-nilai itu tidak tetap tinggal semata-mata sebagai asumsi, tetapi “diobjektifkan”.³³²

Upaya untuk menanamkan watak Islam dalam diri pelajar-pelajar yang masih muda ini menurut Fazlur Rahman mungkin tidak akan berhasil apabila bidang-bidang ilmu pengetahuan pada taraf yang lebih tinggi tetap dibiarkan sepenuhnya sekuler, yakni tanpa tujuan dalam kaitannya dengan efeknya bagi masa depan umat manusia. Demikian pula tujuan untuk meng-Islamkan beberapa lapangan ilmu pengetahuan tidak akan bisa dicapai sepenuhnya kecuali bila kaum Muslimin secara efektif melaksanakan tugas intelektual dengan memerinci suatu metafisika Islam yang berdasarkan al-Qur'an. Suatu pandangan dunia Islam pertama-tama haruslah, walaupun untuk sementara, diupayakan apabila berbagai lapangan khusus dari upaya-upaya intelektual mau dikoherenkan sebagai dijiwai oleh al-Qur'an.³³³

Dalam sejarah pembaharuan Islam, disayangkan Fazlur Rahman, nampak adanya kekontrasan yang mencolok antara sikap-sikap Muslim yang aktual dengan tuntutan al-Qur'an. Sikap kaum Muslimin terhadap ilmu pengetahuan pada abad-abad pertengahan yang sedemikian negatif sehingga apabila orang mempersandingkannya dengan al-Qur'an, ia pasti akan betul-betul kaget. Menurut mereka, ilmu tinggi dan iman, keduanya bersifat disfungsional satu terhadap yang lain dan peningkatan yang satu berarti kemunduran yang lain.

³³² Ibid., hal. 131-132.

³³³ Ibid., hal. 133.

Padahal, al-Qur'an memberikan nilai yang sangat tinggi pada ilmu, dan Rasulullah sendiri diperintahkan untuk berdo'a kepada Tuhan. "*Tuhanku, tingkatkanlah pengetahuanku*" (QS. (20):114). Al-Qur'an sendiri dengan tegas berpandangan bahwa semakin banyak ilmu yang dimiliki seseorang, akan semakin bertambah pula iman dan komitmennya terhadap Islam.³³⁴

Menurut Fazlur Rahman, kekontrasan yang mencolok antara al-Qur'an dan upaya ilmiah kaum Muslimin abad pertengahan sangatlah nampak. Sebenarnya, kaum Muslimin telah memperlihatkan kesadaran akan perlunya memperbaharui pendidikan tradisional dan mengintegrasikan ilmu pengetahuan yang lama dengan yang modern. Namun, perkembangan ini telah dirusak secara fatal oleh kelemahan-kelemahan tertentu yang dianggap penting, bahkan fundamental, yang hal tersebut perlu diklarifikasi agar bisa memandang masa depan dengan pikiran yang jernih dan pandangan yang lebih konstruktif. Fazlur Rahman melihat adanya beberapa hambatan bagi usaha pembaharuan yang dilakukan, antara lain: *pertama*, fenomena yang disebut sebagai neo-revivalisme atau neo-fundamentalisme dan, *kedua*, terjadinya perkembangan dua arah dalam upaya-upaya pembaharuan yang dilakukan.³³⁵

Untuk hambatan yang *pertama*, kaum neo-revivalis merupakan gerakan yang telah tumbuh sebagai reaksi dari gerakan modernisme klasik sebelumnya. Diakui Fazlur Rahman, kaum neo-revivalis tak diragukan lagi

³³⁴ Ibid., hal. 134.

³³⁵ Ibid., hal. 136 dan 138.

telah bekerja penuh dalam mengoreksi tidak saja beberapa jenis eksek dalam modernisme klasik, namun, di atas segalanya, juga telah mengoreksi kecenderungan-kecenderungan sekuler yang bila tak dikoreksi oleh mereka pasti akan sudah menyebar jauh lebih cepat dalam masyarakat Muslim. Artinya, neo-revivalisme telah berjasa mengorientasikan kembali kaum Muslimin awam yang berpendidikan modern secara emosional kepada Islam. Namun sebaliknya, menurut Fazlur Rahman, kelemahan terbesar, yang juga merupakan kerugian terbesar bagi Islam, dari kaum neo-revivalis adalah ketiadaan pemikiran dan keserjanaan Islam yang positif dan efektif di kalangan pengikut-pengikut bawahannya, kebangkrutan intelektualnya, dan penggantian usaha intelektual yang serius, dengan penciptaan klise-klise tertentu.³³⁶ Mereka, dikategorikan Fazlur Rahman, sebagai orang-orang yang dangkal dan superfisial yang sesungguhnya tidak berakar pada al-Qur'an ataupun pada budaya intelektual tradisional, yang secara praktis mereka tidak tahu apa-apa tentangnya. Karena tidak memiliki keluasan atau kedalaman intelektual yang serius, maka pegangan dan kebanggaan mereka hanyalah slogan-slogan bahwa Islam sesungguhnya adalah "sangat sederhana" dan "tidak berliku-liku", tanpa mengetahui apa sebenarnya arti ungkapan-ungkapan tersebut.

Ketidakmampuan dalam menciptakan satu sistem yang layak, dianggap oleh Fazlur Rahman, merupakan inti permasalahan yang cukup serius bagi mereka, dan ini terutama karena, setelah dengan benar merasa tidak puas

³³⁶ Ibid., hal. 137.

dengan banyak dari ilmu-ilmu tradisional dari para ulama, mereka sendiri tidak mampu menciptakan suatu metodologi, suatu strategi struktural, untuk memahami Islam atau pun menafsirkan al-Qur'an.³³⁷ Terjadinya dikotomi arah pembaharuan dalam Islam dituduh oleh Fazlur Rahman sebagai hambatan yang kedua bagi upaya-upaya pembaharuan itu sendiri. Satu arah pembaharuan seperti ini telah terjadi hampir seluruhnya dalam rangka tradisional itu sendiri.

Pembaharuan semacam ini cenderung “menyederhanakan” silabus pendidikan tradisional, yang dilihatnya sarat dengan materi-materi “tambahan yang tidak perlu”, semisal teologi zaman pertengahan, cabang-cabang filsafat tertentu, dan segudang karya tentang hukum Islam dan lain-lain. Penyederhanaan ini berupa pengesampingan sebagian besar karya-karya dalam disiplin-disiplin zaman pertengahan tersebut dan menekankan Hadis. Kadang-kadang bahasa, kesusasteraan Arab dan prinsip-prinsip tafsiran al-Qur'an (namun bukan al-Qur'an yakni teks-teksnya *an sich*), agar tetap konsisten dengan ideologi religius dari gerakan-gerakan pembaharuan pra-modernis tersebut, yang bertujuan “memurnikan” Islam dari tambahan-tambahan yang datang kemudian.

Sedangkan pada arah yang kedua adalah suatu keragaman perkembangan telah terjadi, yang bisa diringkas dengan mengatakan bahwa ragam-ragam perkembangan tersebut semuanya mencerminkan upaya untuk menggabungkan dan memadukan cabang-cabang pengetahuan lama. Waktu

³³⁷ Ibid., hal. 139.

belajar diperpanjang dan disesuaikan dengan panjang lingkup kurikulum sekolah-sekolah dan akademi-akademi modern, atau, sebagaimana yang dicatat Fazlur Rahman untuk kasus Indonesia, ditunjang dengan pelajaran-pelajaran sore hari yang diselenggarakan menurut cara pendidikan rendah modern dari sekolah-sekolah masa kini, dengan demikian memperpanjang jam belajar dan bukannya menambah jumlah tahun belajar. Akan tetapi, pada tingkat akademi, masih dalam kasus di Indonesia, upaya-upaya ditujukan pada penggabungan ilmu-ilmu modern dengan ilmu-ilmu tradisional.³³⁸

Fazlur Rahman menyayangkan, bahwa pada masa sekarang ini pemaduan atau “integrasi” seperti itu pada dasarnya tidak ada karena sifat pengajaran yang pada umumnya mekanis dan juga karena persandingan hal-hal yang lama dengan yang baru. Diakuinya, semua pembaharuan dalam pendidikan Islam ini dihadapkan pada lingkaran setan dalam hal pertama bahwa, di satu pihak, terkecuali jika guru-guru yang memadai dan memiliki pikiran-pikiran yang sudah terpadu dan kreatif bisa diperoleh, pengajaran akan tetap tinggal mandul sekalipun murid-murid mempunyai kemauan dan bakat, sementara di lain

³³⁸ Dalam kasus ini Fazlur Rahman juga memaparkan eksperimentasi-eksperimentasi yang dilakukan oleh al-Azhar di Mesir dan sistem baru pendidikan Islam yang diperkenalkan di Turki sejak akhir tahun-tahun 1940-an. Dikatakan Fazlur Rahman, al-Azhar mempunyai jejak tradisi panjang ilmu-ilmu keislaman zaman pertengahan, karenanya bisa dipahami bila konservatifnya dalam lapangan kajian-kajian keagamaan masih sangat kuat. Akibatnya, mata kajian-mata kajian modern seperti filsafat, sosiologi, dan psikologi tidak mempunyai dampak yang mendalam, karena mata kajian tersebut ditempatkan di belakang setelah ilmu-ilmu pengetahuan tradisional. Sebaliknya, di Turki, tempat pendidikan tradisional telah dimusnahkan sama sekali, pendidikan agama diperkenalkan lagi dalam format yang baru, sementara disiplin-disiplin modern hampir berada pada taraf yang sama dengan sekolah-sekolah umum di seluruh negeri-negeri berkembang. Kendati demikian, dalam pandangan Rahman, Turki masih beruntung karena kendatipun dalam keterpaksannya untuk memulai langkahnya dari lembaran baru namun ia masih mempunyai kesempatan untuk menafsirkan warisan intelektual Islam zaman pertengahan dan memberinya sebuah bentuk baru, yang merupakan kebutuhan mendasar yang tidak dimiliki dalam semua upaya kontemporer untuk memadukan hal-hal modern dengan tradisional dan yang baru dipenuhi pada tingkat yang terbatas di al-Azhar dalam bidang teologi dan hukum saja. Lihat Ibid., hal. 138-40.

pihak, guru-guru seperti itu tidak akan bisa dihasilkan dalam skala yang mencukupi kecuali bila diciptakan kurikulum yang terpadu secara substansial.

