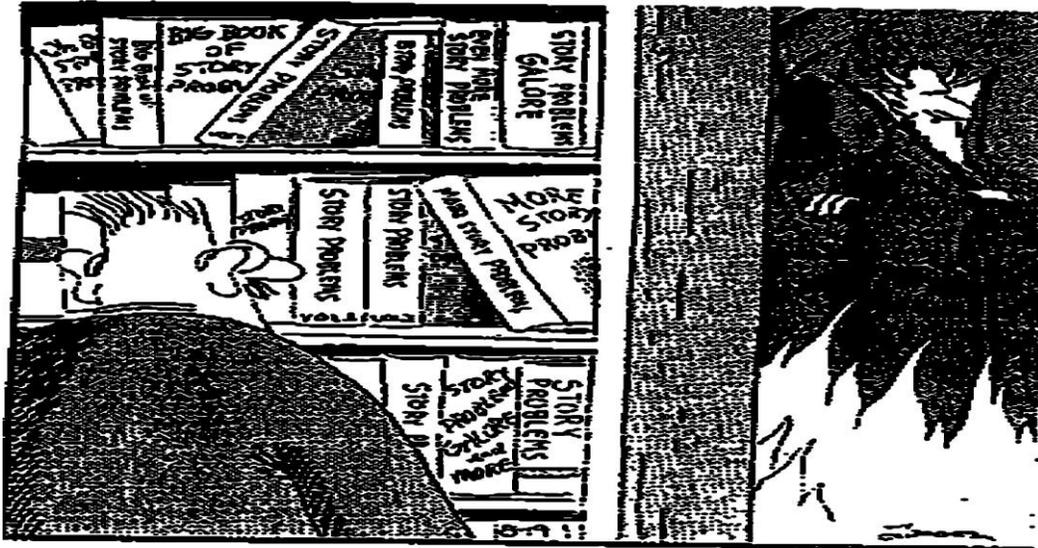


Dr. H. Lukman S. Thahir, MA

KRITIK ISLAM RASIONAL HARUN NASUTION

Dari Nalar Tradisi, Modernitas, hingga Nalar Kritis



Perpustakaan "Neraka"

.....
Kata Pengantar

Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

Buku ini bermaksud menjelaskan bagaimana interpretasi Harun Nasution mengenai nalar teologis dalam Islam. Untuk maksud tersebut, pertama-tama penulis buku ini melacak apa yang menjadi kata kunci dan akar penafsirannya, bagaimana implikasinya dalam diskursus teologi, dan apakah ada ruang untuk penafsiran baru atas interpretasi tersebut. Dari hasil penelusurannya diperoleh temuan bahwa: *Pertama*, seluruh bangunan penafsiran dan pemikiran Harun Nasution berakar dari realitas sosial keagamaan di Indonesia, Mu'tazilisme, Modernisme Islam, Abduhisme, dan tradisi intelektual McGill. *Kedua*, peran dan posisi Harun Nasution, bukan hanya merupakan tokoh yang pertama-tama di abad XX Indonesia yang menganjurkan nalar Mu'tazilah, tetapi sekaligus menunjukkan dirinya sebagai representasi Neo-Mu'tazilah. *Ketiga*, bertitik tolak dari kata kunci yang mendasari seluruh bangunan penafsiran Harun Nasution, ia merumuskan bahwa dalam Islam ada dua corak nalar teologis, yaitu nalar Tradisi [Tadisi dengan T besar, wahyu] dan nalar modernitas [akal]. *Yang pertama dimaksudkan untuk menjelaskan nalar yang bertitik tolak dari wahyu dan kemudian membawa argumen-argumen rasional untuk wahyu tersebut; yang kedua, nalar yang lebih banyak percaya kepada kekuatan akal manusia dan kemudian memberi interpretasi pada teks wahyu sesuai dengan pendapat akal.* Singkatnya, nalar Tradisi adalah nalar Asy'ariyah dan Mâturîdiyah Bukhârâ; dan nalar modernitas adalah nalar Mu'ta-zilah dan Mâturîdiyah Samarkand. Namun, di sisi lain, karena paradigma teologi seperti ini masih belum beranjak dari nalar yang bercorak *transenden-spekulatif* dan *a historis* ["nalar langit"]; bercorak reproduktif [nalar yang hanya menafsirkan wacana teologi yang pernah terjadi pada masa klasik, tanpa berupaya menarik historisitas wacana itu dalam horison kekinian]; bercorak reformatif [nalar yang cenderung berpihak pada kepentingan elite kekuasaan]; dan bercorak intelektual semata [nalar yang hanya berpusat di kepala], maka penulis buku ini –dengan menggunakan referensi teori-teori sosial kritis berupaya menggeser paradigma teologi Islam yang bercorak nalar “langit” ke nalar “bumi”, nalar reproduktif ke nalar produktif, nalar reformatif ke nalar transformatif, dan dari nalar intelektual ke nalar spiritual. Pergeseran paradigma demikian, dalam diskursus nalar teologi Islam menghasilkan sebuah nalar “baru”, yang oleh penulisnya disebut dengan “nalar-kritis” atau Teologi Kritis.

Buku ini tidak hanya secara tajam mengkritisi titik terlemah dari *mode of thought* teologi Islam klasik yang menjadi basis pemikiran Harun Nasution, tetapi juga sekaligus mencoba menawarkan paradigma baru berteologi yang berbeda dengan apa yang digagas Harun Nasution. Inilah yang merupakan sumbangan yang signifikan dari buku ini dan untuk itu menarik untuk dibaca dan dipelajari oleh peminat dan pengkaji studi-studi keislaman di Indonesia, dan sekaligus dikritisi oleh para peneliti yang datang berikutnya.

Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah [Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta]

Ucapan Terima Kasih

الرحيم الرحمن الله بسم

Buku ini berasal dari disertasi penulis untuk meraih gelar doktor pada Universitas Islam Negeri Yogyakarta [dulu IAIN]. Judul aslinya **Harun Nasution [1919-1998]: Interpretasi Nalar Teologis dalam Islam**. Berkat kontribusi dan partisipasi dari berbagai pihak, karya ini tidak akan mungkin selesai. Karena itu, rasa hormat dan terima kasih kami haturkan kepada semua orang yang telah terlibat dalam proses penelitian dan penyelesaian karya ini, khususnya kepada:

Bapak Prof. Dr. Musa Asy'arie, selaku Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beserta seluruh jajarannya, yang telah banyak memberikan bimbingan, pengarahan, motivasi, dan berbagai kemudahan-kemudahan, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini.

Bapak Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah, selaku promotor I dan Prof Dr. H. Machasin, MA, selaku promotor II, yang telah berkenan membuang waktunya yang sangat berharga untuk membimbing penulis. Saran-saran dan petunjuk-petunjuk mereka yang amat berbobot, diskusi-diskusi yang hidup dan menarik serta kritik-kritik yang logis dan konstruktif, sangat bermanfaat bagi kami dalam pengembangan dan penyempurnaan karya tulis ini. Penulis juga tidak akan melupakan kebaikan dan keikhlasan mereka yang telah merelakan waktu-waktu kerja dan keluarga mereka diganggu penulis ketika mengkonsultasikan disertasi ini. Tak ada bahasa yang mampu mengekspresikan ungkapan terima kasih ini, kecuali

semoga Allah membalas semua kebaikan mereka dan membuka pintu berkah, anugerah serta rahmat-Nya kepada mereka berdua.

Ucapan terima kasih juga tak lupa kami ucapkan kepada Bapak Prof. Dr. Azyumardi Azra, Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, Dr. Yunan Nasution, Dr. Mansour Fakhir [almarhum], Dr. Mulyadi Kertanegara, dan Ibu Sayedah Harun Nasution, yang tidak hanya bersedia untuk diwawancarai mengenai sosok dan kiprah Harun Nasution, tetapi sekaligus memberikan berbagai masukan kepada penulis. Kepada Direktur *Institute of Islamic Studies* McGill University, yang telah membantu penulis untuk mengkopikan Disertasi Harun Nasution patut untuk diucapkan terima kasih. Juga Kepada Dr. Richard C. Martin dan Mark Woodward, yang tidak bosan-bosannya berdiskusi dengan penulis mengenai pikiran Harun Nasution via internet. Kepada mereka tak lupa kami ucapkan terima kasih. Kepada bapak Drs. Arsyad Ba'asyien, M.Hum. sebagai Ketua STAIN Palu, dan seluruh jajarannya, serta bapak Prof. Dr. H.M. Noor Sulaiman Pl. sebagai mantan Ketua STAIN, yang telah mengizinkan dan memberikan kesempatan kepada penulis untuk kuliah Program Pascasarjana, tak lupa kami ucapkan terima kasih. Ucapan terima kasih juga kami ucapkan kepada staf perpustakaan Pusat dan Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, staf perpustakaan IAIN Syarif Hidayatullah, staf perpustakaan Ignatius, staf perpustakaan Nasional, terutama bagian sirkulasi yang melayani penulis dengan ramah, perlu disebut tersendiri.

Kepada ayah dan bunda, KH. Abd Salam Thahir dan Hj. Salmah, yang karena didikan, motivasi dan do'a-do'a mereka, penulis dapat menyelesaikan disertasi

dan pendidikan Program Pascasarjana. Karya ini merupakan buah dari bibit yang mereka tanam dan sirami dengan penuh kasih dan sayang. Semoga Allah, lewat karya ini, mengangkat derajat dan kemuliaan mereka. Dalam kesempatan ini juga, penulis merasa perlu untuk mengungkapkan terima kasih kepada kedua mertua penulis, ayahanda Effendi dan ibunda Mujenah, atas do'a dan dorongan yang mereka berikan. Kepada isteri tercinta, Faidah Effendi dan anak-anak: Sahnaz Dina, Sania Diva Ramadhani, penulis tidak dapat hanya sekedar mengucapkan terima kasih. Ketabahan dan kebesaran hati mereka, kesabaran, pengertian, bantuan dan canda mereka, serta tersedianya waktu yang mereka berikan yang semestinya menjadi beban dan tanggungjawab penulis sebagai seorang ayah merupakan pengorbanan yang sangat berarti bagi penulis. Tak ada kata yang dapat mewakili ucapan terima kasih ini, kecuali, semoga Allah, lewat pengorbanan yang mereka berikan tersebut menjadikan karya ini sebagai berkah dan kebanggaan besar bagi mereka.

Akhirnya, kepada semua pihak yang telah membantu penulis dalam bentuk apapun untuk penyelesaian buku ini, *wabil khusus*, kepada Penerbit yang bersedia menerbitkan dan menyebarkan gagasan kami, tak lupa penulis ucapkan terima kasih. Semoga Allah Swt. membalas kebaikan semuanya.

Palu, 18 Desember 2006

Lukman S. Thahir

TRANSLITERASI

I. Konsonan:

ا = a	ز = z	ق = q
ب = b	س = s	ك = k
ث = t	ش = sy	ل = l
ث = ṣ	ص = sh	م = m
ج = j	ض = dh	ن = n
ح = h□	ط = t•	و = w
خ = kh	ظ = z□	ه = ‘
د = d	ع = ‘	ي = y
ذ = ḏ	غ = gh	ة = Ah
ر = r	ف = f	ات = At

II. Vokal Pendek

ا = a
ا = i
ا = u

III. Vokal Panjang

أ = â
اي = î
او = û

IV. Diftong

او = au
اي = ai

V. Kata Sandang

ال = al-
الش = al-
و ل ا = wa al

DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih -----	iv
Transliterasi -----	vii
Daftar Isi -----	viii
Pengantar Penerbit -----	x
Kata Pengantar: Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah -----	xi
Investigasi Filosofis Tradisi Kritis Epistemologis Struktur Fundamental Keilmuan dalam Islam	

Bagian Pertama

PENDAHULUAN

NALAR TEOLOGIS DALAM ISLAM: PROBLEM EPISTEMOLOGIS

Analisis Teoritis Nalar Teologis -----	9
Kajian Pustaka -----	17
Pendekatan Studi -----	18
Sistematika Buku -----	20

Bagian Kedua

HARUN NASUTION: POTRET MODERNIS NEO-MU' TAZILAH

1. Biografi Intelektual ----- 22
 - Latar Belakang Keluarga dan Masa Kecil ----- 23
 - Sebagai Pelajar dan Mahasiswa -----26
 - Kiprahnya Sebagai Dosen dan Rektor ----- 42
2. Akar Pemikiran Teologi ----- 48
 - Realitas Kehidupan Sosial-Keagamaan ----- 49
 - Mu'tazilisme ----- 52
 - Modernisme Islam ----- 59
 - Abduhisme ----- 65
 - Tradisi Intelektual McGill ----- 72
3. Beberapa Pendekatan atau Metode ----- 81

Bagian Ketiga

TEOLOGI ISLAM: ANTARA NALAR TRADISI DAN NALAR MODERNITAS

1. Konsep Nalar: Suatu Overview ----- 86
2. Tradisi dan Kandungan Maknanya ----- 98
3. Modernitas dan Kedudukannya dalam al-Qur'ân, Hādîs dan Sejarah ----- 118
4. Nalar Tradisi dan Nalar Modernitas ----- 135
 - Fungsi Tradisi dan Modernitas ----- 139
 - Manusia: antara Perbuatan, Kapabilitas, dan Masyî'ah ----- 158

Absolutisme Tuhan ----- 169
Atribut-Atribut Tuhan ----- 175

Bagian Keempat

NALAR MODERNITAS: PARADIGMA PEMBARUAN UMAT

1. Reorientasi *Weltanschauung* Teologis ----- 89
2. Kategorisasi Ajaran Agama: Absolutisme dan Relativisme ----- 200
3. Islam Agama Modernitas ----- 209
4. Posisi dan Signifikansi Nalar Modernitas ----- 219

Bagian Kelima

NALAR KRITIS: KRITIK ATAS PEMIKIRAN TEOLOGI HARUN NASUTION

1. Dari Nalar “Langit” ke Nalar “Bumi” ----- 239
2. Dari Nalar Reproduktif ke Nalar Produktif ----- 246
3. Dari Nalar Reformatif ke Nalar Transformatif ----- 256
4. Dari Nalar Intelektual ke Nalar Spiritual ----- 265

Bagian Keenam

PENUTUP

Kesimpulan ----- 285
Rekomendasi ----- 296
Daftar Pustaka ----- 297
Biodata Penulis

PENGANTAR PENERBIT

KATA PENGANTAR

INVESTIGASI FILOSOFIS TRADISI KRITIS EPISTEMOLOGIS STRUKTUR FUNDAMENTAL KEILMUAN DALAM ISLAM

Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah

Dalam diskursus filsafat keilmuan, kritik antar berbagai tradisi keilmuan adalah hal yang wajar dan biasa-biasa saja. Kritik itu seringkali sangat tajam –sebutlah antar tradisi pemikiran keilmuan rasionalistik dan empiristik atau antara positivistik dan humanistik—namun jarang sekali sampai ke arah benturan fisik. Semakin tajam kritik antara berbagai tradisi keilmuan, semakin terbuka wawasan keilmuan dan kemanusiaan sekaligus. Proyek modernisme, misalnya, yang diawali dari era *Aufklarung* dan *Rennaisance*, secara fanatik yakin pada kemajuan sejarah yang bergerak secara *linier*. Jika negara-negara Dunia Ketiga ingin memperoleh “kemajuan” (*development*), demikian klaim pendukung teori modernisme, maka mereka mesti mengikuti cara-cara yang beranggapan bahwa kebenaran ilmiah (*scientific truth*) bersifat “mutlak”, kemampuan rekayasa suatu masyarakat diidealkan dan dipercayai sedemikian rupa, pembaruan sistem produksi dan sistem pengetahuan tidak bisa ditawar-tawar lagi.

Pola pikir *linier* ini dikritik oleh para pemikir postmodernis dan dianggap sebagai suatu pola pemikiran yang bercorak monoton, positivistik, teknosentrik, dan rasionalistik. Trend berpikir kelompok ini ingin melihat suatu fenomena sosial, fenomena keberagaman, realitas fisika, apa adanya, tanpa harus terlebih dahulu *terkurung* oleh anggapan dasar dan teori “baku” dan “standar” yang diciptakan pada masa modernisme. Konstruksi atau bangunan keilmuan yang telah dengan susah payah dibangun oleh generasi modernisme, yakni, era *post-enlightment*, ingin “diubah”, “diperbaiki”, “disempurnakan”, oleh para pemikir post-modernisme. Upaya-upaya seperti itu, dengan sedikit bebas penulis sebut dengan istilah

“deconstructionism”, yakni mempertanyakan ulang (membongkar) adagium-adagium yang sudah “mapan”, yang sudah “standar” yang dibangun oleh pola pikir modernisme, untuk kemudian dicari dan disusun teori yang lebih relevan untuk memahami kenyataan masyarakat, realitas keberagaman dan realitas alam berkembang saat ini jauh dari masa ketika teori-teori yang sudah “standar” tersebut dibangun. Singkatnya, *rasionalitas yang dijadikan prinsip dasar dalam memandang realitas mulai digugat*.

Bagi para pendukung postmodernis, “konstruksi” bangunan keilmuan yang “baku”, dan “standar” yang telah disusun oleh generasi modernis dikatakan tidak valid. Standar itu dilihatnya terlalu kaku dan skematis sehingga tidak cocok untuk melihat realitas yang jauh lebih rumit. *Realitas* menurut para protagonis postmodernis ini, jauh lebih besar dan lebih kompleks dari pada rasionalitas. Realitas bukanlah keutuhan yang dapat dipahami dan ditangkap oleh rasionalitas manusia. Mengikuti istilah Charles Sander Pierce, --tokoh pendiri pemikiran pragmatisme Amerika—bahwa kebenaran dengan T besar (*Truth*), jauh lebih kompleks dan lebih *challenging* dari pada kebenaran dengan t kecil (*truth*) yang biasa dikonsepsikan dan dibangun oleh manusia secara generasional. Model berpikir demikian, setelah ditelaah secara cermat dan berhati-hati, Realitas ternyata bersifat *fragmentaris* dan *partikularistik*, di mana bagian-bagiannya mempunyai keunikan dan keabsahan sendiri, sehingga tidak mungkin dipadukan dalam “narasi besar” yang cenderung melegitimasi diri berlaku secara “universal”. Yang dibutuhkan bukan “*ideal language*”, yang bersifat reduktif-positivistik, tetapi diperlukan *kepekaan baru* yang lebih “bersahaja” untuk sepenuhnya menghargai keanekaragaman narasi.

Dari kesadaran dan perlunya kepekaan baru yang muncul dari diskusi filsafat keilmuan, lahirlah fenomena lain –yang seperti disebut di atas seolah-olah baru, yakni pandangan

pluralistik. Sufisme dan mistisisme, misalnya, yang dulu ditolak dan dianggap sebagai “bid’ah”, sebagai sesuatu yang irasional, mulai didekati lagi lewat pintu *transpersonal psychology*. Psikologi yang bercorak *behavioristik-positivistik*; mulai digugat keabsahannya. Para psikolog mulai mengemukakan konsep-konsep dan teori-teori baru yang lebih bersifat *humanistik*. Kecenderungan filsafat yang dulunya selalu menekankan aspek rasionalitas, juga mulai memasuki wilayah bahasa dan menyentuh permasalahan-permasalahan yang bernuansa *eksistensialistik* yang menekankan “personalitas” manusia yang bersifat individual-historis, dan bukannya hanya sekedar “impersonalitas” yang bersifat *universal a historis*.

Salah seorang pemikir yang mempunyai pengaruh dan andil yang sangat kuat dalam tradisi berpikir eksistensial-humanistik dan sekaligus menciptakan “*paradigm shift*” di lingkungan metode filsafat keilmuan adalah Wittgenstein. Dia meninggalkan “*Picture Theory*” yang dipertahankan dalam *Tractatus Logico-Philosophicus*. Dalam teorinya ini, dia beranggapan bahwa manusia adalah sebagai representasi daripada alam. Antara rasio dan alam harus ada hubungan yang tepat. Tugas rasio tidak lain adalah untuk menggambarkan *external world* dengan setepat-tepatnya. Antara yang benar dan salah dapat dengan mudah diketahui lewat prinsip verifikasi. Dengan berpedoman secara ketat dengan prinsip verifikasi seperti itu, maka banyak pengalaman manusia yang tereduksi, bahkan dihilangkan sama sekali dari kalkulasi pengalaman manusia yang “*meaningfull*”. Pengalaman kejiwaan manusia yang sangat kaya tidak mendapat tempat yang sewajarnya dalam konteks verifikasi tersebut. Di sini, Wittgenstein mentok dalam menghadapi kenyataan adanya “*unsayable things*” atau pengalaman mistik. Lantaran mentok seperti itu, maka dalam karya berikutnya, *The Philosophical Investigation*, dia merubah metode pendekatan filsafatnya, dengan mengajukan teori “*language game*” yang agaknya lebih bisa menampung segala macam pengalaman manusia

yang amat kaya. Dalam karya terbarunya ini tidak ada pengalaman manusia yang perlu dicoret lagi dari daftar pengalaman manusia yang “*meaningfull*”. Semua pengalaman manusia adalah *meaningfull*, termasuk di dalamnya metafisika, etika, maupun agama. Cuma wilayah permainan bahasanya yang berbeda. Wilayah permainan bahasa ilmu pengetahuan berbeda dengan wilayah permainan bahasa agama. Kedua wilayah permainan bahasa ini tidak bisa dicampur aduk, apalagi kalau sampai yang satu menggeser yang lain. Ibarat orang main catur, jalannya pion adalah berbeda dengan jalannya kuda. Masing-masing memiliki wilayah keabsahannya sendiri. Jangan melamun akan adanya suatu pemahaman yang universal, yang menghilangkan warna dan ciri khas budaya masing-masing. Yang ada adalah *family resemblance*. Bahasa agama berbeda dengan bahasa matematika, bahasa menyuruh berbeda dengan bahasa lelucon.

Apa signifikansi pergeseran paradigma filsafat keilmuan Barat di atas dengan struktur keilmuan dalam Islam. Dalam tradisi keilmuan Barat, kritik epistemologi berjalan wajar dan alami tanpa halangan dan kecurigaan yang cukup berarti. Pergumulan antara tradisi pemikiran idealis dan tradisi empiris berjalan sejak Plato dan Aristoteles, diteruskan dan dikembangkan oleh David Hume dan Immanuel Kant, dan kemudian sekarang dilanjutkan oleh kelompok mazhab Frankfurt dan kritik ideologi. Yang disebutkan terakhir ini, (kritik ideologi kontemporer) pada dasarnya adalah kritik yang tajam terhadap bangunan arsitektur ilmu pengetahuan manusia pasca industri yang cenderung tidak mempunyai nuansa pemihakan baik terhadap alam maupun manusia, yang biasa diistilahkan dengan dehumanisasi. Jadi ada arah balik dari epistemologi ke etik dan metafisik, untuk tidak mengatakan hanya terhenti pada dataran epistemologi atau etik dan metafisika melulu, tanpa mengenal wilayah yang lain. Sementara dalam tradisi keilmuan Islam, satu hal yang perlu dicatat di sini adalah bahwa tradisi pemikiran Islam tidak mengenal tradisi kritik epistemologis dalam artian yang sesungguhnya. Ibn Rusyd

pernah melontarkan kritik epistemologi terhadap pemikiran Al-Ghazali, namun kritik tersebut ibarat “menepuk air di dulang” di lingkungan pemikiran Sunni ortodoks. Sikap yang sama dialami juga oleh Ibn Miskawaih (932-1030) dan Ibn Khaldun (1332-1406), yang pernah berusaha memasukkan pemikiran positif-empiris di dalam penulisan sejarah Islam dan Arab, tetapi keduanya tidak pernah berhasil mengubah kecenderungan bangunan epistemologi lama yang didominasi oleh pengetahuan bahasa, fiqh, hadis, dan kalam.

Sejarah pemikiran Islam pada umumnya memang belum mengalami proses *aufklärung* atau *renaissance*, atau meminjam ungkapan Muhammad Arkoun, belum melampaui tahapan kritis epistemologis yang cukup mendasar. Hal demikian terjadi, oleh karena latar belakang kemenangan pemikiran teologi klasik ortodoks di atas pemikiran kritis-filosofis yang terjadi di seputar kontroversi antara Al-Gazali (1058-1111) dan Ibn Sina (980-1037). Sejak itu pemikiran teologi ortodoks menjadi *taken for granted* sehingga tidak diperlukan kajian atau rumusan ulang. Yang dipentingkan hanya pengulangan-pengulangan yang tidak perlu hingga saat ini. Perkembangan sejarah peradaban dan perkembangan ilmu pengetahuan manusia dianggap tidak punya pengaruh terhadap bangunan struktur keberagaman manusia. Akibatnya, pemikiran Muslim sulit membedakan antara mana aspek yang dianggap *ta'abudy-normatif* dan mana aspek yang dianggap *ta'akkuly-historis* sebagai pemikiran manusia biasa yang sebenarnya tidak lain adalah hasil rekayasa tuntutan sejarah kemanusiaan yang bersifat “relatif. Hampir semua pemikiran Islam klasik berubah baju menjadi begitu “sakral” atau terjadi proses “*takdis al-afkar*” yang tidak disadari oleh banyak pengikutnya, sehingga begitu ada pertanyaan atau kritik dari luar terhadap bangunan epistemologis yang melatarbelakangi suatu pemikiran, maka timbul reaksi yang emosional.

Pada tataran axiologis dan ontologis, pemikiran Islam yang ada di bawah naungan bimbingan al-Qur'an tidak banyak menjadi persoalan, lantaran kedua dimensi tersebut selalu berada di atas wilayah realitas empiris. Wilayah axiologis selalu berada pada dataran *ought*, yakni wilayah *das solen* dan bukan pada wilayah *das sein*. Oleh karenanya, wilayah moralitas dan normativitas, baik dalam konsepsi Islam maupun dalam konsepsi agama-agama lain, selalu dapat bertemu pada titik-titik yang prinsipil dan fundamental. Namun dalam wilayah epistemologis, khususnya dalam pemikiran Islam, sebagaimana hasil pengamatan Bousfield, baik yang klasik maupun yang kontemporer tercampur-aduk dengan wilayah kalam dan sufisme, sehingga semakin tidak jelas mana bidang garap masing-masing sejak awal mula berangkat. Tidak jelas mana batas wilayah realitas empirik yang perlu ditelaah lewat kaidah-kaidah dan hukum-hukum ilmu pengetahuan empiris dan mana batas-batas wilayah "norma" yang selalu berada di atas wilayah realitas empirik yang dibimbing oleh kitab suci. Ketertumpang-tindihan antara wilayah etik, metafisik dan epistemologi pemikiran Islam ini membuat pemikiran Islam menjadi wilayah tertutup (*closed world view*), lantaran nilai kebenaran yang ada dalam wilayah etik dan metafisik seringkali kurang peduli, tidak mengenal dan bahkan tidak berminat terhadap masukan-masukan yang disumbangkan oleh "kebenaran-kebenaran" atau hukum-hukum yang ditentukan dalam wilayah dunia empiris. Ambillah contoh, seperti hukum sejarah, hukum ekonomi, psikologi, sosial politik, bahkan hukum alam yang bersifat "relatif", sedang kebenaran ajaran agama adalah bersifat "absolut-mutlak", tanpa merinci lebih lanjut apa yang dimaksud dengan kebenaran mutlak jika kebenaran mutlak tersebut selalu terbungkus dalam bingkai pemahaman manusia yang bersifat "relatif". Perihal sifat relativitas kebenaran ilmu-ilmu empiris, filsafat ilmu post-positivism mengakui kebenaran tersebut. Penegasian atau ketidakpedulian terhadap kebenaran-kebenaran yang terungkap lewat hukum empiris –

betapapun relatifnya sifat kebenaran hukum tersebut—menjadikan semakin rancu dan semakin antagonistik apa yang diklaim sebagai kebenaran “mutlak” dan apa yang disebut kebenaran bersifat “relatif” tersebut. Sifat antagonistik yang ditimbulkan oleh sebab kerancuan bentuk hubungan antara keduanya menjadikan pemikiran Islam semakin hari semakin kering dari pemahaman realitas sosial yang bersifat *arguable-debatable*, dan akan selalu berubah berkat kemajuan dalam bidang ilmu dan teknologi serta terbukanya berbagai cagar budaya yang selama ini masih tertutup.

Di samping sifat antagonistik ini, polarisasi yang begitu tajam antara tradisi idealis dan empiris di wilayah peta pemikiran Islam merupakan juga penyebab mengapa pemikiran Islam kurang begitu peduli terhadap realitas ayat-ayat empirik-kauniah (langit, bumi, siang, malam, matahari, bulan, hujan, air, api, udara) maupun realitas ayat-ayat empirik-insaniah (kelahiran, kematian, siksaan, kehidupan, cinta, keadilan, kebahagiaan, perasaan, dosa) yang terkandung dalam al-Qur’an. Bentuk polarisasi antara kedua tradisi yang aturannya perlu bergerak dinamis seperti pergerakan pendulum bandul jam ke arah normativitas dan historisitas, tetapi dalam dunia pemikiran Islam lebih banyak beringsut ke wilayah pemikiran idealis-normatif dan terhenti di situ.

Untuk mengembalikan “keseimbangan” antara bobot pemikiran teologi Islam klasik yang lebih bermuatan moralitas-normatif dan tuntutan ilmu pengetahuan kontemporer yang bersifat empiris diperlukan pendekatan keilmuan filsafat. Pendekatan filsafat yang dimaksud di sini bukan dalam pengertian aliran-aliran filsafat tertentu, seperti rasionalisme, eksistensialisme, pragmatisme, materialisme, dan begitu seterusnya yang berkembang sepanjang sejarah pemikiran filsafat (*History of Philosophy*), melainkan dalam pengertian filsafat sebagai salah satu bentuk *metodologi pendekatan keilmuan*. Yang membedakan wilayah pertama dari yang

kedua adalah bahwasanya wilayah pertama terkesan bersifat ideologis, tertutup dan statis sedang wilayah kedua bersifat keilmuan, *open ended*, terbuka dan dinamis. Yang pertama bersifat eksklusif, terkotak-terkotak dan tersekat-sekat oleh perbedaan tradisi, kultur, latar belakang pergumulan sosial dan bahasa, sedang yang kedua bersifat inklusif, tidak terkotak-kotak dan tersekat-sekat.

Filsafat sebagai pendekatan keilmuan setidaknya ditandai antara lain dengan tiga ciri: ***Pertama***, kajian, telaah dan penelitian filsafat selalu terarah kepada pencarian atau perumusan ide-ide dasar atau gagasan yang bersifat mendasar-fundamental (*fundamental ideas*) terhadap objek persoalan yang sedang dikaji. Ide atau pemikiran fundamental biasanya diterjemahkan dengan istilah teknis kefilosofan sebagai “*al-falsafatul al-ula*”, substansi, hakekat atau esensi. Pemikiran fundamental biasanya bersifat umum (general), mendasar dan abstrak. Sekedar sebagai contoh: konsepsi atau pemikiran fundamental tentang Islam atau Kristen, Katolik, Budha atau Hindu – adalah bersifat lebih fundamental, lebih umum, lebih mendasar dari pada Mu’tazilah (untuk Islam), Anglikan (untuk Protestan), Mahayana (untuk Budha, dan begitu seterusnya. Tetapi istilah Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan Budha itu sendiri masih kalah sifat kefundamentalannya atau keabstrakannya dibandingkan dengan istilah keagamaan (*religiousitas*) pada umumnya. Oleh karenanya, secara akademik-keilmuan pertanyaan tentang apakah hakekat dan struktur fundamental *keagamaan manusia yang sesungguhnya* jauh lebih menarik perhatian pendekatan falsafi dari pada pertanyaan apakah itu agama tertentu, seperti Islam, Katolik, Kristen, Budha, Hindu, dan begitu seterusnya. Singkatnya, pendekatan dan pencarian *fundamental ideas* lebih suka mengamati, meneliti, berpikir keras dan mendiskusikan tentang hakekat dan substansi yang sesungguhnya dari keberadaan “angka” (*number*), dan bukannya memperdebatkan bentuk-bentuk angka yang secara historis kultural berbeda

penyebutan dan penulisannya antara tradisi dan kultur yang satu dan lainnya (seperti penyebutan dan penulisan angka Arab, berbeda dari penulisan dan penyebutan angka India, Romawi, Cina, Jepang, dan sebagainya). **Kedua**, Pendekatan filsafati dan keilmuan pada umumnya, tidak hanya dapat membentuk cara berikir yang bersifat kritis (*critical thought*) –di sini seseorang atau kelompok dilatih untuk tidak mudah terjebak dan terbelenggu oleh kepentingan historis-kultural yang *time responnya* cuma temporal-sesaat; tetapi juga selalu mengutamakan sikap mental yang neutral secara intelektual (baca: bukan *value-neutral*), dalam arti mampu mengambil jarak atau tidak cepat-cepat memihak pada kepentingan tertentu. Netralitas di sini adalah dalam artian positif, yakni tidak mudah cepat terjebak dan mendukung kepentingan tertentu yang bersifat historis-kultural. **Ketiga**, kajian dan pendekatan falsafati yang bersifat demikian, diharapkan akan dapat membentuk mentalitas, cara berpikir dan kepribadian yang mengutamakan kebebasan intelektual (*intellectual freedom*), sekaligus mempunyai sikap toleran terhadap berbagai pandangan dan kepercayaan yang berbeda serta terbebas dari dogmatisme dan fanatisme.

Dengan sikap dan pandangan seperti itu, pendekatan keilmuan filsafat selalu memberi angin segar --setidaknya secara teoritis—untuk membuka berbagai kemungkinan-kemungkinan serta pilihan-pilihan baru yang kadang sangat sulit muncul dari disiplin-disiplin keilmuan praktis dan kondisi sosial politik yang sudah mapan dan memihak. Tidak salah jika pendekatan filsafat kadang disifati sebagai pendekatan yang rasional, kritis, reflektif dan argumentatif lantaran cara ia menyelesaikan persoalan dan konflik selalu berbeda dari umumnya yang dilakukan oleh para penyokong dan pendukung kelompok kepentingan-kepentingan sosio-kultural tertentu yang ada dan mapan. Upaya merealisasikan dan mentransformasikan pendekatan falsafati seperti yang disebutkan di atas bukanlah hal yang gampang dan mudah, atau ibarat membalik telapak tangan,

namun memerlukan sebuah usaha keras dan ketekunan yang mendalam terutama jika kita ingin menghasilkan suatu produk pemikiran Islam yang orisinal.

Buku yang ada di tangan pembaca, *Kritik Islam Rasional Harun Nasution: Dari Nalar Tradisi, Modernitas, Hingga Nalar Kritis*, karya saudara Lukman S. Thahir, merupakan sebuah karya yang orisinal yang diangkat dari hasil penelitian disertasi yang dipertahankan di UIN [dulu IAIN] Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dengan menggunakan pendekatan filsafat yang dipadukan dengan pendekatan teori-teori sosial-kritis, penulis buku ini berupaya membangun tradisi kritis epistemologis dalam rancang bangun pemikiran teologi Islam. Karena itu, uraian-uraian dalam buku ini tidak hanya secara tajam mengkritisi titik terlemah dari *mode of thought* teologi Islam klasik yang menjadi basis pemikiran Harun Nasution, tetapi juga sekaligus mencoba menawarkan paradigma baru berteologi yang berbeda dengan apa yang digagas Harun Nasution. Inilah yang merupakan sumbangan yang signifikan dari buku ini dan untuk itu menarik untuk dibaca dan dipelajari oleh peminat dan pengkaji studi-studi keislaman di Indonesia, dan sekaligus dikritisi oleh para peneliti yang datang berikutnya.

Yogyakarta, 27 Ramadhan 1425 H

Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

Bagian Pertama

PENDAHULUAN

NALAR TEOLOGIS DALAM ISLAM: PROBLEM EPISTEMOLOGIS

Dalam sejarah pemikiran kalâm¹ atau teologi,² salah satu tema pokok yang menjadi polemik dan perdebatan panjang di kalangan *mutakallimîn*, baik pada masa klasik, pertengahan, maupun modern, adalah masalah rasio [akal atau nalar]. Masalah ini menjadi menarik dan penting, bukan saja karena rasio dalam diskursus teologi banyak sekali dipengaruhi oleh filsafat Yunani, terutama setelah ulama-ulama Mu'tazilah mempelajari kitab-kitab filsafat yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada masa 'Abbâsiyah, tegasnya pada masa khalifah al-

¹Dalam *Lisân al-'Arab*, perkataan kalâm –dari segi bahasa-- berarti pembicaraan (*al-qaul*). Lihat Ibn Manzûr al-Mishr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Shadir, t.th.), Juz XII, h. 523. Makna demikian, menurut Wolfson, pada dasarnya adalah terjemahan dari istilah “logos” dalam pengertian yang bervariasi, seperti perkataan, akal, dan argumen, yang digunakan dalam transliterasi Arab dari karya-karya para filosof Yunani. Lihat Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, (Cambridge, London, and England: Harvard University Press, 1976), h. 1. Dari segi keilmuan, ada tiga alasan, kenapa ilmu ini disebut dengan ilmu kalâm. *Pertama*, karena masalah yang paling terkenal menimbulkan perselisihan keras antara para ulama abad pertama Hijrîyah ialah *Kalâm Allâh* (firman Tuhan). *Kedua*, karena dasar tempat tegaknya adalah dalil rasional. *Ketiga*, dalam menjelaskan cara-cara pengambilan dalil atas pokok-pokok agama mereka serupa dengan mantik (logika). Lihat Muh· ammad 'Abduh, *Risâlah al-Tauhîd*, (Mesir: Muh· ammad 'Ali Shuba'î, 1965), h. 7.

²Istilah teologi berasal dari Yunani: *theos*, Tuhan dan *logos*, ilmu. Dengan demikian, teologi adalah ilmu yang mempelajari tentang Tuhan serta hubungan Tuhan dengan realitas duniawi. Lihat Fergilius Ferm, “Theology”, dalam Dagobert D. Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976), h. 317. Dalam diskursus Islam, Ilmu Kalâm biasanya disebut juga oleh umat Islam dengan *corpus* teologi Islam. Lihat Bernard Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*, (London: Phoenix Giant, 1995), h. 220. Selain istilah ini, teologi disebut juga dengan Ilmu 'Aqâ'id (Ilmu Akidah-akidah, yakni simpul-simpul kepercayaan ; Ilmu *Ushûl al-Dîn*, yakni Ilmu Pokok-pokok Agama). Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 202.

Ma'mûn,³ tetapi juga karena penggunaan rasio sebagai instrumen epistemologis dan metodologis untuk memahami dan menafsirkan persoalan-persoalan ketuhanan dalam Islam memunculkan reaksi atau pro dan kontra.⁴

Reaksi atas penggunaan rasionalitas ini [pada abad klasik] bergerak di antara tiga kutub: *Pertama*, menolak secara mutlak pemakaian rasio sebagai sumber pengetahuan agama; dalam hal ini datang dari kelompok Hanbalisme, meskipun mereka mengakui adanya beberapa bentuk rasionalitas. *Kedua*, menerima rasio sebagai satu-satunya sumber pengetahuan; seperti Ibn al-Rawandî [w. 850 atau 900] yang dikenal dengan nama sekte Barâhima.⁵ Ia mengklaim bahwa wahyu tidak dibutuhkan, karena manusia dapat menggunakan rasionya untuk mengetahui pesan-pesan moral kenabian. Abû Bakr al-Râzî [w. 932], juga berpendapat demikian. *Ketiga*, antara kedua kutub ini ada tingkatan-tingkatan yang bervariasi terhadap penerimaan mengenai rasionalitas tersebut. Kelompok-

³Al-Syahrastânî, *Al-Milâl wa Al-Nihâl*, juz I, (Mesir : Al-Babî al-Halabî, 1961), h. 29. Bandingkan dengan Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of the Kalâm* h. 3; dan W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual A Study of Al-Ghazâlî*, (Edinburgh: Edinburgh University Press), 1963, h. 25-28.

⁴Sebelum munculnya Mu'tazilah, diskursus ketuhanan umat Islam masih sangat terikat oleh deskripsi skriptural. Mereka belum berani mengoptimalkan wilayah rasionalitas sebagai salah satu metode berpikir keagamaan. Lihat Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, h. 5. Dengan munculnya Mu'tazilah, semua konstruksi teologi pada saat itu didasarkan pada argumen-argumen rasional dan sedikit sekali perdebatan mereka yang didasari oleh dalil-dalil *naqlî*. Lihat Muḥammad 'Abduh, *Risâlah al-Tauhîd.*, h. 7. Goldziher menyatakan bahwa mereka adalah orang pertama yang memperluas sumber-sumber pengertian keagamaan dalam Islam --dalam hubungan ini rasio menjadi elemen yang berharga-- yang sebelumnya ditolak dengan keras. Lihat Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, diterjemahkan Herri Setiawan, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, (Jakarta: INIS, 1991), h. 85.

⁵Sekte Barahimah adalah nama dari sekelompok ulama yang berasal dari India yang tidak hanya mengingkari Nabi Nuh dan Ibrahim, tetapi juga semua rasul. Sekte ini berpendapat bahwa mereka bukanlah anak-cucu Adam. Adam berada setelah mereka, diturunkan dan mati di negeri mereka. Lihat Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karîm al-Bazdawî, *Kitâb Ushûl al-Dîn* (Kairo: Dâr Ahya'i al-Kutub al-'Arabiyah 1963), h. 91.

kelompok ini diwakili oleh beberapa aliran, antara lain Mu'tazilah sendiri, yang menegaskan fungsi rasio dan berusaha merekonsiliasi antara akal dan wahyu;⁶ para filosof yang berupaya mengharmonisasikan filsafat dengan wahyu dan menginterpretasikan agama dari titik pandang filsafat; dan terakhir apa yang biasanya disebut teologi ortodoks, baik itu Asy'ariyah maupun Mâturîdiyah, yang menganggap rasio penting dalam beberapa aspek agama saja, misalnya membuktikan eksistensi Tuhan dan kebenaran yang sebenarnya dari warta kenabian.⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, reaksi demikian, khususnya yang berkaitan dengan kutub yang berusaha merekonsiliasi antara akal dan wahyu, mulai dari maju dan mundurnya rasionalisme Mu'tazilah abad ke-7 dan ke-12, sampai kebangkitan skripturalisme Ibn Taimiyah dan purifikasionisme Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhâb [abad ke 14 dan ke 18], lalu turun ke modernisme Muḥammad 'Abduh dan pengaruhnya di Asia Tenggara [abad ke-19] memperlihatkan respon dan kecenderungan yang beragam, sedemikian rupa sehingga

⁶Salah satu bentuk rekonsiliasi ini bisa dilihat pada penjelasan 'Abd al-Jabbâr mengenai berita yang dibawa al-Qur'an. Menurutnya, berita yang dibawa al-Qur'ân itu ada dua macam: Pertama, ada yang hanya dapat diketahui oleh wahyu, seperti hukum-hukum peribadatan [*syari'ah*]. Kedua, ada yang tanpa wahyu akal dapat mengetahuinya. Yang diketahui tanpa wahyu ini terbagi dua pula: bisa melalui bukti-bukti rasional [*bi adillah al-'uqûl*], seperti Tuhan tak dapat dilihat dan banyak hal yang berkenaan dengan ancaman Tuhan; bisa juga melalui akal itu sendiri [*bi al-'aqli*], seperti masalah tauhid dan keadilan Tuhan. Untuk jelasnya, lihat al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr bin Ahḥmad al-Hamaẓânî, *Mutasyâbih al-Qur'ân*, Ed.'Adnan M. Zarzur, (Kairo: Dâr al-Turaṣ, 1969), h. 35. Bandingkan dengan Machasin, *Al-Qâdî Abd Al-Jabbâr Mutâsyabih Al-Qur'ân: Dalih Rasionalitas Al-Qur'ân*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 68; dan *Islam Teologi Aplikatif*, (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), h. 110.

⁷Untuk jelasnya, lihat B. Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition", dalam *The Muslim World*, Vo. LXXXII, No. 3-4, July-October, 1992. h. 256.

melahirkan berbagai dinamika pemikiran, disparitas penafsiran, dan berbagai *genre* teologis dan ideologis dalam Islam.⁸ Ibn Taimiyah [1263-1328 M], misalnya, meskipun ia mendorong umat Islam untuk menggunakan atau memanfaatkan fakultas pengetahuan rasional agar bisa mencapai pengetahuan yang benar mengenai arti wahyu,⁹ namun rasionalitas yang dimaksud bukanlah dalam pengertian akal sebagai instrumen epistemologis untuk memahami konsep-konsep agama, sebagaimana yang digunakan para *mutakallimîn*. Dalam konteks ini dapat dipahami, kenapa ia menganjurkan umat Islam untuk menjauhi ilmu kalâm seperti halnya orang menjauhi singa.¹⁰ Sikap yang sama diikuti juga oleh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhâb [1703-1787 M]. Tokoh penerus agenda teologi Ibn Taimiyah dan Hanbalî ini, meskipun mengecam segala bentuk *taqlîd* dan mengembangkan *ijtihâd*, namun ia membentuk suatu sikap yang sedikitnya mengecilkan intelektualisme. Kecurigaan terhadap intelektualisme ini, bukan hanya mencakup filsafat, juga teologi spekulatif.¹¹ Berbeda dengan kedua tokoh ini, ‘Abduh [1849-1870 M] sebaliknya merasa butuh memulihkan rasionalisme yang awalnya telah dilakukan oleh teolog Mu’tazilah. Dalam karya *Risâlah*-nya, ia dengan jelas

⁸Mengenai reaksi terhadap ajaran pemakaian akal ini, lihat artikel Richard C. Martin, “Getting Beyond Fundamentalism in Islamic Studies”, dalam rcmartin@memory.edu, 17, Maret, 1999, h. 3; dan *Defenders of Reason in Islam: Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, (USA: Oneworld Oxford, 1997), h. 112-125.

⁹Pandangan Ibn Taimiyah ini, dikutip dari Richard C. Martin, at. al., *Defenders of Reason in Islam*, h. 145.

¹⁰Lihat M. Amin Abdullah, “Islam dan Formulasi Baru Pandangan Tauhîd: Antara Tauhîd ‘Aqidah dan Tauhîd Sosial”, dalam Nurhadi M. Musawir (Ed), *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Lembaga Pustaka dan Dokumentasi, 1997), h. 40.