Problem *Kedua*, suatu problem penting yang telah menjadi wabah di masyarakat-masyarakat muslim semenjak tibanya fajar demokrasi bagi mereka adalah hubungan yang ganjil antara agama dan politik, dan ditundukkannya yang agama kepada politik. Menurut Fazlur Rahman, fenomena yang merusak inilah yang telah memaksa Kemal Ataturk, dalam kasus Turki, memilih sekularisme, pilihan yang akhirnya bukannya menyelesaikan masalah namun justru banyak menimbulkan masalah baru.

Pembaharuan dan rekonstruksi instrumen yang mantap untuk membentuk pikiran (*Shaping of minds*), yakni pendidikan, tidaklah terpikirkan dalam situasi dan kondisi seperti itu. Sekalipun demikian, satu-satunya jalan yang paling penting dari kedua jenis pembaharuan ini adalah pendidikan itu sendiri. Karena itu, Fazlur Rahman mengajukan beberapa pertimbangan untuk penyelesaian masalah-masalah dalam bidang pembaharuan pendidikan Islam itu sendiri, yakni, bagaimana ia bisa menjadi bermakna dalam situasi intelektual dan spiritual modern, tidak hanya sekadar menyelamatkan agama dari modernitas, namun lebih dari itu, yaitu untuk menyelamatkan manusia modern dari dirinya sendiri melalui agama.³³⁹

Fazlur Rahman menyarankan, langkah esensial untuk memutuskan keruwetan bagi kaum Muslimin adalah membuat pembedaan yang jelas antara *Islam normatif* dan *Islam historis*, sebagaimana telah diterangkan di atas.

³³⁹ Ibid., hal. 141.

Upaya penafsiran kembali untuk membuat perbedaan yang jelas antara Islam normatif dan Islam historis seperti itu bisa dilakukan oleh sarjana-sarjana, baik secara individual maupun dalam kerja kolektif. Namun secara pasti harus diupayakan, sehingga melalui diskusi dan perdebatan, masyarakat bisa menerima beberapa penafsiran dan membuang penafsiran-penafsiran tertentu. Jelasnya, tidak perlu suatu penafsiran yang telah diterima harus diterima terus, tetapi selalu ada ruang maupun kebutuhan bagi penafsiran-penafsiran baru, karena hal ini, sebenarnya adalah suatu proses yang terus berlanjut.

Upaya-upaya yang cerdas seperti ini, menurut Fazlur Rahman, adalah satu-satunya cara untuk memutuskan lingkaran setan “tempat harus dimulainya” proses pembaharuan dalam pendidikan Islam. Langkah pertama yang logis sekarang adalah melalui penciptaan materi-materi intelektual yang baru, karena bagian mekanis dari proses reformasi dalam batasan-batasan penggabungan mata kajian-mata kajian yang lama dengan yang baru dimodernisasikan atau pun didirikannya sekolah-sekolah Islam sore hari untuk melengkapi “sekolah umum” pagi hari. Sekarang ini, dicermati Fazlur Rahman, praktis sedang dilakukan di semua negeri-negeri Muslim.³⁴⁰

Langkah yang selanjutnya adalah dengan melakukan upaya rekonstruksi terhadap sains-sains Islam secara sistematis.³⁴¹ Paradigma dasar dalam langkah kedua ini, menurut Fazlur Rahman, adalah suatu proposisi bahwa hukum dan lembaga-lembaga syari’ah harus bersumber secara metodik dan

³⁴⁰ Ibid., hal. 145.

³⁴¹ Ibid., hal. 145-62.

sistematis dari al-Qur'an dan teladan Nabi, tidak mengandung arti bahwa sains-sains Islam harus diabaikan atau dibuang. Ditegaskan Fazlur Rahman, sungguh sains-sains tersebut tidak dapat diabaikan ataupun dibuang karena alasan-alasan tertentu. Pertama-tama, Islam historislah yang memberikan kontinuitas pada wujud intelektual dan spiritual masyarakat. Tak ada satu masyarakat pun yang bisa menghapus masa lalunya dan berharap untuk menciptakan wujud masa depan bagi dirinya. Fazlur Rahman mencontohkan, kesalahan pokok dari “pembaharuan” ala Atatürk terletak dalam usahanya untuk menghapus wujud historis masyarakat dan mengusahakan masa depan tanpanya,³⁴² sehingga pembaharuan tersebut gagal di tengah jalan.

Arti dari proposisi Fazlur Rahman yang dikemukakan di atas adalah bahwa perumusan-perumusan historis Islam yang bersifat hukum, teologis, spiritual yang tidak bisa diabaikan ataupun dibuang ini terdiri dari dua bagian. Bagian pertama, adalah bahwa apabila kita memandang al-Qur'an dalam keadaannya seperti sekarang ini, seolah-olah ia baru saja diturunkan, karena itulah arti membuang Islam historis menyebabkan kita tidak akan mampu untuk memahaminya. Bagian kedua dari arti proposisi ini adalah bahwa kita harus melakukan kajian menyeluruh, kajian yang secara historis sistematis, mengenai perkembangan disiplin-disiplin Islam. Menurut Fazlur Rahman, kebutuhan akan kajian kritis atas masa lampau Islam intelektual menjadi semakin mendesak disebabkan oleh adanya kompleks psikologis (*psychological complex*) yang telah tumbuh dalam diri kita dalam menghadapi

³⁴² Ibid., hal. 146.

Barat sehingga kita lalu mempertahankan masa lampau tersebut dengan sepenuh jiwa.³⁴³

Kepekaan kita terhadap bagian atau aspek dari masa lampau ini, tentu saja berbeda, meskipun hampir seluruh masa lampau itu pada umumnya dianggap sakral. Dalam konteks ini Fazlur Rahman mengajukan beberapa contoh, misalnya dalam kajian terhadap Hadis. Kepekaan paling besar terpaut pada Hadis, walaupun pada umumnya diakui bahwa kecuali selain al-Qur'an, semua yang lain tak lepas dari kemungkinan campur tangan sejarah yang merusak. Suatu keberanian untuk melihat Hadis secara kritis ini tidak saja akan menghilangkan hambatan mental yang besar, namun juga ia akan mendorong pemikiran yang segar tentang Islam. Contoh lain, berkenaan dengan hukum, yurisprudensi, teologi (*kalām*), sufisme, filsafat dan sains, maka sejarah yang lebih lengkap mengenai asal-usul dan perkembangan disiplin-disiplin tersebut perlu ditulis³⁴⁴ ataupun dikaji kembali secara kritis.

Salah satu aspek menarik dari sejarah pendidikan dan kehidupan intelektualisme Islam adalah posisi relatif dari filsafat dan sufisme *vis-a-vis* sistem ortodoks. Banyak bentuk-bentuk sufisme yang bisa diterima ortodoksi dan sejumlah besar syaikh-syaikh sufi telah dipandang sebagai teladan dalam kesalehan dan ketaqwaan. Akan tetapi, buku-buku sufi hampir-hampir tak pernah merupakan bagian, apalagi menjadi bagian yang tetap, dari sistem pendidikan ortodoks. Sebaliknya, filsafat, kendatipun beberapa doktrin dan

³⁴³ Ibid., hal. 147.

³⁴⁴ Ibid., hal. 148.

ajarannya telah ditolak sebagai bid'ah, namun justru telah menjadi bagian dari kurikulum tetap di sebagian madrasah, bahkan di kalangan Islam sunni, terkecuali di dunia Arab, ketika filsafat ditendang keluar kira-kira abad keenam belas, walaupun, kecuali di Iran, peringkat orisinalitasnya merosot pada zaman keemasan tradisi komentar-komentar (*syarah*) maupun komentar atas komentar (*hāsyiyah*).

Selain persoalan-persoalan di atas, suatu kenyataan yang tidak dapat dipungkiri pada abad modern ini adalah munculnya berbagai problematika mendasar dalam dunia pendidikan Islam. Problema pendidikan Islam tersebut diantaranya adalah (1) tujuan pendidikan Islam tidak diarahkan pada tujuan yang positif dan bersifat defensif (2) adanya dikotomi sistem pendidikan Islam antara ilmu agama dan ilmu umum (3) rendahnya kualitas anak didik/siswa pelajar, sehingga menjadikan munculnya pribadi-pribadi yang pecah tidak lahirnya siswa pelajar yang memiliki komitmen spiritual dan intelektual yang mendalam terhadap Islam, (4) sulitnya memperoleh guru yang berkualitas dan profesional relegius serta memiliki pikiran yang kreatif dan terpadu, serta (5) masih kurang memadainya sarana dan prasarana / peralatan pendidikan dan minimnya jumlah koleksi buku-buku di perpustakaan. Di sini Fazlur Rahman telah menyaksikan lewat pengamatannya tentang problematika yang dihadapi pendidikan Islam modern tersebut mencoba mengerahkan tenaga dan pikirannya untuk memecahkan problema tersebut,³⁴⁵ diantaranya yaitu:

³⁴⁵ Wahyuddin Nur Nasution, "Gagasan Fazlur Rahman Tentang Solusi Problema Pendidikan Islam Modern", Tesis (Medan: Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 1996), hal. 122.

1. Tujuan Pendidikan

Dewasa ini pendidikan Islam sedang dihadapkan pada tantangan yang jauh lebih berat daripada tantangan yang dihadapi pada masa permulaan penyebaran Islam. Tantangan tersebut berupa timbulnya aspirasi dan idealitas umat manusia yang serba multi *interest* dan berdimensi nilai ganda dengan tuntutan hidup yang multi kompleks pula. Dengan demikian, tugas pendidikan Islam tidak lagi menghadapi problema kehidupan yang simplistik, melainkan sangat kompleks sejalan dengan tuntutan kebutuhan manusia yang semakin meningkat dan *massif*.³⁴⁶ Belum lagi dalam menyikapi beban psikologis umat Islam terhadap hegemonitas dan ofensivitas dari dunia Barat atas kebudayaan dan peradaban Islam yang seringkali memunculkan problema-problema tersendiri, di antaranya adalah mengakibatkan ketegangan dan pertentangan antara golongan sekuler (kelompok Muslim yang sangat akomodatif terhadap budaya Barat) dengan golongan konservatif agamawan (yang anti dan kontra terhadap Barat), sebagaimana yang terjadi di Turki, Pakistan dan Indonesia.

Hal ini pula disayangkan Fazlur Rahman, bahwa dalam menghadapi tantangan yang kompleks tersebut, strategi pendidikan Islam tidak benar-benar diarahkan pada tujuan yang positif, namun lebih cenderung bersifat defensif, yakni untuk menyelamatkan pikiran kaum Muslimin dari pencemaran atau kerusakan yang ditimbulkan oleh dampak gagasan-gagasan Barat yang datang melalui berbagai disiplin ilmu, terutama gagasan-gagasan yang akan

³⁴⁶ M. Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan (Islam dan Umum)*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1993), hal. 5.

meledakkan standar moralitas Islam. Sebagaimana dikatakan Fazlur Rahman bahwa :

The Current Strategy, as we shall see presently, is not so much aimed at a positive goal; it seems rather to be a very defensive one: to save the minds of Muslim from being spoiled or even destroyed under the impact of western ideas coming through various disciplines, particularly ideas that threaten to undermine the traditional standards of Islamic morality.³⁴⁷

Dalam kondisi kepanikan spiritual seperti itu, strategi pendidikan Islam yang dikembangkan di seluruh dunia Islam secara universal bersifat mekanis.³⁴⁸ Akibatnya muncullah golongan yang menolak segala apa yang berbau Barat, bahkan ada pula yang mengharamkan pengambil-alihan ilmu dan teknologinya.³⁴⁹ Sehingga apabila kondisi ini terus berlanjut maka akan dapat menyebabkan kemunduran umat Islam.

Melihat problematika di atas, Fazlur Rahman menawarkan beberapa solusinya bagi pembaharuan pendidikan Islam, antara lain: *Pertama*, tujuan pendidikan Islam yang bersifat defensif dan cenderung berorientasi hanya pada kehidupan akhirat itu harus segera diubah. Tujuan pendidikan Islam harus diorientasikan pada kehidupan dunia dan akhirat sekaligus serta bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Menurutnya, tujuan pendidikan Islam dalam pandangan al-Qur'an adalah untuk mengembangkan kemampuan inti manusia dengan cara yang sedemikian rupa sehingga seluruh ilmu pengetahuan yang diperolehnya akan menyatu dengan kepribadian

³⁴⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 86.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ A. Syafi'i Ma'arif, *Peta*, hal. 145.

kreatifnya.³⁵⁰ Tujuan seperti ini, pada gilirannya akan dapat melahirkan manusia-manusia yang mampu mengeksplorasi kekuatan-kekuatan alam untuk kemaslahatan umat manusia dan menciptakan suatu tata dunia yang kental dengan nuansa keadilan, progresif, dan sehat.³⁵¹

Kedua, beban psikologis umat Islam dalam menghadapi Barat harus segera dihilangkan. Untuk menghilangkan beban psikologis tersebut, Fazlur Rahman menganjurkan agar dilakukan kajian Islam yang menyeluruh secara historis dan sistematis mengenai pengembangan disiplin-disiplin ilmu Islam seperti teologi, hukum, etika, Hadis, ilmu-ilmu sosial, dan filsafat, dengan berpegang pada al-Qur'an sebagai penilai. Di samping akan menghilangkan beban psikologis yang dihadapi umat Islam, upaya ini juga akan dapat berfungsi untuk mengintegrasikan pemikiran Islam, serta menimbang lebih lanjut nilai perkembangan historis itu untuk dapat merekonstruksi ilmu-ilmu Islam di masa depan.³⁵² Karena dengan ilmu-ilmu Islam yang telah berkembang dalam perjalanan sejarah akan memberikan kontinuitas pada perkembangan intelektual dan spiritual masyarakat Muslim.

1. Dikotomi Ilmu Pengetahuan

Dalam pandangan Islam, ilmu merupakan suatu bentuk ibadah yang mendorong manusia untuk menjalin hubungan yang lebih dekat dengan Allah,

³⁵⁰ The purpose of education according to the Qur'an, is to develop the inner faculties of man in such a way that all the knowledge gained by him will become organic to his total creative personality. Baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Ibid. 86.

³⁵¹ Fazlur Rahman, "The Qur'anic Solution.", hal. 315.

³⁵² Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response.", hal. 72. Bandingkan pula Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 147-151.

sehingga ia tidak boleh disalahgunakan untuk merusak iman dan moral serta mendatangkan bahaya dan kehancuran. Ilmu pengetahuan pada prinsipnya adalah satu, yaitu berasal dari Allah, sebagian diwahyukan kepada orang yang dipilih-Nya melalui ayat-ayat Qur'aniyyah dan sebagian lagi melalui ayat-ayat Kauniyyah yang diperoleh manusia dengan menggunakan indera, akal dan hatinya. Oleh karenanya, Islam membolehkan untuk memperoleh ilmu pengetahuan apapun selama ia tidak menyesatkan pada penghancuran diri.³⁵³ Karena itu sikap negatif umat Islam terhadap ilmu pengetahuan, yang memandang secara dikotomis harus diubah. Sebab, ilmu pengetahuan tidak ada yang salah, yang seringkali keliru adalah dalam penggunaannya.³⁵⁴

Pandangan dualisme dikotomi tersebut nampaknya sangat berkembang dan bahkan seringkali dianggap sebagai bentuk sistem pendidikan modern itu sendiri.³⁵⁵ Bagi Fazlur Rahman, sistem pendidikan Islam yang dikotomis semacam itu dapat menjadi penghalang dalam upaya membumikan Islam secara *kāffah* dalam kehidupan umat Islam. Selain itu, menyebabkan terjadinya disintegrasi ilmu pengetahuan yang pada gilirannya mengakibatkan kemerosotan filsafat dan sains secara gradual.³⁵⁶ Terhadap persoalan dikotomi ini, Fazlur Rahman mengemukakan, “...*we have to integrate this dikotomi into a whole and an organic whole*”³⁵⁷, yakni dengan mengintegrasikan antara

³⁵³ Fazlur Rahman, “The Qur’anic Solution.”, hal. 315

³⁵⁴ Fazlur Rahman, “Islamization.”, hal. 68.

³⁵⁵ Wayuddin Nur Nasution, *Gagasan.*, hal. 133.

³⁵⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 33.

³⁵⁷ Fazlur Rahman, “ The Qur’anic Solution.”, hal. 323

ilmu-ilmu agama dengan ilmu-ilmu umum secara organis dan menyeluruh. Sebab, menurutnya, pada dasarnya ilmu pengetahuan itu terintegrasi dan tidak dapat dipisahkan.³⁵⁸

Pandangan Fazlur Rahman ini sejalan dengan Isma'il Rhazi Faruqi yang mengemukakan bahwa, al-Qur'an menyamakan ayat Allah dalam diri manusia dan alam dengan ayat Allah dalam kitab suci-Nya. Berdasarkan ini ia memandang bahwa ilmu pengetahuan itu sesungguhnya terintegrasi. Terintegrasikannya pengetahuan ini menjadikan segala disiplin harus mencari yang objektif dan rasional dan pengetahuan yang kritis mengenai kebenaran. Sehingga dengan demikian tidak ada lagi pernyataan bahwa beberapa sains bersifat *aqliy* dan beberapa sains lainnya bersifat *naqliy*.³⁵⁹

Pendekatan integralistik yang ditawarkan Fazlur Rahman di atas, menurut hemat penulis, pernah diterapkan pada masa ke-emasan Islam. Pada masa itu ilmu dipelajari secara utuh dan seimbang antara ilmu-ilmu yang yang diperlukan untuk mencapai kesejahteraan di dunia maupun ilmu-ilmu untuk mencapai kebahagiaan di akhirat. Hubungan fungsional kedua ilmu tersebut, telah berhasil melahirkan ulama-ulama yang memiliki pemikiran kreatif, berpengetahuan luas dan mendalam. Seperti Ibn Sinā dan ar-Rāziy, selain ahli

³⁵⁸ Lihat lebih lanjut dalam Fazlur Rahman, "The Quranic Solution", hal. 323. Juga Fazlur Rahman, "Revivalis and Reform in Islam", dalam P.M. Holt, et al (eds), *Cambridge History of Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press), Vol 2, (1970), hal. 655. Fazlur Rahman, "Recomendation for the Improvement of IAIN Curriculum and Instruction submitted to the Minister of Religious Affair, His Excellence, Munawwir Sjadzali", dalam *kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paradigma, 1995), hal. 521. John L. Esposito, *The Oxford University Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), Vol. 3, hal. 408.