¹¹Mengenai sikap Ibn al-Wahhâb yang mengecilkan intelektualisme ini, lihat Fazlur Rahman, “Islam Challenges and Opportunties”, dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Eds.), *Islam; Past Influence and Present Challenge*, (London: Edinburgh University Press, 1979), h. 101-112.

kelihatan membela doktrin Mu'tazilah mengenai kemakhlukan al-Qur'ân. Dalam komentar tentang keyakinan Asy'ariyah, ia juga mengindikasikan dukungannya kepada posisi Mu'tazilah. Bahkan, pada satu halaman yang penting dalam buku tersebut, ia berpendapat bahwa akal tidak dapat diremehkan untuk membandingkannya dengan agama, karena akal membimbing manusia dalam mengikuti dan menyampaikan wahyu agama.¹²

Diskursus rasionalitas demikian, pada abad ke-20, khususnya di Indonesia, memperoleh posisinya yang penting dan signifikan setelah munculnya sosok pembaru kontroversial, Harun Nasution. Dalam berbagai karyanya, tokoh yang memperkenalkan pendekatan *non-mazhabi* dalam studi-studi keislaman ini, meminjam istilah Azyumardi Azra,¹³ tidak hanya menempatkan akal [di samping wahyu] sebagai tema sentral pemikiran teologinya, tetapi juga sekaligus menjadikan akal sebagai metode atau *tool of analysis* dalam memahami dan menafsirkan persolan-persoalan teologi. Demikian misalnya, ia berpendapat bahwa akal merupakan daya untuk memperoleh pengetahuan. Semakin tinggi daya ini difungsikan, maka semakin tinggi juga daya rasionalitasnya. Sebaliknya, makin rendah daya ini difungsikan, semakin rendah pula daya rasionalitasnya. Dalam diskursus teologi, semua *mutakallimîn* mempergunakan akal, di samping wahyu,

¹²Untuk jelasnya, lihat Richard C. Martin, at. al., *Defenders of Reason in Islam*, h. 145.

¹³Hasil wawancara dengan Azyumardi Azra di Ciputat-Jakarta, tanggal 27 Desember 2001. Hal Senada diungkapkan juga Komaruddin Hidayat. Ia berpendapat bahwa Harun Nasution merupakan sosok pemikir yang konsisten dalam mendekati Islam secara rasional. Hasil Wawancara dengan Komaruddin Hidayat di Jakarta, 5 Juli 2000.

sebagai sumber pengetahuannya. Yang membedakan adalah seberapa besar mereka meletakkan fungsi akal dan wahyu dalam sistem berpikir mereka. Penekanan salah satu dari kedua sumber epistemologi ini, ditegaskan Harun Nasution, lebih lanjut, akan berimplikasi pada rasionalitas atau tidaknya pemikiran masing-masing teologi.¹⁴

Atas dasar asumsi-asumsi demikian, tulisan ini berupaya memaparkan interpretasi Harun Nasution mengenai nalar teologis dalam Islam, khususnya yang berkaitan dengan posisi dan penggunaan akal, di samping wahyu, bagi masing-masing aliran dalam teologi serta implikasi-implikasi sosiologis yang ditimbulkan dari sistem pemikiran mereka, baik pada masa Islam klasik itu sendiri maupun pada masa modern. Namun, karena apa yang dikonstruksi Harun Nasution dari wacana teologinya memunculkan berbagai persoalan dan permasalahan, terutama jika dilihat dari sisi perkembangan dan tuntutan pandangan dunia global, maka hal demikian meniscayakan adanya pergeseran paradigma nalar teologis dalam Islam.

Analisis Teoritis Nalar Teologis

Tulisan ini berusaha menjelaskan interpretasi Harun Nasution mengenai “nalar teologis” dalam Islam. Untuk memahami apa yang dimaksud dengan terma

¹⁴Mengenai gagasan-gagasan Harun Nasution tersebut, lihat antara lain: Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1982); *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I dan II, (Jakarta: UI Press, 1986); *The Place of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on his Theological System and Views*, (Montreal: McGill University, 1968); dan *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986).

“nalar teologis” dalam tulisan ini, pertama-tama akan diuraikan beberapa konsep atau pengertian dasar tentang makna kata nalar itu, kemudian melihat posisi nalar tersebut dalam diskursus Islam, terutama dalam kaitannya dengan filsafat dan teologi, lalu mengkonstruksi maknanya dalam konteks teologi, dan terakhir melihat implikasi-implikasinya dalam diskursus teologi Islam itu sendiri. Untuk maksud tersebut, di bawah ini akan dijelaskan secara ringkas beberapa terma yang menjadi acuan dalam tulisan ini.

Dalam sejarah pemikiran Islam, ada beberapa konsep nalar yang mempengaruhi sistem berpikir dalam Islam, di antaranya adalah kata *logos* dan *nous* [bahasa Yunani] yang keduanya berarti “akal universal”. Bedanya, kalau *logos* merupakan akal universal yang mengatur realitas dan mengontrol proses terjadinya realitas alam dari dalam, sehingga cenderung kepada *wihdah al-wujûd*, maka *nous* merupakan akal universal yang mengatur segala sesuatu dan menjadi sebab bagi segala hal. Di sini *nous* bukan sekedar akal yang berpikir, tetapi lebih menyerupai jiwa: posisi akal bagi alam sama dengan posisi jiwa bagi tubuh, bahkan ia adalah jiwa bagi setiap hal yang berjiwa, atau bahwa jiwa-jiwa segala kenyataan yang hidup adalah terpancar darinya, dan karenanya tidak menyatu dengan alam. Ia terlepas dari dan berada di luar alam. Akal adalah ekspresi dari jiwa yang independen, yang darinya lahir jiwa-jiwa independen serupa.¹⁵

Selain kata *nous* dan *logos* ini, kata nalar juga merujuk kepada kata *ratio*

¹⁵Lihat Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, (Beirut: Markaz al-Saqâfi al-‘Arabî, 1991), h. 18-20.

[Latin] yang berarti kapasitas manusia untuk membedakan dan menghubungkan segala sesuatu yang diketahui; *reason* [Inggris], yang berarti kemampuan manusia untuk melihat, membentuk, dan menginvestigasi hubungan-hubungan kognitif;¹⁶ *intellect* [*intellectus*, Latin], yang berarti suatu fakultas kognitif pikiran yang bekerja pada level konseptual dan abstrak;¹⁷ dan ‘*aql* [‘Arab], yang pada awalnya berarti *al-hijr*, menahan, *al-nuhâ*, kebijaksanaan, lawan dari *al-humq*, lemah pikiran, *al-fahm*, pemahaman dan *al-qalb*, yang berarti orang yang mampu menelaah, memahami dan berpikir secara menyeluruh, dalam hal ini berpikir dengan *qalb*.¹⁸ Setelah pengaruh filsafat Yunani masuk ke dalam pemikiran Islam, khususnya dalam diskursus filsafat dan teologi Islam, kata ‘*aql* menurut Toshihiko Izutsu, mengalami pergeseran makna dan mengandung arti sama dengan kata Yunani *nous*. Dengan demikian, pemahaman dan pemikiran dalam Islam tidak lagi melalui *al-qalb* di dada, tetapi melalui *al-‘aql* di kepala.¹⁹

Dengan demikian, baik filosof maupun teolog Islam menggunakan nalar dalam pengertian *nous*, dalam sistem berpikir mereka. Yang membedakan mereka adalah pada tingkat apresiasinya, terutama jika dikaitkan dengan wahyu. Bagi filosof, nalar menjadi titik pijak dalam memahami wahyu, sedang bagi teolog, di satu sisi, ada yang berpijak kepada nalar, sebagaimana kaum filosof –dalam hal ini

¹⁶ Lihat Henry Le Roy Finch, “Reason”, dalam Mircea Aliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), h. 223.

¹⁷ Lihat Dagobert D Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam and Co., 1976), h. 147.

¹⁸ Lihat Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql*, h. 30.

¹⁹ Pendapat Izutsu ini dikutip dari Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 5.

Mu'tazilah dan Mâturîdiyah Samarkand, di sisi lain, ada yang berpijak kepada wahyu, dan nalar dianggap penting hanya dalam beberapa aspek agama saja – dalam hal ini Asy'ariyah dan Mâturîdiyah Bukhârâ. Jika nalar filosof bersifat harmonistik, yang berarti adanya keselarasan dan kesesuaian antara kebenaran yang diperoleh akal dan kebenaran dalam wahyu; maka nalar teologis bersifat rekonsiliatif, yang berarti mendamaikan antara kebenaran yang diperoleh akal dan kebenaran dalam wahyu.²⁰

Atas dasar ini, khususnya menyangkut perbedaan penggunaan nalar dalam diskursus teologi, maka untuk mengetahui bagaimana interpretasi Harun Nasution mengenai perbedaan kualitas penggunaan akal bagi masing-masing aliran dalam teologi dan implikasi-implikasi sosiologisnya dalam sistem pemikiran mereka, dua kata kunci yang mendasari seluruh bangunan teologi Harun Nasution [akal dan wahyu] terlebih dahulu dipahami dalam konsep tradisi dan modernitas. Langkah demikian diambil, di samping karena makna kedua kata ini secara substantif²¹

²⁰Lihat B. Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement" h. 256.

²¹Di antara pendapat yang memahami wahyu dengan tradisi dan modernitas dengan akal, di sini disebutkan tokohnya, antara lain: a). B. Abrahamov. Menurutnya, kata tradisi dan wahyu dapat dipertukarkan maknanya antara satu sama lainnya (*interchangeable*). Untuk jelasnya, lihat B. Abrahamov, "Ibn Taymiyya on the Agreement", h. 256. b). Muhammad Arkoun. Arkoun membagi tradisi dalam dua pengertian. *Pertama*, tradisi dengan t kecil (*al-turâs bi harf shagîr*), [*tradition*] dan *kedua*, Tradisi dengan T besar (*al-turâs bi harf kabîr*), (*Tradition*). Yang pertama memiliki arti umum dan kuno, *archaique*, yang terdapat pada semua masyarakat manusia sebelum datangnya agama-agama wahyu; sedang yang kedua adalah Tradisi Ilahi [wahyu] yang tidak dapat diubah oleh manusia. Tradisi ini merupakan pengungkapan kenyataan abadi yang mutlak. Untuk jelasnya, Lihat Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islamî Qira'ah 'Ilmîyah*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumî, 1987), h. 19 dan 39. c). Provencher. Modernitas menurutnya mempresentasikan dirinya sebagai produk dari rasionalitas (*the flowering of a rationality*). Untuk jelasnya, lihat Norman Provencher, "Modernity", dalam Rene Lataurelle dan Rino Fisichella (Ed.), *Dictionary of Fundamental Theology* (New York: Crossroad, 1996), h. 723-724. d). Wilson. modernitas dipahami

mewakili makna wahyu dan akal sebagaimana yang dipahami Harun Nasution, juga karena interpretasi wahyu dan akal Harun Nasution, khususnya yang berkaitan dengan implikasi-implikasinya, akan sepenuhnya menjadi jelas setelah diungkapkan lewat kedua konsep ini.²²

Kata tradisi, misalnya, yang oleh Shils²³ dipahami dalam pengertian: tradisi sebagai teks suci itu sendiri [*the tradition of the sacred text itself*] dan tradisi sebagai interpretasi atas teks suci tersebut [*the tradition of interpretation of the text*] mengandung pengertian yang sama dengan wahyu sebagai *qat'î al-wurûd*, yang oleh Harun Nasution dipahami bersifat absolut, datangnya benar-benar dari Tuhan [*the tradition of the sacred text itself*]; dan wahyu sebagai *zannî al-dalâlah*, bersifat relatif, hasil *ijtihâd* manusia [*the tradition of interpretation of the text*].²⁴ Tradisi dalam pengertian teks suci ini, selanjutnya ditulis dengan Tradisi dengan T besar

sebagai kemenangan akal dan tingkah laku rasional di atas cara-cara berpikir dan pola-pola tindakan yang diasosiasikan dengan budaya tradisional yang kurang lebih diterima secara *taken for granted*. Lihat John F. Wilson, "Modernity", dalam Mircea Aliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, (New York: Macmillan Library Reference USA, 1992), h. 18.

²²Misalnya, jika wahyu dipahami hanya bersifat *qat'î* saja, dalam pengertian tidak meniscayakan adanya ruang bagi akal untuk menafsirkannya, maka implikasi atas pemaknaan demikian, akan melahirkan suatu bentuk pemikiran teologi yang oleh Harun Nasution dianggap bercorak tradisional. Sebaliknya, jika wahyu dipahami tidak melulu bersifat *qat'î*, tetapi juga bersifat *zannî* dalam hal ini meniscayakan adanya ruang bagi akal untuk menafsirkannya, maka implikasi pemahaman demikian, akan melahirkan suatu bentuk pemikiran teologi yang oleh Harun dikatakan bercorak modern atau sejalan dengan substansi dan semangat modernitas. Lihat Harun Nasution, "Menanyakan Kembali Pemikiran Islam", dalam *Tempo*, 22 September 1990, h. 10; dan *Islam Ditinjau*, h. 77.

²³Untuk jelasnya, lihat Edward Shils, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), h. 19. Abû Rabi, seperti halnya Shils membagi tradisi dalam dua pengertian juga, pertama, tradisi sebagai teks suci itu sendiri –dalam hal ini ia menyebut al-Qur'an atau wahyu sebagai *primary tradition*; Hadîs sebagai *complement* atau *subtradition*; dan tradisi sebagai bangunan interpretasi atau *body of interpretation*. Untuk jelasnya, lihat Ibrahim Abu Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, (USA: State University of New York, 1996), h. 42.

²⁴Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 80.

untuk membedakannya dengan tradisi dalam pengertian t kecil [pengertian umum]²⁵.

Demikian halnya kata modernitas,²⁶ yang oleh Wilson dipahami sebagai suatu komitmen sistematis pada rasionalitas, yaitu suatu pendirian yang prinsip-prinsip universal dan konsistensi logisnya harus dijadikan sebagai basis perubahan²⁷ mengandung pengertian yang sama dengan akal, yang oleh Harun Nasution dijadikan sebagai basis utama pembaruan teologinya. Pendapat yang sama diungkapkan juga oleh Provencher. Menurutnya, modernitas bukan hanya mempresentasikan dirinya sebagai produk dari rasionalitas [*the flowering of a rationality*]; tetapi juga cara berpikir, cara hidup, suatu mentalitas yang memiliki nilai dan ciri tertentu, di antaranya mempromosikan rasionalitas;²⁸

Atas dasar kedua konsep ini, dengan maksud untuk menjelaskan implikasi-implikasi sosiologis dari perbedaan titik pandang tersebut, di sini,

²⁵Penjelasan demikian mengikuti pendapat Arkoun . Untuk jelasnya, lihat Muhammad Arkoun, pada catatan kaki sebelumnya, no 13.

²⁶Kata modernitas dipahami dalam pengertian akal di sini, tidak dimaksudkan dalam pengertian historis-geografis, yang berarti asal usulnya dari Barat, dalam hal ini menunjuk pada suatu proses yang terjadi dalam ruang dan waktu tertentu [dari abad ke-16 hingga sekarang di Barat]; lihat Norman Provencher, "Modernity", h. 723-724; bukan juga dalam pengertian epistemologi Barat, suatu bentuk sumber pengetahuan yang oleh Muhsin Mahdi dikatakan sebagai usaha untuk melepaskan diri dari transendensi, baik yang direka secara filsafat maupun secara agama; lihat pendapat ini dalam Ahmad Syafii Ma'arif, "Islam dan Masalah Modernitas", dalam *Panji Masyarakat*, No. 774, 21-30 Nopember 1993, h. 22; melainkan dalam pengertian ontologis, yaitu suatu komitmen sistematis terhadap rasionalitas atau produk dari rasionalitas. Untuk jelasnya pemahaman demikian, Lihat John F. Wilson, "Modernity", h. 19; dan Norman Provencher, "Modernity", h. 724.

²⁷John F. Wilson, "Modernity", h. 19.

²⁸Lihat Norman Provencher, "Modernity", h. 724.

digunakan istilah “nalar Tradisi” dan nalar modernitas²⁹. Yang pertama, sebagaimana dipahami dari tulisan Harun, banyak bergantung dan berangkat dari wahyu dan kemudian membawa argumen-argumen rasional untuk teks wahyu itu; sedang yang kedua, lebih banyak percaya kepada kekuatan akal manusia dan kemudian memberi interpretasi pada teks atau *nash* wahyu sesuai dengan pendapat akal. Jika nalar modernitas lebih banyak memakai *ta'wîl* atau interpretasi dalam memahami teks wahyu, maka nalar tradisi lebih banyak berpegang pada arti *lafz · î* atau leterlek dari teks wahyu.³⁰ Dengan demikian, nalar Tradisi dimaksudkan untuk menjelaskan teologi yang lebih menitikberatkan pada Tradisi atau wahyu dan kemudian membawa argumen-argumen rasional untuk teks wahyu tersebut; sedang nalar modernitas adalah teologi yang lebih menekankan pada akal dan kemudian memberi interpretasi pada teks wahyu

²⁹Penggunaan kedua istilah ini, terutama yang berkaitan dengan kata “nalar” yang mengikuti kata Tradisi [wahyu] dan modernitas [akal] --dua kata kunci yang mendasari semua produk penafsiran Harun Nasution-- didasari atas beberapa alasan: *pertama*, bertolak dari asumsi Harun Nasution sendiri bahwa semua teolog mempergunakan nalar. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 80. *Kedua*, kata nalar, meminjam pendapat Ferm dan Provencher, tidak hanya terkait dengan persoalan Wahyu [Tradisi], tetapi juga terkait erat dengan persoalan modernitas [akal]. Lihat Vergilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*, (Ohio: the College of Wooster, t.th.), h. 637; Norman Provencher, “modernity, h. 723. *Ketiga*, nalar, di satu sisi, tidak hanya menggambarkan struktur berpikir dialektis yang pernah terjadi dan berkembang dalam sejarah pemikiran Islam, tetapi juga di sisi lain, terutama dalam diskursus Islam saat ini, menjadi salah satu *trend* berpikir di kalangan intelektual Islam, yang oleh Arkoun dan Al-Jâbirî (untuk menyebutkan dua di antaranya) dimanifestasikan dalam bentuk-bentuk berpikir, seperti “nalar islami” dan “nalar modern”; ‘nalar bayânî” “nalar ‘irfânî” dan “nalar burhânî”. Untuk jelasnya pendapat mereka lihat Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994); Muhammad ‘Âbid Al-Jâbirî, *Naqd ‘Aql al-‘Arabî 1: Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafî al-‘Arabî, 1991); *Naqd ‘Aql al-‘Arabî 2: Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah li al-Nazhm al-Ma’rifah*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafî al-‘Arabî, 1993).

³⁰Lihat Harun Nasution, dalam bukunya, antara lain, *Teologi Islam*, h. 79; *Akal dan Wahyu*, h. 75; dan, *Islam Ditinjau*, h. 42.

berdasarkan pendapat akal. Singkatnya, dalam diskursus teologi Islam klasik, nalar Tradisi adalah nalar 'Asy'ariyah dan Mâturîdiyah Bukhâra; dan nalar modernitas adalah nalar Mu'tazilah dan Mâturîdiyah Samarkand.

Kedua bentuk nalar ini jika dinisbahkan kepada kelompok atau pendukungnya, maka nalar Tradisi, karena berpegang kuat pada wahyu, disebut sebagai kaum “Tradisionalis” [ditulis dengan T besar], sedang nalar modernitas, karena menjunjung tinggi akal, disebut sebagai kaum modernis [sama dengan istilah rasionalis]. Argumen demikian didasari oleh beberapa pertimbangan, antara lain: *pertama*, menurut Hourani, istilah ini dibedakan dengan “Tradisionis”. Jika yang disebutkan terakhir ini, yaitu Tradisionis, menunjuk kepada “*collectors of hadîths*”, maka istilah yang pertama, Tradisionalis, lebih luas maknanya, yaitu, menunjuk kepada semua ulama hukum dan teologi Islam yang secara keseluruhan berpijak dari al-Qur’ân dan hadîs, khususnya kaum Asy’ariyah. Istilah ini dikontraskan dengan kaum rasionalis Mu’tazilah.³¹ *Kedua*, menurut Makdisi, dalam diskursus teologi Islam klasik, istilah tradisionalis dibedakan dengan rasionalis. Jika yang pertama menunjuk kepada kaum Asy’ariyah, aliran yang lebih banyak bergantung kepada iman [wahyu] dari pada akal; sedang rasionalis menunjuk kepada kaum Mu’tazilah, aliran yang mengagungkan akal dan hanya sedikit bersandar kepada iman.³² *Ketiga*, Abrahamov mengkontraskan antara

³¹ Lihat penjelasan demikian pada tulisan George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge: U.P. 11985), h. 3 .

³² Lihat George Makdisi, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*, (USA: Variorum, 1991), h. 38.

kaum tradisionalis dan rasionalis. Yang pertama menunjuk kepada kelompok yang lebih memilih al-Qur'ân, h□adīs dan ijma' sebagai sumber pengetahuan agama, dari pada rasio atau akal manusia, kelompok ini biasa disebut *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*; terutama Asy'ariyah. Yang kedua menunjuk kepada kelompok yang memilih akal sebagai sumber pokok pengetahuan keagamaannya dan dalam menangani persoalan-persoalan teologis, lebih memilih akal dari pada wahyu. Di sini, Mu'tazilah merupakan representasi dari kelompok rasionalis ini.³³

Studi Pustaka

Harun Nasution adalah sosok intelektual Islam Indonesia yang pikiran-pikirannya banyak diminati oleh masyarakat, baik dari kalangan intelektual maupun akademisi. Di antara orang-orang yang berminat dan meneliti secara serius karya-karya Harun tersebut datang dari kalangan intelektual dan akademisi Barat, yaitu Richard Martin dan Mark M. Woodward. Kedua tokoh ini, dengan dibantu Dwi S. Atmaja, salah seorang mahasiswa bimbingannya dari Indonesia menulis buku, *Defenders of Reason in Islam Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*.³⁴ Buku ini, terutama bab mengenai *Harun Nasution and Modern Mu'tazilism*, menggambarkan Harun Nasution, tidak saja sebagai representasi sosok Mu'tazilî di abad modern, tetapi sekaligus seorang tokoh pembela akal

³³ Lihat B. Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), h. ix .

³⁴ Untuk jelasnya, lihat Richard C. Martin, at. al., *Defenders of Reason*, h. 108.

dalam Islam. Untuk sampai pada kesimpulan ini, mereka mendasarkan analisisnya pada tiga argumen. Pertama, adanya persistensi tradisionalisme dan rasionalisme. Pada aspek ini dideskripsikan berbagai pola pembaruan di dunia Islam, mulai dari kebangkitan tradisionalisme Ibn Taimiyah; tradisionalisme politik Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhâb, sampai kepada kebangkitan rasionalisme Mu’tazilah di dunia Islam modern. Kedua, signifikansi faham Mu’tazilah di Indonesia, yang meliputi *background* intelektual Indonesia modern dan Islam kontemporer di Indonesia. Ketiga, pembelaan Harun Nasution terhadap Mu’tazilisme. Buku ini, meskipun dengan sangat baik menggambarkan Harun Nasution sebagai sosok pembela akal dalam Islam, namun karena kajiannya bersifat perbandingan, baru merupakan singgungan pinggir dan dalam beberapa hal dengan jelas terlihat adanya pengulangan secara utuh tulisan Harun Nasution.

Di samping tulisan tersebut, masih ada berbagai tulisan yang memfokuskan kajiannya pada pemikiran Harun Nasution, yaitu: *pertama*, kumpulan-kumpulan karangan Harun Nasution yang diedit oleh Saiful Muzani dan diterbitkan Mizan dengan judul, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*.³⁵ Buku ini sebagaimana bentuknya yang bercorak editing, hasil dari berbagai makalah Harun Nasution, sifatnya lebih terkesan sebagai buku pengantar untuk memahami pemikiran Harun Nasution dari berbagai aspeknya. *Kedua*, tulisan artikel Saiful Muzani sendiri, dengan judul: “Mu’tazilah Theology

³⁵ Untuk jelasnya, lihat Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996).

and the Modernization of the Indonesia Muslim Community Intellectual Portrait of Harun Nasution” dalam *Studia Islamika*.³⁶ Artikel ini, meskipun dengan sangat cemerlang menggambarkan sosok Harun Nasution –dalam hal ini lewat modernisasi teologi model Mu’tazilah di Indonesia, namun, sebagaimana judulnya, artikel ini baru berupa potret atau gambaran sekilas mengenai Harun Nasution. *Ketiga*, kumpulan berbagai artikel dalam rangka memperingati 70 tahun Harun Nasution, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*.³⁷ Artikel-artikel mengenai Harun dalam buku ini, baru bersifat reflektif, belum bersifat kajian lengkap dan menyeluruh tentang Harun. *Keempat*, kumpulan-kumpulan berbagai artikel mengenai Harun Nasution yang diedit oleh Abdul Halim dan diterbitkan oleh Ciputat Press dengan judul, *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*.³⁸ Buku ini, sebagaimana buku *Refleksi 70 Tahun Harun Nasution* hanya memberi apresiasi umum terhadap pemikiran Harun Nasution, tidak secara khusus mengulas pemikiran teologinya. Buku ini bahkan memasukkan kembali beberapa artikel yang telah ditulis dalam buku Refleksi di atas. *Kelima*, disertasi yang ditulis H.M. Imron Abdullah dengan judul *Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia: Studi atas Pemikiran*

³⁶ Untuk jelasnya, lihat Saiful Muzani, “Mu’tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community Intellectual Portrait of Harun Nasution”, dalam, *Studia Islamika* 1, (1) April-June, 1994.

³⁷ Untuk jelasnya, lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, dalam Aqib Suminto, dkk., *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: LSAF, 1989).

³⁸ Untuk jelasnya, lihat Abdul Halim (Ed), *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution* (Ciputat: Ciputat Press, 2002).

Pembaharuan Islam Harun Nasution.³⁹ Disertasi ini lebih memfokuskan penelitiannya pada pemikiran pembaharuan Harun Nasution. Mengenai kajian teologi rasional hanya sebagai konsekuensi dari pemikiran pembaharuan Harun Nasution, dan karenanya tidak dijelaskan secara luas dan mendetail. *Keenam*, disertasi yang ditulis oleh Ariendonika, dengan judul *Pemikiran Islam Rasional Harun Nasution*.⁴⁰ Disertasi ini berusaha menjelaskan pemikiran Islam rasional Harun Nasution dari berbagai aspek pemikirannya, yaitu aspek filsafat Islam, tasawuf, pembaruan, dan teologi Islam. Karena itu, pembahasan rasionalitas Harun Nasution lebih mengarah pada pembahasan yang bersifat umum. *Ketujuh*, tesis yang ditulis oleh Noor Hasan, dengan judul *Islam Rasional: Telaah atas Pemikiran Teologi Harun Nasution*.⁴¹ Tesis ini meskipun secara khusus membahas pemikiran teologi Harun Nasution, namun uraian tentang pemikiran teologi tersebut belum mendalam dan mendetail, bahkan ada kesan terjadi berbagai pengulangan.

Tulisan-tulisan tentang Harun Nasution di atas, secara umum mendukung, memperkuat, dan mengembangkan pemikiran rasionalitas yang dikemukakan oleh Harun Nasution. Dari berbagai tulisan tersebut belum terlihat adanya tawaran-tawaran baru atau gagasan-gagasan yang bersifat alternatif mengenai diskursus teologi dalam Islam. Apa yang ingin diteliti dalam disertasi ini, tidak hanya

³⁹ Untuk jelasnya, lihat H.M. Imron Abdullah, *Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia: Studi atas Pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution*, Disertasi, (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2000).

⁴⁰ Untuk jelasnya, lihat Ariendonika, *Pemikiran Islam Rasional Harun Nasution*, Disertasi, (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2002).

⁴¹ Untuk jelasnya, lihat Noor Hasan, *Islam Rasional: Telaah atas Pemikiran Teologi Harun Nasution*, Tesis. (Surabaya: Program Pasca sarjana IAIN Sunan Ampel, 1992).

menunjukkan keunggulan dan kelemahan model nalar Harun Nasution, tetapi juga sekaligus membangun teori atau menawarkan alternatif lain teologi Islam yang berbeda dengan apa yang digagas oleh Harun Nasution. Inilah yang membedakan karya tulis ini dengan tulisan-tulisan lainnya.

Pendekatan Studi

Karya tulis ini berkisar pada studi mengenai interpretasi Harun Nasution menyangkut nalar teologis dalam Islam, dengan jenis penelitiannya bersifat kualitatif dan dilakukan melalui studi kepustakaan [*library research*] dan studi lapangan [*field research*]. Yang pertama dimaksudkan untuk mengumpulkan berbagai karya Harun, baik dalam bentuk buku atau artikel yang terdapat di berbagai jurnal dan majalah yang ditulis oleh Harun sendiri, maupun tulisan dari orang-orang lain yang membahas tentang pikiran-pikirannya. Sedang yang kedua, dilakukan melalui wawancara [*interview*] tak terstruktur, terutama kepada isteri Harun, Sayedah, dan beberapa tokoh intelektual Islam, yang secara pribadi mengaku sebagai murid Harun, di antaranya: Prof. Dr. Azyumardi Azra, Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, Dr. Yunan Nasution, Dr. Mulyadhi Kartanegara, dan Dr. Mansour Fakih.

Metode yang digunakan dalam menganalisis data tersebut adalah metode deskriptif, historis, dan heuristik. Yang pertama, dengan metode deskriptif dimaksudkan tidak hanya menggambarkan penafsiran rasionalitas Harun apa

adanya, tetapi juga sekaligus dilakukan analisis, klasifikasi, dan kategorisasi.⁴² Yang kedua, dengan metode historis⁴³ dimaksudkan untuk menjelaskan *setting* sosial Harun yang tentunya mempengaruhi penafsirannya. Sedang ketiga, dengan metode heuristik⁴⁴ dimaksudkan tidak hanya untuk menemukan bentuk-bentuk pemecahan masalah teologi yang lebih baru, interpretasi-interpretasi dan pendekatan-pendekatan baru, tetapi juga sekaligus rumusan-rumusan baru mengenai teologi Islam.⁴⁵ Atas dasar metode ini, maka pendekatan yang ditawarkan di sini adalah pendekatan fungsional; pendekatan hermeneutika model Gadamer; pendekatan teori-teori sosial-kritis, khususnya teori ketergantungan dan teori *conscientizacao* Freire, dan pendekatan kecerdasan spiritual Danah Zohar dan Ian Marshall. Semua model pendekatan ini, dimaksudkan untuk menemukan pemahaman dan interpretasi baru terhadap model diskursus teologi Islam kontemporer.

⁴² Yang dimaksud dengan metode deskriptif di sini, tidak hanya terbatas pada pengumpulan, penyusunan dan pengklasifikasian data, tetapi meliputi pula penganalisaan data, interpretasi data, baik secara *reasoning* induktif maupun *reasoning* deduktif. Untuk jelasnya, lihat Kusmin Busyairi, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Kalam", dalam M. Mashhur Amin (Ed.), *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama*, (Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1992), h. 65.

⁴³Metode historis adalah suatu metode penyelidikan yang kritis terhadap keadaan, perkembangan, dan pengalaman di masa lampau serta menimbang dengan cukup teliti dan hati-hati tentang bukti validitas dari sumber sejarah dan interpretasi dari sumber keterangan. Lihat Muhammad Zarir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), h. 55.

⁴⁴Kata heuristik [*heuristics*, Ing.], berasal dari bahasa Yunani *hereuskein*, yang berarti, menemukan. Sebagai metode, heuristik memungkinkan percepatan proses pencarian dan penemuan pemecahan masalah. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2000), h. 284.

⁴⁵Untuk jelasnya cara kerja metode ini, Lihat Anton Bekker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 65.

Sistematika buku

Setelah pendahuluan sebagai bagian pertama dari buku ini yang bersifat tinjauan umum, bagian kedua akan menguraikan sosok Harun Nasution: Potret Modernis neo-Mu'tazilah. Di sini, disamping akan dipaparkan biografi intelektual, akar pemikiran teologinya, juga beberapa metode atau pendekatan yang digunakannya.

Bagian ketiga akan menganalisis interpretasi Harun Nasution yang berkaitan dengan nalar teologis dalam Islam: antara Nalar Tradisi dan Nalar Modernitas. Untuk mendukung analisis ini, persoalan yang diangkat adalah uraian umum tentang konsep nalar, masalah Tradisi dan kandungan maknanya; modernitas dan kedudukannya dalam al-Qur'ân, h□adīs dan sejarah. Selanjutnya, dilakukan kategorisasi mengenai interpretasi Harun Nasution dalam bentuk nalar Tradisi dan Nalar Modernitas yang meliputi: fungsi Tradisi dan modernitas; manusia: antara perbuatan, kapabilitas dan *masyi'ah*; dan terakhir absolutisme Tuhan dan atribut-atribut-Nya.

Bagian keempat dari buku ini menjelaskan model nalar modernitas Harun Nasution sebagai basis atau Paradigma gagasan pembaruannya terhadap umat Islam di Indonesia. Di sini dianalisis solusi yang ditawarkan Harun Nasution, yang meliputi: reorientasi *weltanschauung* teologis, kategorisasi ajaran agama: absolutisme dan relativisme, Islam sebagai agama yang sejalan dengan semangat modernitas, dan terakhir posisi dan signifikansi nalar modernitas.

Bagian kelima merupakan uraian kritis atas pemikiran Harun Nasution.

Di sini paradigma modernitas Harun digeser peran dan orientasinya, dari paradigma nalar modernitas ke paradigma “nalar kritis” yang meliputi: dari nalar “langit” ke nalar “bumi”, dari nalar reproduktif ke nalar produktif, dari nalar reformatif ke nalar transformatif dan dari nalar intelektual ke nalar spiritual.

Beberapa kesimpulan studi ini akan disampaikan pada bagian keenam dari buku ini, termasuk rekomendasi yang perlu diperhatikan bagi peminat kajian-kajian teologi yang datang belakangan. Diantara yang bisa disebutkan di sini adalah pendekatan teologis model rasional-filosofis Harun Nasution tidak ditinggalkan dengan begitu saja, tetapi disempurnakan peran dan cara kerjanya, sedemikian rupa sehingga rumusan-rumusan yang bersifat rasional-filosofis diarahkan ke hal-hal yang bersifat empiris-historis. Dalam konteks pemaknaan demikian, maka pendekatan-pendekatan terhadap diskursus teologi Islam, tidak lagi bercorak teologis semata, tetapi sudah mengarah pada pendekatan yang bersifat *interdisipliner*, sebagaimana yang ditawarkan pada bab terakhir buku ini.

Bagian Kedua

HARUN NASUTION: POTRET MODERNIS NEO-MU'TAZILAH

1. Biografi Intelektual

Secara garis besar riwayat hidup Harun Nasution dapat dibagi menjadi tiga tahap. Tahap pertama meliputi kehidupan dalam keluarga dan masa kecilnya yang ditandai dengan suasana pendidikan agama Islam yang sangat kuat. Tahap kedua adalah masa Harun Nasution menjalani hidupnya sebagai pelajar dan mahasiswa. Pada masa ini, ia mulai berkenalan dengan tradisi kritis-rasional --sebuah tradisi yang dianggap kontras dengan tradisi keagamaan keluarganya -- terutama ketika ia mengenyam pendidikan agama, *Modern Islamietische Kweekschool*, di Bukit Tinggi, belajar di Universitas Al-Azhar, Universitas Amerika dan *al-Dirâsah al-Islamiyah* di Mesir, serta terakhir [ini yang sangat besar pengaruhnya] ketika ia menjadi mahasiswa di McGill, dimana ia berkenalan dengan metode-metode pengajaran Barat dalam merespon studi-studi keislaman, seperti filsafat, teologi, dan pemikiran modern dalam Islam. Perkenalan Harun Nasution dengan metode Barat dan studi Islam yang bercorak rasional ini, sangat penting bagi perkembangan seluruh pemikirannya. Tahap ketiga hidup Harun Nasution ditandai dengan karirnya sebagai dosen, rektor, dan direktur pascasarjana, di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Pada masa ini, gagasan-gagasan Islam Harun Nasution, --terutama berkenaan dengan teologi Mu'tazilah dan relevansinya terhadap proses modernisasi komunitas muslim Indonesia-- tidak hanya berhasil menembus dan melenturkan kuatnya dogmatisme dan arus konservatisme ilmu di kalangan elite IAIN khususnya, dan masyarakat Islam

Indonesia umumnya, tetapi juga sekaligus memperlihatkan pengaruh dan kecenderungan yang kuat dalam diskursus Islam di Indonesia.

Latar Belakang Keluarga dan Masa Kecilnya

Jika diperhatikan latar belakang keluarganya, terasa mengherankan bila Harun Nasution mempunyai pemikiran yang rasional dan kontroversial. Kakeknya adalah seorang Islam puritan dan anti pada kolonialisme Belanda.¹ Ayahnya, Abdul Jabbar Ahmad, adalah seorang ulama tradisional --semisal kaum Nahdhatul Ulama zaman dahulu-- yang tidak menerima pemikiran Baru.² Karena itu, meskipun ayahnya memperoleh kedudukan yang terhormat sebagai seorang *Qâdhi*,³ dan oleh pemerintah Belanda ia diangkat sebagai penghulu atau kepala agama, merangkap hakim agama dan imam masjid, namun ia tetap menginginkan anaknya untuk sekolah di bidang agama.⁴ Ibunya, Maimunah, adalah anak seorang ulama asal

¹Kuatnya kesadaran puritanisme agama dan besarnya kebencian kakeknya terhadap Belanda ini, sebagaimana dipaparkan sendiri oleh Harun Nasution, dapat dilihat pada ungkapannya kepada Harun Nasution: “Kau jangan belajar bahasa Belanda. Itu bahasa orang kafir. Di surga nanti, bahasanya adalah bahasa Arab. Kalau kau jawab dengan bahasa Belanda, nanti kau masuk neraka”. Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, dalam Aqib Suminto, dkk., *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: LSAF, 1989), h. 5. Bandingkan juga dengan Richard C. Martin, at. al., *Defenders of Reason in Islam Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, (USA: Oneworld Oxford, 1997), h. 135.

²Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 4.

³Menurut Richard Martin, terpilihnya ayah Harun sebagai penghulu atau kepala agama Islam di wilayah Simalungan oleh pemerintahan kolonial Belanda ini, telah memberikan kesempatan kepadanya untuk mengirim anaknya ke sekolah Belanda. Lihat Richard C. Martin, at. al., *Defenders of Reason in Islam*, h. 130.

⁴Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 4-7.

Mandailing yang pernah bermukim dan belajar di Makkah ketika gadis dan mengenal *Masjîd al-Harâm* dengan berbagai aktivitasnya.⁵

Harun Nasution lahir pada hari Selasa, 23 September 1919, di Pematang Siantar, Sumatera Utara. Ia adalah anak keempat dari lima bersaudara yang dididik dan dibentuk dengan kesadaran dan bingkai keagamaan yang sangat tinggi. Sebagai anak laki-laki kecil, Harun Nasution menjadi tumpuan harapan bagi kedua orang tuanya. Hal ini bisa dipahami, karena dari keempat saudaranya tidak satu pun yang berhasil menyelesaikan pendidikannya.⁶ Harun Nasution kecil tumbuh dan berkembang dalam pengawasan, pembinaan, dan penggemblengan disiplin yang kuat dan ketat dari orang tuanya. Berbeda dengan kebanyakan anak-anak di kampungnya yang ketika memasuki usia awal pendidikan, masuk ke sekolah Melayu, maka Harun Nasution pada umur tujuh tahun, dimasukkan ke sekolah Belanda, HIS.⁷ Tidak diketahui secara pasti apa motifnya ia dimasukkan di sekolah Belanda; namun yang

⁵Mengomentari tentang ibu Harun tersebut, Saiful Muzani menyatakan bahwa, merupakan suatu fenomena yang jarang pada masa kolonial Indonesia bagi seorang gadis yang bisa tinggal di Makkah dan mempunyai akses terhadap pengetahuan Islam. Untuk jelasnya, lihat Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community Intellectual Portrait of Harun Nasution", dalam *Studia Islamika 1*, (1) April-June, 1994, h. 93.

⁶Kakak tertua Harun Nasution, H. Muhammad Ayyub, beda umur sepuluh tahun dari Harun Nasution, tidak tamat SD. Meskipun demikian, ia tidak lupa mengaji. Terakhir, ia menjadi pedagang, setelah tidak puas menjadi guru agama. Kakaknya yang kedua, H. Khalil, hanya tamat SD. Ia juga menjadi pedagang. Dan Sa'idah (kakak perempuan) Harun Nasution yang ketiga, juga tidak tamat sekolah, karena ia –lazimnya wanita di desa ketika itu – adalah wanita pingitan. Ia hanya bersekolah agama sebentar, tapi karena sudah menjadi gadis, ia dipinggit. Begitu pula adiknya Hafisah, meskipun ia sempat mengenyam pendidikan Taman Siswa, namun ia tidak sempat menamatkannya, karena tentara Jepang datang. Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), "Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution", h. 5.

⁷Sekolah HIS atau *Hollands Inlandsche School* adalah semacam Sekolah Dasar (SD) bagi anak-anak Belanda dan pribumi. Sekolah ini kemudian terkenal dengan sekolah "Raja", karena murid bangsa Indonesia yang diterima hanyalah atau kebanyakan berasal dari kalangan bangsawan (raja-raja). Lihat Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Melenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 139.

jelas, dari sekolah ini, ia tidak hanya belajar bahasa Belanda dan berbagai macam ilmu pengetahuan umum, tapi juga belajar pola hidup disiplin yang kuat.⁸

Bagi Harun Nasution, pelajaran disiplin ini tidak hanya didapati ketika di sekolah, di rumah pun ia dibiasakan dengan cara hidup disiplin oleh ayah dan ibunya. Sejak pukul empat hingga lima sore hari, ia harus belajar mengaji. Seusai shalat maghrib, ia mengaji al-Qur'ân dengan suara keras hingga tiba waktu isa'. Ia bahkan bisa menamatkan al-Qur'ân sampai tiga kali dalam sebulan. Pada bulan puasa, ia bertadarrus di masjid hingga pukul 12 malam dan setiap shubuh, bangun pagi untuk shalat berjamaah. Sikap disiplin yang sama diperoleh pula dari ibunya. Ia menetapkan peraturan tersendiri yang mesti dilaksanakan. Pagi-pagi benar, sebelum berangkat sekolah, Harun Nasution kebagian tugas menyapu halaman rumah. Sepulang dari sekolah, ia bertugas mencuci piring, sebelum kemudian pergi bermain, biasanya, bermain bola, kelereng, atau gasing. Jika ia tidak melaksanakan tugas tersebut dan hanya pergi bermain bola, maka ibunya mencarinya dan menyuruh pulang untuk kemudian menyelesaikan tugasnya. Jika melanggar peraturan, terkadang kupingnya dijewer. Suasana keagamaan dan pembentukan sikap disiplin yang dilakukan oleh kedua orang tuanya ini benar-benar membekas di hatinya.⁹

⁸Misalnya setiap hari Senin guru memeriksa tangan-tangan para siswa. Bila ditemukan siswa yang kukunya panjang, ia disuruh pulang, sedang yang kukunya kotor di suruh berdiri di depan kelas. Selain itu, pelajaran harus dihafal. Pekerjaan rumah [PR] mesti dikerjakan. Mengambil buku tidak boleh satu demi satu, tapi harus semuanya, lalu dipilih yang perlu. Sisanya dimasukkan ke laci. Jika ia melihat laci acak-acakan, kami dihukum berdiri di depan kelas. Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), "Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution", h. 6.

⁹*Ibid.*, h. 6-7.

Sebagai Pelajar dan Mahasiswa

Pada umur 14 tahun, setelah menyelesaikan pendidikannya di HIS, Harun Nasution merencanakan hendak meneruskan sekolahnya ke MULO.¹⁰ Sikap ini diambilnya, karena ia adalah salah seorang murid yang dipilih kepala sekolah untuk masuk ke sekolah tersebut tanpa melalui persiapan ujian. Namun, rencana tersebut mendapat tantangan keras. Rupanya, orang tuanya sudah punya rencana lain, yaitu memasukkannya pada sekolah agama. Kata orang tuanya, sebagaimana diungkapkan sendiri oleh Harun Nasution, “Kau bersekolah Belanda agar kamu mempunyai pengetahuan umum. Itu sudah cukup. Sekarang kamu harus masuk sekolah agama”. Mendengar hal itu, Harun Nasution terperanjat. Ia tidak menyangka kalau orang tuanya melarangnya untuk sekolah di MULO. Sebab pada waktu puasa --seharusnya waktu libur-- ia diizinkan untuk belajar bahasa Belanda, berhitung dan ilmu alam sebagai persiapan masuk ke sekolah tersebut. Karena itu, ketika orang tuanya memaksanya untuk sekolah agama, ia sempat memprotesnya. “Mengapa aku dulu diperbolehkan ikut persiapan masuk MULO”. Demikian protes Harun Nasution. “Pokoknya kau harus sekolah agama”, kata orang tuanya dengan tegas. Semua abangmu masuk sekolah agama. Hanya kau yang sudah masuk sekolah Belanda. Sekarang kaupun harus masuk sekolah agama”.¹¹

Mengetahui sikap keras orang tuanya ini, Harun Nasution terpaksa menerimanya, dengan ketentuan ia harus masuk pada sekolah agama yang bisa

¹⁰MULO adalah singkatan dari *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs*, atau semacam SMP sekarang. Lihat Hassan Shadily, (P.R.U.), *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid 4, (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1983), h. 2308.

¹¹Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 6-7.

menunjang pengetahuannya, yaitu *Moderne Islamietische Kweekschool* (MIK),¹² di Bukittinggi. Alasan ini diterima orang tuanya, sehingga pada tahun 1934, selama tiga tahun, Harun Nasution tidak hanya belajar agama, dengan bahasa pengantar bahasa Belanda, atau mulai memakai dasi, tapi juga merasa sesuai dan cocok dengan pemikiran keagamaan yang diajarkan ketika itu, misalnya bahwa memelihara anjing itu tidak haram; bahwa menyentuh al-Qur'ân tidak menjadi masalah meski tanpa air *wudhu'* atau tidak menjadi masalah mengenai shalât, memakai *ushallî* atau tidak.¹³

Bagi Harun Nasution, Bukittinggi adalah kota yang merubah pendiriannya dalam soal agama. Dulu, ketika di Pematangsiantar, ia tidak tertarik belajar agama, karena yang dipelajari itu-itu juga, yaitu shalat, puasa, kawin, dan cerai. Selama tiga tahun di Bukittinggi, kata Harun Nasution, ia berhasil dibuat mencintai pelajaran agama.¹⁴ Namun, sekolah swasta di Bukittinggi zaman dahulu masih miskin. Mungkin hanya separuh siswanya yang dikirim belanja cukup oleh orang tua mereka. Sekolah tidak bisa menggaji guru. Akibatnya, betapa pun rajinnya para siswa belajar, mereka tetap tidak bisa bersekolah dengan baik.¹⁵

Situasi ini tidak kondusif bagi pengembangan pengetahuan keagamaan Harun Nasution. Karenanya, ia merencanakan pindah sekolah di tempat lain, yaitu ke Solo, Jawa Tengah. Di kota ini ada HIK, yaitu sekolah guru Muhammadiyah yang oleh Harun Nasution dianggap cocok dengan jalan pikirannya. Maka, surat lamaran

¹² MIK adalah sekolah Islam modern tingkat menengah di Bukittinggi. Sekolah ini disebut modern karena dipengaruhi oleh gerakan pemikiran dan spirit dari modernisme Islam yang berkembang dan tersebar di Timur Tengah, khususnya di Mesir. Lihat Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization", h. 93.