³⁵⁹ Isma'il Rhazi faruqi, *Islamisasi Pengetahuan (Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan)*, alih bahasa Anas Wahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1981), hal. xii.

agama, juga seorang psikolog, ahli ilmu kedokteran dan sebagainya. Demikian pula Ibn Rusyd, disamping ahli dalam hukum Islam, ahli juga dalam fisika, matematika, logika, filsafat dan ilmu pengobatan. Begitu pula masih banyak ulama-ulama yang lain dari prodak masa keemasan Islam.³⁶⁰

2. Rendahnya Kualitas Siswa

Problematika dalam pendidikan Islam yang menjadi perhatian Fazlur Rahman lainnya adalah masalah kualitas siswa sebagai keluaran dari proses pendidikan di dalamnya. Masalah siswa yang dihadapi oleh dunia pendidikan Islam di negara-negara Islam berkaitan erat dengan belum terselesainya problem dikotomi sistem pendidikan Islam di atas yang pada kenyataannya mengakibatkan rendahnya kualitas siswa dan munculnya pribadi-pribadi yang pecah (*split personality*).³⁶¹ Bahkan sangat ironis dikotomi sistem pendidikan tersebut, menurut Ahmad Syafi'i Maarif, mengakibatkan sistem pendidikan Islam tidak dapat melahirkan siswa yang memiliki komitmen spiritual dan intelektual yang mendalam terhadap Islam.³⁶²

Menurut Fazlur Rahman, ada beberapa usaha untuk mengatasi masalah siswa tersebut, yakni: *Pertama*, siswa harus diberikan pelajaran al-Qur'an

³⁶⁰ Lihat pada buku Komisi Nasional Mesir untuk UNESCO, *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Kebudayaan* (National Commission for UNESCO, *Islamic and Arab Contribution to the European Renaissance*), alih bahasa Ahmad Tafsir, Cet.I (Bandung: PUSTAKA, 1986). Dalam buku ini diperlihatkan banyak sekali ilmu-ilmu kealaman dari warisan tokoh-tokoh ulama klasik yang ahli dalam bidang agama sekaligus ahli dalam bidang ilmu-ilmu umum.

³⁶¹ Wahyuddin Nur Nasution, *Gagasan.*, hal. 149.

³⁶² Ahmad Syafii Ma'arif, "Pendidikan Islam Sebagai Paradigma Pembebas", dalam Musih Usa (ed.), *Pendidikan Islam di Indonesia antara Cita dan Fakta*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991), hal. 20.

melalui metode-metode yang memungkinkan kitab suci ini bukan hanya dijadikan sebagai sumber inspirasi moral saja, melainkan juga sebagai rujukan tertinggi untuk mengatasi masalah dalam kehidupan sehari-hari yang semakin kompleks dan menantang.³⁶³ Dalam konteks ini, Fazlur Rahman mengajukan suatu alternatif metode penafsiran al-Qur'an yang lebih utuh dan menyeluruh, melalui metode dua gerakan ganda, sebagaimana telah dibahas pada bagian terdahulu. *Kedua*, memberikan materi disiplin ilmu-ilmu Islam secara historis, kritis dan menyeluruh, yang meliputi bidang teologi, hukum, etika, ilmu-ilmu sosial dan filsafat. Kebutuhan terhadap kajian yang kritis terhadap sejarah masa lampau dari intelektual Islam ini menjadi makin mendesak karena adanya beban psikologis dalam diri umat Islam dalam menghadapi Barat, sehingga mereka mengambil sikap mempertahankan kejayaan-kejayaan masa lampau tersebut dengan sepenuh jiwa, bahkan mensakralkannya.³⁶⁴

Menurut Fazlur Rahman, apabila ilmu-ilmu Islam diajarkan secara historis, kritis, dan menyeluruh, maka akan dapat menghasilkan suatu konsep Islam yang utuh dan terpadu yang mampu memberikan jawaban yang komprehensif pada semua masalah. Sehingga upaya ini pada akhirnya dapat mencegah munculnya pribadi-pribadi yang pecah tersebut,³⁶⁵ melainkan akan melahirkan siswa yang mempunyai kepribadian teguh dan memiliki komitmen spiritual dan intelektual yang mendalam terhadap Islam.

³⁶³ Fazlur Rahman, "Recommendation.", hal. 521.

³⁶⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity.*, hal. 147.

³⁶⁵ Fazlur Rahman, "The Qur'anic Solution.", hal. 320.

3. Sulitnya Pendidik Berkualitas

Dalam hal sulitnya memperoleh pendidik yang berkualitas dan profesional serta memiliki pikiran yang kreatif dan terpadu, Fazlur Rahman menyampaikan gagasan-gagasan solusinya, antara lain: *Pertama*, dengan mengkader dan merekrut siswa yang memiliki bakat-bakat terbaik dan mempunyai komitmen yang tinggi dan loyal terhadap lapangan ilmu agama untuk dibina dan diberikan insentif yang memadai untuk membantu memenuhi perlunya peningkatan karir dan prestasi intelektual mereka.³⁶⁶ *Kedua*, mengangkat lulusan sekolah yang relatif cerdas dan berkualitas intelektual, atau menunjuk sarjana-sarjana modern yang telah memperoleh gelar doktor di universitas-universitas Barat dan telah berada di lembaga-lembaga keilmuan tinggi sebagai guru besar pada bidang studi bahasa Arab, Persi, dan Sejarah Islam untuk dijadikan pendidik yang handal dan dipercaya sepenuhnya di lembaga-lembaga pendidikan Islam.³⁶⁷ *Ketiga*, mengangkat beberapa lulusan sarjana sekolah yang memiliki komitmen terhadap ilmu pengetahuan bahasa Inggris dan melatih mereka dalam teknik riset modern dan sebaliknya merekrut lulusan universitas di bidang filsafat dan ilmu-ilmu sosial dan memberi mereka pelajaran bahasa Arab dan disiplin-disiplin Islam klasik seperti hadis dan yurisprudensi Islam (*fiqh*).³⁶⁸ *Keempat*, guru harus diberi pelatihan-pelatihan, riset atau studi banding di pusat-pusat studi

³⁶⁶ Ibid., hal. 139.

³⁶⁷ Ibid., hal. 119.

³⁶⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 123.

keislaman di luar negeri khususnya di Barat. Gagasan Fazlur Rahman ini pernah juga disampaikan dalam bentuk rekomendasi kepada Munawwir Sjadzali (sebagai Menteri Agama RI) untuk perbaikan kurikulum dan sistem pendidikan di IAIN, yang akhirnya direalisasikan oleh pemerintah Indonesia, dalam hal ini Depag RI, dengan memprogramkan pengiriman para dosen dan sivitas akademika, dan para ahlinya ke berbagai pusat-pusat studi Islam di berbagai negara.³⁶⁹ Kemudian *kelima*, menggiatkan para guru untuk melahirkan karya-karya ke-Islaman secara kreatif dan memiliki tujuan. Di samping menulis karya-karya sejarah, filsafa, dan seni, juga harus mengkonsentrasikannya kembali pada pemikiran Islam (*Islamic Thought*).³⁷⁰

4. Kurangnya Sarana Prasarana dan Buku-buku

Sedangkan masalah mendasar dalam sistem pendidikan Islam yang kelima menurut Fazlur Rahman adalah masih kurang memadainya sarana dan prasarana pendidikan dan minimnya jumlah koleksi buku-buku di perpustakaan. Dalam pengertian luas, sarana dan prasarana adalah semua peralatan pendidikan yang digunakan dalam proses kegiatan pendidikan.

Berdasarkan pengamatannya di negara-negara Muslim yang dikunjunginya, Fazlur Rahman menyatakan bahwa perpustakaan di lembaga-lembaga pendidikan Islam belum memadai, terutama jumlah koleksi buku-bukunya. Buku-buku yang tersedia masih minim jumlahnya, apalagi buku-

³⁶⁹ Fazlur Rahman, "Recommendation", hal. 522. Lihat juga Zaini Muchtarom, "Kebijakan Pendidikan Islam di Departemen Agama", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. dr. H. Munawwir Sjadzali, MA.* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), hal. 523.