¹³Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), "Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution", h. 7.

¹⁴*Ibid.*, h. 10.

¹⁵Lihat Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization", h. 93.

pun dilayangkan ke sana dan ternyata diterima. Seterimanya surat balasan tersebut, ia pulang ke Pematangsiantar untuk pamit dan meminta do'a restu dari orang tuanya, namun keinginan untuk sekolah ke Solo nampaknya gagal lagi, karena orang tuanya ternyata punya rencana lain. "Kau sudah kami rencanakan pergi ke Makkah", kata ibunya. "Saya rela kalau kau pergi ke sana agar kelak menjadi guru di Masjîd al Harâm dan memakai sorban yang tebal", tambahnya. Mendengar keinginan ibunya itu, Harun Nasution mencoba memprotes dengan alasan bahwa "ia tidak suka pakai sorban". Mendengar protes demikian, ibunya dengan tegas berkata, "Kalau kau tak suka, kau tak boleh meninggalkan Siantar", demikian ibunya memberi ultimatum kepada Harun Nasution.¹⁶ Dengan perasaan kecewa, Harun Nasution terpaksa menerima keinginan orang tuanya untuk pergi ke Makkah. Namun dalam hatinya, ia berjanji, bahwa setelah dari Makkah, ia mesti meneruskan sekolahnya ke Mesir.¹⁷ Kalau rencana ini pun digagalkan orang tuanya, maka ia tidak akan ke mana-mana dan tidak akan bekerja apa-apa di sini.

Pada tahun 1938, --setelah kurang lebih setahun setengah berada di Makkah¹⁸ -- janji Harun Nasution untuk belajar di Mesir benar-benar terwujud.

¹⁶Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), "Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution", h. 9.

¹⁷Keinginan dan ketertarikan Harun Nasution untuk sekolah di Mesir berawal dari hasil konsultasinya dengan seorang guru terkemuka di Padang. Namanya, Mukhtar Yahya. Ia lama bersekolah di Mesir dan berceritera tentang banyak hal mengenai pendidikan di sana. Di samping hal ini, ia juga tertarik dari informasi yang diperoleh melalui majalah *Pedoman Masyarakat*, yang diterbitkan Hamka. Adapun keberatan Harun Nasution tidak ingin sekolah di Makkah, bukan saja karena alasan tidak mau memakai sorban yang tebal, tapi juga karena ada kebiasaan di kampungnya yang tidak bisa diterima oleh akalnyanya, yaitu kebiasaan meminum air bekas yang telah diminum oleh seorang syekh dari Makkah. Air bekas itu dipercayai mengandung berkah dan berkhasiat, yang oleh Harun Nasution hal itu dianggap tidak sehat. Untuk jelasnya, lihat *ibid.*, h. 10. Mukhtar Yahya adalah lulusan Universitas Al-Azhar, dan kemudian menjadi Guru Besar Studi Islam di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lihat Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization", h. 93.

¹⁸Tidak banyak yang dapat dilakukan Harun Nasution ketika tiba di kota Makkah. Di kota ini ia tidak begitu puas menerima pengetahuan. Dia menjelaskan bahwa Makkah pada tahun 1930-an merupakan abad pertengahan di dunia modern. Ia juga mengungkapkan bahwa meskipun

Keinginannya untuk sekolah di negeri piramida ini, pada awalnya tidak memperoleh respon dari kedua orang tuanya. Hal ini bisa dilihat dari tidak adanya jawaban surat yang dikirimkan kepada orang tuanya. Setelah empat bulan tanpa jawaban, Harun Nasution mengirimkan ultimatum: “Kalau aku tidak boleh berangkat ke Mesir, maka aku tidak akan pulang ke Indonesia. Aku mau menjadi orang Sa’ûdî dan akan menjadi sopir”. Rupanya ultimatum itu membuat orang tuanya takut, sehingga mereka pun mengirimkan uang secepatnya kepadanya dan ia pun berangkat ke Mesir.¹⁹

Di Mesir, Harun Nasution tidak bisa langsung masuk di Universitas Al-Azhâr,²⁰ karena ia hanya memegang surat keterangan selesai kelas tiga MIK Bukittinggi. Beberapa temannya menyarankan, jika mau masuk universitas, ia tidak hanya harus mengambil pelajaran untuk memperoleh ijazah *ahlîah* atau semacam tanda lulus masuk universitas yang setiap tahunnya dibuka ujian untuk memperolehnya, tapi juga menggaji guru dan selalu menghadiri kuliah setiap pagi agar bisa terdaftar. Saran teman-temannya tersebut diikutinya, dan karena berkat kesungguhan dan kerja kerasnya, akhirnya ia memperoleh semacam tanda lulus untuk masuk universitas dan kuliah di fakultas Ushuluddin. Di fakultas ini, ia tidak hanya

bahasa Arab itu merupakan satu-satunya bahasa pengantar dalam pengajaran, namun sangat tidak mungkin menemukan guru bahasa yang baik di Sa’udi ‘Arabia. Harun Nasution berkeinginan besar untuk pergi ke Kairo mengikuti studi-studi Islam modern, namun tidak mendapat dukungan finansial dari orang tuanya. Ia menggambarkan bahwa periode ini sebagai masa di mana ia belajar secara informal dengan pelajar-pelajar Indonesia sebagai pengganti pelajaran umum. Di sini ia memperoleh pengetahuan bahasa Arab dan ilmu Islam. Akhirnya, ia memberikan ultimatum kepada kedua orang tuanya untuk studi di Mesir atau sama sekali menolak untuk kembali ke Indonesia. Lihat Richard C. Martin, at. al., *Defenders of Reason in Islam*, h. 131.

¹⁹Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 12-13.

²⁰Al-Azhâr adalah masjid dan pusat universitas Islam yang paling terkenal. Didirikan 972 pada awal kekuasaan Dinasti Fatimiyya oleh Jauhar Katib al-Sikalli, salah seorang penguasa Fatimiyya. Nama Al-Azhar sebagai penghormatan kepada Fatimah, puteri Nabi. Dewasa ini, pendidikan Al-Azhâr tidak hanya terbatas pada bidang agama, tetapi juga mencakup ilmu-ilmu umum, seperti kedokteran. Mahasiswa Al-Azhâr berasal dari negeri Islam, termasuk Indonesia. Lihat Hasan Sadaly, *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid 1, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1983), h. 340. Lihat juga H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), h. 50-52.

diajarkan pelajaran umum, semisal filsafat, ilmu jiwa, dan etika, tetapi juga diajarkan bahasa Inggris dan Perancis, dimana ia telah menguasainya. Dulu, ketika di Makkah, ia pernah mengajar bahasa Inggris pada teman-temannya. Karenanya, ketika dia diminta gurunya membaca bahasa Inggris dan menjawab berbagai pertanyaan yang diajukan padanya, maka ia pun diperbolehkan tidak mengikuti pelajaran tersebut. Hal yang sama berlaku juga pada mata kuliah bahasa Perancis.²¹

Setelah beberapa tahun ia kuliah di Al-Azhâr --terutama setelah menyelesaikan 13 mata ujiannya, dan khusus ilmu Kalâm ia memperoleh angka 37, hampir mendekati nilai tertinggi 40 [untuk penilaian sekarang hampir nilai A]-- sudah mulai nampak sikap protes dan rasa tidak puasny terhadap sistem pendidikan di Al-Azhâr. Ia heran dan berpikir, bagaimana bisa ia mendapatkan nilai setinggi itu sementara ia tidak mengerti apa-apa. Apa yang terjadi, jika ia pulang ke Indonesia dengan membawa ijazah Al-Azhâr, tetapi pengetahuan agamanya minim. Bisa saja di sana ia akan mengajar, meski ia tidak tahu apa-apa. Kondisi ini menurutnya sangat berbahaya. Karena itu, ia merasa lebih baik berhenti saja kuliah daripada pulang ke tanah air dengan tangan kosong [tanpa ilmu pengetahuan]. Sikap seperti ini memberi konsekuensi negatif terhadap almamaternya, yaitu bahwa Al-Azhâr baginya sudah tak begitu berarti. Karenanya, tanpa meninggalkan Al-Azhâr, ia masuk ke Universitas Amerika dan mengambil Fakultas Pendidikan. Di fakultas ini pun ia tidak sempat menyelesaikan pendidikannya. Bukan karena ia tidak menyukai

²¹ Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), "Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution", h. 14-15.

model pengajarannya, sebagaimana yang ia alami di Al-Azhâr, tetapi semata-mata karena persoalan politik Indonesia dan problem ekonomi.²²

Sebagaimana diketahui, negara Mesir bagi pelajar dan mahasiswa Indonesia ketika itu, bukan semata-mata tempat belajar dan mengais ilmu pengetahuan agama, melainkan juga tempat untuk menimba pengetahuan politik.²³ Harun Nasution, misalnya, pada tahun 1939-1941, selain kuliah juga berkecimpung dalam organisasi kemahasiswaan Indonesia yang disebut Perpindom. Dari organisasi inilah, ia bersama-sama mahasiswa Indonesia lainnya berbicara soal bagaimana memperjuangkan kemerdekaan Indonesia. Usaha yang mereka lakukan antara lain: 1) memperkenalkan Indonesia kepada rakyat Mesir; 2) menulis tentang perkembangan politik dan pendidikan di Mesir yang dikirim ke surat-surat kabar di Indonesia; 3) membangkitkan semangat nasionalisme bagi setiap mahasiswa yang mau menjadi anggota perkumpulan; dan 4) memanfaatkan forum-forum diskusi, ceramah, atau pertemuan untuk menjelaskan sejarah Indonesia, terutama kepada pelajar maupun mahasiswa yang berasal dari pesantren. Selain kegiatan-kegiatan ini, mereka pun selalu mengadakan kontak dengan Perkumpulan Indonesia di negeri Belanda dan Tokyo. Dalam suasana seperti itu, tiba-tiba perang dunia terjadi. Tentara Jepang masuk ke Indonesia. Hubungan Indonesia Mesir putus. Uang kiriman macet, Harun

²²Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), "Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution", h. 25-26

²³Ketika Harun Nasution datang ke Kairo, kota tua itu sedang bergema ajaran atau paham nasionalisme Mesir. Mustafa Kamil merupakan tokoh yang membangun gagasan-gagasan ini. Harun Nasution dan teman-temannya tentu tidak ketinggalan menikmati semangat nasionalisme itu. Tak heran kalau rekanya yang baru pulang dari Mesir, langsung terjun ke dunia politik. Harun Nasution dan teman-temannya sering menjadi panas oleh udara politik Mesir. Bahkan mereka sering dicemooh, "kalian punya bangsa 50 juta orang, tidak bisa mengusir Belanda yang hanya punya bangsa tujuh juta". Mahasiswa Indonesia sering dianggap pengecut. Karena itu, Harun Nasution dan termasuk teman-temannya mulai berpikir politik. *Ibid.*, h. 16.

Nasution tidak bisa belajar lagi sehingga kuliahnya di Al-Azhâr dan di Universitas Amerika terbengkalai pula.²⁴

Tahun 1943 hingga awal 1947 adalah tahun-tahun sulit bagi Harun Nasution. Pada tahun ini --setelah bersama teman-teman berjuang keras untuk menghidupi kebutuhan organisasi dan hidup mereka²⁵-- ia pertama kali menghidupi kebutuhan ekonominya tidak lagi dari menunggu kiriman dari orang tuanya, melainkan dengan bekerja sendiri. Pada awalnya maksud mencari kerja ini adalah untuk meneruskan kuliahnya di Universitas Amerika di Kairo, tetapi karena jam kerjanya tidak sesuai dengan jam kuliahnya, maka ia tidak bisa kuliah dan akhirnya ia bekerja saja. Pertama-tama ia bekerja sebagai *clerk*, *katib* atau jurutulis pada tentara Inggris. Namun, karena ia tidak senang pada sikap mereka yang suka memerintah, memaki, sombong dan disiplin militer yang ketat dan kasar, maka hanya sekitar setahun lebih ia kerja di sini, lalu pindah ke perusahaan Phillips SA, perusahaan radio dan lampu. Bekerja di tempat ini bagi Harun Nasution nampaknya lebih bagus. Selain karena perusahaan ini milik sipil dan orang-orangnya sopan, ia juga beruntung karena berteman dengan orang-orang Mesir, Itali dan Yahudi. Khusus yang disebutkan terakhir ini, Harun Nasution tidak hanya bisa memperlancar bahasa Perancisnya, karena mereka banyak yang memahaminya, tapi juga dari mereka ia akhirnya bisa membaca surat kabar berbahasa Perancis. Itulah cara Harun Nasution

²⁴*Ibid.*, h. 17.

²⁵Di antara usaha yang mereka lakukan adalah pergi ke kedutaan Belanda untuk meminta uang guna membiayai hidup mereka. Semula pihak kedutaan tidak mau memberikan uang, tapi karena mereka berdemonstrasi dan menjelaskan maksud kedatangan mereka, maka kedutaan Belanda akhirnya memberikan kepada mereka masing-masing 7 pound. Jumlah ini menurut ukuran mereka sudah cukup banyak dan karena itu, masing-masing menyisihkan satu pound untuk kas perjuangan organisasi. Dari itulah mereka bergerak, membeli kertas dan mesin ketik serta membuat siaran bahasa Inggris dan Arab. *Ibid.*, h. 18.

memperoleh pengetahuan. Tidak melalui sekolah lagi, tapi dari pergaulan, membaca buku, surat kabar dan majalah. Tiga tahun ia bekerja di sini, hingga akhirnya ia meninggalkannya, karena diminta bekerja di kantor Delegasi RI –negerinya sendiri yang baru saja merdeka.²⁶

Pada pertengahan tahun 1947, Harun Nasution sudah bekerja di kantor Delegasi RI di Mesir. Di sini, agak mudah ia bekerja, sebab ada uang dan pekerjaannya resmi diakui. Sebagai penanggungjawab bagian informasi, Harun Nasution bertugas untuk mendengarkan radio dari Yogyakarta dalam bahasa Inggris. Dengan dibantu teman sekantornya, setiap ada berita malam hari, ia menangkap dan mencatatnya untuk dimuat di buletin yang juga berbahasa Inggris. Setiap ada delegasi datang dan hendak berangkat ke Belanda, ia bersama kawannya menjumpai mereka di lapangan terbang. Mereka mendapatkan informasi, lalu informasi itu diolah lagi untuk disajikan kepada masyarakat Mesir.²⁷

Pada tahun 1953, setelah kurang lebih tujuh tahun Harun Nasution bekerja di kantor Delegasi RI, yang sejak 29 Desember 1949 berubah nama menjadi kedutaan RI, ia disuruh pulang untuk mengetahui keadaan di Indonesia, sekaligus dipekerjakan di Departemen Luar Negeri, bagian Timur Tengah. Di negerinya ini, ia merasakan sesuatu yang lain. Setiap hari ia masuk kerja, sementara kerjanya tidak ada. Hari-harinya dihabiskan hanya membaca surat kabar terbitan Timur Tengah. Bila dianggap masalahnya pelik, ia laporkan pada direktur dan kemudian didiskusikan. Itu saja yang dikerjakannya dan tidak ada kesibukan yang berarti baginya. Setahun kemudian, 1954, Harun Nasution didetasis –ditugaskan sementara—ke Saudi, karena

²⁶*Ibid.*, h. 19-20.

²⁷*Ibid.*, h. 24-25.

saat itu diperlukan seseorang yang bisa berbahasa Arab untuk membantu Kedutaan RI di Jeddah untuk mengurus jema'ah haji.²⁸

Tahun 1955, di Indonesia terjadi perubahan politik yang sangat drastis. Pemilihan Umum diadakan untuk pertama kalinya,²⁹ dan Partai Nasional Indonesia (PNI).³⁰ bersama Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi),³¹ mendapat suara dan kursi terbanyak di kabinet. Kemenangan kedua partai ini, berpengaruh pula pada komposisi di Departemen Luar Negeri, terutama dalam pembagian kursi. Karena itu, Masyumi yang ada di Departemen Luar Negeri mencari orang-orangnya, dan ketika itulah Harun Nasution dianggap Masyumi,³² sehingga ia langsung ditugaskan ke luar negeri, yaitu di Belgia atau Kedutaan RI di Brussels. Di tempat ini, ia tidak hanya dipercayai menjadi Sekretaris Kedutaan, tetapi juga mengurus protokol, menangani *sandi* yang menghubungkan Kedutaan dengan Jakarta, Departemen Luar Negeri dan Kedutaan-kedutaan lain di luar negeri. Bila ada surat rahasia datang dari Jakarta, ia yang menerima dan membacanya, lalu menyampaikan kepada Duta. Ia pun dipercaya untuk mengarang, mengetik setiap laporan, sekaligus

²⁸*Ibid.*, h. 26.

²⁹Pada Pemilihan Umum pertama ini, muncul empat partai besar, yaitu PNI, dengan jumlah suara, 8,5 juta (22,3%); Masyumi, dengan 8 juta suara (20, 9%); NU, dengan 7 juta suara (18, 4%); dan PKI, dengan 6, 1 juta suara (16, 4%). Untuk jelasnya, lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3S, 1996), h. 52.

³⁰Organisasi ini didirikan oleh Soekarno pada tahun 1927 dengan tujuannya adalah menyempurnakan kemerdekaan Indonesia, baik ekonomi maupun politik, dengan pemerintahan yang dipilih oleh dan bertanggung jawab kepada seluruh rakyat Indonesia. Lihat George Mc.T. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1952), h. 90.

³¹Organisasi ini dibentuk November 1945 merupakan gabungan dari kalangan muslim modernis (seperti Muhammadiyah, dengan jumlah anggota yang besar di wilayah perkotaan) dan ortodoks (seperti NU, dengan jumlah anggotanya yang bahkan lebih besar lagi di wilayah-wilayah pedesaan). Lihat Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 92-93.

³²Ada tiga alasan kenapa Harun Nasution dianggap anggota Masyumi ketika itu. Pertama, adanya anggapan bahwa hampir setiap orang Indonesia yang ada di Timur Tengah dianggap orang Masyumi. Kedua, karena ia pernah disodori formulir isian masuk Masyumi –meskipun tak pernah diisinya. Dan ketiga, simpati para tokoh Masyumi itu dibalasnya dengan cara selalu melakukan

mengirimkannya. Bila ada masalah, pimpinan memanggilnya, sehingga ia banyak mengetahui soal-soal kedutaan, termasuk di antaranya ketika Medan diserang dari udara. Sebagai anak daerah, Harun Nasution tidak senang dengan politik Soekarno, termasuk juga dengan komunis. Bahkan ketika Soekarno bekerja sama dengan PKI, ia semakin benci kepadanya, dan puncaknya, ia pun keluar dari Kedutaan RI di Belgia.³³ Semula ia berpikir akan belajar di Brussels, tapi karena tak ada uang, ia bersama isterinya, Sayedah³⁴ akhirnya memutuskan pergi ke Mesir.

Pada tahun 1960, Harun Nasution bersama isterinya kembali lagi ke Mesir. Di negeri istrinya ini, tekadnya sudah bulat untuk belajar Islam kembali. Kebetulan, di kota pelajar ini –di samping Al-Azhâr dan Universitas Amerika-- ada juga *Al-Dirâsah al-Islamiyah*, di mana pelajaran agamanya sama dengan di *Institute of Islamic Studies* di berbagai tempat lain. Bedanya, di sini memakai bahasa Arab. Kuliah di tempat ini nampaknya menarik baginya. Bukan saja karena model pengajarannya memakai sistem dialog, sehingga ia bisa mengerti pelajarannya --tidak seperti di Al-Azhâr yang menggunakan sistem hafalan--, tetapi juga karena ia diajari filsafat, sejarah, perkembangan dunia Islam, bagaimana konsep Pancasila dan keadaan ekonomi di Indonesia, serta tasawuf dan *fiqh*, yang menurut ukurannya sangat rasional. Terlebih lagi ketika ia bertemu dengan salah seorang dosen *fiqh*-nya

kontak dengan mereka. Untuk jelasnya, lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 26.

³³Sikap Harun Nasution ini semakin kuat, karena pada saat ia dirawat di rumah sakit, di Jakarta berlanjut juga sikap tidak puas teman-temannya terhadap tindakan Soekarno. Mereka membuat surat pernyataan keluar dari Kedutaan. Hal ini diketahuinya dari Hakim Lubis, salah seorang rekannya dari Kedutaan RI di Den Haag, Belanda yang datang ke rumahnya untuk menyatakan hendak keluar dari kedutaan. Ketika keluar dari Rumah sakit, isterinya memberitahukan bahwa namanya sudah terdaftar di surat pernyataan keluar. Menanggapi hal itu, Harun Nasution memberi komentar, “itu lebih baik daripada kita pulang ke Indonesia”. Rupanya isterinya mendukung, karena memang ia tidak suka pulang ke Indonesia dalam keadaan ekonomi yang begitu sulit. *Ibid.*, h. 28-29.

³⁴Perkenalan Harun Nasution dengan Sayedah, gadis Mesir ini, berawal dari pertemanannya dengan paman gadis tersebut. Dari sini, ia diperkenalkan dengan ayah Sayedah, Al-Haq Al-Taufiq

yang sangat modern cara berpikirnya, yaitu Abû Zahrah,³⁵ [tokoh yang oleh Harun Nasution dianggap rasional dan sesuai dengan logika berpikirnya], semakin memperkuat semangat belajarnya. Namun, karena keadaan ekonominya tidak menentu, di mana tabungannya habis dan barang-barangnya satu per satu dijual, maka yang bisa dilakukannya adalah berserah diri pada Tuhan dengan melakukan shalat malam dan *istikhârah*. Upaya ini membawa hasil dengan datangnya panggilan kuliah di McGill.³⁶

Pada tanggal 20 September 1962, Harun Nasution berangkat ke McGill.³⁷

Di tempat ini, ia tidak hanya benar-benar puas belajar dan memperoleh pandangan

Muhammad Al-Duks. Lalu, karena Harun Nasution di mata orang tua tersebut disenangi, dinilai baik, berwibawa dan dipandang cakap dalam ilmu pengetahuan keagamaan, ia kemudian dibawa ke rumah untuk dipertemukan dengan Sayedah. Awalnya, Ibu Sayedah, Al-Haqqah Bakhâtirah, tidak setuju, ia takut karena dari empat anaknya, hanya sayedah-lah yang perempuan. Belum lagi, setelah menikah nanti ia akan dibawa ke Indonesia. Namun, karena yang berhak memutuskan adalah dari pihak lelaki dan juga karena ia diyakinkan bahwa Harun Nasution tidak akan kembali lagi ke Indonesia, maka ia pun menerimanya. Akhirnya, pada tahun kira-kira 1943, ia mengawini Sayedah binti Al-Haq Al-Taufiq Muhammad Al-Duks. Umurnya ketika itu baru 24 tahun, sedang istrinya 18 Tahun. Demikian hasil wawancara dengan isteri Harun Nasution, Sayedah, tanggal 26 Desember 2001.

³⁵Pikiran-pikiran rasional Abû Zahrah yang sangat menarik bagi Harun Nasution, antara lain: bukan saja karena pandangannya yang menyatakan bahwa mandi itu jika diniatkan wudhu, sama dengan berwudhu, .karena itu, tidak perlu ribut-ribut shalat dengan ambil air wudhu. Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 30-31; tapi juga karena, dalam mengajar, Abû Zahrah lebih menekankan pada aspek analisis daripada hafalan. Lihat Saiful Muzani, “Mu’tazilah Theology and the Modernization”, h. 98.

³⁶Lembaga Studi Islam di Universitas McGill, Kanada, didirikan oleh Wilfred Cantwell Smith, pada tahun 1951. Ketika itu, Smith baru mengajar selama dua tahun di universitas ini, yaitu sejak 1949. Sebelumnya, ia bekerja di India sebagai petugas dari *Canadian Overseas Missions Council* (1941-1946). Lihat Karel A. Steenbrink, “Dari Kairo Hingga Kanada dan Kampung Utan: Perkembangan Pemikiran Teologi Prof. Dr. Harun Nasution”, dalam Aqib Suminto, dkk., *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: LSAF, 1989), h. 150.

³⁷Tawaran untuk kuliah di McGill ini, bermula dari adanya kebijakan dari Institut untuk mengambil mahasiswa Islam dan Kristen dari berbagai negara. Salah satu negara yang diminta adalah Indonesia. Namun ketika McGill menawarkan program tersebut kepada Indonesia, negara Indonesia kekurangan mahasiswa. Karenanya, dicarilah di luar negeri. Berdasarkan informasi dari H.M. Rasyidi, ketemulah Harun Nasution. Ketika tawaran ini disampaikan kepadanya, ia pun langsung menerimanya. Meski batas waktu pengiriman formulir diberikan hanya sekitar dua-tiga minggu, namun Harun Nasution menyanggupinya dan cepat-cepat mengurusnya. Salah seorang yang merekomendir dia untuk sekolah di sana adalah Guru Besarnya di bidang *fiqh*, yaitu, Abû Z· ahrah. Untuk jelasnya, lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 33.

Islam yang luas, tapi juga karena ia mendapat beasiswa selama beberapa tahun. Di sini, ia mempunyai kesempatan, baik secara ekonomi maupun waktu, sehingga untuk membeli buku-buku modern karangan orang Pakistan dan karya para orientalis,³⁸ bukanlah hal yang sulit baginya.

Di Institut ini, Harun Nasution benar-benar melihat Islam yang bercorak rasional, bukan Islam irrasional seperti yang ada di Indonesia, Makkah dan Al-Azhâr. Ia sadar, bahwa pengajaran Islam di dalam dan di luar Islam sungguh sangat berbeda. Semua mata kuliah bersifat dialogis dan presentatif, sehingga dirasakan langsung manfaatnya. Ia tidak hanya menerima pelajaran tetapi terlibat untuk mengerti. Demikian halnya, di Institut ini juga, ia baru mengerti, bagaimana Islam ditinjau dari berbagai aspeknya, dan kenapa Islam dari aspek sejarah lebih menarik dan bersifat dinamis, daripada Islam dari buku-buku kuning.³⁹

Di negeri ini, Harun Nasution tidak hanya diajar oleh sarjana-sarjana non-Islam, tapi juga dari sarjana Islam sendiri. Dari non Islam, misalnya, ia sempat mengikuti satu seri kuliah Wilfred Cantwell Smith, mengenai *Modern Trend in Islam in India and Pakistan*. Ia juga mengikuti kuliah *Tasawuf*, dari sarjana Switzerland, yang ketika itu masih muda, yaitu, Hermann Landolt. Sarjana non muslim lain, adalah Toshihiko Izutsu, dari Jepang, yang mengajar *Analisa Semantik* atau *Tafsir Al-Qur'ân*. Ia juga mengajar Filsafat Islam dan Harun Nasution hanya mengikuti ujian dalam mata pelajaran ini, yang memang cocok untuk penggemar pemikiran filsafat.

³⁸Menurut keterangan Harun Nasution, meskipun ia terpukau dengan karya-karya para orientalis ini, bukan berarti dia dipengaruhi oleh ide-ide mereka, melainkan ia lebih banyak dipengaruhi oleh pemikiran rasional dalam Islam, seperti Filsafat dan Ilmu Kalâm dalam Islam. *Ibid.*, h. 33.

³⁹Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), "Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution", h. 34.

Harun Nasution menempuh karir akademis dalam tempo yang sangat cepat, tetapi angkanya juga tinggi: rata-rata B+ atau A. Dari sarjana Islam, ia mengikuti kuliah mengenai *Islamic Development in the Modern Arab World*, dari Ibrahim Abû Lughad. Di samping itu, sarjana Islam, yang paling sering memberikan kuliah pada Harun Nasution adalah Niazi Berkes. Dalam tiga mata pelajaran, ia diberi nilai yang baik, yaitu: *Social Institution of Islam: Law; Social Institution of Islam: Government and State; Development of Secularism in Turkey*.⁴⁰

Pada bulan Agustus 1965, setelah kuliah selama dua setengah tahun, akhirnya Harun Nasution menyelesaikan gelar Magisternya, dengan tesis berjudul *The Islamic State in Indonesia: The Rise of Ideology, the Movement for its Creation and the Theory of the Masyumi*.⁴¹ Tesis ini, seperti jelas dari judulnya, membahas ide negara Islam di Indonesia, kapan timbulnya dan gerakan apa yang menimbulkan ide itu, lalu ia memaparkan salah satu konsep negara Islam yang ada. Dari hasil penelitiannya, ternyata ia tidak menemukan secara resmi adanya konsep negara Islam di Indonesia, baik itu dari NU, Persis, maupun Masyumi. Yang ada, katanya, hanya dari pemimpin Masyumi. Karena itu, tokoh-tokoh Masyumi, seperti Natsir, Zainal Abidin Ahmad, dan Isa Anshari adalah tokoh yang paling sering dikutip

⁴⁰Mengenai prestasi akademik Harun Nasution ini, dikutip dari Karel A. Steenbrink, "Dari Kairo Hingga Kanada dan Kampung Utan", h. 151-152.

⁴¹Tesis ini dibagi dalam tiga bab. Bab pertama, membahas tentang munculnya ideologi mengenai negara Islam di Indonesia. Bab kedua, menguraikan tentang gerakan untuk menciptakan negara Islam; dan Bab ketiga, menyangkut analisis Harun Nasution mengenai konsep negara Islam menurut tokoh-tokoh Masyumi.. Untuk jelasnya, lihat Tesis, Harun Nasution, *The Rise of Ideology the Movement for its Creation and the Theory of the Masyumi*. (Montreal, Canada: McGill University, 1965).

Harun Nasution.⁴² Untuk menyebutkan salah satu pendapat dari tokoh-tokoh Masyumi tersebut, di sini dikutip pendapat Anshari, sebagaimana dijelaskan Harun Nasution:⁴³

“The Islamic State that the Masyumi leaders have in mind is of the republican type. “Our goal”, writes Anshari, “is a republican state...led by an elected Head of state who accepts his nomination as a trust from God and from the people”. The Head of State can have the title of *khalîfah* or *Imâm* or *Amîr al-Mu'minîn* or *Sultan* or *President*, for, according to them there is no obligation in Islam to call him Khalifah”.⁴⁴

Selesai memperoleh Magister, ia melanjutkan studi doktornya untuk mendapatkan gelar Ph.D. pada universitas yang sama. Program ini ditempuh selama dua setengah tahun, dengan objek studi modernisme dalam Islam. Dalam studi ini, awalnya, Harun Nasution tertarik pada Muhammad ‘Abduh dan Sayed Ahmad Khân, karena metode berpikir kedua tokoh ini bisa dipakai untuk perkembangan dunia Islam modern, namun, karena tokoh yang disebutkan terakhir ini pengaruhnya hanya di India saja, akhirnya ia memilih ‘Abduh, karena memiliki pengikut yang cukup banyak, baik di Indonesia maupun di Arab. Dalam perkembangan berikutnya, Harun Nasution melihat ‘Abduh lebih banyak membahas soal-soal kalam atau teologi, sehingga mau tidak mau, objek studi disertasinya pun lebih difokuskan pada persoalan teologi.⁴⁵

⁴²Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 35.

⁴³Untuk jelasnya, lihat Tesis, Harun Nasution, *The Rise of Ideology*, h. 160.

⁴⁴Maksud dari teks ini, secara sederhana dapat dipahami bahwa, bentuk negara Islam dalam benak pikiran tokoh-tokoh Masyumi adalah republik. “Tujuan kami” tulis Anshari adalah negara republik...diawali oleh sebuah pemilihan kepala negara yang menerima pencalonannya sebagai pertanggungjawaban dari Tuhan dan dari rakyat. Gelar kepala negara bisa saja khalifah, Imam, Amir al-Mu'minin, Sulthan atau presiden. Karenanya, menurut mereka, tidak ada kewajiban dalam Islam untuk menyebut gelar kepala negara dengan khalifah.

⁴⁵Lihat Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 35.

Ketika pilihan ini diambil oleh Harun Nasution, pembimbingnya, Izutsu, bertanya, “Selama ini anda mengambil modernisme dalam Islam. Kenapa, sekarang pergi ke Ilmu Kalâm?” Menanggapi hal ini, Harun Nasution menyatakan, bahwa ia pindah ke Ilmu Kalâm, karena melihat ‘Abduh dari sisi kemodernannya, bukan dari Asy’ariyahnya. Dengan demikian, ia merasa tidak lari dari bidangnya selama ini, yaitu modernisme. Di bawah ini dikutip jawaban Harun Nasution secara utuh:⁴⁶

“Aku pindah ke Ilmu Kalâm karena kemodernannya.” Maksudku, Muh· ammad ‘Abduh itu pemikir modern. Aku masuk dari ‘Abduh sebagai seorang modernis. Bukan dari Asy’ariyahnya. Jadi aku tak keluar dari bidangku selama ini: modernisme. Aku tetap mau mempelajari modernisme. Yakni yang berkaitan dengan ilmu kalâm modern”.
Pada bulan Maret 1968,⁴⁷ dengan disertasi berjudul, *The Place of*

Reason in Abduh’s Theology, Its Impact on his Theological System and Views,⁴⁸

⁴⁶*Ibid.*, h. 36.

⁴⁷Ada beberapa perbedaan mengenai kelulusan doktor Harun Nasution. Zaim Uchrowi dan Ahmadi Thaha dalam wawancaranya dengan Harun Nasution, menulis kelulusannya, bulan Mei. Lihat *ibid.*, h. 36. Harun Nasution sendiri dalam “Kata Pengantar” bukunya, *Muh· ammad ‘Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987), h. v, menyebut Maret. Steenbrink, “Dari Kairo Hingga Kanada dan Kampung Utan, h.151-152, menulis bulan Juni. Dari ketiga perbedaan ini, penulis sependapat dengan keterangan Harun Nasution sendiri -sebagaimana yang beliau tulis dalam “kata pengantar bukunya di atas, bukan pada hasil wawancaranya dengan Zaim Uchrowi-- yaitu bulan Mei. Dasar berpikirnya, antara lain: Pertama, tulisan Harun Nasution dalam kata pengantar bukunya menunjukkan tahun 1968. Ini artinya, kecil kemungkinan ia lupa bulan kelulusannya, karena di samping jarak antara tahun 1968 dan 1976 begitu dekat, juga karena pernyataan Harun Nasution tersebut, ditulis dalam sebuah kata pengantar bukunya sendiri. Hal ini kecil kemungkinannya keliru. Tidak seperti tulisan Zaim Uckhrawi, di samping hasil wawancara, juga karena Harun Nasution sudah memasuki usia “senja”, sehingga kemungkinan untuk keliru sangat besar. Kedua, dalam kata pengantar disertasinya, tertulis juga bulan Maret 1968. Bukti ini diperkuat oleh H.M. Rasyidi, yang menyatakan bahwa Harun Nasution adalah putera Indonesia pertama yang dapat mencapai gelar doktor dalam *Islamic Studies* di McGill University, Montreal, tahun 1968. Lihat H.M. Rasyidi, dalam “Kata Pengantar” buku Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. vii.

⁴⁸Disertasi setebal 274 halaman ini, terdiri dari dua bagian dan mencakup sepuluh bab. Bagian pertama dari disertasi ini membahas mengenai sistem teologi, yang mencakup empat bab: Bab I, pandangan dunia Abduh. Bab II, kekuatan akal, konsep Abduh. Bab III, kekuatan akal, konsep aliran-aliran teologi klasik. Bab IV, fungsi wahyu dan kenabian. Bagian kedua, membahas masalah pandangan-pandangan teologis, yang mencakup: Free Will dan Predestinasi, bab V. Kekuasaan Tuhan, bab VI. Keadilan Tuhan, bab VII. Perbuatan Tuhan, bab VIII. Sifat-sifat Tuhan, konsep Imam, bab IX, dan kesimpulan, bab X. Untuk jelasnya lihat Disertasi Harun Nasution, *The Place of Reason in Abduh’s Theology, Its Impact on his Theological System and Views*, (Montreal: McGill University, 1968).

Harun Nasution menyelesaikan studi doktornya. Disertasi ini, seperti dijelaskan sendiri oleh Harun Nasution, bermaksud mengetahui corak teologi Muhammad ‘Abduh. Apakah teologinya sama dengan Mu’tazilah, Asy’ariyah, atau dengan Mâturîdiyah.⁴⁹ Kalau coraknya Mu’tazilah, maka pemikirannya, kata Harun Nasution, sangat berarti bagi perkembangan Islam. Tetapi, kalau Asy’ariyah, ia menilai teologi ‘Abduh tidak berarti apa-apa.⁵⁰ Dari hasil penelitiannya, ia berkesimpulan, bahwa teologi ‘Abduh bukan hanya bercorak Mu’tazilah, tetapi bahkan lebih tinggi daripada Mu’tazilah sendiri. Demikian, misalnya Harun Nasution menyatakan:⁵¹

“Now that this theological system as well as particular theological views have been shown to be similar to those of Mu’tazilah, we may ask whether ‘Abduh can be classified as a Mu’tazili?”

The answer to this question depends on the definition we may give of Mu’tazilism. The Mu’tazilah have been described as those who believe in man’s free will and free act. If this be so ‘Abduh is a Mu’tazili. As we have seen he believes in both and, in fact, ascribes greater freedom to men in will and act than do the Mu’tazilah. In this light ‘Abduh deserves the designation of Mu’tazilism more than the Mu’tazilah themselves”

Demikianlah, Harun Nasution, sosok mahasiswa yang ketika itu sudah hampir berumur 50 tahun, mengambil sikap berbeda dengan arus utama pemikiran Islam saat itu, dengan menyatakan bahwa ‘Abduh adalah seorang Mu’tazilah. Kesimpulan

⁴⁹Lihat Harun Nasution, *Muhammad ‘Abduh dan Teologi Rasional*, h. 57.

⁵⁰Sejak di McGill, Harun Nasution sudah melihat pemikiran Mu’tazilah maju sekali. Kaum Mu’tazilah inilah yang bisa mengadakan satu gerakan pemikiran dan peradaban Islam, bahkan mendirikan universitas di Eropa. Bagi Harun Nasution, kalau Islam zaman dahulu begitu, mengapa Islam sekarang tidak. Sejak itu, harapannya cuma satu; pemikiran Asy’ariyah mesti diganti dengan pemikiran Mu’tazilah. lihat Zaim Uchrawi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 37.

⁵¹Untuk jelasnya, lihat Disertasi Harun Nasution, *The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology*, h. 259-260.

Harun Nasution ini --untuk ukuran zamannya-- dianggap suatu sikap yang sangat berani. Bukan saja karena kesimpulan tersebut melahirkan kontroversi⁵² pada Institut di mana ia belajar, tapi juga karena *mainstream* pemikiran Islam ketika itu, termasuk di Indonesia –tempat di mana Harun Nasution nantinya diminta mengajar dan mengembangkan ilmunya— beranggapan bahwa ‘Abduh adalah seorang Asy’arian.⁵³

Kiprah Harun Nasution sebagai Dosen dan Rektor di IAIN Ciputat

Pada bulan Juni 1968, begitu mendapat gelar Doktor, Harun Nasution memperoleh tawaran kerja dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah dan Universitas Indonesia (UI) di Jakarta. Tawaran ini dijawabnya dengan mengatakan bahwa ia siap mengajar, apabila salah satu dari keduanya dapat menyediakan fasilitas padanya, berupa tempat tinggal dan ongkos pulang ke Indonesia. Ternyata yang sanggup menyediakannya hanya IAIN. Akhirnya, pada

⁵²Ketika Harun Nasution memilih pengaruh Mu’tazilah pada Abduh, direktur institutnya, Charles J. Adams, menilai hal tersebut berbahaya. Dunia Islam, kata Adams, nanti akan mengatakan bahwa Institut ini memelopori paham Mu’tazilah. Mendengar keluhan Adams ini, pembimbingnya, Izutsu, bertanya: “Institut kita ini ilmiah apa bukan?. Kalau ilmiah silahkan lanjutkan.” Bagi Izutsu, tak ada urusan apakah ‘Abduh itu Mu’tazilah atau bukan. Yang penting, ini pekerjaan ilmiah, yang harus membuktikan apakah ‘Abduh, Mu’tazilah atau Asy’ariyah. Lihat Zaim Uckhrawi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 37.

⁵³Di antara pendapat yang menyatakan bahwa Abduh adalah Asy’arian, antara lain adalah, Charles J. Adams; Horten; Michel dan Abdul Raziq. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Muh • ammad ‘Abduh dan Teologi Rasional*, h. 3. Adanya anggapan bahwa di Indonesia Abduh termasuk pengikut Asy’ari, bisa dilihat secara implisit pada pernyataan Harun Nasution ketika ia ditanya oleh Bung Hatta pada saat ia mengurus perjalanan haji beliau sekeluarga. Kata Hatta, mengapa disertai anda tidak diterjemahkan dan diterbitkan?. Kata Harun Nasution, “Kesimpulan yang diperoleh dari penelitian mengenai Abduh kelihatannya belum dapat diterima oleh masyarakat Indonesia. Beliau bertanya, mengapa demikian? –kebetulan dalam majelis itu terdapat beberapa ulama dan pemimpin Islam Indonesia. Kata Harun Nasution, baik kita dengar pendapat para ulama dan pemimpin Islam yang ada di sini. Salah seorang bertanya?, apa kesimpulan itu? Harun Nasution menyatakan, Muhammad ‘Abduh adalah seorang Mu’tazilah; terdengar suara, *A’ûzubillah*. Lihat Harun Nasution, dalam Kata Pengantar bukunya, *Muh • ammad ‘Abduh dan Teologi Rasional*, h. h. vi.

tanggal 27 Januari 1969, --dengan menumpang kapal laut bekas angkutan jama'ah haji,-- ia bersama isterinya tiba di Tanjung Priok, Jakarta, dan kemudian langsung dibawa ke kompleks perumahan dosen di IAIN Ciputat untuk menempati rumah yang disediakan untuknya. Maka, sejak Januari 1969 ia mulai bekerja di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.⁵⁴

Ketika pertama kali mengajar di Institut ini, problem mendasar yang dihadapinya adalah masalah ketertutupan dan orientasi pemikiran atau spesialisainya ke *fiqh* semata. Harun Nasution menggambarkan situasi itu:⁵⁵

“Sejak aku masih di luar negeri aku sudah mendengar kondisi IAIN. Bahwa pemikiran di IAIN sangat sempit. Buku-buku karangan Muh· ammad ‘Abduh tak boleh diajarkan di sini. Aku tahu keadaan itu karena mendengar langsung dari beberapa orang IAIN yang studi di Mesir. Dari mereka aku tahu bahwa pemikiran di IAIN masih tradisional. Spesialisainya ke *fiqh*”

Persoalan ini, kata Harun Nasution, tidak sanggup dihadapi hanya oleh seorang doktor semisal Zakiah Daradjat, atau seperti rekannya Sunaryo --yang pernah mengundang Sultan Takdir Alisyahbana ceramah di IAIN, yang kemudian muncul tanggapan negatif dari beberapa dosen, dengan mengatakan bahwa “orang ateis kok diajak kemari”-- melainkan harus secara terus-menerus diciptakan budaya tradisi berpikir yang bersifat kritis, analitis dan rasional, baik itu di kalangan dosen maupun mahasiswa. Tradisi berpikir ini, di satu sisi, dilakukan melalui proses belajar mengajar --seperti terlihat pada mata kuliah yang diambil Harun Nasution, yaitu Pemikiran Perkembangan Modern dari segi pembaruannya; dan di sisi lain,

⁵⁴ Lihat Zaim Uchrawi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 39.

⁵⁵Saiful Muzani, “Mu’tazilah Theology and the Modernization”, h. 102.

melalui *dies natalis* IAIN, di mana, jika ia diminta menyampaikan orasi ilmiah, maka yang disampaikan adalah Pembaruan dalam Islam.⁵⁶

Gagasan-gagasan Harun Nasution ini, pada awalnya, mendapat tantangan keras dari berbagai pihak, khususnya dari kalangan dosen,⁵⁷ namun dengan upaya dan perjuangan keras serta melalui dialog yang intensif, akhirnya gagasan maupun pendapatnya tidak saja mulai diterima oleh sebagian dosen dan terlebih lagi, oleh sebagian besar mahasiswa, tapi bahkan ia diangkat menjadi Rektor,⁵⁸ oleh Menteri Agama ketika itu, yaitu, Dr. Mukti Ali.⁵⁹ Dengan pengangkatan ini, langkah Harun Nasution untuk merubah tradisi dan corak berpikir di IAIN semakin memperlihatkan kekuatannya. Langkah pertama yang ia lakukan adalah mengubah kurikulum.⁶⁰ Pengantar Ilmu Agama, Filsafat, Tasawuf, Ilmu Kalâm, Tauhîd, Sosiologi, Metodologi

⁵⁶*Ibid.*, h. 39-40.

⁵⁷Ia pernah menjadi bahan tertawaan dari dosen, bukan saja ide-idenya dianggap berlawanan dengan arus utama pemikiran ketika itu, tapi juga karena sikap dan pandangannya yang berbeda dengan mereka menyangkut kehadiran dan ceramah Sutan Takdir di IAIN. Bagi Harun Nasution tidak ada masalah orang ateis datang memberi ceramah di IAIN –meskipun ia yakin benar bahwa Sutan Takdir bukanlah ateis, melainkan seorang muslim rasional. Mungkin ia tidak shalat, lanjut Harun Nasution, jika itu benar, bukan berarti ia kafir, sebab kafir itu menurutnya ada dua macam: kafir nikmat dan kafir murtad. *Ibid.*, h. 103.

⁵⁸Sebelum Harun Nasution diangkat menjadi Rektor, tanggal 4 Juni 1973 menggantikan rektor lama, Thoha Yahya Umar, yang tiba-tiba sakit dan terserang lumpuh, ia menduduki jabatan wakil Rektor I. Posisi ini dijalani selama dua tahun, sejak 1971-1972. *Ibid.*, h. 105.

⁵⁹ Di antara sekian banyak tokoh yang pernah menjabat Menteri Agama, H. A. Mukti Ali, dilahirkan di Cepu 23 Agustus 1923, barangkali merupakan salah seorang yang menempati posisi khusus dalam sejarah kebijakan pemerintah Indonesia di bidang agama. Terlebih lagi bila dikaitkan dengan proses panjang modernisasi politik keagamaan Orde Baru. Ia memegang jabatan Menteri Agama pada periode transisi pemerintahan yang penuh gejolak, saat Orde Baru tengah membangun basis legitimasi politik dalam masyarakat. Namun demikian, ia berhasil melewati masa sulit itu dan bahkan memberi sumbangan yang tidak kecil bagi konsolidasi Orde Baru dalam menjaga keutuhan Indonesia sebagai bangsa. Lihat Ali Munhanif, “Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik Keagamaan Orde Baru”, dalam, Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.), *Menteri-menteri Agama RI Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta: PPIM, 1998), h. 271.