³⁷⁰ *Ibid.*, hal. 124.

buku yang berbahasa Arab dan berbahasa Inggris. Karena itu, Fazlur Rahman menganjurkan agar memperhatikan hal ini dengan upaya-upaya kreatif dalam mengatasi masalah minim dan kurang memadainya sarana pendidikan Islam, terutama fasilitas perpustakaan ini.³⁷¹

Demikianlah problematika mendasar dalam sistem pendidikan Islam yang terjadi di belahan dunia Muslim, termasuk di Indonesia, yang menurut Fazlur Rahman harus segera diupayakan dan ditangani sebagai langkah-langkah pembaharuan dalam bidang pendidikan Islam yang dijiwai dengan al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Menurut hemat penulis, gagasan-gagasan dan pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman tersebut, sebagai tokoh neo-modernisme Islam, merupakan kontribusi yang sangat berharga, sehingga patut kita apresiasi secara positif dan kita respon dengan menindak-lanjuti dalam bentuk praktek-praktek dan kebijakan-kebijakan pendidikan Islam yang lebih kreatif dan inovatif demi kemajuan Islam yang membawa *rahmatat lil-alamīn*.

³⁷¹ Fazlur Rahman, "Recommendation.", hal. 522.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Fazlur Rahman adalah seorang tokoh intelektual Muslim yang terdidik oleh zamannya, yang dibesarkan dalam tradisi keagamaan yang kuat, sekaligus keilmuan Barat yang kritis. Pengembaraan intelektualnya mengantarkan dia kearah paradigma pemikiran neo-modernisme. Suatu gerakan pembaharuan pemikiran Islam yang muncul sebagai jawaban atas kekurangan dan kelemahan pada gerakan-gerakan Islam sebelumnya, yaitu revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, dan neo-revivalisme.

Neo-modernisme, bagi Fazlur Rahman adalah pemikiran Islam progresif yang muncul dari modernisme Islam, namun mencakup aspek-aspek keilmuan (kesarjanaan) tradisional, dengan landasan filosofisnya adalah perenungan kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui ijtihad.

Usahnya dalam mencari titik temu antara wahyu (al-Qur'an) dan sejarah pemikiran Nabi (Sunnah), ia mencoba membongkar untuk mencari mutiara-mutiara pemikiran Islam yang selama ini terpendam diantara puing-puing stagnasi dan fragmentasi keilmuan dalam kemasan bingkai pendidikan yang sudah permanen. Ia mencoba menghidupkan dan menumbuh-kembangkan warisan intelektualisme Islam -sebagai esensi pendidikan Islam- dengan menyelidiki lapisan-lapisan yang kusut, menyingkap kontradiksi-kontradiksi, kemungkinan-kemungkinan, ambiguitas dan kompleksitasnya. Demikian pula,

aliran pembaharuan ini hadir untuk mengkaji, mengkritisi dan sekaligus mengapresiasi aliran-aliran pemikiran Islam lain yang mendahuluinya, yang timbul sepanjang sejarah perjalanan umat Islam, juga sekaligus pemikiran yang berkembang di Barat.

Berangkat dari latar belakang tersebut, neo-modernisme Islam Fazlur Rahman menentukan pijakannya. Dengan beberapa karakteristik neo-modernisme-nya, berikut gagasan tersebut terhadap pembaharuan pendidikan Islam, maka penulis dapat menarik kesimpulan sebagai berikut :

1. Neo-modernisme Fazlur Rahman memiliki lima pokok karakteristik, yaitu:
 - Pertama*, penafsiran al-Qur'an secara sistematis dan komprehensif, suatu metodologi tafsir yang setia kepada akar-akar spiritualnya dan dapat berlaku adil terhadap tuntutan intelektual dan integritas moral yang bersandar pada kritik historis. Hal ini memuat prosedur tiga langkah, yaitu:
 - a. Pendekatan historis kronologis dalam menemukan makna teks al-Qur'an.
 - b. Membedakan ketentuan-ketentuan legal al-Qur'an dan sasaran-sasaran atau tujuan-tujuan al-Qur'an.
 - c. Memahami dan menetapkan sasaran-sasaran atau tujuan-tujuan al-Qur'an dengan tetap memperhatikan latar sosiologis pewahyuan al-Qur'an.
 - Kedua*, metode gerakan ganda (*double movements*) penafsiran al-Qur'an, yaitu *penafsiran* al-Qur'an yang bergerak dari situasi kontemporer menuju al-Qur'an diturunkan, kemudian kembali lagi kemasa kekinian.
 - Ketiga*, perumusan pandangan dunia al-Qur'an dalam lapangan pemikiran teologi, yaitu konsep teologi yang lebih bersifat kontekstual dan holistik

sebagai respon intelektual terhadap situasi kongkrit yang terus berubah. Langkah yang dilakukan adalah dengan menafsirkan al-Qur'an, dan peran Tuhan dalam sejarah manusia dan masyarakat sebagai Dzat yang bersifat fungsional. Dengan demikian, teologi disikapi sebagai disiplin keilmuan yang hidup dan bukan doktrin mati yang dianggap sebagai dogma.

Keempat, sistematika etika al-Qur'an yang didasarkan pada pemahaman terhadap tujuan legal formal al-Qur'an. Hal ini terdapat tiga konsep kunci, yaitu *iman*, *Islam*, *taqwa*, yang ketiganya memiliki pengertian identik. *Iman* (kepercayaan), berkaitan dengan kehidupan batin yang diharapkan berujung pada perilaku lahiriyah. Kemudian *Islam* (penyerahkan diri), berkaitan dengan perilaku lahiriyah, sedangkan *taqwa*, secara serempak terdiri dari kepercayaan (*iman*) dan penyerahan diri (*Islam*), dan *taqwa* merupakan hal yang menjadi titik labuh yang harus dituju.

Kelima, otentisitas Islam normatif dan Islam historis. Islam normatif adalah ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang 'hidup' yang berbentuk nilai-nilai moral dan prinsip-prinsip dasar. Sedangkan Islam historis adalah islam yang diterjemahkan oleh kaum muslimin dalam perjalanan sejarahnya. Oleh karenanya, Islam historis selalu terbuka untuk dikaji, dipertanyakan dan direkonstruksi melalui sinaran nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

2. Dari lima karakteristik neo-modernisme Islam Fazlur Rahman tersebut di atas, ternyata berimplikasi terhadap pembaharuan pendidikan Islam diantaranya yaitu:

Pertama, tujuan pendidikan harus diorientasikan untuk mengembangkan kemampuan dasar dimana seluruh ilmu pengetahuan yang diperoleh dapat disatukan ke dalam kepribadian kreatifnya.

Kedua, sumber-sumber ilmu pengetahuan harus berangkat dari pemahaman terhadap al-Qur'an, Sunnah Nabi, alam fisik, pikiran manusia dan masyarakat.

Ketiga, dasar-dasar pendidikan Islam harus dibangun di atas landasan moral, spiritual dan religius menurut ajaran-ajaran al-Qur'an.

Keempat, upaya pembaharuan pendidikan Islam harus melalui pendekatan, menerima pendidikan sekuler modern, sebagaimana telah berkembang di dunia Barat, dan kemudian dilakukan upaya untuk 'meng-Islamkannya', yakni mengisi dengan konsep-konsep kunci dari Islam.

Meskipun demikian, pembaharuan pendidikan Islam dalam pandangan Fazlur Rahaman mengalami berbagai macam kendala dan problematika. Hal ini merupakan kontribusi bagi dunia pendidikan Islam yang harus segera diselesaikan melalui upaya-upaya sebagai berikut:

1. Tujuan pendidikan Islam tidak diarahkan pada tujuan-tujuan positif dan bersifat defensif (hanya berorientasi pada kehidupan akhirat), harus segera di atasi dengan:
 - a. Mengorientasikan tujuan pada kehidupan dunia dan akhirat sekaligus.
 - b. Menghilangkan beban psikologis umat Islam dalam menghadapi Barat.
 - c. Menghilangkan sikap negatif terhadap semua ilmu pengetahuan.

2. Adanya dikotomi ilmu pengetahuan Islam harus diatasi dengan mengintegrasikan ilmu umum dan ilmu agama secara organis dan holistik.
3. Rendahnya kualitas siswa yang tidak memiliki komitmen spiritual dan intelektual yang mendalam harus segera diatasi dengan:
 - a. Memberikan pengetahuan tentang isi kandungan al-Qur'an sebagai rujukan sentral dan sumber inspirasi moral.
 - b. Memberikan materi disiplin ilmu-ilmu Islam historis, kritis dan menyeluruh.
4. Sulitnya memperoleh guru yang berkualitas dan profesional religius serta memiliki kompetensi kreatif harus segera dilakukan dengan cara:
 - a. Mengkader dan merekrut siswa yang cerdas, berbakat dan mempunyai komitmen pada lapangan ilmu pengetahuan, dan membantu dalam peningkatan karir intelektual mereka.
 - b. Mengangkat lulusan-lulusan modern yang cerdas, berkualitas intelektual dan profesional religius sebagai guru Besar pendidikan Islam.
 - c. Mengadakan pelatihan-pelatihan, riset dan studi banding di pusat-pusat studi ke-Islaman yang lebih bermutu.
5. Masih kurang memadainya sarana prasarana pendidikan dan minimnya koleksi buku-buku perpustakaan harus segera diatasi dengan merealisasikan fasilitas dan kelengkapan buku-buku bagi peningkatan kualitas lembaga pendidikan dan intelektual umat Islam.

Kesimpulan di atas dapat diambil kongklusi bahwa upaya-upaya neo-modernisme yang digagas Fazlur Rahman memperlihatkan betapa serius dalam

“kegelisahannya” untuk membangun sekali lagi masa depan Islam dan umatnya di tengah-tengah lajunya perkembangan zaman. Hal ini tidak ada jalan lain kecuali dengan pendidikan yang di jiwai dengan al-Qur’an dan Sunnah Nabi. Fazlur Rahman tampaknya sangat ingin sekali agar a-Qur’an dan Sunnah Nabi selalu relevan untuk dijadikan pedoman hidup bagi kaum Muslimin dalam setiap perkembangannya, sehingga mereka dapat hidup dengan sepenuhnya di bawah bimbingan nilai-nilai cahaya Qur’ani dan Sunnah Nabi.

B. Rekomendasi

Kajian terhadap pemikiran seorang neo-modernisme Islam Fazlur Rahman pada gagasan-gagasannya, terutama dalam pembaharuan pendidikan Islam, merupakan kiprah nyata (manifestasi) dari kekayaan akademis-intelektual Muslim terkemuka yang ia wariskan kepada generasi penerusnya. Komitmen dan konsistensi Fazlur Rahman dalam mencermati, meneliti dan sekaligus mencari solusi yang tepat bagi umat Islam kontemporer adalah suatu kontribusi yang tak ternilai bagi kemajuan Islam itu sendiri, sehingga sudah selayaknya untuk diapresiasi, dan akan sangat bermakna untuk diaktualisasi khususnya bagi pemegang amanat lembaga pendidikan.

Pada akhirnya, sampai dipenghujung akhir dalam penelitian ini. Dengan ungkapan pujian syukur yang terdalam, berikut do’a yang penuh pengharapan, semoga karya yang sangat sederhana ini bermanfa’at dan diridhai Allah *Subhānahū wa-Ta’ālā. Wa al-Hamdulillāhi Rabbi al-‘Ālamīn.*

DAFTAR PUSTAKA

A. Sumber Primer

Al-Qur'ān al-Karīm

Fazlur Rahman. 1979. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 2000. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Edit and Intro, Ebrahim Moosa Oxford: Oneworld Publications.

_____. 1962. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.

_____. 1980. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, Minneapolis.

_____. 1979. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1975. *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr ad-Din As-Shirazi)*. New York: Albany, State University of New York Press.

_____. 1987. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*. New York: The Crossroad Publishing Company.

_____. 1959. *Avicenna's De Anima*. New York: Oxford University Press.

_____. 1981. *Avicenna's Psychology*. New York: Oxford University Press.

_____. 1990. "An Autobiographical Note" dalam *Journal of Islamic Research*. Vol. IV. No. 4.

_____. 1980. "Islamic Studies and the Future of Islam", dalam Malcolm H. Keer (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*. Malibu: California.

_____. 1986. "Interpreting of the Qur'an", *Inquiry*, Vol. III. No. 5. May.

- _____. 1983. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religious Ethics*, jilid XI, No. 2.
- _____. 1967. "The Qur'anic Solution of Pakistan's Educational Problems" dalam *Islamic Studies*, Vol. 6, No. 4
- _____. 1984. "The Message and the Messenger" dalam Marjorie Kelly (ed.), *Islam : The Religious and Political Life of a World Community*. New York: Praeger Publisher.
- _____. 1970. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No.4. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1979. "Islam: Challenges and Opportunities", dalam A.T. Welch and P. Chacia (ed.), *Islam: Past Influence and Precent Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Terjemahan

- Fazlur Rahman. 2003. *Islam*; Terjemahan Ahsin Mohammad, Cetakan Kelima. Bandung: PUSTAKA.
- _____. 2000. *Islam dan modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*; Terjemahan Ahsin Mohammad, Cetakan Kedua. Bandung: PUSTAKA.
- _____. 2001. *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*; Terjemahan Munir Cetakan Pertama. Bandung: PUSTAKA.
- _____. 1995. *Membuka Pintu Ijtihad*. Terjemahan Anas Mahyuddin, Cetakan Ketiga. Bandung: PUSTAKA.
- _____. 1996 *Tema Pokok al-Qur'an*. Terjemahan Anas Mahyuddin, Cetakan Kedua. Bandung: PUSTAKA.
- _____. 1994. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*; Terjemahan dan Penyunting Taufik Adnan Amal. Bandung : Mizan.
- _____. 1999. *Etika Pengobatan Islam: Penjelajahan Seorang Neomodernis* ; Terjemahan Jaziar Radianti. Bandung : Mizan.
- _____. 1992. "Islamisasi Ilmu Sebuah Respons" dalam *Ulumul Qur'an*.Vol. 3. No. 4.

- _____. 1970. "Gagalnya Modernisme Islam", dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 1, Terjemahan Ihsan Ali Fauzi dalam *Islamika*, Vol.2. Oktober-Desember 1993.
- _____. 1993. "Mengapa Saya Henggang dari Pakistan" dalam *Islamika*. No. 2.
- _____. dan Leonard Binder, 1982 "Islam dan Perubahan Sosial" oleh Mulyanto Sumardi (ed.), dalam *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- _____. 1987. "Islam Warisan dan Tantangan" ,Terjemahan oleh Hamid Basyaib dari "Islam Legacy and Contemporary Challenge" oleh Mustofa W. Hasyim dan Setiyanto (ed.), dalam *Islam Modern: Tantangan Pembaharuan Islam*. Yogyakarta: Shalahuddin Press.
- _____. 1987. "Studi Islam dan Masa Depan Islam", Terjemahan oleh Rusli Karim dari "Islamic Studies and the Future of Islam", oleh Mustofa W. Hasyim dan Setiyanto (ed.), dalam *Islam Modern: Tantangan Pembaharuan Islam*. Yogyakarta: Shalahuddin Press.
- _____. 1987. "Persepsi tentang Masyarakat yang Diinginkan dalam Agama yang Berbeda-beda: Kasus Islam", Terjemahan oleh Rusli Karim dari "Working Paper on Perception of Desirable Society from Islamic Perspective" oleh Mustofa W. Hasyim dan Setiyanto (ed.), dalam *Islam Modern: Tantangan Pembaharuan Islam*. Yogyakarta: Shalahuddin Press.
- _____. 1995. "Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA" Terjemahan dari "Recomendation for the Improvement of IAIN Curriculum and Instruction submitted to the Minister of Religious Affair, His Excellence, Munawwir Sjadzali", dalam (Jakarta: Yayasan Wakaf Paradigma.

B. Buku Sekunder

- ‘Abduh, Syekh Muhammad. 1373 H. *Risālah at-Tauhīd*, Cetakan Kesebelas. Mesir: Dār al-Manār.
- Abdullah, M. Amin. 1995. *Filsafat Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abu al-‘Ainain, Ali Khalīl. 1980. *Falsafah at-Tarbiyyah al-Islāmiyyāh fi al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Fikr al-Arabiy.

- Az-Zarqāniy, Muhammad ‘Abd al-‘Azīm. 1998. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz I dan II. Beirut: Dār’ al-Fikr.
- Arasteh, A. Reza. 1966. *Teaching Thought Research: A Guide for College Teaching in Developing Countries*. Leiden: E. J. Brill.
- Arikunto, Suharsimi. 1998. *Prosedur Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta.
- AL-Ghazāliy, Al-Imān Abu Hamīd Muhammad ibn Muhammad. 1993. *Mukhtashār Ihyā’ Ulūm ad-Dīn*, Cetakan Pertama. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Khallāf, Abd Al-Wahhāb. 2002. *‘Ilmu Ushūl al-Fikih*. Kairo: Dār al-Hadīs.
- Al-Qardhawiy, Yūsuf. 1980. *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan al-Banna*; Terjemahan oleh Bustani A. Gani dan Zainal Abidin Ahmad. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ali, Fahri dan Bahtiar Effendi. 1992. *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Ali, Mukti. 1995. *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*. Bandung: Mizan.
- Amal, Taufik Adnan. 1992. *Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini*. Bandung: Mizan.
- _____. 1996. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Cetakan Keenam. Bandung: Mizan.
- _____. dan Syamsu Rizal Panggabean, 1994. *Tafsir Konseptual al-Qur’an: Sebuah Kerangka konseptual*. Bandung: Mizan.
- _____. 2005. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*, Cetakan Pertama. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Amiruddin, M. Hasbi. 1999. “Konsep Negara Islam Fazlur Rahman”, *Disertasi Doktor*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- Anshari, Endang Syaifuddin. 1974. *Pokok-Pokok Pikiran tentang Islam*. Jakarta: Usaha Entergrine.
- Asari, Hasan. 1994. *Menyingkap Zaman Keemasan Islam*. Bandung: Mizan.
- As-Syāfi’iy, Abu Abd. Allah Muhammad ibn Idrīs. Tanpa Tahun. “Al-Fiqh al-Akbar” dalam Muhammad Yasin *Al-Kawkab al-Azhār*. Makkah: al-Maktabah at-Tijāriyyah.