⁶⁰Langkah ini, meskipun awalnya diprotes oleh para Rektor Tua, seperti H. Ismail Ya’kub dan KH. Bafadal, namun dalam perkembangan selanjutnya, ia mendapat dukungan dari pihak Departemen Agama, semisal Mulyanto Sumardi, --Direktur Jenderal Perguruan Tinggi Islam,-- dan Zarkawi Suyuti, Sekretaris Dirjen Bimas Islam. Para Rektor Tua menerima usul Harun Nasution, dengan syarat mata kuliah tafsir, hadîts dan fiqh, tidak ditinggalkan. Zaim Uckhrawi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 41.

Riset dimasukkan dengan harapan akan mengubah pandangan mahasiswa. Langkah berikutnya adalah menyediakan *text book* bagi mahasiswa, terutama yang berkaitan dengan penanaman wawasan Islam yang komprehensif seperti, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*,⁶¹ dan pembentukan nalar Islam yang bersifat kritis-rasional dan terbuka, seperti, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*.⁶² Demikian seterusnya, gagasan-gagasan Harun Nasution --baik berupa makalah, artikel maupun buku,-- untuk meningkatkan kualitas sumber daya IAIN tidak dapat dibendung lagi. Puncaknya, tahun 1982, ia membuka Program Strata Dua (S2), dan 1984 membuka Strata Tiga (S3). Melalui program ini, terutama ketika ia menjadi Direktur Pascasarjana setelah menjabat Rektor IAIN⁶³ dua kali, dari tahun 1973-1978/1978-1984 —*mode of thought* Harun Nasution tidak hanya berpengaruh dan memberi bekas nyata di lingkungan IAIN Jakarta, tapi juga --karena banyaknya dosen IAIN dari luar yang mengikuti Program S2 dan S3 di Jakarta--telah merambah ke berbagai IAIN di tanah air. Setelah IAIN di luar Jakarta mendirikan Program Strata dua (S2), terutama, Yogyakarta, Ujung Pandang dan Aceh, pengaruh gagasan-gagasan Harun Nasution semakin mengkrystal --untuk tidak menyatakan telah menjadi “mazhab” baru -- di kalangan dosen maupun mahasiswa.

⁶¹*Text book* ini ditulis berdasarkan hasil pertemuan para Rektor IAIN di Bandung, Agustus 1973, yang memutuskan, perlunya mahasiswa diberi pengetahuan komprehensif tentang Islam. Di sini, Harun diminta menulis materinya, yaitu, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Lihat *Ibid.*, h. 50.

⁶²Buku ini diterbitkan dari kumpulan ceramah dan kuliah Aliran-aliran Modern dalam Islam, di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. *Ibid.*, h. 50.

⁶³Jabatan Rektor IAIN secara hirarkis dapat disebutkan, sebagai berikut: 1). Prof. R.H.A. Soenarjo, SH. (1960-1963); 2). Prof. Drs. H. Soenardjo (1963-1969); 3). Prof. H. Bustami A. Gani (1969-1970); 4). Prof. H.M. Thoha Yahya Umar MA (1970-1973); 5). Prof. Dr. Harun Nasution (1973-1978 dan 1978-1984); 6). Drs. H. Ahmad Syadali (1984-1992); 7). Prof. Dr. H.M. Quraish Sihab, MA (1992-1998); dan 8). Prof. Dr. Azyumardi Azra (1998-sekarang). Untuk jelasnya, lihat Tim Penyusun Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah, *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, edisi 12, Jakarta: 1995/1996, h. 7-8.

Demikianlah beberapa usaha Harun Nasution mengubah citra IAIN yang ketika itu dianggap kaku, sempit dan bercorak tradisional ke arah IAIN yang bersifat fleksibel, dinamis, dan bercorak kritis-rasional. Usaha seperti ini, secara terus menerus dan konsisten ia lakukan, hingga akhirnya, pada tahun 1998, di usianya kurang lebih 79 tahun, ia meninggal dunia.⁶⁴ Jasa-jasanya terhadap pendidikan Islam, khususnya, dan penanaman dasar-dasar rasionalitas dalam diskursus Islam di Indonesia, umumnya, sulit untuk dilupakan. Ia tidak hanya telah berhasil menciptakan wajah IAIN, khususnya IAIN Syarif Hidayatullah, sebagai Pusat Studi Pembaruan Pemikiran dalam Islam, tapi juga sekaligus membentuk *mainstream* pemikiran baru di IAIN, yang oleh Azyumardi Azra,⁶⁵ disebut sebagai figur sentral dalam semacam jaringan intelektual yang terbentuk di kawasan IAIN Ciputat semenjak paruh kedua dasawarsa 70-an. Hal senanda diungkapkan pula oleh Munawir Syadzali, bahwa antara Harun Nasution dan IAIN sangat sulit untuk dibedakan dan dipisahkan. Karena itu, tidak berlebihan bila dikatakan, bahwa motor penggerak, jiwa dan semangat IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta saat itu adalah Harun Nasution.⁶⁶

Demikianlah, Pak Harun, sebagaimana yang diungkap Nurcholis Madjid, memang pantas diberi penghormatan karena “bekas”nya sangat nyata, yaitu semacam

⁶⁴Harun Nasution pergi menghadap Tuhan, selain meninggalkan seorang isteri, Ny. Sayedah, juga meninggalkan tiga orang anak angkat. Anak angkat pertama bernama Amir, asal Betawi, diambil ketika masih kelas lima sekolah dasar. Saat ini bekerja di Departemen Agama Pusat bagian madrasah. Ia menikah dengan gadis Tegal dan dikaruniai anak perempuan berumur kurang lebih 4 tahun. Anak kedua adalah Yusri, asal Sunda, diambil ketika masih berumur lima tahun. Saat ini ia bekerja sebagai pegawai honor di IAIN Syarif Hidayatullah. Menikah dengan gadis Sunda dan dikaruniai seorang putera. Anak ketiga adalah Anis, asal Jawa Tengah, diambil ketika masih berumur lima tahun. Menikah dengan gadis Sunda dan saat ini bekerja di sebuah Travel. Demikian keterangan dari Ny. Sayedah, *wawancara*, tanggal 21 Juni 2001

⁶⁵Azyumardi Azra, “Jaringan Ulama Timur Tengah dan Indonesia Abad ke-17 (Sebuah Esei untuk 70 Tahun Prof. Harun Nasution)”, dalam Aqib Suminto, dkk. *Refleksi Pembaharuan*, h. 358.

⁶⁶Lihat Ahmad Syadzali, “Harun Nasution dan Perkembangan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta”, dalam Aqib Suminto, dkk., *Refleksi Pembaharuan*, .h. 278.

tradisi intelektual yang dia rintis di IAIN Jakarta, yang menghasilkan suatu gejala umum di mana orang berani berdiskusi secara terbuka, berani mempertanyakan pandangan atau doktrin yang sudah mapan dan tak melihat doktrin itu sebagai *taken for granted*. Dia mempertanyakan relevansi doktrin itu kepada sejarah, bagaimana kaitannya dulu dan sebagainya.⁶⁷

Karya-karya yang ditinggalkannya cukup banyak, baik itu berupa makalah, artikel maupun buku. Di antara karya-karyanya, terutama dalam bentuk buku-buku yang telah diterbitkan adalah:

1. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, diterbitkan di Jakarta oleh UI Press, 1972, dengan lima kali cetak ulang [dari tahun 1972-1977].
2. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, diterbitkan di Jakarta oleh Bulan Bintang, 1973 dan mengalami tujuh kali cetak ulang [dari tahun 1973-1980]
3. *Filsafat Agama*, diterbitkan di Jakarta oleh Bulan Bintang, 1973, dengan delapan kali cetak ulang [dari tahun 1973-1981].
4. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I dan II*, diterbitkan di Jakarta oleh UI Press, 1974, dengan delapan kali cetak ulang [dari tahun 1974-1982].
5. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, diterbitkan di Jakarta oleh Bulan Bintang, 1975, dengan beberapa kali cetak ulang.
6. *Akal dan Wahyu dalam Islam*, diterbitkan di Jakarta oleh UI Press, 1982 dan 1986 untuk cetakan kedua.
7. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, diterbitkan di Jakarta oleh UI Press, 1987.

⁶⁷Nurcholish Madjid, "Abduhisme Pak Harun", dalam Aqib Suminto, dkk. *Refleksi Pembaharuan*, h. 102-103.

Selain karya-karya ini, ia juga meninggalkan kepada kita berbagai makalah yang ditulis mulai tahun 1970-1994, yang oleh Saiful Muzani, dikumpulkan, diedit dan kemudian diterbitkan oleh Mizan, 1995, dengan judul, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Buku ini dan beberapa karya yang disebutkan di atas, tidak hanya merupakan wujud dari dedikasi, tanggung jawab ilmiah, dan kepeduliannya terhadap berbagai persoalan kebangsaan dan keagamaan di Indonesia, tetapi juga sekaligus sebagai potret diri seorang Neo-Mu'tazilah dalam merefleksikan gagasan-gagasan rasionalitas dalam ruang dan dimensi kemodernan di Indonesia.

2. Akar Pemikiran Teologi

Salah satu keistimewaan Harun Nasution dalam merefleksikan dan mengapresiasi khazanah pemikiran Islam, baik klasik maupun modern adalah sikapnya yang selalu kritis-rasional terhadap berbagai bentuk pemikiran keagamaan, *open minded* serta berani mempertanyakan pandangan atau doktrin yang sudah mapan dan tidak melihat doktrin itu sebagai *taken for granted*. Sikap seperti ini, tidaklah semata-mata karena, *pertama*, Harun Nasution hidup pada suasana dan zaman di mana Islam di Indonesia secara realitas dipahami dengan cara tradisional, pramodern dan bercorak Asy'ariyah, tetapi juga *kedua*, karena didasari pergumulannya dengan berbagai pemikiran yang diperolehnya selama studi di luar negeri. Di tempat yang disebutkan terakhir ini, ia di samping bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran seperti Mu'tazilah, Muh· ammad 'Abduh, dan tokoh-tokoh modernisme Islam, juga bergumul dengan tradisi intelektual McGill itu sendiri.

Uraian di bawah ini, akan mengungkapkan secara ringkas kedua fenomena ini, sebagai akar pemikiran dan penafsiran teologinya.

Realitas Kehidupan Sosial-Keagamaan

Islam di Indonesia menjelang abad XX adalah Islam yang bersifat *transisional*. Di satu sisi, realitas keagamaan masyarakat Indonesia secara umum masih memperlihatkan kuatnya pengaruh alam berpikir pramodernisme⁶⁸ seperti bercampuraduknya agama dengan kepercayaan animisme. Oleh Mukti Ali hal ini digambarkan dengan: “Macam-macam bid’ah, churafat, tahayul dan gugon tuhon, dipraktikkan umat Islam dengan sangat merajalela, tanpa menyadari sama sekali, bahwa semua itu bertentangan dengan tauhid”.⁶⁹ Di sisi lain, kecenderungan ke arah purifikasi dan modernisme Islam, terutama di daerah Minangkabau,⁷⁰ mulai menampilkan dinamika keberagamaannya. Yang pertama tidak hanya ditandai dengan kurangnya ketaatan beragama umat Islam sendiri, kuatnya *taqlid*, dan kolonialisme yang dikambinghitamkan,⁷¹ tetapi juga karena Islam masih merupakan lapisan yang

⁶⁸Lihat Karel A Steenbrink, “Metodologi Studi Sejarah Islam di Indonesia Beberapa Catatan dari Praktek Penyelidikan tentang Abad ke-19”, dalam, H.A. Mu’in Umar, dkk., *Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan*, (Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985), h. 110.

⁶⁹Untuk jelasnya, lihat H.A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1971), h. 14.

⁷⁰Menurut Deliar Noer, Minangkabau dijadikan titik awal modernisme Islam, selain karena daerah ini memiliki peranan penting dalam penyebaran cita-cita pembaharuan ke daerah-daerah lain, juga karena di daerah inilah tanda-tanda pertama dari pembaruan itu dapat diamati pada waktu daerah lain seakan-akan masih merasa puas dengan praktek-praktek tradisional mereka. Untuk jelasnya, lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3S, 1996) h. 38.

⁷¹Karel A. Steenbrink, “Metodologi Studi Sejarah Islam di Indonesia”, h. 111.

tipis belaka dalam hidup kebanyakan pengikutnya di Indonesia.⁷² Yang kedua ditandai dengan munculnya arus pemikiran baru di kalangan reformis Islam sebagai respon terhadap perilaku keagamaan komunitas Islam tradisional atau pramodernisme.⁷³

Harun Nasution yang hidup di sekitar awal abad XX tersebut mengalami kedua masa transisi ini. Kuatnya pengaruh Islam tradisional diperoleh dari kedua orang tuanya, terutama ayahnya,⁷⁴ sedang tradisi berpikir modern didapati ketika ia belajar di Bukittinggi.⁷⁵ Kedua kecenderungan ini saling berlawanan dalam benak dan pikirannya. Di satu sisi, ia ingin memperoleh pendidikan dan pengajaran yang bersifat rasional-ilmiah --seperti apa yang didengungkan oleh para kaum modernis Islam ketika itu--, sementara di sisi lain, kuatnya kesadaran pramodernisme orang tuanya mengharuskannya menerima kenyataan tersebut. Kondisi ini berubah dan bahkan secara diametral bertentangan sama sekali dengan kedua kecenderungan

⁷²Tipisnya lapisan keberagaman umat Islam ini, menurut Deliar Noer, dikarenakan adanya penambahan pada ajaran Islam yang berasal dari kebudayaan bangsa-bangsa di Timur Tengah, India dan tambahan baru yang berasal dari kepercayaan animisme. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, h. 24. Model pencampurbauran ini, khususnya di Minangkabau, bisa dilihat pada pendapat Hamka. Menurutnya, di seluruh Minangkabau pada masa itu perjalanan agama sudah sangat mundur. Tidak dapat dibedakan mana yang agama mana yang syirik, dan mana yang bid'ah. Pernyataan Hamka ini dikutip dari Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatera Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), h. 7.

⁷³*Ibid.*, h.38-46.

⁷⁴Seperti dijelaskan sendiri oleh Harun Nasution, bahwa corak berpikir ayahnya adalah sama dengan NU di Jawa ketika itu atau kelompok tua untuk istilah di Sumatera, yaitu orang yang tidak menerima pemikiran baru. Sungguh pun ayahnya menentang Belanda ketika itu, namun ia berfaham fatalis. Hal ini, lanjut Harun Nasution, bisa dilihat pada pendapatnya, bahwa datang dan perginya Belanda terserah Tuhan. Atas dasar berpikir ini, Harun Nasution sekeluarga disarankan ayahnya untuk tidak ribut-ribut dengan urusan politik atau pergerakan; karena jika dikehendaki Tuhan, Belanda akan pergi dengan sendirinya. Untuk jelasnya, lihat Zaim Uchrawi dan Ahmadi Thaha (Peny.), "Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution", h. 8-9

⁷⁵Seperti dijelaskan sendiri oleh Harun Nasution, bahwa di daerah Bukittinggi inilah ia menjadi tertarik dengan Islam. Di daerah ini, ia memperoleh akses pada pemikir Islam modern sebagaimana yang dikembangkan oleh para ulama Indonesia, seperti Hamka, Zainal Abidin dan Jamil Jambek. Lihat Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization", h. 94.

berpikir di atas, terutama tradisi berpikir orang tuanya, ketika pertengahan abad XX, ia kembali ke Indonesia pasca pendidikannya di McGill.

Ketika kembali dari McGill, Harun Nasution⁷⁶ melihat realitas Islam pada aspek sosial-religius di Indonesia belum memperlihatkan signifikansi yang berarti dalam proses pembangunan dan modernisasi umat. Pengaruh filsafat hidup corak tradisional masih sangat kuat. Penghargaan pada akal sebagai anugerah Tuhan belum cukup tinggi. Paham *qadhâ* dan *qadar* dalam arti fatalisme, masih banyak terdapat di kalangan masyarakat Islam Indonesia. Dinamika belum banyak kelihatan, rasa tanggung jawab belum tinggi dan masa depan lebih banyak diserahkan kepada nasib.

Semua kenyataan ini, menurut Harun Nasution, penyebabnya adalah karena umat Islam Indonesia secara umum menganut teologi statis dan fatalistik, yaitu teologi *Ahl al-Sunnah* atau Asy'ariyah,⁷⁷ yang oleh Atho Mudzhar⁷⁸ dan Azyumardi Azra,⁷⁹ disebut teologi yang –pada level doktrinal-- paling banyak berpengaruh pada masyarakat Muslim Indonesia. Lebih lanjut disebutkan Atho:

“Pengaruh Asy'ariyah dapat ditemukan dalam literatur Islam yang ditulis baik dalam bahasa Arab maupun Melayu yang digunakan secara luas di Indonesia. Moh. Nur bin Ngah, setelah memeriksa kandungan dari sejumlah kitab Jawi, yaitu buku-buku tentang Islam yang digunakan dalam bahasa Melayu tetapi ditulis dalam bentuk skrip Arab, mengkonfirmasi bahwa pengarang-pengarang kitab Jawi yang digunakan secara luas di Malaysia dan beberapa bagian wilayah di Indonesia adalah pendukung loyal terhadap teologi [al-]Asy'arî. Secara khusus, ada dua aspek karakteristik dukungan

⁷⁶Mengenai kondisi modernisasi umat dan keterbelakangan masyarakat Islam Indonesia ini, lihat artikel yang ditulis Harun Nasution, pada tahun 1973 dan 1975, tentang, “Sekitar Persoalan Modernisasi dalam Islam”, dan “Filsafat Hidup Rasional Prasyarat bagi Mentalitas Pembangunan”, dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 181-187; dan h. 139-146.

⁷⁷Lihat Saiful Muzani, “Mu'tazilah Theology and the Modernization”, h. 102.

⁷⁸Atho Mudzhar, “Islam In Indonesia (The Politics of Recycling and the Collapse of a Paradigm)”, dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga, No. 64/XII/1999, h. 5-6.

⁷⁹Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Melenium Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 114.

mereka. Pertama dalam pengenalan kategori-kategori *wajib*, *mustahîl* dan *jà'iz* pada diskusi mengenai atribut-atribut Allah. Kedua, penerimaan terhadap konsep-konsep *iktisab* dalam kehidupan sementara pada waktu yang sama percaya pada Kemahakuasaan Tuhan. Pada aspek lain dapat ditemukan dalam teks-teks teologi yang ditulis dalam bahasa Arab, semacam buku-buku *Umm al-Barâ'in* oleh al-Sanusi, *Kifâyat al-'Awâm* oleh al-Faddali (meninggal 1821 AD), [al]-*Jawâhir al-Kalamiyah* oleh Shâlih al-Jazîrî dan sebagainya yang semuanya termasuk dalam teks-teks mazhab teologi [al-] Asy'arî.”⁸⁰

Teologi seperti inilah, kata Harun Nasution, yang bertanggung jawab sebagai sumber utama terjadinya stagnasi dan tidak berkembangnya masyarakat Islam Indonesia. Mereka memiliki pemikiran yang sempit dan karena itu tidak terbuka terhadap reformisme Islam atau modernisme, suatu prasyarat menuju perkembangan umat. Pandangan dunia tradisional atau fatalistik tentang *ummah* semacam ini, harus diganti dengan teologi yang lebih dinamis, rasional, dan modern,⁸¹ yaitu teologi Mu'tazilah.

Mu'tazilisme

Dalam khazanah pemikiran Islam, Mu'tazilah adalah aliran pertama dan tertua di antara aliran-aliran teologi dalam Islam yang mendekati agama dengan pendekatan logika atau filsafat.⁸² Sebagai aliran pertama dan tertua, ia tidak hanya memiliki posisi dan peranan penting dalam membela Islam dari berbagai gangguan teologis yang datang dari dalam kepercayaan Islam,⁸³ tetapi juga sebagai peletak

⁸⁰ Atho Mudzhar, “Islam in Indonesia (The Politics of Recycling and the Collapse of a Paradigm)”, h. 5-6.

⁸¹ Lihat Saiful Muzani, “Mu'tazilah Theology and the Modernization”, h. 101-102.

⁸² Lihat Ah· mad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Mishr: Maktabah al-Nahdhah, 1975), h. 213.

⁸³ Untuk jelasnya gangguan teologis ini, Lihat Abû Zahrah, *Târikh al-Mazâhib al-Islâmîyah*, diterjemahkan Abd Rahman dan Ahmad Qarib, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, (Jakarta: Logos,

dasar dan pembuka jalan bagi lahirnya filsafat dalam Islam.⁸⁴ Karenanya, Leonard Binder menganggap aliran ini sebagai *exponents of rationalism in Islam*.⁸⁵ Madjid Fakhry, dengan ungkapan lain menyebutnya sebagai *exponents of free will in Islam*.⁸⁶

Mazhab ini muncul menjelang akhir kekuasaan Dinasti Umayyah di pertengahan abad VIII M,⁸⁷ tetapi baru menggemparkan pemikiran keislamannya pada masa pemerintahan Bani ‘Abbâs dalam masa yang cukup panjang.⁸⁸ Pendirinya adalah Wâshil bin ‘Atha’ (80-131 H/699-749 M),⁸⁹ salah seorang peserta diskusi dalam majelis Hasan Bashri di Masjid Bashra yang megeluarkan pendapat sendiri mendahului Hasan Bashri, ketika seseorang mengajukan pertanyaannya dalam kasus pelaku dosa besar yang diperselisihkan oleh Khawârij dan Murjî’ah. Yang pertama mengkafirkannya sedang yang kedua tetap memandangnya sebagai mukmin. Wâshil mengatakan, bahwa sebenarnya pelaku dosa besar itu tidak mukmin dan tidak kafir, tetapi berada pada posisi menengah antara mukmin dan kafir, *al-manzilah bain al-manzilatain*. Setelah itu, ia memisahkan diri dari majelis dan menuju ke satu sudut Masjid Hasan Bashri, kemudian mengatakan bahwa Wâshil telah memisahkan diri dari

1996), h. 146. Bandingkan juga dengan Ahmad Amîn, *Zuhûr al-Islâm*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishrîyah, 1965), h. 299.

⁸⁴Lihat A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Jayamurni, 1967), h. 83.

⁸⁵Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), h. 163.

⁸⁶Madjid Fakhry, “Some Paradoxical Implication of the Mu’tazilah View of Free Will”, dalam *The Muslim World*, Vol. 43, 1953, h. 105.

⁸⁷Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1981), h. 36.

⁸⁸Lihat Abû Zahrah, *Târikh al-Mazâhib al-Islamîyah*, h. 149.

⁸⁹Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (New York: Anchor Books, 1968), h. 120.

kelompoknya, atau “*i’tazal anna Wâshil*”. Sejak itulah Wâshil, bersama pengikut-pengikutnya dinamai Mu’tazilah.⁹⁰

Dalam perjalanannya, aliran ini terbagai menjadi dua cabang besar. Cabang Bashrah dengan tokoh utama Abû al-Huzail bin al-‘Allâf --lebih banyak menaruh perhatian pada pemikiran dan pembangunan prinsip-prinsip kepercayaan. Cabang Baghdad dengan tokoh utama Bisyr bin al-Mu’tamîr lebih memperhatikan penyebaran dan penerapan prinsip-prinsip itu dengan memanfaatkan hubungan yang dekat dengan kekuasaan khalîfah ‘Abbâsiyah. Cabang ini --dibandingkan dengan cabang Bashrah-- lebih banyak terpengaruh oleh filsafat Yunani kuno. Para pendukungnya banyak memperluas persoalan-persoalan yang sudah dibahas secara sederhana oleh para pendukung cabang Bashrah dengan memanfaatkan pendapat para filosof.⁹¹

Mu’tazilah mempunyai lima ajaran dasar yang diambil dari ajaran-ajaran yang disepakati oleh para tokohnya, yaitu apa yang mereka sebut dengan istilah *al-ushûl al-khamsah*. Secara lengkap lima prinsip dasar ini, sebagaimana disebutkan Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr, adalah:⁹² pertama, *al-tauhîd*, pengesahan dan peniadaan sifat-sifat Tuhan. Kedua, *al-‘adl*, keadilan Tuhan. Ketiga, *al-wa’d wa al-wa’id*, janji dan ancaman. Keempat, *al-manzilah bain al-manzilatain*, posisi menengah antara mukmin dan kafir. Kelima, *al-‘amr bi al-ma’rûf wa al-nahî ‘an al-munkar*, kewajiban memerintahkan yang baik dan mencegah yang buruk.

⁹⁰Al-Syahrastânî, *Al-Milâl wa al-Nihâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 47-48.

⁹¹Lihat Machasin, *Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr Mutâsyâbih Al-Qur’ân: Dalih Rasionalitas Al-Qur’ân*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 14.

⁹²Al-Qâdhî ‘Abd Al-Jabbâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, (Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 1965), h. 123.

Kelima prinsip dasar ini, tidak hanya menegaskan dirinya sebagai aliran teologi yang bercorak rasional-filosofis, yang oleh Ibn Taimîah⁹³ dikatakan keahlian khusus Mu'tazilah, tapi juga sekaligus simbol upaya keras mereka untuk membela Islam, terutama dalam mematahkan berbagai infiltrasi teologis non Islam ke dalam "semesta wacana Islam", meminjam ungkapan Montgomery Watt.⁹⁴ Dalam bahasa dan ungkapan yang lebih ekstrim, Ahmad Amîn⁹⁵ menyatakan: "saya tidak tahu kecuali Tuhan, bencana apa yang akan menimpa kaum muslimin, sekiranya orang-orang Mu'tazilah tidak mengambil sikap untuk menghadapi musuh-musuh yang menyerang Islam sedemikian kuatnya".

Dengan demikian, tidak dapat disangkal bahwa gerakan Mu'tazilah tidak hanya telah memberikan sumbangan yang besar kepada Islam dalam mempertahankan aqidah Islam berdasarkan dalil-dalil *naqlî* dan *'aqlî*, tetapi juga sekaligus telah meletakkan dasar-dasar epistemologi rasional dalam diskursus teologi. Demikian jelasnya Ahmad Amîn menyatakan:

"Barangkali sebelum aliran Mu'tazilah lahir, sejarah Islam belum mengenal pembahasan lengkap yang bercorak filsafat tentang Tuhan, sifat-sifat dan perbuatan-Nya yang disertai dalil-dalil *naql* dan *aql* sebagaimana terlihat pada pembahasan aliran Mu'tazilah".⁹⁶

Dalam perkembangan selanjutnya, terutama setelah aliran ini menjadi mazhab mazhab resmi negara pada masa khalîfah al-Ma'mûn [813-833 M], kaum Mu'tazilah mulai memaksakan ajaran-ajarannya, yaitu faham bahwa al-Qur'ân bersifat

⁹³Dikutip dari Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 206.

⁹⁴W. Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam*, diterjemahkan Hartono Hadikusumo, *Kejayaan Islam Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 141.

⁹⁵Ahmad Amîn, *Dhuhâ al-Islâm*, III, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriah, 1963), h. 206.

⁹⁶Ahmad Amîn, *Dhuhâ al-Islâm*, h. 68.

makhlûq, dalam arti diciptakan dan bukan bersifat *qadîm*, dalam arti kekal dan tidak diciptakan. Ada banyak alasan untuk membuktikan kemakhlukan al-Qur'ân ini, misalnya mereka berargumen, “apabila seseorang menganggap al-Qur'ân bukan makhluk, maka berarti ia menganggapnya sebagai sekutu bagi Tuhan, dan karenanya berarti menyangkal keesaan Tuhan. Dalam argumen yang lain, mereka mengemukakan fakta bahwa al-Qur'ân berisi pembicaraan Musa, padahal Musa bersifat baharu, jadi bagaimana al-Qur'ân bisa disebut kekal?”.⁹⁷ Puncak dari pemaksaan ajaran teologi ini, ketika khalîfah al-Ma'mûn melakukan *mihnah*,⁹⁸ yakni pemeriksaan paham pribadi [*inquisition*], dan menyiksa serta menjebloskan banyak orang yang tidak sependapat dengan kebijakan ini, termasuk Ahmad bin Hanbal, ke dalam penjara.

Kenyataan ini tidak saja berdampak negatif pada posisi dan legitimasi Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara,⁹⁹ tetapi juga aliran ini menjadi tidak disenangi, mulai ditinggalkan dan akhirnya mundur serta tidak memiliki kekuatan lagi. Di sini, kelompok Mu'tazilah, tidak hanya mendapat perlawanan keras dari kaum ortodoksi religius, tapi juga ajaran-ajaran rasionalitas mereka disamakan dengan

⁹⁷Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science Religions Orthodoxy and the Battle for Rationality*, diterjemahkan oleh Luqman, *Islam dan Sains Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*, (Bandung: Pustaka, 1997), h. 127.

⁹⁸Di sini perlu ditegaskan bahwa *mihnah* khalifah al-Ma'mûn itu, meskipun sangat buruk, tidak dapat disamakan dengan *inquisition* yang terjadi di Spanyol setelah *reconquest*. Karena *mihnah* itu dilancarkan di bawah semacam “liberalisme” Islam atau kebebasan berpikir yang menjadi paham Mu'tazilah melawan mereka yang dianggap menghalangi “liberalisme” dan kebebasan itu, khususnya kaum “fundamentalis” (*al-hasywiyyun*, sebuah sebutan ejekan, yang secara harfiah berarti kurang lebih “kaum sampah” karena malas berpikir dan menolak melakukan interpretasi terhadap ketentuan agama yang bagi mereka tidak masuk akal). Sedangkan *inquisition* di Spanyol kemudian Eropa pada umumnya secara total kebalikannya, yaitu atas nama paham agama yang fundamentalistik dan sempit melawan pikiran bebas yang menjadi paham para pengemban ilmu pengetahuan, termasuk para filosof yang saat itu telah belajar banyak dari warisan pemikiran Islam. Untuk jelasnya, lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 216

⁹⁹Menurut Machasin, ketika khalifah al-Wâsiq (227-232H/842-847M), pelanjut kebijaksanaan al-Ma'mûn dan al-Mu'tasim (218-227H/833-842M) meninggal dan digantikan oleh al-

bid'ah dan filsafat dicurigai.¹⁰⁰ Puncak dari semua ini adalah ketika Mu'tazilah dikalahkan oleh kelompok tradisionalisme, dan menuduhnya sebagai doktrin yang *bid'ah* dan bahkan dianggap kafir. Lebih ironis lagi, dari akhir abad ke-11 hingga awal abad ke-20, mazhab Mu'tazilah dideklarasikan menjadi mazhab yang terkutuk pada hampir sebagian besar wilayah Islam dan hanya mazhab Asy'ariyah dan Mâturîdiyah yang dianggap bisa diterima dalam Islam-Sunnî.¹⁰¹

Pemikiran Mu'tazilah mulai bangkit lagi dan menampakkan kekuatan nalar filosofis dan liberalnya, setelah karya-karya aliran ini banyak menarik perhatian dan sikap simpati dibanding Sunnî-Asy'ariyah dari ilmuwan Eropa pada abad ke-19,¹⁰² dan di dunia Islam, dalam gerakan yang dipimpin oleh figur semisal Muhammad 'Abduh di Mesir, Ahmad Khân di India (1817-1898),¹⁰³ serta lewat Harun Nasution di Indonesia.¹⁰⁴

Sebelum Harun Nasution, teologi Ma'tazilah, memang sudah dikenal di Indonesia kira-kira sejak abad ke-16 M. Namun, pengenalan mereka terhadap Mu'tazilah, masih berupa seri percakapan (*series of conversation*) atau lewat seri "*bid'ah*" (*series of "hereties"*) yang dibawa dari sumber-sumber Timur Tengah dan

Mutawakkil (232-247 H/847-861 M) yang berpihak kepada para *Ahl al-H• adîs* yang banyak menderita pada masa pemerintahan tiga khalifah sebelumnya karena *mihnah*. Ia menghentikan *mihnah* dan aliran Mu'tazilah tidak lagi dipakai sebagai prinsip (mazhab) pemerintah; Lihat Machasin, *Al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr, Mutasyâbih Al-Qur'ân: Dalih Rasionalitas Al-Qur'ân*, h. 15-16.

¹⁰⁰Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science Religions Orthodoxy*, h. 130.

¹⁰¹Mengenai analisis Caspar ini, lihat Richard C. Martin, at.al, *Defenders of Reason in Islam*, h. 128.

¹⁰²Lihat Montgomery Watt., *The Majesty that was Islam*, h. 143.

¹⁰³Richard C. Martin, at.al, *Defenders of Reason in Islam*, h. 128

¹⁰⁴Kesimpulan penulis bahwa Harun Nasution adalah penganjur ajaran Mu'tazilah pada pertengahan abad ke-20 di Indonesia, didasarkan antara lain pada: pertama, karya Drewes, *The Admonition of Syekh Bari*, yang dikutip oleh Richard C. Martin, at.al, *Defenders of Reason in Islam*,

Asia Tenggara.¹⁰⁵ Tidak ada bukti bahwa pemikiran Mu'tazilah dipelajari secara serius sebelum Harun Nasution kembali dari McGill pada pertengahan abad ke-20.¹⁰⁶

Atas dasar pandangan ini, dapat dikatakan bahwa melalui Harun Nasution, Mu'tazilah yang sebelumnya dianggap aliran yang sesat, bid'ah, dan bahkan dianggap ajaran kafir oleh sebagian besar masyarakat Islam di Indonesia,¹⁰⁷ diterima menjadi teologi yang benar dan tidak sesat.¹⁰⁸ Harun Nasution telah berhasil mengukir lapisan geologi pemikiran Islam, dalam hal ini teologi Mu'tazilah, dari sebelumnya dianggap aliran yang tidak mengakui wahyu, tidak bermakna dan fungsional selama berabad-abad dalam sejarah Islam di Indonesia, menjadi teologi yang mengakui wahyu, bermakna, dan fungsional. Dengan fungsionalisasi teologi ini, terutama lewat epistemologi rasionalitasnya yang dipinjam dari Mu'tazilah, ia telah melakukan semacam dekonstruksi pemikiran keagamaan di Indonesia melalui gagasan "desakralisasi" teologi Asy'ariyah.

h. 139; kedua, pendapat Martin yang menyatakan bahwa tidak ada bukti bahwa pemikiran Mu'tazilah dipelajari secara serius sebelum Harun Nasution kembali dari McGill. Lihat Richard C. Martin, at.al., *Defenders of Reason in Islam* h. 140; ketiga, berbagai karya Harun Nasution, terutama karyanya mengenai "Kaum Mu'tazilah dan Pandangan Rasionalnya", dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 126-138.

¹⁰⁵Salah satu contoh seri percakapan yang dijelaskan dalam *Admonition of Syekh Bari*, sebuah teks manuskrip mistik Jawa yang dibawa ke Belanda pada akhir abad ke-16 M adalah dialog antara al-Ghazali dengan seorang Syekh sufi tentang tindakan penciptaan Tuhan. Dalam percakapan itu, al-Ghazali menuduh Syekh itu sebagai kafir, karena pendapatnya telah dicemari oleh bid'ah Mu'tazilah. Untuk jelasnya lihat Richard Martin, at.al, *Defenders of Reason in Islam*, h. 139-140.

¹⁰⁶*Ibid.*, h. 140.

¹⁰⁷Lihat Harun Nasution, "Kaum Mu'tazilah dan Pandangan Rasionalnya", h.129. Pernyataan yang sama diungkapkan juga oleh M. Yunan Yusuf. Menurutnya, Mu'tazilah memang sudah terlanjur jelek, bukan saja di kalangan umat Islam di Indonesia, tetapi juga di dunia Islam. Mu'tazilah sering dipahami sebagai suatu aliran yang mementingkan akal ketimbang wahyu. Wahyu baru diperlukan bila akal manusia tidak mampu lagi berbuat. Selama akal masih bisa menjawab masalah-masalah yang dihadapi umat manusia, selama itu pula wahyu tidak diperlukan. Begitulah citra yang ada di kalangan umat Islam terhadap Mu'tazilah. M. Yunan Yusuf, "Mengenal Harun Nasution Lewat Tulisannya", dalam Aqib Suminto, dkk., *Refleksi Pembaharuan*, h. 132

¹⁰⁸Upaya Harun Nasution untuk meng-"Islam"-kan Mu'tazilah di Indonesia, didasarkan pada argumentasi bahwa perbedaan pendapat yang terjadi dalam wilayah teologi, tidak berbeda dengan apa yang terjadi dalam wilayah hukum Islam. --(artinya, kalau masyarakat Islam Indonesia dapat

Demikian, Harun Nasution, sosok yang oleh Martin dan Woodward,¹⁰⁹ dianggap sebagai tokoh “*Defender of Reason in Islam*” di Indonesia. Tokoh ini, kata Martin dan Woodward --sebagaimana hasil penelitian mereka mengenai pengaruh pemikiran Mu’tazilah bagi pemikiran Indonesia kontemporer, tidak saja telah mendemonstrasikan relevansi modernitas dengan mazhab teologi Mu’tazilah, tetapi juga berkesimpulan bahwa Harun Nasution adalah representasi Mu’tazilî modern di Indonesia.¹¹⁰

Modernisme Islam

Aspek lain dari akar pemikiran dan interpretasi Harun Nasution terhadap diskursus teologinya adalah modernisme Islam. Sebagai suatu kecenderungan intelektual, modernisme Islam merupakan salah satu bentuk respon umat Islam terhadap Barat pada abad ke-19 dan ke-20, baik itu respon yang datang dari tradisionalisme ortodoks salafiah terhadap paham sekularisme Barat, maupun dari

menerima perbedaan pendapat yang terjadi di dalam hukum Islam, kenapa tidak, teologi dapat diterima, padahal perbedaan pendapat dalam teologi sama saja dengan apa yang terjadi dalam hukum Islam, Pen.)-- Karena itu, Asy’ariyah, Maturidiyah dan Mu’tazilah –sama halnya dengan mazhab-mazhab hukum Islam—tidak keluar dari ajaran-ajaran Islam. Semuanya masih dalam lingkungan Islam dan untuk itu, setiap orang Islam mempunyai kebebasan untuk memilih aliran teologi atau falsafah hidup yang sesuai dengan jiwanya. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 43.

¹⁰⁹Richard C. Martin dan Mark Woodward adalah dua sosok intelektual akademis Barat yang bekerja pada Universitas Negeri Arizona, Tempe, Amerika. Sebagai Guru Besar di *Department of Religious Studies* universitas tersebut, kedua intelektual ini sangat *concern* terhadap persoalan-persoalan keislaman, yang berkaitan dengan studi-studi Islam di Asia Tenggara, terutama Islam di Indonesia. Untuk jelasnya kedua tokoh ini, Lihat Richard Martin, (Ed.) “Contributors”, dalam, *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tempe: The University of Arizona Press, t.tp., 1980), h. 108. Lihat juga keterangan Mark R. Woodward (Ed.), dalam *Toward A New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, (Tempe, Arizona: Arizona State University, 1996), h. i. Salah satu komentar Martin yang menarik mengenai Islam di Asia Tenggara adalah perlunya studi-studi keislaman dalam konteks lokal. Menurutnya, “tantangan utama bagi studi Islam dalam konteks lokal adalah bagaimana mendeskripsikan dan menganalisis prinsip-prinsip universalitas Islam dalam konteks historis dan sosial yang berbeda”. Lihat Richard C. Martin, (Ed.), *Contribution to Asean Studies*, Vol 7, (Leiden: E.J. Brill, 1982), h.1.

¹¹⁰Lihat Pendahuluan buku Richard C. Martin, at. al., *Defenders of Reason in Islam*, h. 1.

revivalisme atau neo-fundamentalisme. Karena itu, modernisme disamakan dengan semua usaha untuk menghidupkan kembali, menyegarkan dan mereformasi Islam, sedemikian rupa sehingga aspek-aspek Islam dapat disesuaikan dengan elemen-elemen modern. Di sini, para pemikir modernis Islam, sebagaimana kata Dessouki,¹¹¹ tidak memusuhi budaya Barat, termasuk pandangan-pandangan mereka mengenai sains, teknologi dan berbagai bentuk institusi organisasinya. Apa yang mereka musuhi adalah pemasukan ide-ide Barat secara besar-besaran dan diskriminatif, di mana dalam pandangan mereka, telah mengakibatkan disintegrasi moral masyarakat dan hilangnya makna autentisitas mereka. Mereka menekankan pentingnya perubahan lewat reformasi dan adaptasi serta percaya bahwa suatu *nahdhah* atau *renaissance* hanya dapat dicapai lewat kembali kepada Islam.

Dalam ungkapan yang kurang lebih sama, Rahman memahami kaum modernis Islam, antara lain: *pertama*, mereka yang melakukan usaha-usaha secara sadar untuk mereformulasi nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam sesuai dengan pemikiran modern atau mengintegrasikan pemikiran Islam dan institusi modern dalam Islam.¹¹² *Kedua*, mereka yang berusaha menemukan semangat yang terkandung dalam ajaran-ajaran al-Qur'ân dan bukannya memahami al-Qur'ân secara tekstual; atau dengan kata lain, mereka yang berusaha membuka kembali persoalan hubungan antara wahyu dan akal, dan mempertanyakan apakah akal memiliki keterbatasan atau justru dapat menambah keimanan.¹¹³ *Ketiga*, mereka yang membangun hubungan

¹¹¹Ali E. Hillal Dessouki, "Islamic Modernism", dalam Mircea Aliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, (New York: Macmillan Library Reference USA, 1992), h. 14.

¹¹²Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1969), h. 222.

¹¹³Fazlur Rahman, "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", dalam, Philip Stoddard at. al. (eds.), *Change and the Muslim World*, (New York: Syracuse University Press, 1981), h. 28.

positif antara gagasan al-Qur'ân dan pemikiran modern pada hal-hal tertentu yang utama, yang menyebabkan terbentuknya integrasi institusi modern dengan orientasi pesan-pesan moral sosial al-Qur'ân.¹¹⁴ Dengan demikian, dalam konteks pemahaman seperti ini, kaum modernis Islam bisa dipahami sebagai sosok pemikir Islam yang menekankan pentingnya membangkitkan umat Islam melalui reinterpretasi atau reformulasi warisan ajaran Islam dengan menggunakan kaca mata dunia modern.¹¹⁵

Dalam diskursus Islam dan kemodernan, modernisme Islam selalu diasosiasikan dengan nama Jamâl al-Dîn al-Afghânî [1839-1897] dan Syekh Muhammad 'Abduh [1849-1905]. Perhatian utama Jamâl al-Dîn al-Afghânî adalah membangkitkan kesadaran dan rasa solidaritas umat Islam dalam melawan Barat. Bagi dia, penyebab utama kekalahan umat Islam adalah karena perselisihan dan perpecahan internal. Karenanya, ia tidak hanya mendesak umat Islam melupakan perbedaan sektarian demi untuk kebaikan umat Islam, juga sekaligus meminta mereka untuk mengadopsi sains dan teknologi Barat dengan tetap memelihara nilai-nilai agama dan moral mereka. Meski demikian, ia secara prinsipil adalah seorang *agitator* dan revolusioner politik; aktivitasnya telah membawanya ke Afghanistan, Iran, Mesir, London, dan Istanbul, tempat dia pada akhirnya meninggal. Muridnya, dan sekaligus teman dekatnya, 'Abduh, memiliki pengaruh yang jauh lebih luas dalam pemikiran Islam modern. Ia menggarisbawahi keharmonisan antara Islam dan modernitas dan menekankan pentingnya *ijtihâd* dalam membebaskan Islam dari interpretasi dan penerjemahan yang bersifat kaku, sedemikian rupa sehingga Islam

¹¹⁴*Ibid.*, h. 27-28.

¹¹⁵John L. Esposito, *Islam and Politic*, (New York: Syracuse University Press, 1984), h. 45.

dapat sesuai dengan tuntutan masyarakat modern tanpa merusak prinsip-prinsip fundamentalnya.¹¹⁶

Dari berbagai pandangan di atas, paling tidak secara garis besar dapat disimpulkan, ada tiga model pendekatan modernisme dalam Islam.¹¹⁷ *Pertama*, adanya suatu kebutuhan yang mendesak untuk memurnikan Islam dari berbagai bid'ah dan takhayul yang diperkenalkan oleh para Sufi dan tarekat serta dari interpretasi yang kaku yang diwarisi dari masa lampau. Pemenuhan dari tugas ini mengharuskan kembali pada sumber-sumber murni Islam, al-Qur'ân dan Sunnah, dan menginterpretasikan keduanya. Posisi kaum modernis ini dipinjam dari gerakan revivalis abad ke-18, khususnya Wahabiah di Arab; tetapi mereka menggunakan sumber-sumber yang berbeda. Jika kaum revivalis mengambil suatu pendekatan yang bersifat kaku dan literal terhadap teks, maka objektivitas kaum modernis adalah untuk menemukan spirit teksnya dan untuk membedakan antara aturan-aturan universal Islam dan partikularnya yang validitasnya adalah hanya untuk periode tertentu. *Kedua*, kaum modernis mempertanyakan otoritas interpretasi Islam abad pertengahan dan menganjurkan *ijtihâd*, yang oleh Muhammad Iqbâl dijelaskan sebagai prinsip gerakan dalam Islam. Setiap muslim, demikian pendapat kaum modernis, mempunyai hak dan kewajiban untuk memahami al-Qur'ân dan sunnah. Penekanan pada *ijtihâd* ini membawa kaum modernis untuk menekankan aspek rasional agama: peranan akal, kebebasan berpikir, dan kehendak individu. Di sini, mereka menyandarkan kitab suci sebagai dukungan argumentasi mereka: "Tuhan tidak akan merubah nasib suatu kaum kecuali mereka sendiri yang mengubahnya"

¹¹⁶Ali E. Hillal Dessouki, "Islamic Modernism", h. 14.

¹¹⁷*Ibid.*, h. 14-15.

[QS: 13:11]. Dalam proses ini, para pemikir modernis menggarisbawahi pentingnya, *qiyâs* [argumen yang didasarkan pada analogi], *istihsân* [prinsip-prinsip kebaikan], *al-masâlih al-mursalah* [kepentingan-kepentingan umum masyarakat]. *Ketiga*, kaum modernis memfokuskan perhatiannya pada aspek-aspek moral dan sosial Islam lebih daripada aspek-aspek yang bersifat filosofis dan metafisik. Karenanya, Islam harus relevan dengan kebutuhan dan persoalan-persoalan umat Islam atau Islam harus menolong mereka menemukan jalan bagi kehidupan keseharian mereka, demikian kaum modernis berpendapat.

Dari ketiga model pendekatan modernisme Islam ini, tampaknya semuanya mempengaruhi Harun Nasution, namun pendekatan yang disebutkan kedua inilah yang banyak memberi inspirasi kepadanya, yaitu ajaran yang menekankan pada aspek rasionalitas agama. Lewat berbagai karyanya, terutama bukunya, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* dan *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, ia bukan hanya mengajak umat Islam untuk selalu bersikap kritis terhadap berbagai bentuk pemahaman keagamaan yang diterima secara *taken for granted*,¹¹⁸ tetapi juga berusaha menjelaskan bagaimana akal memainkan peranan penting dalam Islam.¹¹⁹ Demikian misalnya, ia berpendapat, bahwa mundurnya umat Islam di Indonesia, di samping karena bercampuraduknya ajaran dasar yang bersifat absolut, kekal, dan tidak bisa berubah, dengan penafsiran atas ajaran-ajaran dasar, yang bersifat relatif,

¹¹⁸Untuk jelasnya pendekatan rasional Harun Nasution ini, lihat bukunya *Islam Ditinjau*,

¹¹⁹Untuk menjelaskan bagaimana akal memainkan peranan penting dalam Islam, Harun Nasution menampilkan berbagai tokoh pembela akal dalam Islam, mulai dari Mesir, seperti antara lain, Ali Pasya, Jamâl al-Dîn al-Afgânî dan Muhammad ‘Abduh; Turki, seperti Sultan Mahmud II dan Mustafa Kemal; hingga India-Pakistan, seperti Sayid Ahmad Khân dan Muhammad Iqbal, untuk menyebutkan dua di antaranya. Untuk jelasnya, lihat bukunya, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974).

nisbi, tidak kekal, dan dapat berubah menurut perubahan tempat dan perkembangan zaman, juga karena kuatnya pandangan dunia teologi kehendak mutlak Tuhan dengan paham *qadhâ* dan *qadar*-Nya. Karena itu, kalau umat Islam di Indonesia ingin maju dan dapat menyesuaikan dengan perkembangan modernitas, maka ajaran-ajaran yang bukan dasar yang meniscayakan penafsiran dan ruang bagi akal harus dikembangkan dan teologi kehendak mutlak Tuhan yang tidak memberi kekuatan pada akal harus diganti dengan teologi *sunnah Allâh*.¹²⁰ Al-Qur'ân, lebih lanjut kata Harun Nasution, bukanlah kitab Suci yang mengandung segala-galanya,¹²¹ dan pengetahuan dalam Islam tidak melulu berdasarkan wahyu.¹²²

Dari beberapa pendapat Harun Nasution tersebut, jika dilacak sumber pemikirannya, maka dengan jelas bisa dilihat akarnya pada gagasan-gagasan Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Ahmad Khân dan 'Abduh –untuk menyebutkan tiga di antaranya. Yang disebutkan terakhir ini, yaitu 'Abduh, karena gagasan-gagasannya sangat banyak mempengaruhi pemikiran dan penafsiran Harun Nasution, maka tokoh ini akan dijelaskan secara khusus dalam sub bab tersendiri. Al-Afghânî, misalnya, menyatakan bahwa mundurnya umat Islam bukanlah karena Islam tidak sesuai dengan zaman, melainkan karena telah meninggalkan ajaran-ajaran dasar Islam yang sebenarnya dan mengikuti ajaran-ajaran yang yang bukan dasar Islam. Karena itu, dalam menghadapi tantangan zaman, ulama Islam harus kembali ke al-Qur'ân dan H□adîs. Ajaran-ajaran dasar dalam kedua sumber itu harus diberi interpretasi baru sesuai

¹²⁰ Lihat Harun Nasution, "Teologi Islam dan Upaya Peningkatan Produktivitas", h. 120-121.

¹²¹ Harun Nasution, "Al-Qur'an Mengandung Segala-galanya?", dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 25.

¹²² Harun Nasution, *Falsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 11.

dengan zaman modern melalui *ijtihâd*. Demikian juga, faham *qadhâ* dan *qadar* umpamanya, lanjut al-Afghânî, telah dirusak dan diubah menjadi fatalisme. Ajaran ini telah membawa umat Islam kepada keadaan statis.¹²³ Ahmad Khân, misalnya berpendapat, bahwa akal mempunyai kedudukan yang tinggi dalam al-Qur'ân dan H□adîs.¹²⁴ Umat Islam di India menurutnya mundur, karena mereka tidak mengikuti perkembangan zaman. Untuk itu, agar umat Islam bisa maju, maka sikap mental mereka yang kurang percaya kepada kekuatan akal, kurang percaya pada kebebasan manusia dan kurang percaya adanya hukum alam atau *sunnah Allâh*, harus diganti terlebih dahulu.¹²⁵

Inilah secara ringkas beberapa gagasan Harun Nasution yang terkait dengan pengaruh dari gagasan dan spirit modernisme dalam Islam, khususnya dari 'Abduh, Jamal al-Dîn al-Afghânî, dan Ahmad Khân. Di samping tokoh-tokoh yang disebutkan ini, Harun Nasution, hampir dalam semua karyanya terlihat dengan jelas terpengaruh oleh paham modernisme dalam Islam tersebut.

'Abduhisme

Dalam diskursus Islam dan modernitas, Muhammad 'Abduh [1849-1905], pemikir yang dikenal sebagai "*the father of Islamic modernism*"¹²⁶ adalah

¹²³ Untuk jelasnya pendapat Afghânî tersebut, lihat antara lain tulisan Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 55; dan "Pembaharuan Islam di Timur Tengah, h. 149-150.

¹²⁴ Untuk jelasnya pendapat Ahmad Khân ini, lihat Harun Nasution, "Pembaharuan Islam di Timur Tengah, h. 151.

¹²⁵ Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 169.

¹²⁶ Lihat John L. Esposito, *Islam and Politic*, (New York: Oxford University Press, 1988), h. 48.

sosok modernis Islam yang sangat berpengaruh dalam pikiran orang-orang Islam, tidak saja di Mesir, tetapi juga di dunia Islam lainnya.¹²⁷ Ia dan berbagai tulisannya dulu dan juga sekarang merupakan perisai, pendukung, dan senjata bagi para modernis di bidang sosial dan politik. Dengan menggunakan otoritas namanya, mereka dapat memperoleh pengakuan di kalangan rakyat yang sebelumnya tidak pernah mendengar ajaran-ajaran baru itu. Dia juga menjembatani, setidak-tidaknya untuk sementara waktu, kesenjangan yang semakin melebar antara pendidikan tradisional dan rasionalisme baru yang diperoleh dan memberi kemungkinan kepada sarjana muslim dari universitas-universitas Barat untuk melanjutkan studi mereka tanpa perasaan takut atau merasa bersalah bahwa ia melanggar agama.¹²⁸

‘Abduh dilahirkan pada tahun 1849 di salah satu desa di Mesir. Pendidikan Islam tradisionalnya secara formal dimulai di *Jâmi’ al-Ah · madi* di Tanta, salah satu lembaga pendidikan yang dekat dengan desanya dan diakhiri di Universitas Al-Azhâr.¹²⁹ Di sini, ia menyelesaikan studi Islamnya dan menjadi seorang pengajar, ia tidak puas dengan sistem kurikulum dan pengajarannya yang dianggap kuno dan kurangnya studi filsafat dan teologi.¹³⁰ Karena itu, ia ingin mereformasi sistem pendidikan dan kurikulum tersebut, dengan mengusulkan beberapa perbaikan administrasi, metode pengajaran, memasukkan beberapa mata kuliah ilmu-ilmu

¹²⁷ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), h. 130.

¹²⁸ H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (Beirut: Librairie du Liban, 1975), h. 42-43.

¹²⁹ Untuk jelasnya riwayat hidup Abduh ini, baca ‘Ahmad ‘Amîn, *Zu’amâ’ al-Ishlâh fî al-‘Ashr al-H□adîs*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1979), h. 302-369. Baca juga Harun Nasution, *Muh · ammad ‘Abduh dan Teologi Rasional*, h. 7-27.

¹³⁰ Lihat Richard C. Martin, at. al., *Defenders of Reason in Islam*, h. 78.

modern,¹³¹ serta memperkenalkan suatu konsep filosofis yang lebih luas mengenai pendidikan Islam. Ia percaya, jika Al-Azhâr, --universitas yang merupakan pusat pendidikan tertua dan terbesar bagi masyarakat muslim di Mesir dan termasuk di dunia Islam— direformasi, maka Islam pun bisa direformasi.¹³²

Namun usaha ‘Abduh ini nampaknya tidak membuahkan hasil. Penyebabnya, bukan saja karena kuatnya arus konservatisme di universitas tersebut, tetapi juga karena kuatnya kesadaran *taqlîd* di antara mereka. Demikian, kata Ah· mad Amîn,¹³³

dan untuk jelasnya, di bawah ini dikutip pandangannya secara lengkap:

“Di antara orang-orang Al-Azhâr terdapat kelompok yang sangat konservatif yang sudah biasa dengan hal-hal yang sudah mapan hingga dianggapnya sebagai agama, dan membenci apa saja yang baru hingga dianggap kafir. Kelompok itu hidup dalam ruang-ruang yang tertutup, tidak pernah melihat matahari, umurnya dihabiskan untuk memahami kalimat dan susunan kata dan memberikan arti *ta’wîl* kepada suatu kesalahan. Mereka itu tidak tahu dunia yang sebenarnya. Apabila ada seorang pembaru yang datang, maka orang-orang Al-Azhâr berusaha untuk meracuni suasana di sekitarnya dan dicampurkan dengan masalah agama yang hal itu mengkhawatirkan pemerintah dan menarik rakyat. Mereka juga menyepelekan kelompok kecil anak-anak mudah yang tertarik pada pembaruan itu, dan mereka mendatangi pusat-pusat para pembaru supaya mereka meninggalkan pusat-pusat pembaruan. Di samping mereka itu ada lagi kelompok lain yang percaya kepada hal-hal lama dengan segala kejujuran, tetapi juga atas dasar pikiran yang sempit dan lupa kepada yang benar. Mereka itu adalah jenis apa yang dikatakan oleh *ahl al-h· adîs*: “kita mencari dakwah mereka tetapi kita tidak menerima kesaksian mereka”.

Inilah situasi di mana usaha-usaha modernisasi ‘Abduh berhadapan dengan *mainstream* pemikiran konservatisme ketika itu. Semula rencana-rencana tersebut

¹³¹Lihat Ibrahim Abu Bakar, “Islamic Modernism: An Outline”, dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. XVIII, No. 4, h. 64.

¹³²Charles C. Adam, *Islam and Modernism in Egypt*, (New York: Russel and Russel, 1968), h. 70-71.

¹³³Ah·mad Amîn, *Zu’amâ’ al-Ishlâh*, h. 343.

masih dapat diwujudkan, terutama ia masih menaruh harapan banyak pada pengusaha ketika itu, Khadiyû ‘Abbâs, yang bisa menerima gagasan-gagasan modernisasinya. Namun, setelah beberapa kali ada kekosongan jabatan di Al-Azhâr, dan Khadiyû Abbâs tidak pernah mempercayainya untuk memimpin universitas itu, maka ‘Abduh baru sadar, bahwa sebenarnya Khadiyû ‘Abbâs tidak senang padanya dan karena itu pupuslah rencananya untuk perbaikan Al- Azhâr.¹³⁴

Demikian Muhammad ‘Abduh, sosok pemikir yang oleh Lord Cromer,¹³⁵ digambarkan sebagai “orang yang cemerlang pikiran dan jauh pandangannya”, berusaha membebaskan pikiran dari ikatan konservatisme dan taqlîd buta yang dialami oleh kaum elite keagamaan Al- Azhâr ketika itu. Meskipun rencana untuk mereformasi Al-Azhâr tidak sampai kepada apa yang ia kehendaki dan harapkan, namun usaha tersebut telah memberi pengaruh kepada sekelompok kecil intelektual di universitas tersebut, terutama dalam hal penghargaan mereka terhadap akal.

Bagi ‘Abduh, Islam adalah agama rasional,¹³⁶ agama yang sejak dahulu menjunjung tinggi akal, agama yang sejalan dengan akal dan didasarkan pada akal,¹³⁷ bahkan agama yang berteriak kepada akal yang tertidur dan menyuruh akal itu bangkit dari kenyataan tertidurnya.¹³⁸ Islam, kata ‘Abduh lebih jauh, tidak hanya menolak dengan keras pandangan yang menyatakan bahwa agama bertentangan dengan akal, dan bahwa agama adalah musuh ilmu pengetahuan,¹³⁹ tetapi juga

¹³⁴*Ibid.*, h. 334-335.

¹³⁵*Ibid.*, h. 357.

¹³⁶Uraian Panjang tentang Islam rasional ‘Abduh ini, lihat Muhammad ‘Abduh, *Risâlah al-Tauhîd*, (Mesir: Muhammad Ali Shubai, 1965). Bandingkan juga dengan Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional*; dan juga, Charles C. Adams, *Islam and Modernism*.

¹³⁷Muhammad ‘Abduh, *Risâlah al-Tauhîd*, h. 188.

¹³⁸Lihat Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional*, h. 45-46.

¹³⁹Muhammad ‘Abduh, *Risâlah al-Tauhîd*, h. 169.

sekaligus menentang konklusi-konklusi keagamaan yang tidak didasari pertimbangan akal.¹⁴⁰

Kuatnya posisi dan kedudukan akal dalam pemikiran ‘Abduh ini, kata Hourani,¹⁴¹ dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa Islam itu sendiri mengandung potensi-potensi agama rasional, ilmu-ilmu sosial, dan kode moral yang dapat dijadikan basis bagi kehidupan modern. Artinya, ‘Abduh ingin menunjukkan bahwa Islam itu adalah agama yang sesuai dengan akal modernitas.

Demikian beberapa pokok-pokok pikiran ‘Abduh dalam upaya mencerdaskan umat, memurnikan Islam dari segala macam pengaruh dan praktek yang menodainya serta mereformasi Islam dalam sinar pikiran modern. Pengaruh pemikirannya, tidak hanya terasa di dunia Arab, terutama Mesir, tetapi juga di Asia Tenggara, khususnya di Indonesia, lewat organisasi Muhammadiyah dan lewat pikiran-pikiran Islam rasional, Harun Nasution.

Dalam pendahuluan bukunya, *‘ Muhammad’ Abduh dan Teologi*

Rasional

Mu’tazilah, Harun Nasution menjelaskan secara rinci pengaruh ‘Abduh di Indonesia, sebagai berikut:¹⁴²

“Dalam sejarah pembaharuan Islam Muhammad ‘Abduh adalah salah seorang pemimpin yang penting. Pemikirannya meninggalkan pengaruh, tidak hanya di tanah airnya Mesir dan dunia Arab lainnya di Timur Tengah, tetapi juga di dunia Islam lain, termasuk Indonesia di Asia Tenggara. Umum

¹⁴⁰Ahmad Amîn, *Zu’amâ’ al-Ishlâh*, h. 355.

¹⁴¹Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, h. 140.

¹⁴²Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional*, h. 1. Bandingkan dengan disertasinya, *The Place of Reason in Abduh’s Theology*, h. 1.

disebut bahwa pembaharuan dalam Islam di Indonesia timbul atas pengaruhnya, mulai artikel-artikel yang dimuat *Al-Urwah Al-Wusqâ* di Paris dan majalah *Al-Manâr* di Kairo, serta pemikiran-pemikirannya yang terkandung dalam tafsîr *Al-Manâr* dan *Risâlah Al-Tauhîd*. Buku-buku ini memang banyak dipelajari di perguruan-perguruan di Indonesia. Juga disebut bahwa pemikiran-pemikiran K.H. Ahmad Dahlan banyak berasal dari Muh· ammad ‘Abduh dan melalui beliau pengaruh pembaharu Mesir ini masuk ke dalam tubuh Muhammadiyah”.

Harun Nasution tertarik dengan ‘Abduh, bukan semata-mata karena sosok modernis ini memiliki banyak pengaruh dan pengikutnya di dunia Islam, tapi juga karena dalam gagasan-gagasan tokoh ini, ia menemukan banyak hal yang sangat penting untuk dijadikan basis gerakan pembaruannya. Di antara gagasan-gagasan tersebut: *pertama*, kuatnya spirit rasionalitas Islam pada pemikiran-pemikiran ‘Abduh, yaitu suatu semangat untuk menjadikan akal sebagai dasar dan tonggak kelanjutan kehidupan peradaban manusia.¹⁴³ Spirit seperti ini, kata Harun Nasution, pernah menjadikan Islam berada pada puncak peradabannya yang kreatif.¹⁴⁴ *Kedua*, gagasan rasionalitas ‘Abduh tidak hanya banyak persamaannya dengan rasionalitas Mu’tazilah, sebuah aliran teologi yang sangat dikagumi oleh Harun Nasution, bahkan ‘Abduh --sebagaimana yang ia simpulkan dari hasil penelitiannya—melebihi rasionalitas Mu’tazilah itu sendiri.¹⁴⁵ *Ketiga*, karena corak teologi ‘Abduh adalah Mu’tazilah dan bukan Asy’ariyah, maka teologi Mu’tazilah, kata Harun Nasution memiliki makna dan relevansinya dengan zaman kemajuan ilmu pengetahuan dan

¹⁴³Lihat Harun Nasution, *Muh· ammad ‘Abduh dan Teologi Rasional*, h. 44.

¹⁴⁴Dalam berbagai tulisannya, Harun Nasution selalu menyatakan bahwa Islam pada masa klasik bisa berkembang dan memperoleh masa kejayaan dan keemasannya, karena perkembangannya didasari atas ajaran pemakaian akal. Ajaran pemakaian akal ini dengan tegas dikatakannya, bahwa pengetahuan-pengetahuan dalam bidang keagamaan, bukan melulu berdasarkan wahyu. Lihat misalnya antara lain bukunya, *Akal dan Wahyu*, h. 52-70. Lihat juga, *Pembaharuan dalam Islam*, h. 11.

¹⁴⁵Lihat kesimpulan disertasi Harun Nasution, *The Place of Reason in Abduh’s Theology*, h. 259.

teknologi di abad kedua puluh ini¹⁴⁶ *Keempat*, Harun Nasution juga tertarik dengan ‘Abduh, karena metodenya,¹⁴⁷ yang bersifat fleksibel atau menghindari berbagai pertentangan pendapat antara aliran-aliran teologi masa lampau; tetapi dalam hal-hal tertentu, ia memasuki pertentangan-pertentangan itu dengan menunjukkan pendapat dan sikapnya. Sikap pertama, yaitu menghindari pertentangan –di mana ‘Abduh sendiri menjelaskan dalam kata pendahulunya bahwa buku ini menghindari pertentangan-pertentangan pendapat antar aliran-- bisa dilihat pada karya, *Risalah Al-Tauhîd*; sedang sikap kedua, yaitu memasuki pertentangan-pertentangan itu dengan menunjukkan pendapat dan sikapnya, terdapat dalam bukunya, *Hasyîah ‘ala Syarh Al-Dawwânî li al-‘Aqâid Al-‘Adûdyâh*.¹⁴⁸

Dalam hal keinginan merestrukturisasi kurikulum sebuah institusi pendidikan keagamaan, Harun Nasution seperti halnya juga ‘Abduh --ketika mereformasi kurikulum Al-Azhâr-- berhadapan dengan kelompok konservatisme dan sikap berpikir *taqlîd* dari sebagian kelompok elite keagamaan IAIN. Bedanya, kalau ‘Abduh tidak memperoleh dukungan dari pihak kekuasaan, maka sebaliknya Harun Nasution, justru mendapat dukungan dari kekuasaan. Kalau ‘Abduh menganggap rencana untuk mereformasi Al-Azhâr tidak sampai kepada apa yang ia kehendaki dan harapkan, maka Harun Nasution sebaliknya sangat berhasil dalam program reformasinya. Bahkan lebih dari itu, Harun Nasution berhasil dalam merubah citra IAIN yang ketika itu dianggap kaku, sempit, dan bercorak tradisional ke arah IAIN yang bersifat fleksibel, dinamis, dan bercorak kritis-rasional .

¹⁴⁶Lihat Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional* , h. 4.

¹⁴⁷Menurut Harun Nasution sendiri, sejak ia studi di McGill dan memilih objek studi, modernisme dalam Islam, ia sudah tertarik dengan model pendekatan Abduh. *Ibid.*, h. 35.

¹⁴⁸*Ibid.*, h. 5.

Demikian Harun Nasution, sosok pemikir modernis Indonesia yang memiliki etos ‘Abduhis yang sangat tinggi. Lewat dia, diskursus ‘Abduh di Indonesia yang sebelumnya bercorak *fiqh*, hanya mempersoalkan masalah-masalah *furu’*, seperti *ru’yah*, *kafâ’ah*, patung, gambar, musik, kenduri, dan sebagainya, berubah bentuk menjadi wacana yang bercorak teologis, yaitu mengarah pada masalah-masalah *ushûl*. Terma-terma, seperti konsep akal dan wahyu dalam Islam, keadilan, faham kebebasan manusia, dan sebagainya, yang sebelumnya asing di telinga umat Islam, mulai diperkenalkan Harun Nasution, lewat diskursus teologi ‘Abduh.¹⁴⁹ Bahkan, barangkali tidak berlebihan bila dikatakan, bahwa lewat Harun Nasution-lah diskursus teologi ‘Abduh benar-benar terasa hidup dan menemukan kesempurnaannya.

Tradisi Intelektual McGill

Aspek terakhir dari akar pemikiran dan interpretasi Harun Nasution yang banyak mempengaruhi gagasan-gagasan dan interpretasi teologisnya adalah tradisi intelektual akademis yang diperolehnya selama pendidikan di Universitas McGill, Montreal, Kanada. Universitas yang didirikan pada tahun 1821 oleh salah seorang saudagar kaya dan politikus di Kanada, James McGill¹⁵⁰ [1744-1813] ini, dalam perkembangannya,¹⁵¹ merupakan satu-satunya institusi pendidikan di Barat yang menawarkan studi-studi keislaman secara tersendiri, dalam pengertian studi

¹⁴⁹Harun Nasution, “Pembaruan Islam di Timur Tengah, h. 153.

¹⁵⁰Untuk jelasnya sosok pendiri Universitas McGill ini, lihat *The New Encyclopaedia Britanica*, (USA: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1974), h. 444.

¹⁵¹Pada awalnya, ada delapan jumlah fakultas di Universitas McGill, yaitu: fakultas seni, musik, agrikultur, kedokteran, *science, engineering*, pendidikan, dan *religious studies*. Lihat Laurence T. Lorimer (Ed.), *Grolier Academic Encyclopedia*, (USA: Grolier International, Inc., 1980), h. 16; namun dalam perkembangannya, terutama dengan kehadiran Smith di universitas ini, pada tahun 1951 ia memprakarsai mendirikan lembaga tersendiri untuk studi-studi keislaman, yang kemudian dikenal dengan sebutan *Institute of Islamic Studies, McGill University*. Lihat Karel A. Steenbrink, “Dari Kairo Hingga Kanada dan Kampung Utan”, h. 75.

Islam dipisahkan dengan studi agama-agama lain. Jika di universitas-universitas Amerika Serikat dan universitas-universitas Eropa, studi-studi keislaman bernaung di bawah Jurusan Bahasa dan Budaya Timur Tengah [*Department of Middle Eastern Studies*] atau di bawah Jurusan Studi-studi Ketimuran [*Department of Near Eastern Studies*], maka di Universitas McGill, terutama setelah Wilfred Cantwell Smith pada tahun 1951 memprakarsai berdirinya lembaga studi keislaman yang otonom, studi-studi keislaman dikonsentrasikan di *Institute of Islamic Studies* tersebut¹⁵² [untuk selanjutnya disingkat *IIS*].

Pola demikian dilakukan Smith, selain dimaksudkan untuk mempertemukan sarjana Muslim dan non-Muslim dalam memahami peradaban Islam secara lebih empatik, objektif, dan komprehensif, juga karena menurutnya, untuk mendapatkan gambaran yang lebih objektif dan komprehensif tentang Islam tersebut, adalah logis jika beberapa staf pengajar maupun mahasiswa di *IIS* adalah Muslim yang shaleh. Di sini, *IIS* menjadi mediator bagi terciptanya suatu iklim dialogis antara sarjana Muslim dan non-Muslim dalam rangka menghasilkan rumusan tentang Islam yang bisa diterima bersama. Pertemuan intelektual antara mahasiswa dan staf pengajar muslim dengan mahasiswa dan staf mengajar non-Muslim lainnya, tentu memiliki makna yang sangat penting. Dari interaksi itu, mereka tidak hanya diharapkan saling mengembangkan dan “menguji” teologi agama mereka satu sama lain, tetapi juga

¹⁵²Lihat Faisal Ismail, “Studi Islam di Barat, Fenomena Menarik”, dalam Yudian W. Asmin (Ed.), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*, (Montreal-Yogyakarta: Permika dan Titian Ilahi, 1997), h. 35.

sekaligus rumusan “teologi” itu dapat diterima baik oleh masing-masing umat agama maupun dalam tradisi akademis itu sendiri.¹⁵³

Betapa pun pada hakekatnya apa yang dilakukan Smith ini bukanlah hal yang baru dalam penelitian agama, inilah alasan utama kenapa *IIS* menjadi sangat penting. Bagi sarjana Barat, di satu sisi, informasi dari tangan pertama –yakni dari kaum Muslimin sendiri—tentu sangat tak ternilai; sedang di sisi lain, kehadiran kaum Muslimin sebagai mitra dialog diharapkan dapat memainkan dua peran yang simultan: *Pertama*, mereka menjadi *key-informant* yang handal tentang keimanan dan tradisi yang menjadi representasi dari komunitas Muslim secara umum. *Kedua*, mereka tidak hanya diharapkan mampu menyerap metode dan diskursus keilmuan Barat yang kritis yang dengannya mampu memberikan penjelasan yang memadai tentang intelektual Islam, tapi juga memberikan sumbangan pikiran bagi perkembangan kajian keislaman itu sendiri.¹⁵⁴

Studi-studi keislaman di berbagai universitas Barat [tidak terkecuali McGill] ini sudah mentradisi dan memiliki sejarah panjang. Sejarah panjang tradisi ini, secara garis besar dapat dibagi menjadi tiga bagian: *Pertama*, tradisi penguasaan bahasa Arab dan penerjemahan. Dalam rentang waktu yang panjang ini, sarjana-sarjana Barat berlomba-lomba untuk mempelajari dan mendalami berbagai bahasa umat Islam, terutama bahasa Arab. Penguasaan bahasa Arab ini telah mendorong mereka untuk menerjemahkan karya-karya ulama dan sarjana Islam ke dalam bahasa Inggris secara besar-besaran. Karya-karya ulama dan sarjana Islam yang terkenal dan

¹⁵³ Untuk jelasnya mengenai *IIS* ini, lihat Fuad Jabali dan Jamhari (Peny.), *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, (Ciputat: Logos, 2002), h. 20-21.

¹⁵⁴ *Ibid.*, h. 22.

monumental, seperti, *Târikh al-Rasûl wa al-Mulûk*, karya al-Thabârî, *al-Muwaththa*, karya Imam Mâlik, *al-Risâlah*, karya Imam Syafi'î, *Muqaddimah*, karya ibn Khaldun, dan sebagainya, sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan mudah didapat di berbagai perpustakaan di universitas-universitas Barat. Penerjemahan besar-besaran ini menyebabkan para ilmuwan Barat dapat lebih memahami dan mendalami alam pikiran Arab-Islam dari berbagai disiplin ilmu.¹⁵⁵

Kedua, tradisi penulisan karya ilmiah. Para ilmuwan Barat dengan tradisi intelektualnya yang sangat kuat ini tidak hanya menerjemahkan karya-karya sarjana Islam, tetapi juga menghasilkan banyak karya dalam bidang keislaman. Sebuah karya monumental berupa *Encyclopaedia of Islam* [terdiri dari beberapa jilid] telah disusun dengan melibatkan berbagai sarjana dengan keahlian masing-masing. Setiap *entry* [kata kepala] dalam ensiklopedia ini ditulis oleh seorang ilmuwan spesialis, yang dilengkapi dengan banyak rujukan yang berguna bagi pembaca untuk mendalami lebih lanjut masalah yang ditulis oleh kontributornya. Karya-karya lain yang telah mereka hasilkan, [untuk menyebutkan beberapa orang dan beberapa karyanya], misalnya, Montgomery Watt menulis *The Majesty that was Islam, A History of Islamic Spain* dan *The Influence of Islam on Medieval Europe* [karya terakhir ini secara jujur dan objektif mengkaji pengaruh dan sumbangan Islam kepada kebangkitan Eropa pada masa Abad Tengah]. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton dan Bernard Lewis mengedit *The Cambridge History of Islam*.¹⁵⁶ Wilfred Cantwell Smith dan Toshihiko Izutsu [dua orang guru Harun Nasution], masing-masing menulis *Religious Diversity* dan *Towards World Theology* [Smith], *God and Man in the Qur'an Semantics of the*

¹⁵⁵Lihat Faisal Ismail, "Studi Islam di Barat, Fenomena Menarik", h. 38.

¹⁵⁶*Ibid.*, h. 38-39.

Qoranic Weltanschauung dan *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantical Analysis of Iman and Islam* [Izutsu].

Ketiga, tradisi kebebasan intelektual. Selain tradisi penguasaan bahasa dan penerjemahan serta penulisan karya ilmiah ini, universitas-universitas di Barat, khususnya McGill, memiliki tradisi kebebasan intelektual. Segala yang berhubungan dengan agama Islam, seperti ajaran, figur, literatur, masyarakat Muslim, dan diskursus keislaman yang antara lain meliputi filsafat, mistisisme [sufisme], teologi, hukum, tafsir dan politik, dipelajari, dikaji, dan dianalisis secara bebas dan bertanggung jawab. Tradisi demikian, dengan sendirinya mewajibkan para mahasiswa agar senantiasa mengasah pisau analisis dan daya kritis mereka setajam mungkin. Tidak peduli apa dan siapa yang dikritik, sebab sebagaimana lazimnya tradisi filsafat Barat yang tidak mau terikat pada *status quo* apa pun, masing-masing orang berhak menyatakan pendapatnya di satu pihak, dan pada hakekatnya fenomena intelektual tidak mengenal istilah “final” di pihak lain.¹⁵⁷ Model tradisi seperti ini, lebih lanjut dapat dikatakan, secara otomatis menggeser kedudukan iman dan akhlak sebagai salah satu sasaran utama pendidikan di dunia Islam. Di McGill, unsur-unsur ‘aqîdah diserahkan kepada masing-masing mahasiswa. Mereka boleh Muslim, Yahudi, Kristen, Hindu, Budha, atau tidak beragama sama sekali. Permasalahan akhlak juga terserah kepada kemauan mahasiswa. Mereka boleh masuk kelas memakai kaus kaki dengan rok beberapa sentimeter di bawah pinggul, boleh ngomong dengan dosen sambil mengangkat kaki ke meja, atau menunjuk dan memberi sesuatu dengan tangan kiri. Di sini, unsur keterbukaan lebih mendapat prioritas utama, sekalipun

¹⁵⁷Lihat Iskandar Arnel, “Pesantren ala McGill”, h. 46.

bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Seseorang tidak akan ditolak, diberi sangsi, atau diberhentikan karena dia tidak beragama Islam atau tidak berakhlak. Semua hal di atas termasuk ke dalam kategori *no problem, up to you* atau *not my business*. Sesuai dengan misinya, yaitu mengkaji aspek-aspek yang berhubungan dengan Islam, di sini, yang penting anda tidak melakukan tindakan kriminal atau pelecehan.¹⁵⁸

Tradisi kebebasan intelektual ini mengharuskan para dosen [profesor] dan mahasiswa bersikap bebas dan terbuka. Tidak boleh ada buku yang haram dibaca. Tidak boleh ada pertanyaan yang akan “kualat” jika diajukan. Tugas seorang dosen adalah menghadirkan semua data, semua aliran pemikiran, dan setelah itu biarkan mahasiswa menafsirkannya dan menyimpulkannya sendiri. Penilaian lebih ditekankan pada bagaimana cara dia sampai kepada kesimpulan itu. Apakah kesimpulan itu bertentangan atau tidak dengan iman seseorang, bukan urusan dosen. Para dosen bisa saja dianggap subjektif oleh mahasiswa. Misalnya, ia dibesarkan dalam tradisi yang berbeda [Yahudi, Kristen, ateis dan lain-lain] dan ini akan mempengaruhi cara pandangnya terhadap Islam. Seorang profesor Yahudi mungkin akan memandang bahwa banyak ajaran Islam yang diambil dari ajaran Yahudi. Seorang profesor Kristen mungkin akan menyatakan bahwa ajaran-ajaran Kristenlah yang diambil oleh Islam. Seorang profesor ateis akan mengatakan bahwa ajaran Islam itu diambil dari tradisi Arab, bukan dari Tuhan. Apapun pandangan tersebut, mereka harus bisa membuktikan pandangan itu secara akademik. Mahasiswa boleh menyetujui atau tidak menyetujuinya.¹⁵⁹

¹⁵⁸*Ibid.*, h. 47.

¹⁵⁹Lihat Fu’ad Jabali, “Mengapa ke Barat?”, dalam Yudian W. Asmin (Ed.), *Pengalaman*, h. 19.

Dari beberapa uraian singkat ini, hampir dapat dipastikan bahwa ketiga tradisi intelektual ini sangat kuat mempengaruhi sikap, cara pandang, dan cara berpikir Harun Nasution. Yang pertama, misalnya, tradisi penguasaan bahasa dan penerjemahan, meskipun tidak mungkin dibandingkan dengan tradisi intelektual Barat, namun, ia, di samping selalu menegaskan perlunya penguasaan bahasa untuk memahami Islam, juga [bersama-sama Azyumardi Azra] pernah menerjemahkan beberapa tulisan intelektual Islam modern, di antaranya tulisan Fazlur Rahman dan Sayed Husen Nasr, yang kemudian diterbitkan oleh Yayasan Obor Indonesia dengan judul *Perkembangan Modern dalam Islam*. Yang kedua, dalam tradisi penulisan karya ilmiah, ia cukup banyak menghasilkan karya dalam bidang pemikiran keislaman. Hampir semua aspek dalam pemikiran Islam dituliskannya, kecuali hukum.¹⁶⁰ Mulai dari filsafat, teologi, mistisisme, hingga pemikiran modern dalam Islam. Yang ketiga, mengenai tradisi kebebasan intelektual ini, banyak sekali yang dapat dijadikan indikasi kuatnya tradisi intelektual McGill pada Harun Nasution. Dalam hasil wawancaranya dengan Zaim dan Ahmadi Thaha, misalnya, ia sendiri mengaku bahwa di Institut inilah ia benar-benar terbuka pikirannya terhadap Islam. Di sini, semua mata kuliah tidak hanya bersifat dialogis, terbuka, dan bebas untuk dikritisi, tetapi juga tidak ada klaim kebenaran terhadap sebuah ajaran.¹⁶¹ Atas dasar ini dapat dimengerti kenapa Nasution ketika mengajarkan Mu'tazilah misalnya, ia seakan-akan menjadi

¹⁶⁰ Tidak ada alasan yang jelas, kenapa Harun Nasution tidak menulis sebuah buku mengenai hukum Islam –seperti halnya filsafat, teologi, tasawuf dan pemikiran modern. Kemungkinan yang bisa dijelaskan, di samping karena Harun Nasution menganggap dirinya bukan seorang sosok yang ahli di bidang ini, juga karena pemikiran Islam dipahaminya, hanya terbatas pada filsafat, teologi dan tasawuf. Untuk jelasnya pembagian pemikiran Islam ini, lihat tulisan Harun Nasution, “Filsafat Islam Sebagai Berkembang di Timur Tengah dan Pengaruhnya di Indonesia”, *Makalah*, Seminar Filsafat Himpunan Filsafat Indonesia, 10-11 Agustus 1988 di Jakarta.

¹⁶¹ Lihat Zaim Uchrawi dan Ahmadi Thaha (Peny.), “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”, h. 33-34.

seorang Mu'tazilî; ketika mengajarkan Asy'ariyah, ia pun seakan-akan menjadi Asy'arî, dan ketika mengajarkan tasawuf, ia juga seakan-akan menjadi seorang sufi. Demikian seterusnya. Ia tidak pernah mengklaim bahwa ajaran Mu'tazilah lebih benar dari ajaran Asy'ariyah. Yang dilakukannya adalah bahwa dalam Islam ada berbagai aliran teologi. Semua aliran ini dipaparkan apa adanya, terserah mahasiswa mau mengikuti ajaran teologi mana yang disukainya.

Semangat tradisi kebebasan intelektual Harun Nasution ini, bisa juga dilihat dalam hal tidak adanya respon dan jawabannya atas berbagai kritik yang ditujukan padanya, sebut saja misalnya ketika ia dituduh, baik dari kelompok mahasiswa maupun dari sebagian intelektual Islam bahwa gagasan-gagasannya berbahaya dan dapat merusak iman¹⁶² atau identik dengan gagasan-gagasan kaum orientalis.¹⁶³ Tidak adanya jawaban Harun Nasution tersebut, tidaklah berarti bahwa ia tidak mampu menjawabnya. Baginya semua orang mempunyai hak yang sama untuk memahami dan menafsirkan Islam. Termasuk mempunyai hak yang sama untuk mengkritik dan dikritik.¹⁶⁴ Pembuktian benar dan tidaknya sebuah pemikiran membutuhkan waktu yang cukup panjang, dan karena itu, waktulah yang akan

¹⁶²Mengenai tuduhan ini, lihat Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia", dalam *Refleksi Pembaharuan*, h. 85.

¹⁶³Salah seorang tokoh yang pernah menuduh Harun Nasution terpengaruh orientalisme adalah Rasyidi. Lebih jelasnya, baca bukunya, H.M. Rasyidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

¹⁶⁴Sikap Harun Nasution demikian, sering ditegaskan pada murid-muridnya, termasuk kepada penulis sendiri ketika mengikuti dua semester perkuliahannya di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 1992-1994. Bahkan pernah, ketika artikel penulis "Penafsiran Hadits Kontekstual: Studi kasus 'Abdullah bin 'Abbas", *Panji Masyarakat*, 1993, dikritik salah seorang dosen IAIN Sunan Ampel dalam kolom pembaca, ia menasehatkan kepada penulis untuk tidak usah digubris. Hal seperti itu katanya biasa dalam dunia akademik.

menjawabnya.¹⁶⁵

Tidak hanya itu, dalam sebuah seminar, di mana Harun Nasution tampil sebagai salah seorang pembicara, Harun pernah menegur moderator seminar tersebut, karena tanpa disadari ia keliru mengambil kesimpulan. Dia berkata, “apa yang disampaikan oleh Harun Nasution sesungguhnya kita telah sering mendengarnya”. Terhadap kesimpulan ini, Harun Nasution berkomentar, dan komentarnya ini bisa menggambarkan kepada kita bagaimana kuatnya tradisi kebebasan intelektual ini mempengaruhinya. Ia berkata: “memang banyak yang menilai saya sebagai seorang pembaharu, tetapi ketahuilah bahwa Nurcholish Madjid bisa jadi untuk sekarang ini dinilai sebagai seorang pembaharu, dan saya bukan lagi pembaharu. Dan akan tiba suatu waktu, masyarakat akan menilai orang lain sebagai pembaharu, dan Nurcholish sudah dianggap terlambat. Dianggap bukan lagi pembaharu”. Apa arti dari semua ini adalah, bahwa sebenarnya Harun Nasution menginginkan terus adanya pengembangan pemikiran dari setiap intelektual dan cendekiawan. Dan pada saat yang sama, ia juga menginginkan agar jangan sampai pemikiran-pemikirannya itu dianggap sebagai produk pemikiran yang paling benar sepanjang abad.¹⁶⁶

Demikian beberapa sikap dan cara pandang Harun Nasution dalam menghadapi dan merespon berbagai tuduhan dan kritikan yang ditujukan padanya.

¹⁶⁵ Pendirian Harun demikian dipahami dari komentar Nurcholis atas sikap diamnya Harun atas kritik yang ditujukan padanya. Menurutnya, mengapa Harun Nasution tidak menjawab kritikan kepadanya. Dengan mengutip sûrah al-Furqân, 63, dan dengan tidak bermaksud sombong, ia menyatakan: “Biarkan saja, nanti suatu saat toh akan mengerti sendiri”. Artinya, kata Nurcholish, sesuatu yang bersifat polemis itu tidak akan selesai dalam polemis. Itu harus dirujuk pada pengalaman sejarah. Salah satu materi yang dipolemikkan itu tidak akan terbukti benar kecuali dalam dimensi waktu yang cukup panjang, dan itu sejarah. Untuk jelasnya, lihat Nurcholish Madjid, “Mengambil Ilmu dan Moral Harun Nasution”, dalam Abd Halim (Ed.), *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*, (Ciputat: Ciputat Press, 2001), h. 77.

¹⁶⁶ Cerita tentang Harun Nasution ini diungkapkan oleh M. Quraish Shihab, “Pemikiran Islam Indonesia: Sebuah I’tibar dari Harun Nasution”, dalam Abd Halim (Ed.), *Teologi Islam Rasional*, h. 31.

Terlepas benar dan tidaknya tuduhan dan kritikan tersebut, Harun Nasution, sosok intelektual bebas dan pemikir demokratis ini tetap “berjalan” dengan tradisi intelektual McGill-nya. Ia seperti halnya etos para guru-gurunya di McGill mengungkapkan data-data keislaman apa adanya. Setelah itu, ia membiarkan mahasiswa atau masyarakat untuk menafsirkan dan menyimpulkannya.

3. Beberapa Pendekatan atau Metode

Apabila diperhatikan karya-karya Harun Nasution secara teliti dan seksama, baik dalam bentuk buku maupun makalah, hampir seluruh tulisan-tulisan itu –untuk tidak menyatakan semuanya—memperlihatkan penekanan yang begitu kuat terhadap posisi dan peranan akal dalam Islam. Ada kesan yang mendalam dalam berbagai tulisannya, bahwa masyarakat Islam di Indonesia mengalami keterbelakangan, *jumûd*, statis, dan bahkan tidak mampu menghadapi proses modernisasi, bukan semata-mata karena Islam yang dipahami di Indonesia bersifat sempit,¹⁶⁷ dan kurang bersifat rasional-filosofis;¹⁶⁸ tetapi juga karena *world view* masyarakat Islam Indonesia itu sendiri masih sangat kuat didominasi oleh *world view* Asy’ariyah di bidang teologi dan Syafi’iyah di bidang hukum. Akibatnya, ajaran ajaran di luar mazhab Asy’ariyah, khususnya, Mu’tazilah misalnya, dicurigai, tidak diterima dan dianggap aliran yang bid’ah atau kafir.¹⁶⁹ Bahkan Abduh, yang oleh Harun Nasution sendiri

¹⁶⁷Lihat Kata Pendahuluan buku Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, h. 4.

¹⁶⁸Lihat Kata Pendahuluan buku Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. ix.

¹⁶⁹Lihat Harun Nasution, “Kaum Mu’tazilah dan Pandangan Rasionalnya”, dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 129.

disimpulkan sangat Mu'tazilah, pada masyarakat Indonesia dianggap sebagai seorang Asy'arian.¹⁷⁰

Menghadapi situasi demikian, Harun Nasution, tokoh yang sangat mengagumi pikiran-pikiran Mu'tazilah dan 'Abduh ini, dalam cara penyampaian pikiran dan gagasannya kepada pembacanya, sangat hati-hati dan menyesuaikan diri dengan zaman dan pembacanya. Kehati-hatian ini, bisa dilihat pada sebagian dari karya disertasinya yang diterjemahkan dengan judul, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Perbandingan*, diterbitkan tahun 1972. Dalam buku ini, Harun Nasution, sebagaimana dijelaskan sendiri dalam kata pendahulunya,¹⁷¹ tidak hanya berupaya menghindari metode pembahasan sepihak, suatu metode pengajaran yang lazim dipakai di Indonesia dalam pengajaran ilmu tauhîd, yaitu hanya menonjolkan salah satu aliran saja, yakni aliran Asy'ariyah; tetapi juga sekaligus menawarkan metode baru dalam pembahasan teologi, yaitu metode deskriptif-teologis, suatu metode yang memaparkan aliran-aliran teologi secara rasional dan apa adanya, tanpa ada keinginan untuk menonjolkan salah satu dari aliran itu.¹⁷² Persamaan antara aliran ditekankan, walaupun perbedaan juga diakui. Dan sebagai kesimpulan, semua aliran tersebut tidak keluar dari Islam, tetapi tetap dalam Islam.¹⁷³

Atas dasar pendekatan Islam seperti ini, Harun Nasution juga dapat dikatakan sosok pembaru yang konsisten menggunakan metode atau pendekatan pluralistik [*pluralistic approach*]. Azyumardi Azra menyebut dengan istilah *non-mazhabi approach*. Buku *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I dan II,

¹⁷⁰Baca percakapan Harun Nasution dengan Hatta dengan beberapa ulama Indonesia, dalam kata pengantar bukunya, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional*, h. v-vi.

¹⁷¹Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. x.

¹⁷²*Ibid.*, h. x..

¹⁷³*Ibid.*, h. 152.

merupakan salah satu dari perwujudan metode ini. Dalam buku ini, Islam yang digambarkan Harun Nasution bukanlah Islam dalam pengertian sempit, yaitu hanya dari aspek ibâdah, *fiqh* dan tawhîd saja, itupun hanya menurut satu mazhab dan aliran saja, melainkan Islam dalam pengertian luas, yaitu Islam dari berbagai aspeknya, seperti aspek teologi, moral, sejarah, kebudayaan, politik, hukum, institusi-institusi kemasyarakatan, mistisisme, filsafat, dan aspek pemikiran. Cara pandang Islam demikian, tidak hanya dimaksudkan Harun Nasution agar umat Islam memahami dan mengharagai perbedaan pendapat di kalangan sesama Muslim, suatu sikap dan cara berpikir yang pada waktu itu sangat bertolak belakang dengan pendekatan yang ditawarkannya, mengingat pemahaman Islam yang pluralistik pada masanya kurang berkembang –untuk tidak mengatakan dianggap tabu; tetapi juga agar mereka dapat mengambil bagian dalam proses modernisasi pembangunan di Indonesia.

Selain metode ini, --dengan maksud masih dalam bingkai untuk memperkenalkan Islam tidak dalam pemahaman sempit, melainkan secara rasional, luas dan komprehensif-- Harun Nasution juga menggunakan metode historis-komparatif,¹⁷⁴ suatu metode yang bermaksud mereproduksi dan membandingkan unsur-unsur sejarah dalam berbagai bidang pengetahuan, baik itu sejarah Islam masa klasik dan masa pertengahan dikomparasikan dengan Islam masa modern, maupun Islam masa modern dengan kebudayaan Barat Modern. Masing-masing unsur sejarah yang dikomparasikan ini diproduksi kembali sehingga pada akhirnya membentuk suatu gugusan pengetahuan, yang dalam tulisan-tulisan Harun Nasution

¹⁷⁴Yang dimaksud dengan metode historis-komparatif ialah suatu metode yang bermaksud mereproduksi dan membandingkan unsur-unsur tertua yang umum bagi pelbagai bidang kebudayaan material dan pengetahuan. Lihat Lerons Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1998), h. 267.

bisa dilihat antara lain, pada buku yang diedit Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*, diterbitkan Mizan, tahun 1996, dan pada buku *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, diterbitkan Bulan Bintang, tahun 1974.