- Asrahan, Hanun. 1999. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*. Jakarta: Paramadina.
- _____. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan di Indonesia*, Cetakan Pertama. Bandung: Mizan.
- _____. 1996. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post Modernisme*, Cetakan Pertama. Jakarta: Paramadina
- _____. 1999. *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Barton, Greg. 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Terjemahan oleh Nanang Tahqiq; dari *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia [A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980]*. Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara.
- Bekker, Anton dan Ahmad Zubair. 1990. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Darmuin. 1999. *Pemikiran Pendidikan Syaikh Muhammad Abduh: Pemikiran Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua, Cetakan Kedua. Jakarta: Balai Pustaka.
- Darojat, Zakiyah. 1992. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Esposito, John L. 2010. *Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*; Terjemahan Arif Maftuhin, dari *Islam The Straight Path*), Cetakan Pertama. Jakarta: Paramadina.
- _____. "Pakistan: Mencari Identitas Islam", dalam John L. Esposito *Identitas Islam pada Perbahasan Politik*; Terjemahan, Cetakan Pertama. Jakarta: Bulan Bintang.
- Faruqi, Isma'il Rhazi, 1981. *Islamisasi Pengetahuan*, Terjemahan Anas Wahyuddin dari *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Bandung: Pustaka.

- Hasan, Ahmad. 2006. *Al-Furqon Tafsir Qur'an*. Cetakan Pertama. Jakarta: CV. Pustaka Mantiq.
- Hasan, Hasan Ibrāhīm. 1958. *Tārikh Daulah Fathīmiyyah*. Kairo: Dār al-Nahdhah.
- Hajar , Syekh Ahmad. 2000. *Sejarah Baca Tulis Nabi Muhammad SAW*. Terjemahan M. Halabi Hamdi. Yogyakarta: Pustaka Iqra'.
- Hidayatullah, Syarif. 2000. *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*, Cetakan Pertama. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Cetakan Kesatu. Jakarta: Paramadina.
- Hidayah, Yayah. 1988. "Fazlur Rahman: Kiai dari Chicago", *Amanah*, no. 60. 21 Oktober – 3 November.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad. 1965. *Tahāfut al- Tahāfut*. Editor oleh Sulaiman Dunya. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Ibn Taymiyyah, Taqīyyuddīn Abu al-Abbās Ahmad. 1987. *Kitab an-Nubuwwah*, Cetakan Pertama. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Imam dan Tobroni. 2001. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Iqbal, Muhammad. 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- _____. Muhammad. 2008. *Rekonstruksi pemikiran Agama dalam Islam*; Terjemahan oleh Ali Audah dkk. dari *The Recognition of Thought in Islam*. Cetakan Kedua. Yogyakarta: Jalasutra.
- Jansen, J.J.G. 1997. *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*; Terjemahan oleh Hairussalam dan Syarif Hidayatullah, dari *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Cetakan Pertama. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jamilah, Maryam. Tanpa Tahun. *Islam dan Modernisme*; Terjemahan oleh A. Jainuri dan Syafiq A. Mughni. Surabaya: Al-Ikhlās.
- Rahmat, Jalaluddin. 1996. "Kata Pengantar" dalam Taufik Adnan Amal *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Cetakan Keenam. Bandung: Mizan.

- Rifa'i, Muhammad. 1991. *Fazlur Rahaman on Modernization of Islamic Intellectualism*, Tesis .London: School of Oriental and African University of London.
- Krippendorff, Klaus. 1991. *Content Analysis: Introduction to Its Theory and Methodology*; Terjemahan oleh Farid Wajidi, dari *Analisis isi: Pengantar Teori dan Metodologi*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Langgulong, Hasan. 1992. *Asas-Asas Pendidikan Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Lapidus, Ira M. 1993. *A History of Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. Hasan.1980. *Beberapa Pemikiran Tentang Pendidikan Islam*. Bandung: al-Ma'arif.
- Madjid, Nurcholish. 1997. *Islam Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 1995. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Cetakan Pertama. Jakarta: Paramadina.
- _____. (ed.). 1984. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. 1999. "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an", Dalam Muhaimin dkk. *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman*, Cetakan Pertama. Cirebon: Pustaka DINAMIKA.
- _____. 2008. *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cetakan Keenam. Jakarta: Paramadina.
- Mangkudun, Rasyid DT. 2002. *Peran al-Qur'an dalam Membangun Dunia Baru*. Jakarta: Karya Indah.
- Mas'adi, Ghufron A. 1997. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Ma'arif, A. Syafi'i. 2003. "Fazlur Rahman: al-Qur'an dan Pemikiran Islam". Pada Kata Pengantar dalam Fazlur Rahman. *Islam*; Terjemahan oleh Ahsin Mohammad, Cetakan Kelima. Bandung: PUSTAKA.
- _____. 2000. Kata Pengantar dalam Fazlur Rahman *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*; Terjemahan Ahsin Mohammad; dari *Islam and Modernity*, Cetakan Kedua. Bandung: PUSTAKA.
- _____. 1994. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

- _____. 1994. "Neo-modernisme dan Islam di Indonesia: Merupakan Pemikiran Fazlur Rahman" dalam A. Syafi'i Ma'arif *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- _____. 1991. "Pendidikan Islam Sebagai Paradigma Pembebas", dalam Musih Usa (ed.), *Pendidikan Islam di Indonesia antara Cita dan Fakta*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Magister Studi Islam, Program Pascasarjana. 2007. *Pedoman Penulisan Tesis*. Yogyakarta: Magister Studi Islam UII.
- Moosa, Ebrahim (ed.). 2001. Pada Kata Pengantar. Fazlur Rahman. *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*; Terjemahan oleh Munir, Cetakan Pertama. Bandung: Pustaka.
- Mufrodi, Ali. 1992. *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*. Jakarta: Logos
- Munawar-Rachman, Budhy. 2004. *Islam Pluralis; Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Cetakan Pertama. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Muhaimin dkk. 1999. *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman: Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam*, Cetakan Pertama. Cirebon: Pustaka DINAMIKA.
- Muchtarom, Zaini. 1995. "Kebijakan Pendidikan Islam di Departemen Agama", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. dr. H. Munawwir Sjadzali, MA*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Nasution, Harun. 1985. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Universitas Indonesia.
- _____. 1992. *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cetakan Kesembilan. Jakarta: PT. Bulan Bintang.
- _____. 1996. *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran*. Ed. Syaiful Muzani. Bandung : Mizan.
- Nata, Abudin. 2002. *Metodologi Studi Islam*, Cetakan Ketujuh. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Nazir, Muhammad. 1988. *Metode penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Panggabean, Samsurizal. 1994. "Fazlur Rahman dan Neo-modernisme Islam". dalam *Bangkit* Vol. III. No.8. Hal. 35.
- Pringgodigdo dkk, A. G. 1977. *Ensiklopedi Umum*. Yogyakarta: Kanisius.

- Poerwadarminta, W.J.S. 1991. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Cetakan Kedua. Jakarta: Balai Pustaka.
- Rais, Amin. 1984. "Kata Pengantar", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (ed.). *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Ridha, Rasyid. Tanpa Tahun. *Tafsir al-Manār*, Cetakan Pertama. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Saleh, Ahmad Syukri. 2007. *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Cetakan Pertama. Jakarta: Sulthan Thaha Jambi Press.
- Sahal, Ahmad. 1993. "Di Balik Kegagalan Modernisme", *Islamika*, No. 2. Oktober-Desember.
- Shihab, M. Quraish. 1996. *Wawasan a-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cetakan Kedua. Bandung: Mizan.
- Sutrisno. 2006. *Fazlur Rahman: Kajian Terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, Cetakan Pertama. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tadjab. 1994. *Perbandingan pendidikan: Studi Perbandingan tentang Beberapa Aspek Pendidikan Barat Modern; Islam dan Nasional*. Surabaya: Karya Abditama.
- Tafsir, Ahmad. 1992. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan Dan Pengembangan Bahasa Dep. Dikbud. 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Wahid, Abdurrahman. 1981. *Muslim di Tengah Pergumulan*, Cetakan Pertama. Jakarta: Leppenas.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. 2004. "Kaji Ide-Ide Rahman Secara Kritis dan Jujur". dalam *Islamia*, Vol. I No. 2. Jakarta.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al-Qur'an Departemen Agama RI. 1989. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang: CV.Thoha Putra.
- Yunus, Mahmud. 1992. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Hadikarya Agung.
- Zaini, Syahminan. 1986. *Prinsip-Prinsip Dasar Konsepsi Pendidikan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia.