Dalam perkembangan berikutnya, terutama ketika Harun Nasution mulai yakin, bahwa karya-karya “*introduction*”-nya untuk memahami Mu’tazilah, seperti yang digambarkan di atas mulai disenangi dan diterima di kalangan pembaca Indonesia, terutama buku yang merupakan terjemahan dari sebagian isi disertasinya, yaitu *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Perbandingan*, dengan lima kali cetak ulang, maka dalam waktu penantian yang cukup panjang, kira-kira sekitar empat belas tahun lamanya, Harun Nasution akhirnya menerjemahkan bagian terakhir (kesimpulan) dari disertasinya, dengan judul, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilah*,¹⁷⁵ dicetak tahun 1987. Kalau buku terjemahan pertama, Harun Nasution berusaha bersikap netral atau menghindari berbagai pertentangan-pertentangan antar aliran, maka dalam buku terjemahan kedua ini, lewat teologi ‘Abduh, ia mulai memihak atau memasuki pertentangan-pertentangan itu dengan menunjukkan pendapat dan sikapnya, lewat metode atau pendekatan rasional Mu’tazilah.¹⁷⁶ Di sini Harun Nasution, --lewat asumsi dasarnya bahwa ‘Abduh adalah

¹⁷⁵Ada dua alasan Harun, mengapa pembahasan mengenai teologi Muhammad Abduh harus menunggu sekitar empat belas tahun baru diterbitkan. Pertama, kesimpulan Harun mengenai Abduh sebagai tokoh Mu’tazilah belum bisa diterima oleh masyarakat Indonesia yang *nota bene* mengakui Abduh sebagai seorang penganut Asy’ariyah, karena itu memerlukan waktu untuk menyadarkan hal tersebut; dan kedua, setelah ia yakin bahwa pemikiran Abduh sudah bisa diterima, terutama dengan masuknya materi-materi ilmu kalam, falsafah dan sebagainya ke dalam kurikulum IAIN, yang kemudian berimplikasi positif pada dosen-mahasiswa dan masyarakat di luar IAIN, maka telah tiba saatnya kata Harun untuk memperkenalkan teologi Muhammad Abduh. Untuk jelasnya alasan tersebut, lihat Kata Pengantar Harun Nasution dalam bukunya, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional*, h. v-vi

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 4-5

Mu'tazilah dan bukan Asy'ariyah--tidak hanya berpihak dan memposisikan dirinya kepada metode rasional Mu'tazilah, tetapi sekaligus menentang kecenderungan pemaknaan kharfiah dari teks al-Qur'ân, h· adîs dan paham *kasb* Asy'ariyah, yang oleh Harun Nasution dikatakan menyerupai paham Jabariyah, yaitu suatu paham di mana manusia lebih banyak bersifat pasif, tidak sejalan dengan dinamika yang diperlukan pembaruan dan perubahan dari yang lama kepada yang baru.¹⁷⁷ Perubahan hanya bisa terjadi dan mempunyai arti bagi kemajuan umat Islam di zaman kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, kata Harun Nasution, bila faham Asy'ariyah diganti dengan faham Mu'tazilah.¹⁷⁸

Demikian uraian mengenai metode dan pendekatan yang digunakan Harun Nasution dalam memahami dan mengartikulasikan gagasan-gagasan pembaruan teologinya. Dari uraian di atas, secara ringkas dapat disimpulkan bahwa ada empat metode yang digunakan Harun Nasution. Pertama, metode deskriptif-teologis. Kedua, metode atau pendekatan pluralistik [*pluralistic approach*]. Ketiga, metode historis-komparatif, dan keempat, metode rasional Mu'tazilah. Metode yang disebutkan terakhir ini, oleh Harun Nasution tidak hanya dijadikan sebagai basis perubahan teologinya, tetapi juga sekaligus menjadi prasyarat utama bagi keberlangsungan proses modernisasi pembangunan umat.

¹⁷⁷*Ibid.*, h. 4-5.

¹⁷⁸*Ibid.*, h. 5-6.

Bagian Ketiga
TEOLOGI ISLAM:
ANTARA NALAR TRADISI DAN NALAR MODERNITAS

1. Konsep Nalar: Suatu Overview

Uraian pada sub ini, tidak lebih daripada sebuah penjelasan pengantar untuk memahami posisi dan peran nalar dalam diskursus teologi Islam. Untuk maksud tersebut, salah satu hal mendasar yang memerlukan penjelasan sebelum secara lebih jauh memaparkan bagaimana interpretasi Harun Nasution mengenai nalar teologis dalam Islam adalah kata nalar atau akal budi. Kata ini secara sederhana dipahami sebagai suatu kemampuan manusia untuk melihat, membentuk, dan menginvestigasi hubungan-hubungan kognitif atau suatu aktivitas yang memungkinkan seseorang berpikir logis.¹

Secara etimologis, kata nalar atau akal budi berhubungan dengan kata *ratio* [Latin] yang artinya sama dengan *logos* dalam bahasa Yunani, yaitu “menata segala sesuatu” [“*ordering things*”] “menyampaikan sesuatu” [“*laying things*”] atau gagasan-gagasan dengan cara yang dapat dipahami.² Dalam pengertian terminologis, kata nalar memiliki padanan kata yang cukup beragam, antara lain:

Pertama, *logos* [Yunani] adalah suatu istilah yang menunjuk baik pada akal atau salah satu ekspresi akal maupun pada penataan kata-kata atau segala sesuatu, seperti, kata, wacana, definisi, formula dan prinsip. Dalam pengertian yang lebih penting dalam filsafat, *logos* menunjuk pada makna “akal universal”, sesuatu yang

¹Lihat Henry Le Roy Finch, “Reason”, dalam Mircea Aliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), h. 223. Bandingkan dengan makna nalar dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi 2, cet. 3, (Jakarta: Balai Pustaka, 1998), h. 681.

²Lihat Henry Le Roy Finch, “Reason”, h. 223.

memberikan tatanan dan kecakapan bagi dunia. Dalam pengertian demikian, doktrin ini muncul pertama kali dari pemikiran Heraclitus, yang menegaskan realitas *logos* sama dengan akal pada manusia, yang mengatur semua proses alam dan merupakan sumber dari semua hukum alam. Konsep ini dikembangkan lebih lengkap lagi oleh kaum Stoic, yang memahami dunia sebagai suatu kesatuan hidup, suatu yang dijiwai oleh akal yang imanen dan bertujuan. Sebagai sumber kreatif dari kesatuan dan kesempurnaan alam, “akal universal” disebut akal *seminal*, yaitu akal yang memiliki kemungkinan untuk berkembang biak [*logos spermatikos*], karena di dalam akal tersebut terkandung banyak sperma-logos atau bentuk-bentuk kecerdasan yang mengatur dunia. Sebagai yang mengatur segala sesuatu, *Logos* ini diidentifikasi dengan *Fate* [*heimarmene*]; karena mengatur segala sesuatu ke arah yang baik, dengan sifat ke-Maha-baikannya, dan karena mengatur rangkaian kejadian-kejadian alam, dengan sifat kealamannya. Dalam Philo Aleksandria [para teolog Yahudi dan para filosof neo-Platonis], di mana *mode of thought* Yahudi bercampur baur dengan konsep-konsep Yunani, *logos* menjadi suatu instrumen yang immaterial dan bahkan kadang-kadang merupakan agen personal, yang dengannya aktivitas kreatif Tuhan yang transenden dikeluarkan dari dunia. Dalam filsafat Kristen, *Logos* merupakan person kedua dari Trinitas yang berfungsi untuk mengidentifikasi karya-karya kreatif, ilmuminatif, dan redentif Yesus Kristus. Tegasnya, *Logos* memainkan peranan penting dalam sistem filsafat Plotinus yang muncul sebagai aspek intelegen yang kreatif [*nous*].³

³Lihat Dagobert D Runes (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam and Co., 1976), h. 183-184.

Menurut ahli sejarah filsafat, Heraclitus adalah orang yang mula-mula mengemukakan pemikiran tentang Logos atau “akal universal”. Untuk menjelaskan sistem yang menguasai jalannya kosmos –jauh dari mitologi dan mite—filosof ini menggagas adanya “hukum universal” yang mengatur realitas dan mengontrol proses terjadinya realitas yang terjadi secara terus-menerus dan abadi. Akal manusia bisa sampai kepada pengetahuan yang benar tentang realitas alam jika ia “bersekutu” dengan akal universal, yakni ketika ia berusaha mengkaji sistem natural dan memahami keniscayaan-keniscayaan dan cakupan yang melekat pada sistem itu. Heraclitus mendeskripsikan “akal universal” sebagai sesuatu yang mengatur alam dari dalam. Posisi akal ini bagi alam setara dengan posisi jiwa bagi manusia, jiwa bukan dalam arti esensi yang terpisah dari tubuh, tetapi menjadi landasan bagi seluruh gerakannya. Karena itu, akal ini menyerupai “api ketuhanan yang lembut” atau “cahaya ketuhanan”, ia adalah kehidupan alam dan hukumnya. Jiwa manusia adalah percikan dari api ketuhanan ini, yakni “hukum universal” yang berjalan dan mengontrol alam. Oleh karena itu, ia harus mengetahui hukum ini dan melaksanakan keniscayaan-keniscayaannya. Dari sini, agama yang benar menurut Heraclitus adalah persesuaian antara akal individual manusia dengan hukum universal yang berjalan di alam, yakni “akal universal”.⁴

Kedua, nous [Yunani] adalah pikiran atau bagian yang tertinggi dari pikiran, yaitu akal, suatu fakultas intelektual yang dibedakan dengan pemikiran intuitif. Dalam pengertian terbatas, *nous* berarti kekuatan untuk memahami prinsip-prinsip pertama sains, bentuk-bentuknya dan substansinya yang abadi, dan oleh karena itu

⁴Lihat Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabi*, (Beirut: Markaz al-Saqâfi al-‘Arabî, 1991), h. 18-20.

dibedakan dari pemikiran diskursif. Dalam pengertian ini, *nous* dianggap sebagai esensi Tuhan. Aristoteles membedakan antara *nous pathetikos* atau akal pasif dan akal aktif yang lebih tinggi, yang oleh para komentator disebut sebagai *nous poietikos* yang betul-betul merupakan milik Tuhan dan bersifat abadi dan berhubungan dengan *nous pothetikos* karena membentuk materi.⁵

Pemikiran tentang *nous* ini bisa dilihat lebih jelas lagi pada filosof Anaxagoras. Menurutnya, tubuh terdiri dari bagian-bagian serupa yang bisa dibagi dengan tanpa batas, tetapi dengan mengandaikan adanya bagian terkecil yang tidak bisa dibagi lagi, menyerupai benda permulaan, yang tidak bisa ditangkap indera tetapi bisa digambarkan dalam pikiran kita. Pada mulanya alam adalah perwujudan dari pertautan antara benih-benih ini, perwujudan dari *chaos*, yakni awan tebal yang membentuk segala yang ada. Jika para filosof klasik sebelumnya telah mengemukakan pemikiran seperti ini atau pemikiran senada, maka yang membedakan Anaxagoras dari mereka, seperti dikemukakan Plato dan Aristoteles, adalah pernyataannya bahwa “akal adalah yang mengatur segala sesuatu dan menjadi sebab bagi segala hal”. Dimungkinkannya awan universal atau pertautan awan tersebut keluar dari kelembabannya meniscayakan adanya kekuatan penggerak yang memisahkan antar bagian, kemudian mempertautkan dan merekonstruksinya. Kekuatan ini oleh Anaxagoras disebut dengan “*Nous*”, akal atau ruh. Aktivitas kekuatan penggerak ini bermula dengan menciptakan gerak memutar yang terbatas, selanjutnya semakin meluas dan meluas, hingga membentuk bintang, planet, dan udara, kemudian terjadi pemisahan antara yang panas dan yang dingin, kering dan basah,

⁵Lihat Dagobert D Runes (Ed.), *Dictionary*, h. 215.

terang dan gelap, tebal dan tipis. Gabungan keragaman ini membentuk tubuh material dan lahirilah beragam wujud.⁶

Ketiga, intellectus [Latin], berasal dari kata *intellegere* yang berarti memahami, yaitu suatu fakultas kognitif pikiran yang bekerja pada level konseptual dan abstrak. St. Augustine membedakan intelek dengan akal; *aliud est intellectus, aliud ratio*. Intelek tidak mungkin ada tanpa adanya akal. Intelek adalah jiwa itu sendiri. Intelek mengatur jiwa. Kadang-kadang intelek disebut juga dengan intelegensia. Baik intelek ataupun akal, kedua-duanya bawaan pikiran. Akal mencari pengetahuan atau sains sedang intelek yang kedudukannya lebih tinggi bermaksud memperoleh kebijaksanaan atau kontemplasi atas hal-hal yang abadi, khususnya Tuhan. Oleh karena itu, menurut paham skolastik atau pemahaman pada abad pertengahan, intelek merupakan fakultas jiwa yang sifatnya immaterial yang bekerja tanpa melalui organ-organ tubuh. Meski demikian, cara kerja intelek tersebut tergantung pada badan, karena pemahamannya terhadap materi membutuhkan rangsangan awal. Intelek tidak dapat dipahami kecuali dalam pengertian seperti yang dikemukakan sebelumnya. Kesan yang diterima oleh pemahaman eksternal disintesis dengan pemahaman internal yang membentuk suatu *image* atau *panthasm*, yaitu sesuatu yang dihasilkan oleh intelek melalui imajinasi dan memori. Pemahaman internal dipahami sebagai wujud yang membatasi fungsi-fungsi organik otak. Intelek bekerja pada suatu cara yang bersifat ganda, namun pada dasarnya hanya satu. Sebagai intelek aktif, dia mengiluminasikan *phantasm*, yang bebas dari substansi alam, sebagai akal pasif, dia diperoleh dari hasil cara kerja abstraktif yang

⁶ Lihat Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql*, h. 19-20

membangun konsep. Konsep menyatu dalam penilaian melalui pengkombinasian dan pemisahan [penerimaan dan penolakan] penilaian berhubungan satu dengan yang lainnya dalam akal silogistik.⁷

Keempat, ratio [Latin]. Menurut St. Augustine, *ratio* merupakan kapasitas manusia untuk membedakan dan menghubungkan segala sesuatu yang diketahui. Akal mendahului penggunaan kapasitas intelektual. Namun akal lebih rendah dari pada intelek. Manusia memiliki akal sebelum dia memulai aktivitas intelektual, yang merupakan suatu kontemplasi. Tindakan agaknya merupakan wewenang akal.⁸

Kelima, reason [Inggris] adalah kemampuan manusia untuk melihat, membentuk, dan menginvestigasi hubungan-hubungan kognitif. Penggunaan terma ini mencakup semua cara mulai dari penerapannya, kesimpulan-kesimpulannya, sampai kepada cara pengandaiannya untuk memahami secara langsung hakekat terakhir dari segala sesuatu. Para tokoh rasionalis klasik Barat –Plato, Aristoteles dan para pendukungnya di abad pertengahan—memahami segala sesuatu dapat diketahui akal kecuali “prinsip pertama” (Kebaikan, Zat transenden, Tuhan) yang melampaui akal (“*beyond reason*”). Para rasionalis modern, seperti Descartes, Spinoza, Leibniz, dan Hegel, melakukan beberapa kombinasi kausalime (atau teleologi) dan logisisme untuk menjelaskan hakekat realitas terakhir. Pendekatan ini memperoleh perlawanan dari para filosof yang menekankan pengalaman, kehendak, intuisi, mitos, skeptisisme, wahyu atau keimanan.⁹

⁷Lihat Dagobert D Runes (Ed.), *Dictionary*, h. 147.

⁸*Ibid.*, h. 263.

⁹Lihat Henry Le Roy Finch, “Reason”, h. 223.

Pada masa Plato [dan bahkan pada tokoh-tokoh lebih awal, seperti Parmenides dan Heraclitus] kita menemukan sejumlah penggunaan metode akal tradisional: metode definisi; metode dialektik; dan metode reduksi. Aristoteles menawarkan suatu sistematisasi metode rasional, tidak hanya dalam perbedaannya ia mengintrodusir antara akal induktif dan akal deduktif, tetapi juga mengelaborasi prinsip-prinsip logika silogistik yang mendominasi bidang logika hingga abad ke duapuluh. Di samping itu, ia juga membedakan antara akal aktif dan akal pasif¹⁰ atau biasa disebut juga akal budi aktif dan akal budi pasif [yang secara bersama mengkonstitusi proses dua tahap yang memungkinkan kita untuk mengetahui bentuk-bentuk sesuatu], misalnya, akal budi aktif mampu membuat akal budi pasif memperoleh bentuk atau representasi yang masuk akal dari objek yang diinderaai atau diamati. Akal budi aktif harus membuat representasi (fantasma) eksplisit untuk menyadari dengan mengabstraksinya dari pengalaman inderawi.¹¹ Ia juga membedakan antara akal teoritis dan akal praktis¹² [yang disebutkan terakhir melampaui keseluruhan domain tingkah laku manusia].

¹⁰*Ibid.*, h. 224.

¹¹Lihat penjelasan akal aktif dan akal pasif ini pada Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1998), h. 29.

¹² Yang dimaksud akal praktis dan akal teoritis dalam pengertian Aristoteles: Yang pertama, akal praktis berarti a) Kemampuan yang memungkinkan kita mengamati: (1) cara-cara mana yang tersedia bagi kita untuk mencapai tujuan, (2) yang mana dalam cara-cara ini paling efisien dan/atau paling dekat/sesuai, dan (3) bagaimana menggunakan cara-cara ini dalam perilaku aktual. b) Pertimbangan yang mendalam atau penalaran, pemikiran tentang (1) apa yang akan kita buat, dan (2) apa yang tidak kita buat, yang menghasilkan suatu keputusan (pilihan, tindakan, resolusi). c) Akal/pikiran merupakan kekuatan atau fungsi tertinggi dari jiwa (*psyche*) manusia. Yang kedua, akal teoritis (kontemplasi) yang berarti, antara lain: Penalaran atau pemikiran untuk mencapai pengetahuan: (1) tentang apa itu persoalan, (2) tentang apa yang harus menjadi persoalan secara tak terelakkan atau secara niscaya, dan (3) tentang apa yang mungkin menjadi persoalan jika kondisi-kondisi tertentu terjadi. Kegiatan ini menghasilkan suatu kesimpulan (pernyataan, pengetahuan, tindakan) dari suatu hal. Untuk jelasnya, lihat *ibid.*, h. 29-30.

Keenam, al-'aql ['Arab]. Kata *'aql* dalam bahasa 'Arab [baca juga dalam sejarah pemikiran Islam], pada awalnya berarti *al-hijr*, menahan, *al-nuha*, kebijaksanaan, lawan dari *al-humq*, lemah pikiran, *al-fahm*, pemahaman, dan *al-qalb*. Semua kata-kata ini mengandung arti orang yang mampu menelaah, memahami dan berpikir secara menyeluruh. Dalam konteks yang lebih luas lagi, kata *aql* lebih banyak dipahami dalam pengertian berpikir dengan *qalb*.¹³ Pengertian seperti ini diperkuat oleh penjelasan al-Qur'an, antara lain disebutkan: ...*lahum qulûb ya'qilûna bihâ*... [QS: al-Haj: 47] atau ...*lahum qulûb lâ yafqahûna bihâ*... [QS: al-'A'raf: 179]. Setelah pengaruh filsafat Yunani masuk ke dalam pemikiran Islam, khususnya dalam diskursus filsafat dan teologi Islam, kata *'aql* kata Toshihiko Izutsu, mengalami pergeseran makna dan mengandung arti sama dengan kata Yunani *nous*. karena itu, pemahaman dan pemikiran dalam Islam tidak lagi melalui *al-qalb* di dada, tetapi melalui *al-'aql* di kepala.¹⁴

Dengan demikian, baik filosof maupun teolog Islam menggunakan nalar dengan pengertian *nous* dalam sistem berpikir mereka, yang membedakan mereka adalah pada tingkat apresiasi dan aplikasinya. Bagi filosof, akal dalam pendapat mereka merupakan salah satu daya dari jiwa [*al-nafs* atau *al-rûh*] yang terdapat dalam diri manusia. Al-Kindi [796-873 M], filosof Islam pertama, misalnya, untuk menyebutkan salah satu di antara para filosof Islam menjelaskan bahwa pada jiwa manusia terdapat tiga daya: daya bernaflu yang berada di perut [*al-quwwah al-*

¹³Lihat Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql*, h. 3.

¹⁴Pendapat Izutsu ini dikutip dari Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1982), h. 8.

syahwâniyah], daya berani yang berpusat di dada [*al-quwwah al-ghadabiyah*], dan daya berpikir yang berpusat di kepala [*al-quwwah al-nâtiqah*].¹⁵

Daya berpikir yang berpusat di kepala ini, yang oleh para filosof Islam disebut akal, dibagi dalam dua pengertian: Akal Praktis [*âmilah*], akal yang menerima arti-arti yang berasal dari materi melalui indera; dan Akal Teoritis [*âlimah*], akal yang menangkap arti-arti murni, arti-arti yang tak pernah ada dalam materi, seperti Tuhan, roh, dan malaikat. Jika Akal Praktis memusatkan perhatian kepada alam materi, menangkap kekhususan [*juz'iyât* atau *particulars*], maka Akal Teoritis sebaliknya bersifat metafisis, mencurahkan perhatian kepada dunia immateri dan menangkap keumuman [*kulliyât, universals*]. Akal seperti ini mempunyai empat tingkatan: 1). Akal Materi [*al-'aql al-huyûlânî*], yang merupakan potensi belaka, yaitu akal yang kesanggupannya untuk menangkap arti-arti murni, arti-arti yang tak pernah berada dalam materi, belum keluar. 2). Akal Bakat [*al-'aql bi al-malakah*], yaitu akal yang kesanggupannya berpikir secara murni-abstrak telah mulai kelihatan. Ia telah dapat menangkap pengertian dan kaidah umum, seperti seluruh lebih besar dari sebagian. 3). Akal Aktuil [*al-'aql bi al-fi'l*], yaitu akal yang telah lebih mudah dan telah lebih banyak dapat menangkap pengertian dan kaedah umum dimaksud. Akal Aktuil ini merupakan gudang bagi arti-arti abstrak itu, yang dapat dikeluarkan setiap kali dikehendaki. 4). Akal Perolehan [*al-'aql al-mustafâd*], yaitu akal yang di dalamnya arti-arti abstrak selamanya sedia untuk dikeluarkan dengan mudah sekali.¹⁶

Sebaliknya, para teolog, khususnya kaum Mu'tazilah, meskipun tidak terperinci dan mendetail seperti halnya para filosof menjelaskan tentang akal, namun

¹⁵*Ibid.*, h. 9.

¹⁶*Ibid.*, h. 11.

‘*aql* dalam konsepsi para teolog dipahami dalam beberapa pengertian: 1) ‘*aql* sebagai daya untuk memperoleh pengetahuan; 2) ‘*aql* sebagai daya yang membuat seseorang dapat membedakan antara dirinya dan benda lain dan antara benda-benda yang satu dan yang lain; 3) ‘*aql* mempunyai daya untuk mengabstrakkan benda-benda yang ditangkap panca indera; dan 4) khusus untuk Mu’tazilah, ‘*aql* dipahami sebagai daya untuk membedakan kebaikan dan kejahatan.¹⁷

Pemahaman tentang ‘*aql* demikian menghasilkan beberapa corak dan metode penalaran dalam teologi Islam, dua diantaranya disebutkan di sini: *pertama*, metode *jadal* [*the dialectic method of speech*]. Bernalar menurut metode ini, sebagaimana kata van Ess adalah berdiskusi. Kata *kalam* itu sendiri berarti “*speech*”, pembicaraan dengan seseorang. Kebenaran ditemukan dalam jawaban dan pertanyaan, *jawâb wa su’âl*; ada seorang yang ditanya [*mas’ûl*], karena dia menawarkan suatu tesis yang harus dipertanggungjawabkannya, dan ada seorang penanya [*sâ’il*] yang mencoba untuk menanyakan tesis tersebut... Model bernalar seperti ini, lebih lanjut kata van Ess, dikenal dalam *style* hampir semua karya kalam: *wa-in qâla qâilun...qulna...*, “jika seseorang berkata...kami menjawab...,” atau *wa-la yuqâlu innâ...liannâ naqûlu...*, “dan tidak dikatakan bahwa... karena kami mengatakan, karenanya...” setiap argumen yang dipertahankan diperhatikan [walaupun tidak selalu memperlihatkan tingkat keakurasian, kadang-kadang bahkan bersifat simplisistik dan distortif] dan disangkal dengan tingkat kepastian *apodictic* yang memuaskan dan tidak bisa dibantah lagi.¹⁸ Kedua, metode analogi [*al-istidlâl bi al-syâhid ‘ala al-ghâ’ib*]. Metode ini secara sederhana bisa disebut sebagai metode

¹⁷*Ibid.*, h. 11.

¹⁸Josef van Ess, “The Logical Structure of Islamic Theology”, dalam Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, (Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992), h. 9.

penyimpulan dari alam lahir [*al-syâhid*] atas yang gaib atau argumentasi antara dunia inderawi dan dunia transenden. Karena yang gaib selamanya tidak dapat diketahui oleh manusia secara langsung, maka manusia hanya dapat mengetahuinya melalui penyimpulan berdasarkan pengetahuannya atas yang hadir di sekitarnya [*al-ma'lûm fimâ bainanâ*] yang disebut ‘Abd al-Jabbâr sebagai *dalîl*.¹⁹ Semua teolog, baik Mu’tazilah, Hanbaliyah, maupun Asy’ariyah menggunakan metode ini. Para pengikut Asy’ariyah, misalnya, secara total menyerap metode ini dari Mu’tazilah, bahkan mereka banyak mengadopsi premis-premis yang ditetapkan Mu’tazilah sebagai landasan rasional bagi mazhabnya yang secara umum merupakan postulat-postulat yang berkaitan dengan dunia natural [inderawi] baik berupa wujud kasar, gerak, dan lainnya. Prinsip “batalnya *dalîl* menunjukkan batalnya *madlûl*” merupakan metode Mu’tazilah yang diserap oleh Asy’ariyah. Tujuan semula dari digunakannya metode penalaran ini, bersama-sama dengan Mu’tazilah, adalah mengalahkan lawannya, yaitu *al-manawiyah*. Hal ini dilakukan dengan menjadikan dunia inderawi [*al-syâhid*], yakni realitas inderawi dan pengalaman sosial sebagai *ashl* yang menjadikan rujukan bagi *fa'r'* [yang transenden = aqidah]. Semua yang ditemukan dalilnya pada *ashl* diterima, sedang yang tidak ditemukan dalilnya pada *ashl* akan ditolak. Mu’tazilah tidak merasa perlu menegaskan keharusan beriman terhadap konstruksi atas dunia inderawi [premis-premis rasional] karena bagi mereka hal itu adalah produk akal yang dijadikan sebagai *hakam* antara mereka dan lawan-lawannya dengan bertolak dari pernyataan bahwa “sebelum adanya wahyu, akal menjadi penentu”. Dan ketika Asy’ariyah mengadopsi metode penalaran yang sama guna menentang lawannya, yaitu Mu’tazilah,

¹⁹Lihat Machasin, *Al-Qâdî Abd Al-Jabbâr Mutâsyabih Al-Qur’ân: Dalih Rasionalitas Al-Qur’ân*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 60-61.

mereka harus merumuskan premis-premis rasional yang khas bagi mereka, yang menguatkan aqidah mereka dan membatalkan aqidah lawannya. Dengan demikian, fokus perdebatannya berada di seputar “premis” mengingat bahwa batalnya premis menyebabkan batalnya pandangan keagamaan yang dibangun di atasnya.²⁰

Demikian beberapa uraian singkat mengenai konsep nalar, baik dari kalangan filosof maupun teolog Islam. Sebagai daya berpikir dan perangkat epistemologis yang memproduksi pemikiran filosofis dan teologis dalam Islam, ‘*aql* dalam diskursus filsafat dan teologi Islam terkait erat dengan persoalan wahyu. Bagi para filosof, masalah akal dan wahyu bukanlah sesuatu yang bertentangan. Keduanya saling mengisi untuk mencapai kebenaran. Sebaliknya para teolog, di satu sisi, ada yang berpendapat mirip pendapat para filosof, dalam hal ini Mu’tazilah; di sisi lain, wahyu sebagai sumber utama pengetahuan; sedang nalar dianggap penting hanya dalam beberapa aspek agama saja –dalam hal ini Asy’ariyah. Jika nalar filosof bersifat harmonistik, dalam pengertian, baik akal maupun wahyu, keduanya tidak dipertentangkan, maka nalar teologis bersifat rekonsiliatif-adaptatif, di satu sisi berupaya mendamaikan akal dan wahyu, seperti yang dilakukan oleh Mu’tazilah dan Mâturîdiyah Samarkand; di sisi lain menyesuaikan mana wilayah yang semestinya diketahui akal dan mana wilayah yang hanya diketahui wahyu. Model yang terakhir ini lebih diwakili Asy’ariyah dan Mâturîdiyah Bukhârâ.²¹ Kedua corak nalar teologis ini, lebih jelasnya akan diuraikan pada sub bab berikutnya.

²⁰Lihat Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql*, h. 120-121.

²¹Lihat B. Abrahamov, “Ibn Taymiyya on the Agreement” h. 256.

2. Tradisi dan Kandungan Maknanya

Secara umum, yang dimaksud dengan tradisi²² adalah penyerahan atau penyampaian berlanjut adat istiadat, norma-norma dan kebiasaan dari satu generasi ke generasi berikutnya [*memoria*], baik dalam bentuk tertulis [*literate*] maupun dalam bentuk lisan [*farma, sermo*].²³ Tradisi dalam pengertian seperti ini didefinisikan sebagai “sesuatu yang ditransmisikan atau diwariskan dari masa lalu ke masa kini”²⁴. Tradisi, juga dipahami sebagai “*the deposit of the totality of cultural and moral values*”²⁵ yang secara elementer diklasifikasikan ke dalam dua bentuk yang berbeda, yaitu *verbal* dan *non-verbal*. Tradisi-tradisi *non-verbal*, misalnya, meliputi antara lain, patung atau gambar orang suci, monumen-monumen, tempat-tempat, dan adat istiadat; sedang tradisi *verbal* mungkin salah satu dari dua ini, yaitu lisan atau tertulis.²⁶

Tradisi dalam bentuk verbal ini, dalam diskursus keagamaan, khususnya Islam, termanifestasi dalam berbagai bentuk, antara lain: *pertama*, segala sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, atau sesuatu yang ditransmisikan dari masa lalu ke masa kini, yang sampai saat ini masih hidup dan tetap berfungsi sebagai pedoman dari

²² Secara etimologi, perkataan tradisi berasal dari bahasa Latin: *traditio*, yang berarti *delivery; handing down; giving over; surrender*; semuanya bermakna penyerahan. Untuk jelasnya, lihat John A. Hordon, SJ., *Pocket Catholic Dictionary*, (Garden City, New York: Image Books, 1985), h. 437. Steenbrink memahami kata ini berasal dari bahasa Latin, *tra*, yang menunjukkan peralihan atau pemindahan; sedang *disi* berasal dari kata kerja *dare*, dengan pengertian memberikan. Lihat Karel A. Steenbrink, “Tradisi”, dalam Abdurrahman, dkk (Ed.), *70 Tahun H.A Mukti Ali: Agama dan Masyarakat*, (Jogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1994), h. 202.

²³Lihat Sugeng Hardiyanto, “Tradisi dan Modernitas”, dalam *Gema Duta Wawana*, Vol. IX, 1995, h. 3.

²⁴ Edward Shils, *Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), h. 12.

²⁵ Lihat Saju Chackalackal, “A Synthesis of Tradition And Modernity”, dalam *Journal of Dharma*, Vol. XIII, No. 3, July-September 1988, h. 396.

²⁶ *Ibid.*, h. 396.

kehidupan sosial masa kini.²⁷ Tradisi seperti ini, meminjam istilah al-Jâbirî,²⁸ adalah “warisan kebudayaan dan pemikiran”, yang hingga saat ini dilekatkan pada kata *al-turâs*. Kedua, segala yang disandarkan kepada Nabi, baik berupa perkataan, perbuatan, maupun takrirnya. Tradisi dalam konteks seperti ini, sebagaimana dipahami oleh J. Fueck²⁹ dan Montgomery Watt,³⁰ identik dengan *ḥadîs* atau *akhbâr* Nabi. Khusus Watt, *Tradition*, dengan makna T besar dipahami sebagai *ḥadîs*.³¹ Ketiga, tradisi biasa juga diartikan dalam pengertian *ijma'*, sebagaimana dipahami oleh MacDonald,³² dengan meminjam konsep tradisi Vincent dari Lerins: *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, yang secara harfiah dipahami “apa yang di mana-mana saja, apa yang selalu, apa yang oleh semua, diterima sebagai kebenaran, itulah tradisi”.³³ Keempat, tradisi dipahami dalam pengertian wahyu. Dalam konteks pemahaman seperti ini, dapat disebutkan beberapa pandangan, antara lain: *Pertama*, kata tradisi dan wahyu bisa dikatakan sinonim maknanya atau *interchangeable* [dapat dipertukarkan maknanya satu sama lain]. Demikian pendapat Mukti Ali dan

²⁷ Lihat M. Bambang Pranowo, *Islam Faktual Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1999), h. 4.

²⁸ Muhammad ‘Abid Al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, diterjemahkan oleh Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 4.

²⁹ Untuk jelasnya pemahaman tradisi dengan *ḥadîs* oleh J. Fueck, lihat tulisannya, “The Role of Traditionalism in Islam”, dalam Merlin L. Swartz, (Translated and Ed.), *Studies on Islam*, (New York: Oxford: Oxford University Press, 1981), h. 99-122.

³⁰ W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), h. 68.

³¹ Demikian misalnya Watt menyatakan: “The word Tradition [spelt with a capital] here indicate to anecdotes about Muhammad, wich are called hadits or akhbar in Arabic”. Untuk jelasnya, lihat *ibid.*, h. 68.

³² Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (London: Routledge and Sons, 1903), h. 101.

³³ Penjelasan makna istilah Latin tersebut, dikutip dari Karel A. Steenbrink, “Tradisi”, h. 201.

Abrahamov.³⁴ *Kedua*, wahyu berarti Tradisi, dengan T besar, sebagaimana dipahami Arkoun.³⁵ Menurutnya, tradisi dapat dibagi menjadi dua pengertian: tradisi dengan t kecil [*al-turâs bi hârf shaghîr*], [*tradition*] dan Tradisi dengan T besar [*al-turâs bi hârf kabîr*], [*Tradition*]. Yang pertama memiliki arti umum dan kuno, *archaique*, yang terdapat pada semua masyarakat manusia sebelum datangnya agama-agama wahyu; sedang kedua adalah Tradisi Ilahi [wahyu] yang tidak dapat diubah oleh manusia. Tradisi ini merupakan pengungkapan kenyataan abadi yang mutlak. Yves Congar, seperti halnya Arkoun, membedakan antara tradisi besar dan tradisi kecil. Menurutnya, dalam suatu gerakan keagamaan terjadi sejumlah aliran, interpretasi, dan gerakan, yang semula berasal, bersumber, dan mendapat inspirasi dari Tradisi dengan huruf T besar.³⁶ *Ketiga*, tradisi dipahami wahyu sebagaimana yang dijelaskan oleh Shils, salah seorang sosiolog Amerika, yang membagi tradisi dalam dua sisi pengertian: *Pertama*, tradisi sebagai teks suci itu sendiri [*the tradition of the sacred text itself*] dan *kedua*, tradisi sebagai interpretasi atas teks suci tersebut [*the tradition of interpretation of the text*]. Untuk lebih jelasnya, di sini, dikutip pandangannya, sebagai berikut:

“The intellectual tradition of religious belief is two-sided. There is, on the one side, the tradition of the sacred text itself. The formation of that tradition, the amalgamation of sacred text into a canon is a process of great complexity. It is not merely a matter of the transmission of manuscripts. It is a matter of determining which variants are best and which belong to the canon. Not

³⁴Lihat H. A. Mukti Ali, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 18; dan Abrahamov, *Ibn Taimiyya on the Agreement*, h. 256.

³⁵ Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islâmî Qirâ'ah 'ilmîyah*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumî, 1987), h. 19 dan 39.

³⁶ Pendapat Congar mengenai Tradisi besar dan tradisi kecil tersebut, dikutip dari Karel A. Steenbrink, “Tradisi”, h. 204.

wholly separate from this is tradition of interpretation of the text. The meaning of the text is creation of the interpretation tradition.”³⁷

Keempat, kata tradisi diartikan dengan wahyu, bisa juga dilihat pada pendapat Abû Râbî.³⁸ Seperti halnya Shils, Abû Râbî memahami tradisi dalam dua pengertian: Pertama, tradisi sebagai teks suci [*sacred text*], yaitu al-Qur’ân [wahyu] yang merupakan tradisi utama [*primary tradition*] dan dilengkapi dengan hadis sebagai sub tradisi [*sub tradition*], dan kedua tradisi sebagai bangunan interpretasi [*body of interpretation*] atau tradisi kumulatif [*cumulative tradition*]. Keduanya, baik wahyu maupun *body of interpretation* yang tercipta di sekitarnya berada dalam interaksi konstan. Biasanya selalu sulit untuk memahami yang satu tanpa yang lain. Pendapat yang sama, diungkapkan juga oleh Steenbrink.³⁹ Menurutnya, ada dua pengertian tradisi, baik pada agama Yahudi, Kristen, maupun Islam. Yang pertama, tradisi sebagai sumber utama, yaitu kitab suci; dan tradisi sekunder, yang pada dasarnya merupakan suatu tafsir dan interpretasi terhadap sumber utama ini. Tradisi keagamaan demikian, berbeda dari tradisi dalam bidang seni, filsafat, sastra, adat atau politik dan ekonomi, karena tradisi keagamaan sekunder menerima otoritas dari sikap kesucian dan kemutlakan yang dimiliki oleh sumber utama, yaitu kitab suci. Tradisi sekunder ini terus berkembang dan mencari rasionalisasi dan wibawa baru bagi rumusan yang mutakhir. Oleh karena itu, tradisi keagamaan tidak secara terus-menerus bersikap

³⁷Maksud dari teks ini dapat dipahami bahwa “tradisi intelektual dalam keyakinan keagamaan ada dua. Di satu sisi ada tradisi teks suci itu sendiri. Pembentukan tradisi itu, yaitu proses pencampuran atau penggabungan ke dalam *canon* merupakan suatu proses yang sangat kompleks. Hal itu tidak semata-mata masalah transmisi manuskrip. Itu merupakan masalah menentukan varian yang mana yang patut atau layak masuk dalam *canon*. Tidak seluruhnya terpisah atau lepas dari yang pertama ini adalah tradisi interpretasi teks. Makna teks itu merupakan ciptaan dari tradisi interpretasi”.

³⁸Ibrahîm M. Abû Râbî, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, (USA: State University of New York, 1996), h. 42.

³⁹Karel A. Steenbrink, “Tradisi”, h. 205.

otoriter dan baku: seandainya begitu tentu tidak terjadi sejarah agama dan tidak mungkin disusun sekian banyak buku mengenai “perkembangan pemikiran keagamaan”.

Dalam tulisan ini, yang dimaksud dengan tradisi adalah tradisi dalam pengertian keempat di atas, yaitu tradisi sebagai wahyu. Pemaknaan demikian dimaksudkan, di samping: *pertama*, kata wahyu dan tradisi dapat dikatakan sinonim maknanya atau *interchangeable*, sebagaimana pendapat Mukti Ali dan Abrahamov di atas; *kedua*, kata wahyu yang oleh Harun Nasution dipahami dalam dua pengertian, di satu sisi bersifat absolut, [*qat · ’i al-dalâlah*], datangnya benar dari Tuhan; sedang kandungan maknanya di sisi lain bersifat relatif [*zannî al-dalâlah*], hasil ijtihad manusia; mengandung makna yang sama dengan tradisi, sebagaimana dimaksud Edward Shils, Abû Râbî, Congar, dan Steenbrink. Tradisi dalam pengertian wahyu demikian, selanjutnya ditulis dengan T besar untuk menghindari kekeliruan atau kesalahan pengertian atau untuk membedakannya dengan tradisi dalam pengertian t kecil [pengertian umum]. *Ketiga*, juga dimaksudkan untuk mengetahui implikasi-implikasi sosiologisnya, yang dalam hal ini, pengertian wahyu Harun Nasution akan sepenuhnya menjadi jelas setelah diungkapkan lewat konsep tradisi.

Misalnya, jika wahyu dipahami hanya sebagai teks suci itu sendiri [*qat’i al-wurûd, primary tradition*], tidak ada ruang bagi akal untuk menafsirkannya, maka implikasi atas pemaknaan demikian akan melahirkan suatu bentuk pemikiran yang oleh Harun Nasution dianggap bercorak tradisional. Dalam pengertian ini, Tradisi bisa digabungkan dengan kata tradisional, dalam arti kolot, ortodoks, dan ketinggalan zaman. Sebaliknya, jika wahyu dipahami tidak melulu bersifat *qat’i*, tetapi ada aspek

yang bersifat *zannî al-dalâlah* [*body of interpretation* atau *cumulative tradition*], dalam hal ini meniscayakan adanya ruang bagi akal untuk menafsirkannya, maka implikasi pemahaman demikian akan melahirkan suatu bentuk pemikiran yang oleh Harun Nasution dikatakan bercorak rasional-modern. Wahyu dalam pengertian seperti ini bisa melahirkan sikap dan pemahaman yang sejalan dengan semangat modernitas. Hal ini, akan dijelaskan dalam sub bab berikutnya.

Dalam pandangan Harun Nasution, sebagaimana yang akan dijelaskan di bawah nanti, umat Islam masih sering terjebak dan tidak dapat memahami mana Tradisi sebagai wahyu atau teks suci itu sendiri yang kebenarannya *qat'î al-dalâlah*, bersifat mutlak, absolut, dan berlaku sepanjang masa; dan mana tradisi sebagai interpretasi atas teks suci yang kebenarannya *z'annî al-dalâlah*, bersifat nisbi, relatif, dan sementara. Wahyu bagi mereka, lebih kepada pengertian tradisi sebagai teks suci itu sendiri, karenanya tertutup ruang bagi akal untuk menafsirkannya; dan tidak pada tradisi sebagai interpretasi atas teks suci, di mana penafsiran atau hasil *ijtihâd* akal manusia menempati posisi yang penting dan signifikan.

Atas dasar asumsi demikian, dengan maksud untuk menjelaskan posisi wahyu sebagai teks suci itu sendiri [*the tradition of the sacred text itself*] dan posisi wahyu sebagai interpretasi atas teks suci tersebut [*the tradition of interpretation of the text*], Harun Nasution terlebih dahulu, di satu sisi, memberi pemahaman terhadap wahyu sebagai teks suci itu sendiri, di sini, wahyu dipahami benar-benar asli dari Tuhan; dan di sisi lain, menjelaskan kandungan maknanya bukan dari Tuhan, tetapi hasil cipta dan karya manusia.

Demikian misalnya, dalam hal memberi pemahaman terhadap wahyu sebagai sumber utama dan sebagai teks suci dari Tuhan, Harun Nasution mendefinisikannya dalam beberapa pengertian.⁴⁰ Wahyu, katanya, bisa berarti, suara api dan kecepatan; bisa juga mengandung arti bisikan, isyarat, tulisan, dan kitab; atau pemberitahuan secara tersembunyi dan dengan cepat.⁴¹ Tetapi kata ini, lebih dikenal dalam arti “apa yang disampaikan Tuhan kepada para Nabi”. Wahyu dalam pengertian demikian, kata Harun Nasution, mengandung arti penyampaian sabda Tuhan kepada orang pilihan-Nya agar diteruskan kepada umat manusia untuk dijadikan pegangan hidup. Wahyu juga berarti ajaran, petunjuk, dan pedoman yang diperlukan dalam perjalanan hidupnya baik di dunia maupun di akhirat.

Petunjuk dan pedoman hidup ini, seperti dijelaskan dalam al-Qur’ân: [42: 51], kata Harun Nasution,⁴² ditransmisikan atau dikomunikasikan melalui tiga cara:⁴³

Pertama, wahyu dalam bentuk pengertian atau pengetahuan yang tiba-tiba dirasakan seseorang timbul dalam dirinya; timbul dengan tiba-tiba sebagai suatu cahaya yang menerangi jiwanya. *Kedua*, wahyu berupa pengalaman dan penglihatan dalam keadaan tidur atau dalam keadaan *trance*, *ru’yat* atau *kasyf* (vision). *Ketiga*, wahyu dalam bentuk yang diberikan melalui utusan atau malaikat.

⁴⁰Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 15.

⁴¹Definisi Harun Nasution tentang wahyu sebagai pemberitahuan secara tersembunyi dan cepat, dijelaskan juga dengan pengertian yang sama oleh Ibn Munzir Al-Mishrî, *Lisân al-‘Arab*, Juz XIV, (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.), h. 379-380.

⁴²Harun Nasution, “Sekitar Masalah Memahami Isi Al-Qur’ân”, dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 17.

⁴³Bunyi teks tersebut:

حكيم علي انه يشاء ما باذنه فيوحى رسول يرسل او حجاب وراء من او وحيا الا الله يكلمه ان لبشر كان وما

Terjemahan ayat tersebut adalah: Tidaklah dapat terjadi pada manusia bahwa Tuhan berbicara dengannya kecuali melalui wahyu, atau dari belakang tabir, ataupun melalui utusan yang dikirim; maka disampaikanlah kepadanya dengan seizin Tuhan apa yang dikehendakinya. Sesungguhnya Tuhan Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana. Demikianlah kami kirimkan kepadamu ruh atas perintah Kami. (QS: 42:51).

Abû Zaid,⁴⁴ sebagaimana Harun Nasution,⁴⁵ ketika mengomentari ayat ini – dengan sedikit tambahan penjelasan-- menyatakan bahwa wahyu dalam cara yang pertama adalah apa yang disebut oleh para ulama dengan “ilham”, seperti wahyu kepada ibu Nabi Mûsâ, lebah, dan malaikat. Cara kedua adalah berbicara “di balik tabir”, sebagaimana *kalâm Allâh* kepada Nabi Mûsâ di balik tabir yang berupa pohon, api, dan gunung. Cara ketiga komunikasi ini adalah wahyu tidak langsung melalui utusan, malaikat, yang mewahyukan kepada penerima dengan izin Allâh apa yang Dia kehendaki. Cara inilah yang berlaku dalam penyampaian dan penurunan al-Qur’ân.

Wahyu yang turun kepada Nabi Muhammad adalah wahyu yang disampaikan lewat malaikat Jibrîl, bukan melalui ilham ataupun dari belakang tabir. Dasar rujukannya, kata Harun Nasution,⁴⁶ bisa dilihat pada berbagai penjelasan, baik itu dari al-Qur’ân,⁴⁷ misalnya [Q:S: 26: 192-195;16: 102; 2: 197], maupun dari hâdîs, seperti yang dikemukakan ‘Aisyah, bagaimana Jibrîl merangkul Nabi hingga beliau merasa kesakitan ketika menerima wahyu yang pertama [QS: 96: 1-3]. Demikian pula, dalam hâdîs lain, sewaktu Nabi ditanya, bagaimana wahyu turun

⁴⁴ Untuk jelasnya, lihat Nashr Hamîd Abû Zaid, *Mafhûm al-Nâsh Dirâsah fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdhiyyin, *Tekstualitas Al-Qur’ân Kritik terhadap ‘Ulumul Qur’ân*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 47-48.

⁴⁵ Menurut Harun Nasution, yang dimaksud dengan wahyu dalam bentuk pertama adalah ilham. Dalam bentuk kedua adalah wahyu, sebagaimana yang terjadi dengan Nabi Musa, dan yang ketiga, melalui utusan yang dikirimkan dalam bentuk malaikat. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 16.

⁴⁶Harun Nasution, “Sekitar Masalah Memahami Isi Al-Qur’ân”, h. 17-18. Lihat juga, *Akal dan Wahyu*, h. 16-17.

⁴⁷Di antara ayat-ayat tersebut, salah satu terjemahannya adalah: Katakanlah siapa yang menjadi musuh Jibrîl, maka ialah yang sebenarnya membawanya turun ke dalam hatimu dengan seizin Tuhan untuk membenarkan apa yang (datang) sebelumnya dan untuk menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang yang percaya. (QS: 2: 97).

kepadanya, Nabi menerangkan, “Wahyu itu terkadang turun sebagai suara lonceng dan inilah yang terberat bagiku. Kemudian ia [Jibrîl] pergi dan aku pun sudah mengingat apa yang diturunkannya. Terkadang malaikat itu datang dalam bentuk manusia, berbicara kepadaku dan aku pun mengingat apa yang dikatakannya”.

Selain rujukan al-Qur’ân dan h□adîs tersebut, Harun Nasution⁴⁸ juga menambahkan dan menjustifikasi penjelasannya dengan mengutip beberapa pandangan yang berkaitan dengan penyampaian wahyu kepada Nabi Muhammad saw., baik itu dari kalangan intelektual Barat maupun dari Islam.⁴⁹ Dari Barat, misalnya, ia mengutip pandangan Tor Andrae yang menyatakan bahwa terdapat dua bentuk wahyu, pertama wahyu yang diterima melalui pendengaran [*auditory*], dan kedua, wahyu yang diterima melalui penglihatan [*visual*]. Dalam bentuk pertama, wahyu merupakan suara yang berbicara ke telinga ataupun ke hati seseorang Nabi, dan dalam bentuk kedua, wahyu merupakan pandangan dan gambar, terkadang jelas sekali, tetapi biasanya samar-samar. Dalam penerimaan wahyu, Nabi Muhammad, demikian Tor Andrae --dengan mengutip al-Qur’ân [75: 16-19]-- menyatakan termasuk tipe pertama, tipe pendengaran. Wahyu didiktekan kepada beliau oleh suara yang menurut

⁴⁸Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 22.

⁴⁹Model penulisan seperti ini, yaitu membandingkan antara pendapat Barat dan Islam, banyak sekali kita jumpai dalam tulisan Harun Nasution. Misalnya, ketika ia ingin membuktikan bahwa wahyu yang diberikan kepada para nabi itu adalah benar dari Tuhan dan bahwa terjadinya komunikasi antara Tuhan (bersifat imateri) turun ke dunia materi dan muncul dalam bentuk kata-kata dari nabinya adalah sesuatu yang bisa diterima dan dipercayai kebenarannya, ia mengutip beberapa pandangan baik dari kalangan Islam maupun dari Barat. Dari Islam, ia tidak hanya mengutip pandangan para filosof Islam menyangkut teori emanasi [akal manusia yang telah mencapai derajat perolehan (*al-mustafad*) dapat mengadakan hubungan dengan akal Kesepuluh, yang dalam penjelasan Ibn Sinâ adalah Jibrîl]; tetapi juga dengan pendekatan tasawuf, lewat *maqâm ma’rifah*, seorang sufi dapat melihat Tuhan dengan kalbunya dan berkomunikasi dengan-Nya. Sedang dari pandangan Barat, ia mengutip kesimpulan dari para psikolog, semisal, SG. Goal, dan H.Van Praag yang keduanya mengakui adanya interaksi antara materi di satu sisi dan imateri di sisi lain. Di samping itu, para psikolog juga menyebut adanya *Extrasensory Perception*, yang dapat diartikan penyerapan atau perolehan pengetahuan tidak melalui indera yang dikenal. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 20-21.

keyakinannya berasal dari Jibrîl.⁵⁰

Adapun dari intelektual Islam, ia mengutip pandangan M. ‘Abd Allâh Dirâz yang menyatakan bahwa antara penerimaan wahyu Nabi Muhammad saw., dan penerimaan ilham oleh penyair dan filosof terdapat perbedaan. Pada penyair dan filosof terdapat terlebih dahulu dalam diri mereka ide dan kemudian ide itu diungkapkan dalam kata-kata. Sebaliknya, dalam diri Nabi tidak ada ide sebelumnya. Nabi mendengar suara yang jelas tanpa ada ide yang mendahului atau bersamaan datangnya dengan kata yang diucapkan. Nabi sendiri, demikian kata Dirâz, pada mulanya merasa terperanjat karena ketika beliau ingin menangkap kata-kata yang didengar, beliau merasa dirinya dipaksa untuk mengucapkan kata-kata yang diwahyukan itu.⁵¹

Dari uraian ini, jelaslah, kata Harun Nasution, bahwa wahyu – yang dalam Islam, diterima Nabi dari Tuhan melalui Jibrîl dan terkumpul semuanya dalam al-Qur’ân— adalah asli dari Tuhan,⁵² bukan hanya dalam isi tetapi juga dalam kata-katanya.⁵³ Kalau telah diubah susunan kata ataupun diganti kata dengan sinonimnya, itu tidak lagi wahyu, tetapi sudah merupakan penafsiran.⁵⁴ Penafsiran

⁵⁰*Ibid.*, h. 19-20.

⁵¹*Ibid.*, h. 23.

⁵²Harun Nasution, “Sekitar Masalah Memahami Isi Al-Qur’ân”, h. 19. Mengenai pandangan Harun Nasution bahwa wahyu adalah benar-benar asli dari Tuhan, tidak hanya dibuktikan lewat telaah historisnya, terutama uraiannya mengenai sejarah kodifikasi al-Qur’ân, tetapi juga hal ini, katanya, diakui sendiri oleh kalangan orientalis, seperti pandangan Nicholson, yang menyatakan: “...keasliannya tidak diragukan”, dan Gibb menulis: “sangat bisa diterima bahwa bentuk dan isi ucapan-ucapan yang asli sangat terjaga”. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, “Sekitar Masalah Memahami Isi Al-Qur’ân”, h. 19.

⁵³Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 19.

⁵⁴Wahyu dalam Islam, kata Harun Nasution, berbeda dengan wahyu menurut paham agama lain. Umpamanya agama Kristen, Injil dalam teksnya bukanlah wahyu; yang wahyu hanyalah isi yang dikandung dalam teks itu. Maka terjemahannya dalam bahasa-bahasa asing dianggap sama kuat. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, “Sekitar Masalah Memahami Isi Al-Qur’ân”, h. 18.

bukanlah wahyu, tetapi hasil ijtihad manusia, di mana di dalamnya begitu banyak kecenderungan penafsir yang melekat --yang oleh Abû Rabî dan W.C. Smith, disebut dengan *the cumulative tradition*,⁵⁵ yaitu segala kumpulan data-data objektif yang membentuk lapisan sejarah kehidupan keagamaan masa lampau, seperti sistem teologi, hukum, dan institusi-institusi sosial lainnya, suatu tradisi yang telah berakumulasi dengan bangunan pemikiran religius-historis [*a religio-historical construct*]⁵⁶-- baik itu sifatnya teologis, sufistik, yuridis maupun filosofis.⁵⁷ Dalam bahasa Steenbrink, tradisi keagamaan adalah kumpulan atau hasil perkembangan sepanjang sejarah: ada unsur baru yang masuk, ada yang ditinggalkan juga.

Wahyu, dengan demikian, bagi Harun Nasution, di satu sisi, dipahami sebagai teks suci itu sendiri, *the tradition of the sacred text itself* atau *primary tradition*, bersifat absolut, datangnya benar dari Allah [*qat'î*], sedang di sisi lain kandungan maknanya merupakan interpretasi atas teks suci, *the tradition of interpretation of the text* atau *body of interpretation*, bersifat relatif (*zannî*) dan karenanya hasil ijtihad manusia. Yang pertama, karena ayat-ayatnya mengandung hanya satu arti lagi jelas [*qat'î al-dalâlah*], tidak memberi ruang adanya interpretasi di atas arti harfiahnya. Yang kedua, karena makna ayat-ayatnya tidak jelas dan mengandung arti lebih dari satu [*zannî al-dalâlah*], maka intepretasi merupakan

⁵⁵Yang dimaksud dengan *The Cumulative Tradition* oleh W. C. Smith, adalah segala kumpulan data-data objektif yang membentuk lapisan sejarah kehidupan keagamaan masa lampau, seperti sistem teologi, hukum dan institusi-institusi sosial lainnya, dan sebagainya. Atau segala sesuatu yang dapat ditransmisikan dari seseorang, dari satu generasi kepada generasi yang lain. Untuk jelasnya, lihat uraian Wilfred Cantwell Smith, pada Bab VI, "*The Cumulative Tradition*", dalam *The Meaning and End of Religion*, (New York: the Macmillan Company, 1963), h. 156.

⁵⁶*Ibid.*, h. 159.

⁵⁷Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 23.

sebuah keniscayaan.⁵⁸ Adanya keniscayaan interpretasi ini, lebih tegas dikatakan Harun Nasution, bukan saja karena “hanya 5% dari ajaran-ajaran Islam yang murni berasal dari al-Qur’ân, sedang 95% lainnya adalah produk penafsiran manusia”⁵⁹, tetapi juga karena “al-Qur’ân itu sendiri, tidak mengandung segala-galanya”.⁶⁰

Dengan penegasan bahwa, hanya 5 % ayat-ayat al-Qur’ân yang sifatnya *qat’î al-dalâlah* dan 95% *zannî al-dalâlah*, dan bahwa al-Qur’ân itu tidak mengandung segala-galanya, atau apalagi menyediakan cetak biru kehidupan yang terperinci,⁶¹ tidaklah semata-mata dimaksudkan Harun Nasution bahwa problem penafsiran dalam diskursus al-Qur’ân menempati posisi yang sangat signifikan; tetapi lebih dari itu mengindikasikan kuatnya penolakannya terhadap berbagai argumen maupun asumsi yang menyatakan bahwa al-Qur’ân itu mengandung segala hal.

Dalam artikelnya, “Al-Qur’ân Mengandung Segala-galanya?”, Harun Nasution menjelaskan pendapatnya, sebagai berikut:

“Dalam kuliah-kuliah di sekolah menengah dan perguruan tinggi, dalam khutbah-khutbah shalat Jumat dan dalam ceramah-ceramah serta dakwah di berbagai kesempatan, selalu diterangkan bahwa al-Qur’ân mencakup segala-galanya; tidak satu hal pun yang tidak disebut dan dijelaskan di dalamnya. Al-Qur’ân adalah kitab yang lengkap dan sempurna. Di dalamnya terdapat

⁵⁸ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 28. Dalam tulisan yang lain, Harun Nasution menyatakan bahwa teks atau nash ayat yang terkandung dalam al-Qur’ân adalah benar-benar wahyu yang diterima Nabi Muhammad melalui Jibrîl dari Allah s.w.t. Sungguhpun teks itu betul-betul wahyu dari Tuhan, itu tidak mencegah timbulnya perbedaan pendapat tentang ketentuan hukum. Hal itu timbul karena arti yang dikandung teks ayat tidak selamanya bersifat *qat’î* atau positif dan tegas. Ada ayat-ayat yang artinya bersifat *zannî*, tidak positif dan tidak tegas dan oleh karena itu boleh mengandung lebih dari satu arti. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 22.

⁵⁹Harun Nasution, “Menanyakan Kembali Pemikiran Islam:”, dalam *Tempo*, 22 September 1990, h. 101.

⁶⁰Harun Nasution, “Sekitar Masalah Memahami Isi Al-Qur’ân”, h. 21.

⁶¹Lihat ulasan singkat Bahtiar Effendy mengenai Harun Nasution, dalam bukunya, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 144.

penjelasan tentang sistem politik, sistem ekonomi, sistem keuangan, sistem kemasyarakatan, sistem pertanian, perindustrian dan sebagainya, yang harus dipakai dan dilaksanakan umat Islam di dunia ini. Di dalamnya terdapat ayat-ayat yang membahas tentang ilmu pengetahuan, dan yang dimaksud ilmu pengetahuan bukan ilmu pengetahuan saja, tetapi ilmu pengetahuan dalam arti *science*. Di samping itu terdapat ayat-ayat yang membicarakan masalah teknologi modern”.⁶²

Pendapat bahwa al-Qur’ân adalah kitab yang lengkap dan sempurna serta mencakup segala-galanya, sebagaimana maksud kutipan di atas, bukan berarti tidak didukung oleh al-Qur’ân. Harun Nasution mengakui bahwa al-Qur’ân sendiri, katanya mengindikasikan adanya beberapa ayat yang mendukung asumsi di atas.⁶³

Hari ini Aku sempurnakan bagimu agamamu, Aku lengkapkan nikmat-Ku padamu dan Aku ridha menjadikan Islam sebagai agamamu [QS: 5: 3]

Dan Kami turunkan Kitab itu untuk menjelaskan segala-galanya” [QS: 16 : 89]

Tidak Kami lupakan suatu apa pun dalam Kitab [Al-Qur’ân] itu [QS: 6: 38]

Ayat-ayat ini dan yang senada dengannya, kata Harun Nasution,⁶⁴ lebih lanjut, memang dapat mengandung arti bahwa al-Qur’ân mencakup dan menjelaskan segala-galanya, namun kalau diperhatikan isi al-Qur’ân itu sendiri akan terlihat bahwa perincian dan klasifikasi ayat-ayat yang terkandung di dalamnya tidak memperkuat pendapat itu.⁶⁵ Artinya, meskipun Harun Nasution mengakui kenyataan adanya beberapa ayat yang tampak mengindikasikan watak al-Qur’ân yang mencakup segala

⁶²Harun Nasution, “Al-Qur’ân Mengandung Segala-galanya?”, dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 25.

⁶³Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 25. Lihat juga, “Al-Qur’ân Mengandung Segala-galanya?”, h. 25.

⁶⁴Harun Nasution, “Al-Qur’ân Mengandung Segala-galanya? h. 25.

⁶⁵*Ibid.*, h. 25.

hal dan serba menjelaskan, namun ia tetap berpandangan bahwa asumsi itu tidak didukung oleh realitas al-Qur'ân itu sendiri.

Al-Qur'ân, sebagaimana penjelasan Harun Nasution,⁶⁶ seluruhnya berjumlah 6.236 ayat, 4.780 ayat atau 76, 65% adalah ayat-ayat Makiyah, sedang 1.456 ayat atau 23,35% adalah ayat-ayat Madaniyah. Yang *pertama*, ayat-ayat Makiyah, pada umumnya mengandung keterangan dan penjelasan tentang Tuhan Pencipta, Pemilik Alam semesta, sifat-sifat Tuhan, *îmân* [kepercayaan], *kufr* [ketidakpercayaan], *nifâq* [sifat pura-pura percaya], *syirk* [politeisme], *hidâyah* [petunjuk], *dhalâl* [kesesatan], *khair* [kebaikan], *syarr* [kejahatan], surga dan neraka, akhirat serta dunia, kitab-kitab sebelum al-Qur'ân, umat, serta para nabi dan rasul sebelum Nabi Muhammad. Yang *kedua*, ayat-ayat Madaniyah, mengandung hal-hal yang berkaitan dengan hidup kemasyarakatan manusia, di mana pada periode ini, Islam merupakan negara yang mempunyai daerah, rakyat dan pemerintahan, angkatan bersenjata [militer] dan lembaga-lembaga kemasyarakatan lainnya.⁶⁷

Di samping penjelasan periodisasi al-Qur'ân tersebut, Harun Nasution⁶⁸ juga memperkuat dan mendasari pendapatnya, dengan merujuk pada temuan beberapa

⁶⁶ *Ibid.*, h. 26.

⁶⁷ Mengenai persoalan, kenapa kandungan al-Qur'ân pada periode Madinah lebih *concern* pada masalah-masalah kemasyarakatan dibanding dengan periode Makkah, Harun Nasution menyatakan, kalau di Makkah, di samping umat Islam belum sanggup membentuk masyarakat teratur, karena senantiasa mendapat tantangan dan tekanan keras dari golongan pedagang yang memegang kekuasaan di kota itu, juga karena di Makkah, Islam baru merupakan agama. Sedang di Madinah, Islam bukan saja agama, tetapi juga telah meningkat menjadi negara. Itulah sebabnya di antara ayat-ayat yang diturunkan pada periode Madinah ada yang mengandung ketentuan-ketentuan tentang hidup kemasyarakatan umat. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 27 dan "Al-Qur'ân Mengandung Segala-galanya?", h. 26.

⁶⁸ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 27 dan "Al-Qur'ân Mengandung Segala-galanya?", h. 26-27.

sarjana Muslim Mesir⁶⁹ terkenal yang menyatakan, bahwa kurang lebih 500 ayat dari seluruh ayat al-Qur'ân, atau 8% mengandung ketentuan-ketentuan tentang î mân, 'ibâdah, dan hidup kemasyarakatan. Ayat-ayat mengenai ibadah berjumlah 140, dan mengenai kemasyarakatan 228. Perincian mengenai kelompok terakhir ini, dapat dilihat, sebagai berikut:

Hidup kekeluargaan, perkawinan, perceraian, hak waris, dan sebagainya.	70 ayat.
Hidup perdagangan, gadai, perekonomian, jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, perseroan, kontrak, dan sebagainya	70 ayat.
Soal pidana	30 ayat.
Hubungan orang Islam dengan orang bukan Islam	25 ayat.
Soal pengadilan	13 ayat.
Hubungan orang kaya dengan orang miskin	10 ayat.
Masalah ketatanegaraan	10 ayat.

Perincian yang diberikan di atas ini, kata Harun Nasution,⁷⁰ tidak menyebut soal keuangan, perindustrian, pertanian, dan sebagainya. Betul disebut soal perdagangan/perekonomian dan kenegaraan, tetapi ayat-ayat itu tidak menjelaskan sistem pemerintahan atau perekonomian yang dipakai umat Islam. Tidak disebut umpamanya apakah sistem pemerintahan harus mengambil bentuk kerajaan atau republik. Yang dijelaskan adalah dasar-dasar yang harus dipakai dalam mengatur negara. Salah satu dasar itu ialah musyawarah. Musyawarah dapat dijalankan baik dalam sistem pemerintahan yang berbentuk kerajaan maupun dalam sistem pemerintahan yang

⁶⁹ Di antaranya, 'Abd al-Wahhâb al-Khallâf dan Ahmad Amîn. Tokoh yang disebutkan pertama, sebagaimana perincian ayat mengenai kemasyarakatan yang dikutip di atas menyebutkan 228 ayat; sedang yang kedua, Ahmad Amîn, menyatakan hanya kira-kira 200 ayat. Sebagian dari ayat-ayat itu yang dikatakan ahli-ahli hukum Islam sebagai ayat *ahkam* tak dapat diterima kecuali dengan cara berlebih-lebihan dalam mengambil kesimpulan itu. Untuk jelasnya, lihat antara lain tulisan Harun

Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 28. "Al-Qur'ân Mengandung Segala-galanya?", h. 27.. "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah", *Nuansa*, Desember 1994, h. 4-5.

⁷⁰Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 28; dan "Al-Qur'ân Mengandung Segala-galanya?", h. 27.

berbentuk Republik. Juga tidak dijelaskan sistem perekonomian yang harus dilaksanakan umat Islam: apakah sistem sosialisme, sistem komunisme, atau sistem kapitalisme. Yang dijelaskan ialah ketentuan-ketentuan yang harus dipatuhi umat Islam dalam mengatur hidup perekonomian.

Atas dasar perincian tersebut, menurut Harun Nasution,⁷¹ kurang tepat kalau al-Qur'ân dikatakan menjelaskan segala hal. Kenyataan bahwa al-Qur'ân tidak berbicara secara terperinci dimaksudkan tidak saja agar masyarakat bersifat dinamis, senantiasa mengalami perubahan dan berkembang mengikuti peredaran zaman, tetapi juga bahwa soal hidup kemasyarakatan manusia lebih banyak diserahkan Tuhan kepada akal manusia untuk mengaturnya. Jadi, yang diberikan Tuhan dalam al-Qur'ân adalah dasar-dasar atau patokan-patokan, dan di atas dasar dan patokan-patokan inilah umat Islam mengatur hidup kemasyarakatan.

Dengan cara demikian, timbul sistem pemerintahan Islam, sistem ekonomi Islam, masyarakat Islam, dan sebagainya. Tegasnya, meskipun al-Qur'ân tidak mengandung sistem ekonomi, keuangan, dan sebagainya, itu tidak berarti bahwa ekonomi Islam, masyarakat Islam, dan lain-lain itu tidak ada. Semua itu ada, tetapi bukanlah merupakan ajaran absolut yang tidak dapat berubah menurut perkembangan zaman. Semua sistem itu adalah hasil pemikiran manusia atau merupakan kebudayaan, dan oleh karena itu dapat berubah dan diubah. Hanya dalam perubahan dan pengubahannya, dasar-dasar dan patokan-patokan yang tercantum dalam al-Qur'ân tidak boleh dilupakan.⁷²

⁷¹ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 28-29; dan "Al-Qur'ân Mengandung Segalagalanya?", h. 27-28.

⁷²Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 29.

Jika demikian kandungan al-Qur'ân harus dipahami, lalu bagaimana Harun Nasution memaknai dan menafsirkan ayat-ayat yang mengindikasikan adanya pengertian al-Qur'ân sebagai Kitab yang sempurna dan mencakup segala hal, seperti ayat-ayat di bawah ini:

[38 الانعام]... شئ من الكتاب في فرطنا ما... [3 المائدة]... دينكم لكم اكلت اليوم

[89 النحل]... شئ لكل تبياننا الكتاب عليك ونزلنا...⁷³

Terhadap persoalan ini, dengan mendasarkan argumennya kepada interpretasi dari beberapa mufassir Islam, baik itu mufassir klasik, seperti Ibn Kaşîr,⁷⁴ dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, al-Zamakhsyarî,⁷⁵ dalam karyanya, *al-Kasysyâf*, maupun dari mufassir modern, seperti, Rasyid Ridhâ,⁷⁶ dalam

⁷³ Terjemahan ayat-ayat ini: Hari ini Aku sempurnakan bagimu agamamu...(al-Ma'idah:3)... Tiadalah Kami lupakan sesuatu pun di dalam al-Kitâb (al-'An'âm:38)...Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitâb untuk menjelaskan segala sesuatu...(al-Nah' I: 89).

⁷⁴Terhadap persoalan ini, Ibn Kaşîr, dengan mengutip pendapat 'Alî bin Abî Tâlib dari riwayat Ibn 'Abbâs menyatakan bahwa yang dimaksud dengan makna ayat "pada hari ini Aku sempurnakan agamamu" ialah iman telah disempurnakan, tidak perlu ada tambahan lagi dan juga tidak akan berkurang. Selanjutnya dijelaskan bahwa sesudah itu tak pernah lagi turun apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan. Sedang yang dimaksud dengan ayat "...tidak Kami lupakan suatu apapun di dalam Kitab itu" adalah bahwa Tuhan mengetahui semua binatang, tidak lupa memberikan rezeki kepada suatu binatang pun, baik di bumi maupun di langit. Dengan kata lain, Tuhan mengetahui segala-galanya mengenai binatang, nama, jumlah, tanda gerak, dan diamnya. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 31-32; "Al-Qur'ân Mengandung Segala-galanya?", h. 29-30.

⁷⁵ Al-Zamakhsyarî, dengan merujuk pada kata *akmla* pada ayat ini, yang berarti, melindungi, menyatakan bahwa makna ayat ini adalah: Aku lindungi kamu dari musuh, sehingga kamu mencapai kemenangan dan musuh mengalami kekalahan. Dalam ungkapan bahasa Arab, disebut: *al-yauma kamula lanâ al-mulk*, yang berarti hari ini telah tercapai apa yang kami kehendaki dan musuh yang hendak merampas kekuasaan telah mengalami kekalahan. Mungkin juga artinya, demikian lanjut al-Zamakhsyarî, Tuhan pada hari itu telah menyempurnakan apa yang diperlukan manusia tentang yang halal dan yang haram. Adapun yang dimaksud makna Kitab pada ayat selanjutnya, ia menjelaskan bahwa kata-kata Kitab tidaklah menunjukkan makna al-Qur'ân, tetapi *al-Lauh al-Mahfûz* yang ada di langit. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h.31-32; dan "Al-Qur'ân Mengandung Segala-galanya?", h. 29-30.

Tafsîr al-Manâr, Harun Nasution berpendapat bahwa: *pertama*, yang dimaksud dengan penyempurnaan agama pada ayat di atas bukanlah penyempurnaannya dengan segala ilmu pengetahuan, teknologi dan sistem hidup kemasyarakatan manusia dalam segala seginya. Penyempurnaan mengandung arti lain, yaitu dalam arti hukum, ajaran atau dasar agama atau halal serta haram atau kemenangan Islam. *Kedua*, makna al-Kitâb pada ayat di atas tidak mesti berarti al-Qur’ân, tetapi bisa juga *al-Lauh al-Mahfûz* atau *Umm al-Kitâb* atau ilmu Tuhan. Dalam arti ini, al-Kitâb mengandung arti segala-galanya dan menjelaskan segala-galanya. Kalau al-Kitâb diartikan al-Qur’ân, maka kata-kata: “tidak kami lupakan suatu apa pun”, berarti “tidak sesuatu apa pun mengenai soal-soal agama”; dan kata-kata “penjelasan bagi segala-galanya” mengandung arti “segala-galanya tentang dasar agama”.⁷⁷

Atas dasar pengertian seperti ini jelas sekali terlihat bahwa al-Qur’ân dan kandungan maknanya atau antara Tradisi sebagai teks suci itu sendiri dan tradisi sebagai interpretasi atas teks suci tersebut, bagi Harun Nasution tidak hanya memberi ruang pada akal untuk menafsirkan makna ayat-ayat yang termaktub di dalamnya,

⁷⁶Ada pun Rasyid Ridhâ, --dengan didasari, pertama, pada pendapat Ibn Jarîr yang menyatakan bahwa maksud penyempurnaan agama pada ayat ini adalah perginya kaum musyrikin dari Makkah dan sucinya kota itu bagi umat Islam, sehingga dalam pelaksanaan haji tidak terdapat lagi kaum musyrik di kalangan umat Islam di Makkah; dan kedua, pendapat Al-Baidâwî yang menyatakan bahwa penyempurnaan agama berarti kemenangan yang membuat agama Islam berada di atas agama-agama lainnya—berpendapat bahwa yang dimaksud oleh ayat itu ialah penyempurnaan iman, hukum, budi pekerti, ibadah dengan terperinci dan mu’amalah dalam garis besar. Sedang kata al-Kitâb menurutnya, di samping berarti *al-Lauh al-Mahfûz*, sebagaimana penafsiran al-Zamakhsharî, juga mengandung arti: *Umm al-Kitâb* dalam arti sumber al-Qur’ân; ilmu Tuhan yang mencakup segala-galanya; dan juga al-Qur’ân. Kalau yang dimaksud al-Kitâb adalah *al-Lauh al-Mahfûz* atau *Umm al-Kitâb*, maka jelas itu mengandung segala-galanya. Tapi kalau yang dimaksud al-Qur’ân, maka yang dikandung dalam al-Kitâb ialah soal-soal agama secara umum. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h.31-32; dan “Al-Qur’ân Mengandung Segala-galanya?”, h. 29-30.

⁷⁷Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h.33; dan “Al-Qur’ân Mengandung Segala-galanya?”, h. 31.

tetapi lebih dari itu ia ingin menyatakan bahwa al-Qur'ân atau sumber primer Tradisi itu sendiri sebenarnya menempatkan posisi akal sebagai sesuatu yang sangat urgen.

Model penafsiran Harun Nasution mengenai wahyu [al-Qur'ân] demikian, meskipun, di satu sisi, dapat dikatakan sebagai suatu langkah maju untuk mendinamisasikan pemahaman umat terhadap Islam, terutama penekanannya yang begitu besar terhadap peran sebuah nalar dalam proses pemahaman al-Qur'ân, namun, di sisi lain, penafsiran tersebut, khususnya yang berkaitan dengan mekanisme pewahyuan Nabi [dalam hal ini mekanisme wahyu digambarkan secara eksternal, wahyu, misalnya, terkadang turun bagai suara lonceng atau Jibrîl datang dalam bentuk manusia] masih memperlihatkan kuatnya bangunan penafsiran ortodoksi Islam. Harun Nasution, seperti halnya al-Suyûtî, dalam karyanya *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, untuk menyebutkan salah satu contoh, beranggapan demikian, bahwa wahyu datang laksana gemerincing lonceng atau Jibrîl menyampaikan wahyu dengan menampakkan diri sebagai manusia.⁷⁸

Penafsiran mekanisme pewahyuan yang bersifat eksternal demikian, secara substantif bertentangan dengan gagasan al-Qur'ân yang menganggap bahwa mekanisme pewahyuan tersebut bersifat spiritual-internal. Demikian misalnya, dapat dikatakan bahwa ketika orang-orang Mekkah berulang kali mendesak agar malaikat diturunkan kepada Nabi Muh·ammad; al-Qur'ân pun dengan berulang kali menyangkal desakan-desakan tersebut. Mungkin sekali yang mereka kehendaki adalah sesuatu yang dapat dilihat, didengar, dan diajak bicara, sedang yang terus-menerus

⁷⁸ Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, (Dâr al-Fikr, t.th.), h. 45.

ditegaskan al-Qur’ân adalah bahwa yang menyampaikan wahyu adalah ruh yang datang ke dalam hati Muhammad: “Ruh yang dipercayai telah menurunkannya [al-Qur’ân] ke dalam hatimu agar engkau menjadi seorang manusia yang menyampaikan peringatan” [QS: 26: 193]. Demikian halnya, bahwa wahyu dan yang menyampaikan itu bersifat spiritual dan terjadi di dalam batin Muhammad [bersifat internal.] dibenarkan pula dalam al-Qur’ân: “Jika Allah menghendaki, maka Dia akan mengunci hatimu [wahai Muhammad] sehingga tidak ada lagi wahyu yang sampai kepadamu [QS: 42:22].

Ruh ini menurut Rahman, meskipun terkadang diidentikkan dengan malaikat, [QS:2: 97], atau diasosiasikan dengan perkataan *amr*, yang diartikan menjadi perintah, esensi dari segala sesuatu [“Luh yang dipelihara” atau “Ibu dari segala Kitab”], namun perbedaan-perbedaan ini tidak dapat dipertahankan, karena pada dasarnya yang dikemukakan al-Qur’ân adalah bahwa nabi-nabi Allah atau utusan-utusan-Nya, yaitu manusia adalah penerima kekuatan istimewa atau luar biasa yang terpancar dari sumber segala sesuatu yang ada dan yang mengisi hati para Nabi tersebut dengan semacam cahaya sehingga mereka dapat melihat dan mengetahui apa-apa yang tidak dapat dilihat dan diketahui oleh orang-orang biasa. Pada waktu bersamaan, kekuatan ini membuat para nabi melakukan perjuangan yang mengubah kehidupan seluruh manusia.⁷⁹ Ruh yang tidak pernah mati dan senantiasa baru ini tidak lain ditegaskan Rahman, sebagai kekuatan, kemampuan, atau agensi yang

⁷⁹ Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Al-Qur’ân*, diterjemahkan Anas Mahyuddin, *Tema Pokok Al-Qur’an*, (Bandung: Pustaka, 1980), h. 143-144.

berkembang di dalam hati Nabi Muhammad dan menjadi operasi wahyu yang aktual ketika dibutuhkan [42:52].⁸⁰

Jika demikian mekanisme pewahyuan dipahami, lalu bagaimana menjelaskan adanya hadîs-hadîs yang menyatakan bahwa Jibrîl terlihat sebagai manusia biasa yang berbicara dengan Nabi Muhammad seperti yang disaksikan oleh sahabat-sahabat beliau. Terhadap hal ini, Rahman menyatakan bahwa hadîs-hadîs tersebut harus dianggap sebagai kisah-kisah yang diada-adakan di kemudian hari, atau kisah-kisah yang tak lebih dari suatu fiksi sejarah yang dikembangkan oleh kaum ortodoksi Islam.⁸¹

Demikian beberapa penjelasan mengenai mekanisme pewahyuan, yang oleh Harun Nasution dipahami secara lahiriah-eksternal, sedang Rahman memahaminya secara spiritual-internal. Terlepas dari benar tidaknya penafsiran demikian, Harun Nasution dengan berbagai pandangan yang dimilikinya, terutama tafsirannya mengenai ayat-ayat al-Qur'ân yang bersifat *qat'î* dan *z'annî*, telah membuka kesadaran baru dalam proses pemahaman dan pemaknaan al-Qur'ân. Dinamika berpikir demikian –sebagaimana yang akan dijelaskan di bawah ini-- diyakini kuat oleh Harun Nasution, karena kuatnya posisi akal, baik dalam al-Qur'ân itu sendiri, Hadîs maupun dalam sejarah Islam.

⁸⁰*Ibid.*, h. 142.

⁸¹*Ibid.*, h. 8.

3. Modernitas dan Kedudukannya dalam al-Qur'an, Hādīs, dan Sejarah.

Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, perdebatan antara Islam dan modernitas – sebagai bentuk respon umat Islam atas perluasan progresif pengetahuan ilmiah yang mencetuskan masyarakat Barat yang dinamis berikut perluasan pengaruhnya—merupakan agenda permasalahan yang banyak menarik perhatian dan menyita energi kalangan intelektual Islam di dunia⁸² terutama Islam di negara-negara Dunia Ketiga. Perdebatan ini, di satu sisi, kerap kali melahirkan letupan-letupan vulkanik emosi, nafsu dan cemooh; tidak menghasilkan analisis yang objektif terhadap sebab-sebab dan visi jernih atas problema yang ada,⁸³ sedang di sisi lain, ada yang menanggapi secara positif, tanpa mengalah kepada Barat secara membabi buta atau menafikannya.⁸⁴ Yang disebutkan terakhir ini [kelompok yang menanggapi secara positif] berupaya merenungkan relevansi Islam sekarang dengan memikirkan kembali dan merekonstruksi secara mendasar di mana Islam saat ini menemukan dirinya dalam situasi kemodernan.⁸⁵ Di sini, modernitas dipahami

⁸² Hampir seluruh wilayah dunia Islam tampil para pembaru yang berupaya merespon dan sekaligus memformulasikan Islam atas tantangan modernitas. Di Mesir, misalnya, tampil antara lain, Al-Tahtâwî (1801-1873) dan 'Abduh (1849-1905) yang menyerukan pentingnya *ijihâd* dan menganjurkan para ulama mempelajari ilmu-ilmu modern serta menyesuaikan Islam dengan realitas modernitas. Untuk jelasnya pandangan mereka, Lihat Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1983). Di India dan Pakistan, muncul antara lain, Sayîd Ah· mad Khân (1817- 1878) dan Muh· ammad Iqbâl (1876-1930). Keduanya menyerukan juga pentingnya *ijihâd* dipakai untuk merespon persoalan Islam dan tantangan modernitas. Untuk jelasnya, lihat Mukti Ali, *Alam Pikiran Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan, 1995). Lihat juga Muh· ammad Iqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1975).

⁸³ Sayyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, diterjemahkan oleh Lukman Hakim, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 97.

⁸⁴ Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam A.T. Welch dan P. Cachia (Ed.), *Islam Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), h. 324-325.

⁸⁵ Mengenai pandangan demikian, lihat komentar Rahman yang dikutip oleh Andrew Rippin, *Muslims Their Religious Beliefs and Practices Volume 2: The Contemporary Period*, (London and New York: Routledge, 1993), h. 1.

bukan sebagai ancaman ataupun lawan, tetapi sebuah tantangan yang oleh Rahman,⁸⁶ harus dipelajari secara objektif dalam rangka mendeterminasi bagaimana Islam seharusnya bereaksi terhadap berbagai tekanan.

Ada beberapa cara untuk menganalisis gagasan yang disebut modernitas. Pada level sederhana, modernitas bisa dipahami dari asal kata dasar “modern”, dan makna umum dari perkataan ini adalah segala sesuatu yang bersangkutan dengan masa kini.⁸⁷ Kata modern juga secara tidak langsung menyatakan *what is new as opposed to what is ancient, what is innovative as opposed to what is traditional or handed down*.⁸⁸ Dalam pemahaman seperti ini, modernitas mengidentifikasi suatu keterbukaan dan komitmen kepada yang baru sebagai lawan dari yang lama.⁸⁹

Pada level konseptual, terma modernitas,⁹⁰ merupakan konsep yang kompleks. *Pertama*, ia bisa menunjuk baik pada suatu proses historis yang terjadi dalam suatu ruang dan waktu tertentu [dari abad ke-16 hingga sekarang, di Barat], maupun pada suatu ideologi atau retorika yang *concern* dengan kemajuan yang berubah dan berada dalam barisan terdepan.⁹¹ Di sini, konsep modernitas, di samping

⁸⁶Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”, h. 324-325.

⁸⁷Kata “modern” berasal dari bahasa Latin *modo* yang berarti “masa kini” atau “mutakhir”. Lihat David B. Guralnik (Ed.), *Webster’s New World Dictionary of the American Language* (New York: Warner Books, 1987), h. 387.

⁸⁸Lihat John F. Wilson, “Modernity”, dalam Mircea Aliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, (New York: Macmillan Library Reference USA, 1992) h. 18.

⁸⁹*Ibid.*, h. 19.

⁹⁰Menurut Provencher, sejarah modernitas --sebagaimana yang ia tulis dalam *Dictionary of Fundamental Theology*-- ditandai oleh beberapa faktor, antara lain: penemuan Amerika oleh Christopher Columbus tahun 1492 menandai akhir abad pertengahan dan awal abad modern. Pada awal periode ini, penemuan percetakan, penemuan Galileo, dan renaissance humanisme telah memunculkan suatu cara pandang baru terhadap dunia. Faktor lain adalah Reformasi Protestan, yang tidak hanya memisahkan umat kristiani tetapi juga telah memperkenalkan suatu cara hidup baru pada keimanan Kristen, yaitu menyoroti kebebasan dan otonomi perseorangan. Selama abad ke-17 dan abad ke-18 fondasi filosofis modernitas telah menelorkan pemikiran yang rasionalistik dan individualistik yang dipromosikan oleh Descartes dan kemudian oleh para filosof pencerahan. Kata modernitas, lanjut, Provencher, digunakan pertama kalinya oleh Theophile Gautier dalam suatu artikel di *Moniteur*

telah berhasil masuk pada setiap aspek kehidupan manusia, baik seni, teknologi, politik, maupun nilai-nilai moral,⁹² juga telah menciptakan perubahan yang mendasar pada kepercayaan dan tingkah laku di bidang ekonomi, politik, organisasi sosial dan diskursus intelektual.⁹³ *Kedua*, modernitas bukan hanya mempresentasikan dirinya sebagai produk dari rasionalitas [*the flowering of a rationality*]; tetapi juga cara berpikir, cara hidup, sebuah mentalitas yang memiliki nilai dan ciri tertentu, di antaranya mempromosikan rasionalitas⁹⁴ *Ketiga*, modernitas adalah suatu komitmen sistematis pada rasionalitas, yaitu suatu pendirian yang prinsip-prinsip universal dan konsistensi logisnya harus dijadikan sebagai basis perubahan.⁹⁵ *Keempat*, modernitas disertai oleh krisis dan ketegangan dalam setiap masyarakat yang *given*, karenanya ia menghendaki pilihan dan cara-cara hidup dan berpikir yang dinilai dengan standar-standar kemanjuran dan orisinalitas.⁹⁶

Dari beberapa penjelasan modernitas tersebut, modernitas dalam pengertian sebagai sebuah komitmen sistematis pada rasionalitas atau buah dari hasil proses kerja akal inilah yang dimaksud dengan kata “modernitas” dalam tulisan ini. Di sini,

Universal pada tanggal 8 Juli 1867: di satu sisi dipahami, “*the most extreme modernity*”, sedang di sisi lain, “*an austere love of what is old*” . Untuk lebih jelasnya, lihat Norman Provencher, “Modernity”, dalam Rene Lataurrelle dan Rino Fisichella (Ed.), *Dictionary of Fundamental Theology* (New York: Crossroad, 1996), h. 723-724.

⁹¹*Ibid.*, h. 723-724.

⁹²*Ibid.*, h. 724-725.

⁹³ Lihat Andrew Rippin, *Muslims Their Religious Beliefs and Practices Volume 2*: h. 12. Dalam bidang ekonomi, perubahan terlihat dalam istilah-istilah industrialisasi dan konsekuensi pertumbuhan ekonomi, formasi jumlah modal yang besar, pertumbuhan *science* dan munculnya mobilitas kelas-kelas sosial baru. Dalam area politik, pertumbuhan partai-partai politik, berbagai perserikatan dan kelompok pemuda. Dalam dimensi sosial, perubahan dalam hubungan antara seks (dengan implikasi-implikasi ekonomi), komunikasi massa, urbanisasi, travel, dan secara umum muncul mobilitas, khususnya pasar. Dalam realitas intelektual, keunggulan gagasan-gagasan kemajuan, munculnya norma-norma rasional- sekuler dan studi-studi dengan pendekatan historis. Semua yang disebutkan tersebut membuat fenomena perubahan menjadi tampak. Lihat Andrew Rippin, *Muslims Their Religious Beliefs and Practices Volume 2*: h. 12.

⁹⁴Provencher, “Modernity”, h. 723.

⁹⁵Lihat John F. Wilson, “Modernity”, h. 19

⁹⁶Provencher, “Modernity”, h. 723.

modernitas, di samping mengindikasikan keunggulan akal dan tingkah laku rasional di atas cara-cara berpikir dan pola-pola tindakan yang diasosiasikan dengan budaya tradisional yang kurang lebih diterima secara *taken for granted*,⁹⁷ juga dicirikan dengan adanya penggunaan dan kedudukan akal yang tinggi dalam memecahkan persoalan-persoalan manusia saat ini.⁹⁸ Dalam perspektif seperti ini, modernitas, sebenarnya tidak lain dari akal, nalar, atau rasionalitas, yang dalam Islam, kata Harun Nasution —sebagaimana akan diuraikan di bawah ini— memperoleh tempat dan kedudukan yang tinggi dalam al-Qur’ân dan Hādīs serta telah memainkan peranan penting dalam sejarah pemikiran Islam, khususnya pada masa keemasannya.

Menurut Harun Nasution, kalau kita menelaah al-Qur’ân dan Hādīs sebagai sumber asli dan utama dari ajaran-ajaran Islam, akan sampai pada kesimpulan bahwa akal, di samping wahyu, mempunyai peranan penting dalam Islam. Wahyu membawa ajaran-ajaran dasar yang selain jumlahnya tidak banyak, juga hanya memberi ketentuan-ketentuan dalam garis besar. Penafsiran dan cara pelaksanaan serta perincian-perincian ajaran dasar itu diserahkan kepada akal manusia untuk menentukannya. Mengenai problem kehidupan manusia yang tidak disebutkan dalam al-Qur’ân dan Hādīs itu diserahkan pula kepada akal manusia untuk menyelesaikannya sesuai dengan jiwa ajaran dasar tersebut.⁹⁹

⁹⁷Lihat John F. Wilson, “Modernity”, h. 18.

⁹⁸Lihat David Commins, “Modernism”, dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), h. 118.

⁹⁹Harun Nasution, “Filsafat Hidup Rasional Prasyarat bagi Mentalitas Pembangunan”, dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 139-140.

Di dalam al-Qur'ân, kata Harun Nasution, di sini, dia menggunakan metode semantik yang dipinjam dari Izutsu,¹⁰⁰ yang oleh Quraish Shihab¹⁰¹ disebut dengan pola pendekatan *maudhû'î* atau tematik, banyak sekali menganjurkan dan mendorong manusia supaya berpikir dan mempergunakan akalnyanya.¹⁰² Misalnya, *pertama*, dan ini yang termasyhur adalah yang berasal dari kata 'aqala [عقل],¹⁰³ memakai akal, terdapat sebanyak 48 ayat dalam berbagai bentuk katanya, antara lain: [QS: 2: 75; 22: 46; 57:10; 29: 43]. *Kedua*, kata *nazāra*, [نظر], melihat secara abstrak, dalam arti berpikir dan merenungkan, terdapat dalam 30 ayat, antara lain: [QS: 50: 6-7; 86: 5-7; 88: 17-20;]. *Ketiga*, kata *tafakkara* [تفكر], yang berarti, berpikir, terkandung dalam 19 ayat, antara lain: [QS: 16: 68-69; 45: 12-13;]. *Keempat*, kata *faqihah* [فقه] mengerti, paham, dalam berbagai bentuknya terdapat dalam 16 ayat, antara lain: [QS: 17: 44; 16: 97-98; 9:122]. *Kelima*, kata *tazakkara* [تذكر], yang berarti, mengingat, memperoleh peringatan, mendapat pelajaran,

¹⁰⁰Salah satu karya Toshihiko Izutsu, yang memperkenalkan metode semantik dalam memahami konsep konsep dasar al-Qur'ân dan oleh Harun Nasution dikutip dalam tulisannya adalah *God and Man in the Qur'an*, *Semantics of the Qoranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio University, 1964). Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 7. Buku ini mengulas antara lain, bagaimana kita memilih istilah-istilah kunci dari *vocabulary* al-Qur'ân, yang kita anggap unsur konseptual dasar dari *weltanschauung* al-Qur'ân, dan menentukan makna pokok dan makna relasionalnya.

¹⁰¹Yang dimaksud dengan pendekatan tematik adalah suatu metode yang berupaya melihat al-Qur'ân dengan cara menetapkan satu topik tertentu dan menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat, dari beberapa surat, yang berbicara tentang topik tersebut, untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan al-Qur'ân. Untuk jelasnya aplikasi metode ini, lihat Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'ân Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 114 .

¹⁰²Harun Nasution, *Akal dan Wahyu* h. 39-44. Lihat juga, "Masalah Akal dan Akhlak", dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 54-55.