LAMPIRAN - LAMPIRAN

1. Al-Baqarah (2): 2

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

2. Al-Baqarah (2): 30-33

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا
وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَخَنٌ نُّسِخَ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ
ءَادَمَ الْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ إِن كُنْتُمْ
صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا بِأِلٰهٍ إِلَّا مَا عَلَّمْنَا ۗ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ
يَتَعَادَمُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ۗ فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ
وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾

3. Al-Baqarah (2): 125

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَنًا ۚ وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرٰهٖمَ مُصَلًّٔا وَعٰهَدْنَا إِلَى
إِبْرٰهٖمَ وَإِسْمٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَالطَّٰكِفِينَ ۗ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

4. Al-Baqarah (2): 178

يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ۗ حُرِّمَ بِالْحَرْمِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۗ وَالْأُنثَىٰ
بِالْأُنثَىٰ ۗ فَمَن عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِحَسَنٍ ۗ ذَٰلِكَ خَفِيفٌ
مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَن أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

5. Al-Baqarah (2): 185

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۗ فَمَن
شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ
بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدٰنَكُمُ
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

6. Al-Baqarah (2): 197

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا يَتَأْتِيهِمُ الْآلَتَبِ ۝

7. Al-Baqarah (2): 208

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا آدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ۝

8. Al-Baqarah (2): 219

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ وَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۖ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۝

9. Al-Baqarah (2): 283

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَاتٍ مُّقْبُوٰطَةً ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ ۗ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۗ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ ءَاثِمٌ قَلْبُهُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝

10. Al-Imran (3): 28

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ ۖ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ۝

11. Al-Imran (3): 52

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ۗ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّكَ مُسْلِمُونَ ۝

12. Al-Imran (3): 83-84

أَفْغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ ۗ وَلَهُدَّ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ۗ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ۝ قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ

وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيِّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ
بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٣﴾

13. An-Nisa' (4): 43

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا
عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ
أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَفُورًا ﴿٤٤﴾

14. An-Nisa' (4): 58

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ
إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

15. An-Nisa' (4): 83

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ
مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ
إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾

16. An-Nisa' (4): 91

سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا
فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخَذُّوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ
ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿٩١﴾

17. An-Nisa' (4): 92

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ
وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ

وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا

حَكِيمًا ﴿١٧﴾

18. An-Nisa' (4): 174

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءُكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأُنزِلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾

19. Al-Ma'idah (5): 27-29

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلُ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ
قَالَ لَأُقْتَلَنَّكَ ۗ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِن بَسَطْتَ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا
بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأُقْتَلَكَ ۗ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي

وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ ۗ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾

20. Al-Ma'idah (5): 32

مِنَ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي
الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۗ وَلَقَدْ
جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِن كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾

21. Al-Ma'idah (5): 90-91

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي
الْحَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

22. Al-Ma'idah (5): 111

وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾

23. Al-An'am (6): 114

أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ۗ وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ
يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ ۗ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾

24. Al-A'raf (7): 26

يَنبِيَّ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُم لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَ تَكُمُ وِرْشًا ۗ وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ

ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٦٦﴾

25. Al-A'raf (7): 97-98

أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيِّنًا وَهُمْ نَائِمُونَ ﴿٩٧﴾
أَوْ آمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَن يَأْتِيَهُمْ
بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩٨﴾

26. Yunus (10): 37

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ
الَّذِي لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾

27. Yunus (10): 83

فَمَا ءَامَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِم أَن يَفْتِنَهُمْ
وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾

28. Yusuf (12): 111

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِّقَ
الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

29. An-Nahl (16): 66-69

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا
لِّلشَّرِبِينَ ﴿٦٦﴾ وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي
ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّخْلِ أَنِ اخْزَلِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِن
الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۗ تَخْرُجُ مِن
بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾

30. An-Nahl (16): 89

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي أُمَّةٍ كُلِّ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۗ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾

31. An-Nahl (16): 122

وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ۗ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٢٢﴾

32. An-Nur (24): 26

الْحَيِّثُ لِلْحَيِّثِينَ وَالْحَيِّثُونَ لِلْحَيِّثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ
أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٢٦﴾

33. Al-Furqan (25): 1

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾

34. Al-Ahzab (33): 28-29

يَتَأْتِيَ النَّبِيَّ قُلُوبٌ لَّا رُؤُوسَ لَهَا كُنتَنَ تَرُدُّنَّ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ
وَأُسْرِحْكِنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتَنَ تُرَدِّدْنَ إِلَّآ أَنفُسَكُنَّ فَوَاحِشٌ عَلَى قُلُوبِكُنَّ وَالَّذِينَ
أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾

35. As-Saba' (34): 28

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾

36. Az-Zumar (39): 29

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا
أَلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾

37. Muhammad (47): 11

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ ﴿١١﴾

38. Al-Hasyr (59): 21

لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ
نَضْرِبُهَا لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

39. Al-A'la (87): 1-3

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾

GAMBAR - GAMBAR FAZLUR RAHMAN

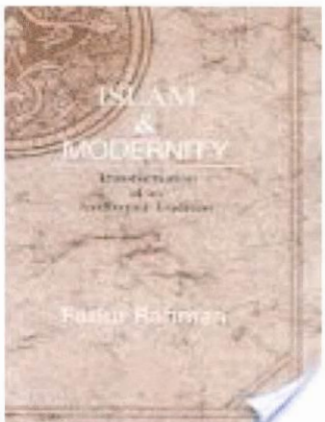
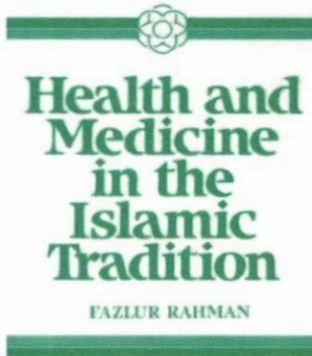
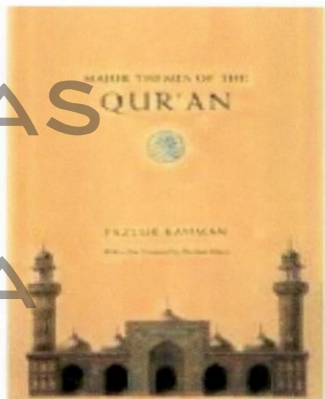
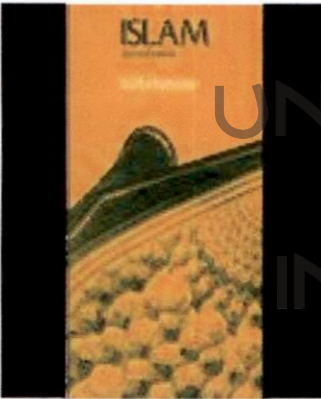


پاکستانی دانش جوتوں کو ہر پاکستانی کے لئے علم و تہذیب کی علامت ہے۔ وہ اپنے دور کے سچے مفکر اور دانشور تھے۔ ان کی فکر نے اسلامی دنیا کو نئے نئے افقوں پر لے گیا۔ ان کی فکر نے پاکستان کی ترقی و ترقی کے لئے ایک نیا راستہ دکھایا۔ ان کی فکر نے پاکستان کی ترقی و ترقی کے لئے ایک نیا راستہ دکھایا۔ ان کی فکر نے پاکستان کی ترقی و ترقی کے لئے ایک نیا راستہ دکھایا۔

پاکستانی دانش جوتوں کو ہر پاکستانی کے لئے علم و تہذیب کی علامت ہے۔ وہ اپنے دور کے سچے مفکر اور دانشور تھے۔ ان کی فکر نے اسلامی دنیا کو نئے نئے افقوں پر لے گیا۔ ان کی فکر نے پاکستان کی ترقی و ترقی کے لئے ایک نیا راستہ دکھایا۔ ان کی فکر نے پاکستان کی ترقی و ترقی کے لئے ایک نیا راستہ دکھایا۔ ان کی فکر نے پاکستان کی ترقی و ترقی کے لئے ایک نیا راستہ دکھایا۔



'India, Pakistan should work together to end American expansionism'



BIODATA PENULIS

Hafid Ubaidillah lahir di Pati pada 11 Mei 1978, tepatnya di Jl. R. Muttaqien No. 1 Talun – Kayen – Pati - Jawa Tengah. Putra dari pasangan KH. Badruddin ZA dan Hj. Nafi'ah Halim ini adalah Pengasuh Pondok Pesantren Assyafi'iyah, sekaligus sebagai Direktur Yayasan Assyafi'iyah Talun Kayen Pati yang menaungi lembaga-lembaga pendidikan MA, MTs, Madin Ula, Wustha, TPQ, RA, PAUD, Bina Yatama Masakin dan lembaga Sosial Keagamaan.

Masa kecil dilaluinya di kampung halamannya dengan belajar di Sekolah Dasar (SD) dan merangkap sekolah MI, sambil belajar ilmu-ilmu Agama dari ayahnya sendiri, dengan tingkat kedisiplinan yang tinggi.

Setamat dari Sekolah Dasar pada tahun 1989, penulis langsung dipasrahkan di Pondok Pesantren Mathali'ul Huda kepada Hadhrotus Syaikh KH. Abdullah Salam Kajen Margoyoso Pati untuk menghafal al-Qur'an. Di bawah asuhan beliau dan putranya yang bernama KH. Minan Abdillah, genap umur 14 tahun khatam al-Qur'an bil-ghaib. Setelah khatam al-Qur'an (masih di tempat yang sama), penulis meneruskan sekolah MTs sampai MA dari tahun 1991 sampai 1997 di Perguruan Islam Mathali'ul Falah (PIM) Kajen, sambil tahassush menimba ilmu agama kepada KH. M.A. Sahal Mahfudz, KH. Nafi' Abdillah dan juga KH. Minan Abdillah sampai tahun 1999.

Pendidikan S1 diperoleh dari STAIN Kudus pada tahun 2003 setelah kepindahannya dari STAIN Surakarta dan Universitas Nahdhatul Ulama (UNU) Surakarta, karena sang Ayah pulang ke-Rahmatullah. Sedangkan pendidikan Pascasarjana S2 pada Magister Studi Islam di Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta angkatan 2009.

Sekarang pengabdianya tetap di lembaga-lembaga pendidikan pada Yayasan Assyafi'iyah yang di asuhnya dan pada lembaga Pondok Pesantren Assyafi'iyah.

Yogyakarta, 4 Juni 2011

Penulis

Hafid Ubaidillah