¹⁰³Dalam al-Qur'ân, kata akal dalam bentuk kata benda, tidak terdapat dalam al-Qur'ân. Al-Qur'ân hanya membawa bentuk kata kerjanya 'aqaluh dalam 1 ayat, *ta'qilun* 24 ayat, *na'qilu* 1 ayat, *ya'qiluha* 1 ayat dan *ya'qilun* 22 ayat. Semua kata ini menunjukkan arti paham dan mengerti. Misalnya, antara lain: (QS: 2: 75; 22: 46; 57:10; 29: 43). Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu* h. 5. Dalam Kamus-kamus 'Arab, kata akal berarti mengikat atau menahan. Pengikat sorban misalnya disebut 'iqâl; menahan orang di penjara disebut i'tiqal; orang yang dapat menahan amarahnya disebut 'âqil. Lihat Ibn Munzir Al-Mishrî, *Lisân al-'Arab*, h. 459.

memperhatikan dan mempelajari, terdapat lebih dari 40 ayat, antara lain: [QS: 16: 17; 39: 9; 51:47-49]. Keenam, kata *tadabbara* [تدبر] , merenungkan, terdapat dalam beberapa ayat, seperti: [QS: 38:29; 47: 24]. *Ketujuh*, kata *fahima* [فهم] , memahami dalam bentuk *fahhama* pada ayat: [QS: 21: 78-79].¹⁰⁴

Ayat-ayat al-Qur’ân yang diungkapkan di atas tidak menyebut bahwa akal adalah daya pikir yang berpusat di kepala. *Al-‘aql* malahan dikatakan sama dengan *al-qalb* yang berpusat di dada. Kata akal mengalami perubahan arti menjadi daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia [*nous*], kata Harun Nasution, setelah masuknya pengaruh filsafat Yunani ke dalam filsafat Islam. Sejak itu, pemahaman dan pemikiran tidak lagi melalui *al-qalb* di dada tetapi melalui *al-‘aql* di kepala. Demikian misalnya, Al-Kindî [796-873 M] menjelaskan bahwa pada jiwa manusia terdapat tiga daya: daya bernaflu yang berada di perut [*al-quwwah al-syawniyah*], daya berani yang berpusat di dada [*al-quwwah al-ghadabiyah*], dan daya berpikir yang berpusat di kepala [*al-quwwah al-nâtiqah*]. Ibn Miskawaih [940-1037 M] memberi pembagian yang sama. Daya terendah adalah daya bernaflu dan daya tertinggi adalah daya berpikir. Daya berani mengambil posisi di antara keduanya.¹⁰⁵

Selain dari pada itu, terdapat pula sebutan-sebutan dalam al-Qur’ân, baik yang memberi sifat berpikir bagi seorang muslim, seperti, *ûlû al-bâb* [الباب اولوا], orang berpikiran dan *ûlû al-‘ilm* [العلم اولوا] , orang berilmu, *ûlû al-abshâr* [الابصار اولوا], orang yang mempunyai pandangan dan *ûlû al-nuhâ* [النهى اولوا] , orang bijaksana,

¹⁰⁴Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 39-44 Lihat juga Artikelnya, “The Flourishing of the Religious Sciences Philosophy and Sufism”, dalam H. Burhanudin Daya dan Rifa’i Abduh (Ed.), *Religion and Contemporary Development*, (Jakarta: Department of Religious Affairs Republic of Indonesia, 1994), h. 217.

¹⁰⁵Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 8-10.

misalnya: [QS: 12: 111; 3: 18 dan 190; 24: 44]; maupun yang berhubungan dengan kegiatan berpikir, seperti kata *ayat* [آية], misalnya [QS: : 3: 41 dan 19: 10]. Yang disebutkan terakhir ini, yaitu kata *ayat* [آية], arti aslinya adalah tanda, kemudian dipakai terhadap fenomena natur yang banyak disebut dalam *ayat kauniyah*, yaitu ayat al-Qur’ân yang membicarakan fenomena alam. Tanda, yang ditangkap oleh indera, mempunyai arti abstrak yang terletak di dalamnya. Tanda itu harus diperhatikan, diteliti, dipikirkan, dan direnungkan untuk memperoleh arti abstrak yang terletak di dalamnya.¹⁰⁶

Semua bentuk ayat-ayat yang dijelaskan di atas mengindikasikan adanya anjuran untuk berpikir dan menggunakan akal dalam memecahkan berbagai problem kemanusiaan. Kenyataan demikian membuktikan bahwa dalam Islam, berpikir dan mempergunakan akal adalah ajaran yang jelas dan tegas dalam al-Qur’ân, sebagai sumber utama dari ajaran Islam. Hādīs sebagai sumber kedua Islam, kata Harun Nasution,¹⁰⁷ juga memberi kedudukan tinggi pada akal. Misalnya, “Agama adalah penggunaan akal, tidak ada agama bagi orang yang tak berakal”. Dalam Hādīs Qudsî, Allah berfirman kepada akal:¹⁰⁸

اعاقب وبك ائيب وبك اعطى وبك اخذ فبك منك على اعز خلقا خلقت ما وجلالى فبعزتى

¹⁰⁶Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 48.

¹⁰⁷*Ibid.*, h. 49.

¹⁰⁸Terjemahan Hādīs tersebut: Demi kekuasaan dan keagungan-Ku tidaklah Kuciptakan makhluk lebih mulia dari engkau. Karena engkaulah Aku mengambil dan memberi dan karena engkaulah Aku menurunkan pahala dan menjatuhkan hukuman. Lihat *ibid.*, h. 49.

Mengomentari hādīs ini, Harun Nasution mengatakan bahwa akal tidak hanya menunjukkan makhluk Tuhan yang tertinggi, tetapi sekaligus membedakan manusia dari binatang dan makhluk Tuhan lainnya. Karena akalnya manusia bertanggung-jawab atas perbuatan-perbuatannya dan akal yang ada dalam diri manusia itulah yang dipakai Tuhan sebagai pegangan dalam menentukan pemberian pahala atau hukuman pada seseorang. Makhluk selain manusia, karena tidak mempunyai akal, tidak bertanggung jawab dan tidak menerima hukuman atau pahala atas perbuatan-perbuatannya. Bahkan, manusia pun, kalau akalnya belum atau tidak berfungsi, seperti anak belum ‘*aqil baligh* dan orang yang tidak waras pikirannya, tidak bertanggung jawab atas perbuatannya dan tidak mendapat hukuman atas kesalahan dan kejahatan yang dilakukannya.¹⁰⁹

Di samping ajaran-ajaran yang bersifat normatif ini, kedudukan tinggi bagi akal, termanifestasi juga dalam sejarah, khususnya pada masa Islam klasik atau masa Keemasan Islam [*Golden Age*],¹¹⁰ yang bermula dari pertengahan abad ke ketujuh dan berakhir pada pertengahan abad ketiga belas Masehi. Pada masa ini, sebagaimana dijelaskan Harun Nasution, terutama ketika kekhalifahan Banî Umayyah (661-750 M) jatuh dan digantikan oleh khalifah Banî ‘Abbâs (750-1258), Islam berkembang dalam sejarah bukan hanya sebagai agama, tetapi juga sebagai kebudayaan.¹¹¹ Di sini,

¹⁰⁹*Ibid.*, h. 49.

¹¹⁰Harun Nasution membagi sejarah Islam dalam tiga periode perkembangan. Pertama, Periode Klasik (650-1250 M). Periode ini dibagi dalam dua masa, yaitu masa Kemajuan Islam I (650-1000 M) atau masa Ekspansi, Integrasi dan Keemasan Islam dan masa Disintegrasi (1000-1250). Kedua, Periode Pertengahan (1250-1800 M). Periode ini dibagi juga dalam dua masa. Masa Kemunduran I (1250-1500 M) dan masa Tiga Kerajaan Besar (1500-1800 M), yang meliputi fase Kemajuan (1500-1700 M) dan fase Kemunduran (1700-1800 M). Dan Ketiga Periode Modern (1800 M). Periode ini merupakan zaman kebangkitan Islam. Untuk jelasnya lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 12-14.

¹¹¹Harun Nasution, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 71.

buat pertama kalinya dalam sejarah, terjadi kontak antara Islam dengan kebudayaan Barat, atau tegasnya dengan kebudayaan Yunani klasik yang terdapat di Mesir, Suria, Mesopotamia, dan Persia,¹¹² yang oleh Ahmad Amin, dikatakan,¹¹³ besar pengaruhnya bagi kaum muslimîn, terutama karena kontak Islam dengan kebudayaan itu bersamaan waktunya dengan penulisan ilmu-ilmu Islam dan masuklah ke dalamnya unsur-unsur kebudayaan Yunani, yang memberinya corak tertentu dan pengaruh besar dalam bentuk dan isi.¹¹⁴

Dengan adanya kontak peradaban ini, terutama pada masa Hârûn al-Rasyîd (785-809 M) dan anaknya, al-Makmûn [813-833 M], berbagai ilmu pengetahuan dan filsafat dipelajari oleh umat Islam. Buku-buku ilmu pengetahuan dan filsafat didatangkan dari Bizantium dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Dari sini, kemudian berkembang tradisi penerjemahan ilmu pengetahuan asing, yang dikatakan Rosenthal¹¹⁵ sebenarnya telah dimulai sejak masa periode Umayyah ketika pangeran Khalîd, seorang anak dari khalifah Yazîd [680-683 M] memesan beberapa ilmuwan untuk menerjemahkan karya-karya kimia Yunani ke dalam bahasa Arab. Namun, gerakan penerjemahan ini dilakukan secara serius dan sistematis baru

¹¹² Harun Nasution, *Islam Ditinjau I*, h. 71.

¹¹³ Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, Jilid I, (Kairo: al-Nahdhah, 1964), h. 274-275.

¹¹⁴ Di samping kebudayaan Yunani, kebudayaan lain yang menarik perhatian dan memberi pengaruh kepada umat Islam adalah India dan Persia. Di antara ilmu-ilmu India yang besar pengaruhnya kepada umat Islam adalah ilmu hitung, ilmu bintang, matematika, dan ilmu kedokteran. Di Persia, terdapat ilmu-ilmu antara lain, ilmu bumi, logika, filsafat, ilmu kedokteran dan ilmu ukur. Yang terakhir ini, Persia, lebih besar pengaruhnya dibanding India, karena, pertama, Damsyik, yang terletak di lingkungan Arab, yang menjadi ibu kota pada permulaan zaman Bani Abbas, dipindahkan ke Bagdad, yang berada di lingkungan Persia. Kedua, banyaknya orang-orang Persia yang menjadi pejabat di istana khalifah-khalifah Bani ‘Abbâs. Yang besar peranannya di sini adalah keluarga Barmak, yang secara turun-temurun menjadi menteri, gubernur dan sekretaris khalifah. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 52-53.

¹¹⁵ Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, (London: Routledge, 1992), h. 94.

pada masa ‘Abbâsiyah, terutama dengan didirikannya, *Bait al-Hikmah* [*House of Wisdom*],¹¹⁶ sebuah institusi ilmiah, yang oleh Harun Nasution¹¹⁷ dikatakan, selain menjadi pusat gerakan penerjemahan, juga menjadi pusat pengembangan filsafat dan ilmu-ilmu yang ditinggalkan peradaban Yunani Klasik. Di institusi ini, di samping buku-buku Yunani, buku-buku Persia dan India juga diterjemahkan dalam bahasa Arab.

Gerakan penerjemahan [*the translation movement*] ini, telah melahirkan cendekiawan dan ulama Islam, yang bukan hanya menguasai ilmu dan filsafat yang mereka peroleh dari peradaban Yunani klasik, tetapi mereka kembangkan dan tambahkan ke dalamnya hasil-hasil penyelidikan mereka sendiri dalam lapangan ilmu pengetahuan dan hasil-hasil pemikiran mereka dalam lapangan filsafat.¹¹⁸ Dengan cara demikian, di bidang filsafat misalnya, muncul filosof-filosof Islam seperti al-Kindî [801-873 M], al-Farâbî [850-950M], Ibn Sinâ [980-1037 M], Ibn Miskawaih [940-1037 M], dan Ibn Rusyd [1126-1198 M]. Di bidang sains muncul al-Farâbî, al-Farghânî¹¹⁹ dan al-Bîrûnî [973-1050 M] dalam astronomi; al-Khawârizmî [780-850 M], ‘Umar al-Khayyâm [1079-1123 M] dan al-Tâ’ûsî [w. 1213 M] dalam mate-

¹¹⁶ *Bait al-Hikmah* adalah suatu institusi ilmiah yang didirikan oleh al-Makmûn sekitar tahun 1815 A.D. Lihat Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Massachusetts: University Press, 1968), h. 69.

¹¹⁷ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 55.

¹¹⁸ Harun Nasution, “Peran Ajaran Islam dalam Perkembangan Ilmu Pengetahuan”, dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 299.

¹¹⁹ Salah satu karangan Abû Abbâs Ahmad al-Farganâ, yang di Eropa dikenal dengan nama Alfarganus, adalah *الافلاق علم هيئة الى المدخل*. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada tahun 1135 oleh Yohannes Hispalensis dan Gerard dari Kremona yang mempunyai pengaruh di Eropa selama tujuh ratus tahun. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu* h. 58.

matika;¹²⁰ al-Tābārî [w. 923 M], al-Râzî [1149-1198 M], Ibn Sinâ dan Ibn Rusyd dalam ilmu kedokteran; Jâbir bin Hayyân, dan al-Râzî dalam ilmu kimia; Ibn Haitâm [974-1050 M] dalam optika; al-Khawârizmî, al-Yaqûbî [w. 890 M], dan al-Mas'ûdî [w. 956 M] dalam geografi; al-Jâhiz [w. 1085 M], Ibn Miskawaih, dan Ikhwân al-Shafâ dalam ilmu hewan.¹²¹

Di samping sains dan filsafat ini, pemikiran rasional yang dikembangkan ulama zaman klasik, membawa kemajuan pula di bidang agama. Di bidang *fiqh* misalnya, lahir ulama besar seperti Abû Hanîfah [w. 767 M], Mâlik bin Anas [w. 755 M], al-Syâfi'î [w. 820 M] dan Ibn Hanbal [w. 885 M] [abad VIII dan IX]. Dalam ilmu *'Aqidah*, Wâshil bin 'Atha' [699-749 M], Abû al-Huzail [752-840 M], al-Asy'arî [873-935 M] dan al-Maturidî [w. 945 M] [abad IX dan X]. Dalam ilmu tafsir, al-Tabârî, al-Zamakhsyarî [1078-1143 M] dan al-Râzî [abad VIII]. Dalam ilmu hadîs, seperti Bukharî [w. 870 M] dan Muslim [w. 875 M] [abad IX], dan dalam ilmu tasawuf seperti Rabi'ah al-'Adawiyah [w. 801 M], Dzû al-Nun al-Mishrî [w. 859 M], Yazîd al-Bustâmî [m. 874 M], al-Hallâj dan Ibn 'Arabî [1165-1240 M]. Dalam lapangan sastra terkenal Abû Al-Farrâj al-Isfahanî [w. 971 M] dengan bukunya *Kitab Al-Aghanî*. Di pertengahan abad X keluar pula *Alfu Lailah wa Lailah* yang disusun

¹²⁰ Di bidang matematika ini, al-Khawârizmî adalah orang yang pertama mengarang buku dalam ilmu hitung dan al-jabar, yang teks Arabnya telah hilang. Yang tinggal ialah terjemahannya dalam bahasa Latin. Istilah Algorisme atau algoritme berasal dari nama al-Khawarizmî. Umar al-Khayyâm dan al-Thûsi adalah juga ulama yang terkenal di bidang ini. Angka nol adalah ciptaan ulama-ulama Islam. Pada tahun 873 angka itu telah dipakai di dunia Islam, sedang di India baru tiga tahun kemudian. Angka-angka yang dipakai ulama Islam dalam matematika dibawa orang ke Eropa pada tahun 1202 M. Oleh karena itu, angka 0, 1, 2 hingga 9, yang dipakai sekarang dalam ilmu hitung di Eropa dikenal dengan angka Arab. Lihat Harun Nasution, "Pembentukan Kebudayaan Islam Suatu Tinjauan Historis-Filosofis", dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 96.

¹²¹ Harun Nasution, "Peradaban dan Pasang Surut Islam sebagai Adikuasa Dunia", dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 103.

oleh al-Jasyiarî [w. 1025 M]. Perguruan Tinggi yang didirikan di zaman ini, antara lain, Al-Azhâr di Kairo, yang hingga kini masih harum namanya sebagai Universitas Islam yang tertinggi di seluruh dunia.¹²²

Ringkasnya periode ini adalah periode peradaban Islam yang tertinggi dan yang mempunyai pengaruh, sungguh pun tidak dengan secara langsung pada tercapainya peradaban modern di Barat. Periode kemajuan Islam ini menurut Harun Nasution,¹²³ dengan mengutip beberapa pandangan orang Barat, seperti Christoper Dawson dan H. McNeill, bersamaan masanya dengan abad kegelapan Eropa. Kebudayaan Kristen di Eropa di antara 600 dan 1000 M. sedang mengalami masa surut yang rendah. Di abad XI Eropa mulai sadar akan adanya peradaban Islam yang tinggi di Timur dan melalui Spanyol, Sicilia, dan Perang Salib, peradaban itu sedikit demi sedikit dibawa ke Eropa. Eropa mulailah kenal pada rumah-rumah sakit, pemandian-pemandian umum, pemakaian burung dara untuk mengirim informasi militer, pada bahan-bahan makanan Timur, seperti beras [*rise, rijst, du riz*, berasal dari *al-ruz* atau *al-urz*], jeruk [lemon berasal dari *al-laimûn*], gula [*sugar, surce, suiker*, berasal dari *al-sukkar*] dan sebagainya.

Selain itu, dengan diterjemahkannya buku-buku ilmu pengetahuan dan filsafat karangan para ilmuwan dan filosof Islam ke dalam bahasa Eropa di abad XII, mulailah Eropa kenal pada filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani. Eropa ketika itu tidak kenal lagi pada filsafat serta ilmu pengetahuan Yunani. Dari Islamlah Eropa

¹²²Harun Nasution, "Peradaban dan Pasang Surut Islam sebagai Adikuasa Dunia", dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h 103.

¹²³ Buku yang dikutip Harun Nasution dari dua orang penulis Barat tersebut: Pertama, *The Making of Europe*, (Meridian Books, 1962), h. 151-152. Kedua, *The Rise of the West*, Mentor Books, 1965), h. 502. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, h. 74.

mempelajari hal-hal di atas. Karena itu, tidak mengherankan kalau Gustav Lebon mengatakan, “[orang Arablah] yang menyebabkan kita mempunyai peradaban, karena mereka adalah imam kita selama enam abad”. Hal ini diakui juga oleh Rom Landau. Menurut penyelidikannya, dari orang Islam periode klasik inilah orang Barat belajar berpikir secara objektif dan menurut logika dan belajar berlapang dada pada saat Eropa diselubungi oleh suasana pikiran sempit, tak adanya toleransi kaum minoritas, dan oleh suasana penindasan terhadap pikiran mereka. Hal-hal inilah menurutnya yang menjadi bimbingan dan *renaissance* Eropa yang kemudian membawa pada kemajuan dan peradaban Barat sekarang.¹²⁴

Demikian, dalam sejarah Islam, posisi dan kedudukan akal sebagaimana pandangan Harun Nasution di atas, telah memainkan peranan penting dalam menciptakan akselerasi ilmu pengetahuan Islam pada abad klasik, khususnya pada masa pemerintahan Banî ‘Abbâs. Akselerasi ilmu pengetahuan dengan berbagai bidang dan cabangnya ini, tidak hanya membawa Islam pada puncak peradabannya yang kreatif, tetapi juga seperti kata Anthony Nutting, telah memberikan inspirasi kepada timbulnya revolusi ilmiah di Eropa abad ketujuh belas.¹²⁵

Dalam konteks pemahaman seperti ini, di sini menarik diungkapkan pendapat Will Durant,¹²⁶ dalam bukunya *History of Civilization*, mengenai pengaruh peradaban Islam terhadap Barat. Menurutnya, “Kebangkitan dan kejatuhan peradaban Islam merupakan suatu peristiwa sejarah yang besar. Selama lima abad dari tahun 811 H sampai 597 H, Islam merupakan suatu kekuatan pelopor dalam disiplin, perluasan

¹²⁴Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, h. 74-75.

¹²⁵Anthony Nutting, *The Arabs*, (Toronto: New American Libery, 1965), h. 130

¹²⁶ Pendapat Will Durant ini, dikutip dari Murthada Muthahhari, *Manusia dan Takdirnya Antara Free Will dan Determinisme*, (Bandung: Muthahhari Paperbacks, 2001), h. x.

wilayah, moralitas pengembangan standar kehidupan, hukum-hukum kemanusiaan yang adil, toleransi agama [menghormati pikiran-pikiran dan gagasan orang lain], kepustakaan, riset keilmiah kedokteran dan filsafat di dunia”.

Dunia Islam, lebih lanjut dikatakan Will Durant, memiliki berbagai pengaruh pada dunia Kristen. Bangsa Eropa telah mempelajari makanan, obat-obatan, baju perang, jaminan keluarga, rasa seni, peralatan-peralatan industri, perdagangan, navigasi, dan mereka mengambil istilah-istilah itu dari kaum muslimîn. Sarjana-sarjana Muslim Arab telah memelihara dan memperbaiki matematika Yunani, ilmu pengetahuan alam, kimia, astronomi, dan kedokteran Yunani dan mengalihkan warisan Yunani yang telah diperkaya untuk Eropa. Para fisikawan Arab telah mempelajari dan mengubah karya-karya Aristoteles untuk Eropa. Ibn Sinâ dan Ibn Rusyd menerangi filosof skolastik di Eropa. Pengaruh Islam dicapai melalui jalan-jalan perdagangan, perang Salib dan terjemahan ribuan jilid buku-buku dari bahasa Arab ke dalam bahasa Latin dan perjalanan para sarjana seperti Guerbret, Edward Bani, dan Michel Scott ke Andalusia”. ..”Hanya di zaman emas sejarah, satu bangsa telah dapat memiliki sebanyak mungkin tokoh-tokoh yang terkenal di dalam politik, pendidikan, kesusasteraan, astronomi, geografi, sejarah, matematika, semantik, kimia, filsafat, kedokteran, dan sebagainya. Sebagaimana yang telah ada pada abad keempat Hijriyah, dari Harûn Al-Rasyîd sampai Ibn Rusyd, pada masa yang singkat itu. Bagian dari kegiatan-kegiatan yang terkenal ini mengambil prinsip karya-karya Yunani, tetapi bagian utama khususnya dalam politik, sastra dan seni adalah penemuan mereka sendiri”.¹²⁷

¹²⁷Lihat Murthada Muthahhari, *Manusia*, h. x.

Pada zaman sekarang, di saat Islam tidak lagi menjadi suatu kekuatan pelopor dalam disiplin ilmu, kepustakaan, riset keilmiah, kedokteran dan filsafat di dunia”, sebaliknya Barat yang pernah “berguru” pada Islam klasik, kini menjadi mediator dan inspirator pengetahuan, kejayaan yang pernah menghiasi peradaban dunia ini kembali diingatkan lagi. Dalam konteks ini, apa yang dikehendaki Harun Nasution dari *project* pembaruannya, sebenarnya tidak lain adalah bagaimana umat Islam mengambil kembali spirit itu, sedemikian rupa sehingga Islam tidak hanya bisa sejalan dengan tuntutan dan perkembangan zaman, tetapi sekaligus menjadi agen ilmu pengetahuan. Ini artinya, Islam akan kembali jaya, menurut Harun Nasution, bila rasionalitas yang menjadi konstruksi keilmuan klasik ini dijadikan basis perubahan. Spirit rasionalitas Harun Nasution ini, meskipun, di satu sisi memberi dampak positif bagi perkembangan dan akselerasi keilmuan dalam Islam, tetapi, di sisi lain, bukan berarti tidak membawa dampak negatif.

Idealisasi capaian-capaian masa lampau, misalnya, yang ditawarkan Harun Nasution, dengan konstruksi rasionalitas keilmuan Islam klasik sebagai *tool of analysis* Islam saat ini, selain menjerat umat ke dalam wilayah spekulasi dan perdebatan-perdebatan teoritis-metafisik, juga sekaligus bertolak belakang dengan semangat ajaran al-Qur’ân yang bersifat sosial-empirik.¹²⁸ Model idealisasi atau romantisme klasik seperti ini, sekedar untuk memenuhi rasa curiositas umat adalah sah-sah saja, tetapi itu tidak berarti bahwa konstruksi rasionalitas ini harus menjadi satu-satunya ‘payung’ pemikiran dalam Islam. Pengalaman berharga yang bisa dipetik dari tradisi intelektual Islam klasik adalah: jika dahulu Islam bisa berkembang dan

¹²⁸ Lihat antara lain[QS: 26: 7; 88: 17-20]

mecapai titik puncak peradabannya yang kreatif karena bersentuhan dengan pemikiran dan peradaban yang maju ketika itu, yaitu pemikiran dan peradaban Barat-klasik [Yunani], maka saat ini, Islam akan berkembang –untuk tidak mengatakan bisa menggapai kembali puncak peradabannya yang kreatif, bila Islam bersentuhan dengan pemikiran dan peradaban yang hidup saat ini, dalam hal ini, pemikiran dan peradaban Barat-modern [masalah ini secara khusus akan dijelaskan pada bagian kelima].

Selain hal ini, masalah lain yang ditimbulkan dari pemahaman Harun Nasution mengenai rasionalitas tersebut adalah pandangannya tentang nalar yang berpusat di kepala. Pandangan demikian, di satu sisi, hingga taraf tertentu dapat diterima dan dibenarkan. Tetapi, mengaitkan nalar semata-mata berpusat di kepala dan menggeser –untuk tidak menyatakan mengabaikan-- nalar yang berpusat di kalbu, di sisi lain, tidak hanya mereduksi struktur pemikiran Islam yang integralistik, tetapi sekaligus memperlihatkan kelemahan akal dan keterbatasan jangkauannya. Salah satu keterbatasan akal terletak pada kendala bahasa yang menjadi media ekspresinya. Dalam penyelidikan ilmiah dan intelektual, bahasa menjadi kendala untuk menembus jantung realitas, karena bahasa, baik dalam bentuk suara [lisan] maupun huruf [tulisan], tidak lain daripada simbol-simbol objek yang sedang diselidiki. Karena itu, penyelidikan akan berhenti pada simbol dan tidak pernah menembus realitas yang sebenarnya.¹²⁹ Tuhan yang dikonsepsikan oleh manusia misalnya, bukanlah Tuhan yang sebenarnya tetapi tuhan sebatas simbol-simbol atau tuhan yang oleh Rumi

¹²⁹Mengenai keterbatasan akal ini, lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002, h. 13.

dianggap hanya sebagai tuhan yang didefinisikan.¹³⁰

Demikian akal, karena lemah dan terbatas jangkauannya untuk menembus realitas yang sebenarnya, meniscayakan nalar pendamping yang tidak berpusat di kepala sebagaimana dipersangkakan Harun Nasution; tetapi berpusat di kalbu [intuisi]. Nalar yang berpusat di kalbu ini bukanlah dalam pengertian al-Ghazâlî, yang menganggap kalbu atau intuisi sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang paling benar; melainkan kalbu atau intuisi dalam pengertian Bergson, yaitu semacam intelek yang lebih tinggi,¹³¹ yang oleh Iqbâl dikatakan tidak bertentangan dengan akal, sebaliknya saling melengkapi. Yang satu menangkap kebenaran secara sepotong-potong, yang lain menangkapnya secara keseluruhan. Keduanya butuh-membutuhkan untuk mengadakan peremajaan bersama.¹³² [Mengenai nalar intuisi ini, akan dipaparkan secara khusus pada bagian kelima]

Demikian beberapa uraian mengenai *plus-minus* posisi akal sebagaimana yang dipahami Harun Nasution. Terlepas dari semua ini, Harun Nasution, pada zamannya, dengan metode penalaran rasionalnya, telah berhasil memberikan sebuah pendekatan baru dalam diskursus ketuhanan di Indonesia. Mungkin saja Harun Nasution ketika itu bukan tidak mengerti keterbatasan akal, namun kondisi masyarakat yang dihadapinya saat itu meniscayakan adanya pendekatan yang bersifat rasional-filosofis dalam diskursus teologi. Dan kemungkinan, karena alasan ini, ia merasa perlu untuk menafsirkan berbagai bentuk nalar teologi dalam Islam.

¹³⁰ Pandangan Rumi ini dikutip dari Jalaluddin Rahmat, "Tuhan yang Disaksikan Bukan Tuhan yang Didefinisikan", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember, 1998, h. 150.

¹³¹ Untuk jelasnya, lihat Muhammad Iqbâl, *The Reconstruction*, h. 2-3 dan 15. Lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, h.

¹³² Muhammad Iqbâl, *The Reconstruction*, h. 2-3.

4. Nalar Tradisi dan Nalar Modernitas

Persoalan Tradisi dan modernitas [baca: wahyu dan akal] merupakan topik yang paling terkenal dan mendalam dibicarakan dalam sejarah pemikiran manusia.¹³³ Masalah ini, di samping tidak pernah berhenti menanggapi pikiran para filosof dan teolog sejak masa Plato,¹³⁴ juga memunculkan berbagai reaksi atau pro dan kontra, yang kemudian melahirkan berbagai *genre* teologis, ideologis, dan bahkan *mainstream* berpikir di kalangan umat manusia.

Dalam Islam, perbincangan wahyu dan akal ini menjadi perdebatan panjang dan memperlihatkan posisinya yang signifikan setelah para ulama Islam [*mutakallimîn*] bersentuhan dengan tradisi pemikiran Yunani. Sebelum masuknya tradisi ini, diskursus ketuhanan umat Islam masih sangat terikat oleh deskripsi yang bersikap skriptural dan belum berani mengoptimalkan fakultas rasional sebagai salah satu paradigma berpikir keagamaan. Mereka, sebagaimana kata Ibn Khaldun,¹³⁵ dalam menjelaskan persoalan-persoalan ketuhanan, terlebih dahulu mengutip ayat-ayat al-Qur'ân dan hâdîs, selanjutnya, jika terjadi perbedaan pendapat, barulah kemudian membentuk argumentasinya dengan akal, dan itu pun sepanjang tidak bertentangan dengan dalil al-Qur'ân dan Hâdîs. Dengan masuknya tradisi Helenistik ini, semua konstruksi teologi Islam pada saat itu didasarkan pada argumentasi-argumentasi

¹³³Lihat A.J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, (London: Allen & Unwin, 1957), h. 7.

¹³⁴Lihat B. Abrahamov, "Ibn Taymiyya", h. 256.

¹³⁵Pendapat Ibn Khaldun ini dikutip dari Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, (Cambridge, London and England: Harvard University Press, 1976), h. 5.

rasional, dan sedikit sekali perdebatan mereka yang didasari pada dalil-dalil *naqli*.¹³⁶

Inilah yang dimaksud oleh Harun Nasution dalam perbincangan teologinya bahwa semua teolog atau *mutakallimîn* menggunakan kedua sumber epistemologi ini [wahyu dan akal]. Tetapi, yang membedakan mereka adalah seberapa besar mereka meletakkan fungsi wahyu dan akal dalam sistem pemikiran mereka.¹³⁷ Semakin besar suatu aliran menekankan pada fungsi wahyu, maka akan semakin rendah daya rasionalitasnya. Sebaliknya, semakin kecil menekankan fungsi wahyu, maka akan semakin tinggi daya rasionalitasnya. Dalam tulisan ini, untuk menjelaskan pemikiran Harun Nasution tentang adanya titik tekan yang berbeda terhadap fungsi wahyu dan akal bagi masing-masing aliran teologi serta konsekuensi apa yang dihasilkan dari perbedaan titik pandang tersebut, terutama dalam sistem pemikiran mereka, di sini digunakan istilah “nalar Tradisi” dan “nalar modernitas”.

Penggunaan kedua istilah ini, terutama yang berkaitan dengan kata “nalar” yang mengikuti kata Tradisi [wahyu] dan modernitas [akal] didasari atas beberapa pertimbangan: Pertama, kata nalar, yang berarti rasio [Latin], *reason* [Inggris], *'akal* [Arab], dan *raison* [Perancis], di samping digunakan oleh semua aliran teologi dalam Islam, sebagaimana diasumsikan Harun Nasution di atas; juga karena nalar itu sendiri terkait erat dengan persoalan Tradisi [wahyu], di satu sisi, dan persoalan modernitas [akal], di sisi lainnya. Inilah yang dimaksud Ferm, dalam *An Encyclopedia of Religion*, bahwa nalar tidak hanya terkait dengan persoalan Wahyu [Tradisi], tetapi

¹³⁶ Lihat Muhammad 'Abduh, *Risâlah al-Tauhid*, (Mesir: Muhammad 'Ali Shuba'i 1965), h. 7.

¹³⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam* h. 80.

juga terkait erat dengan persoalan akal [modernitas].¹³⁸ Kedua, kata nalar atau rasio di sini tidaklah dipahami dalam pengertian nalar murni, yaitu nalar yang menolak semua kebenaran agama, bukan juga dalam pengertian nalar sebagai anti supernaturalistik, dan cenderung mengarah kepada faham *humanism* dan *agnosticism*, melainkan rasio atau nalar dalam pengertian, kemampuan akal untuk membedakan dan menghubungkan segala sesuatu yang diketahui,¹³⁹ yang dalam diskursus teologi dipahami sebagai nalar yang mampu menilai semua kebenaran yang dibawa oleh wahyu [Tradisi],¹⁴⁰ atau nalar yang mampu menjelaskan kebenaran itu sendiri lewat argumen-argumen rasionalnya [modernitas]. Inilah yang dimaksud oleh Harun Nasution bahwa pengetahuan dalam Islam tidak melulu berdasarkan wahyu.¹⁴¹ Ketiga, kata nalar, tidak hanya menggambarkan struktur berpikir dialektis yang pernah terjadi dan berkembang dalam sejarah pemikiran Islam, tetapi juga, terutama dalam diskursus Islam saat ini menjadi salah satu cara untuk membedakan pola atau bentuk berpikir dalam Islam, yang oleh Arkoun dan Al-Jâbirî [untuk menyebutkan dua di antaranya] dimanifestasikan dalam bentuk-bentuk berpikir, seperti “nalar islâmî” dan “nalar modern”, atau “nalar bayânî” “nalar irfânî” dan “nalar burhânî ”.¹⁴²

¹³⁸Lihat Vergilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion*, (Ohio: the College of Wooster, t.th.), h. 637. Lihat juga Norman Provencher, “modernity, h. 723-724.

¹³⁹ Lihat Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976), h. 263.

¹⁴⁰ Lihat Mircea Aliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11, (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), h. 635.

¹⁴¹Lihat Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 11

¹⁴² Untuk jelasnya model pemikiran mereka, baca Muh· ammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994); dan Muh· ammad ‘âbid al-Jabîrî, *Naqd ‘Aql al-‘Arabî I: Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafî al-

Dengan demikian, nalar Tradisi dimaksudkan di sini adalah suatu metode pemahaman yang banyak bergantung dan berangkat dari wahyu dan kemudian membawa argumen-argumen rasional untuk teks wahyu itu, sedang nalar modernitas adalah suatu metode yang lebih banyak percaya pada kekuatan akal manusia dan kemudian memberi interpretasi pada teks atau *nash* wahyu sesuai dengan pendapat akal. Jika nalar modernitas, lebih banyak memakai *ta'wîl* atau interpretasi dalam memahami teks wahyu, maka nalar Tradisi lebih banyak berpegang pada arti *lafz · î* atau leterlek dari teks wahyu.¹⁴³ Jelasnya, nalar Tradisi dimaksudkan untuk menjelaskan teologi yang lebih menitikberatkan pada Tradisi atau wahyu dan kemudian membawa argumen-argumen rasional untuk teks wahyu tersebut; sedang nalar modernitas menjelaskan performa teologi yang lebih menekankan pada akal dan kemudian memberi interpretasi pada teks wahyu berdasarkan pendapat akal. Jelasnya, dalam diskursus teologi Islam klasik, nalar Tradisi adalah nalar Asy'ariyah dan Mâturîdiyah Bukhârâ; sedang nalar modernitas adalah nalar Mu'tazilah dan Mâturîdiyah Samarkand.

Fungsi Tradisi dan Modernitas

Sebelum lebih jauh membahas analisis Harun Nasution mengenai fungsi tradisi dan modernitas bagi masing-masing aliran dalam teologi Islam, di sini akan

'Arabî, 1991); *Naqd 'Aql al-'Arabî 2: Bunyah al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tahliliyah Naqdîyah li al-Naz · m al-Ma'rifah*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafî al-'Arabî, 1993).

¹⁴³Lihat Harun Nasution, antara lain: *Teologi Islam*, h. 79; *Akal dan Wahyu*, h. 75; *Islam Ditinjau*, h. 42.

dijelaskan terlebih dahulu posisi dan kedudukan kedua persoalan ini dalam sistem berpikir mereka, yang oleh Harun Nasution dikatakan membedakan dasar-dasar epistemologi pemikiran mereka dan mempengaruhi corak dan seluruh bangunan pemikiran teologi mereka.

Seperti telah diuraikan di atas, masalah Tradisi [wahyu] dan modernitas [akal] merupakan tema pokok yang paling banyak diperdebatkan dalam diskursus teologi Islam. Masalah ini menjadi penting dan mengundang perdebatan panjang dikalangan teolog atau *mutakallimin*, di samping karena Tradisi dan modernitas [dalam hal ini wahyu dan akal] merupakan metode atau basis berpikir bagi setiap aliran dalam teologi, terutama dalam merumuskan gagasan-gagasan ketuhanan dan kemanusiaan mereka, juga karena dari sini dapat dipahami dan diklasifikasikan teologi mana yang dicirikan dengan nalar Tradisi dan yang mana dengan nalar modernitas.

Dalam sejarah aliran-aliran teologi, untuk memahami perdebatan mereka di sekitar persoalan tersebut, Harun Nasution memulai perbincangannya dengan terlebih dahulu mendeskripsikan apa yang menjadi polemik di antara aliran-aliran teologi, di mana sisi perbedaan masing-masing aliran mengenai masalah yang dibicarakan dan kemudian menarik kesimpulan dari hasil perdebatan itu, terutama yang berkaitan dengan fungsi Tradisi dan modernitas. Menurut Harun Nasution, ada empat masalah pokok yang berkaitan dengan persoalan wahyu dan akal tersebut: (1) soal mengetahui Tuhan [*hushûl ma'rifah Allâh*]; (2) kewajiban mengetahui Tuhan [*wujûb ma'rifah Allâh*]; (3) soal nilai baik dan jahat [*ma'rifah al-husn wa al-qubh*],

dan (4) kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat [*wujûb i'tinâq al-hasan wa ijtinâb al-qabîh*].¹⁴⁴

Terhadap persoalan ini, terutama yang manakah yang dapat diketahui atau diperoleh melalui wahyu dan yang mana melalui akal?, masing-masing aliran memberikan jawaban yang berbeda-beda. Mu'tazilah, misalnya, sebagai aliran yang paling rasional, kata Harun Nasution, berpendapat bahwa dari keempat masalah di atas, semuanya dapat diketahui oleh akal. Kesimpulan Harun Nasution ini didasarkan pada pendapat tokoh Mu'tazilah, sebagaimana dijelaskan salah seorang pendukung Asy'ariyah, yaitu Al-Syahrastâni, lewat karyanya, *Al-Milâl wa Al-Nihâl*.

Bagi aliran ini, segala pengetahuan dapat diketahui dan diperoleh dengan perantaraan akal dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Akal sudah dapat mengetahui Tuhan sebelum turunnya wahyu dan karena itu, berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu wajib. Demikian pula, baik dan jahat dapat diketahui oleh akal. Karena itu, orang wajib mengerjakan perbuatan yang baik dan menjauhi perbuatan yang buruk.¹⁴⁵ Jadi, tegasnya, dengan mengutip pendapat Abû al-Huzail, Harun Nasution berpendapat bahwa sebelum turunnya wahyu, orang telah berkewajiban mengetahui Tuhan; dan jika tidak berterima kasih kepada Tuhan, orang demikian akan mendapat hukuman. Baik dan jahat [juga] dapat diketahui dengan perantaraan akal dan dengan demikian orang

¹⁴⁴Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 80.

¹⁴⁵Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 76; *Teologi Islam*, h. 80.

wajib mengerjakan yang baik, umpunya bersikap lurus dan adil, dan wajib menjauhi yang jahat seperti berdusta dan bersikap zalim.¹⁴⁶

Jika demikian pendapat Mu'tazilah, lalu bagaimana fungsi dan kedudukan wahyu dalam sistem pemikiran mereka. Adakah mereka tidak percaya kepada wahyu, sebagaimana yang dituduhkan oleh lawan-lawannya kepada mereka.¹⁴⁷ Terhadap persoalan ini, Harun Nasution menyatakan bahwa, "kalau untuk mengetahui Tuhan dan sifat-sifatnya, wahyu dalam pendapat Mu'tazilah tidak mempunyai fungsi apa-apa; [tetapi, kalau, pen.] untuk mengetahui cara memuja dan menyembah Tuhan, wahyu diperlukan. Demikian juga, akal betul dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, tetapi wahyulah yang menerangkan kepada manusia cara yang tepat menyembah Tuhan".

Kesimpulan Harun Nasution ini didasarkan pada dua argumen. Pertama, bertolak dari pendapat 'Abd al-Jabbâr, dalam bukunya, *al-Majmu' fi al-Muhîr bi al-Taklîf* dan *Syarh Ushûl al-Khamsah*; dan kedua, dari narasi filosofis Ibn Tûfayl, *Hayy bin Yaqzan*, yang dieditori oleh Ahmad Amîn.

Yang pertama, kata Harun Nasution, dalam hal mengetahui Tuhan dan sifat-sifatnya ['Abd al-Jabbâr] berpendapat, karena Tuhan hidup dan karena Ia suci dari segala kekurangan, maka Ia mesti mempunyai pendengaran dan penglihatan.

Bandingkan dengan al-Syahrastânî, *al-Milâl wa al-Nihâl*, (Kairo: Mustafâ al-bâbî al-Hallâbî, 1967), h. 42.

¹⁴⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 80-81.

¹⁴⁷ Di antara tuduhan yang dilakukan oleh lawan-lawan Mu'tazilah kepada mereka adalah bahwa orang-orang Mu'tazilah memandang tidak perlu adanya wahyu bagi manusia; akal bagi mereka lebih dikedepankan sedang wahyu dikesampingkan; Mu'tazilah bahkan tidak percaya kepada wahyu. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Kaum Mu'tazilah dan Pandangan Rasionalnya*, dalam Saiful Muzani, *Islam Rasional*, h. 132-133.

Penglihatan dan pendengaran ini, sungguh pun mengandung arti materi dapat dilekatkan kepada diri Tuhan yang bersifat immateri, karena dalam diri Tuhan sifat-sifat itu tidak mesti mempunyai jasmani. Berlainan dengan manusia, Tuhan tidak berhajat pada mata dan telinga jasmani untuk mendengar dan melihat. Untuk dapat hidup, manusia, yaitu tubuhnya, berhajat pada ruh dan ruh tak dapat melihat dan mendengar kecuali dengan pertolongan alat-alat dari badan yang menjadi tempat kediamannya. Tuhan hidup dengan zatnya, tidak dengan ruh, dan oleh karena itu tidak berhajat pada alat-alat jasmani untuk melihat dan mendengar. Atas dasar ini, maka semua “sifat” Tuhan, termasuk di dalamnya “sifat-sifat” mendengar dan melihat -- tanpa wahyu, dapat diketahui oleh akal. Tetapi, dalam hal mengetahui bagaimana cara memuja dan menyembah Tuhan, tanpa wahyu, akal tidak dapat mengetahuinya. Hal ini jelas kelihatan dalam uraian Ibn Abî Hâsyim,¹⁴⁸ sebagaimana diungkapkan ‘Abd al-Jabbâr:

“Segolongan lawan, yang diberinya nama kaum Brahma, memperolokkan sujud sewaktu sembahyang, tawaf sekitar Ka’bah dan rituil-rituil lain dalam ibadah Islam dan berpendapat bahwa semua itu tidak ada gunanya; dan oleh karena itu harus ditolak. Ibn Hâsyim dalam menentang pendapat lawan tersebut, menjelaskan bahwa rituil-rituil dapat diketahui manusia bukan melalui akal tetapi melalui wahyu. Nabilah yang membawa rituil-rituil itu dan apa yang dibawa oleh Nabi tidak boleh tidak mesti benar, dan oleh karena itu mesti ada gunanya”.

Pendapat seperti ini, lebih jelas lagi ditegaskan oleh ‘Abd al-Jabbâr, dalam

¹⁴⁸ Dalam tulisan yang lain, pendapat Ibn Hâsyim ini secara tegas diungkapkan oleh Harun Nasution. Demikian Ibn Hâsyim berpendapat, kata Harun Nasution, “bahwa akal betul dapat mengetahui Tuhan dan sifat-sifatnya, tetapi tidak mengetahui rituil atau cara memuja dan menyembah Tuhan, kerana itu wahyu diperlukan”. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, “Kaum Mu’tzailah dan Pandangan Rasionalnya”, h. 133.

bukunya, *Mutasyâbih al-Qur'ân*.¹⁴⁹ Menurutnya, berita yang dibawa al-Qur'an itu ada dua macam: Pertama, ada yang hanya dapat diketahui oleh wahyu, seperti hukum-hukum peribadatan [syari'ah]. Kedua, ada yang tanpa wahyu akal dapat mengetahuinya. Yang diketahui tanpa wahyu ini terbagi dua pula: bisa melalui bukti-bukti rasional [*bi adillah al-'uqûl*], seperti Tuhan tak dapat dilihat dan banyak hal yang berkenaan dengan ancaman Tuhan; bisa juga melalui akal itu sendiri [*bi al-'aqli*], seperti masalah tauhid dan keadilan Tuhan.¹⁵⁰

Yang kedua, dalam hal akal dapat mengetahui Tuhan dan kewajiban berterima kasih kepada-Nya, tetapi tidak tahu cara tepatnya untuk menyatakan terima kasih itu, hal ini, kata Harun Nasution lebih lanjut, digambarkan oleh Ibn Tûfai:

“Hayy, sungguh pun semenjak kecil tinggal sendirian di suatu pulau yang terpencil, dengan kekuatan akalnya dapat mengetahui adanya Tuhan; bahkan ia dapat sampai ke tingkat persatuan akalnya dengan *al-'Aql al-Fa'al* atau *active Intellect*. Jadi, ketika asal, seorang ulama dari pulau lain pindah ke pulau terpencil itu dan menjelaskan kepada Hayy tentang syari'at yang diwahyukan Tuhan kepada manusia. Hayy dapat mengerti dan menerima ajaran-ajaran itu. Tetapi Hayy tidak tahu cara sebenarnya menyembah Tuhan, dan Asallah yang menerangkan kepadanya shalat, zakat, puasa, dan naik haji ke Mekkah. *Hayy Ibn Yaqzan* dalam cerita ini menggambarkan akal sedang Asal menggambarkan wahyu”.¹⁵¹

Adapun soal baik dan buruk, Mu'tazilah, meskipun dalam keterangan al-Syahrastânî mengandung penjelasan bahwa akal dapat mengetahui segala yang baik dan segala yang buruk, namun keterangan ini kata Harun Nasution kelihatannya

¹⁴⁹ Buku ini sangat disayangkan luput dari perhatian Harun Nasution. Padahal, informasi yang termuat di dalamnya banyak sekali mengungkapkan posisi dan peran akal dalam sistem pemikiran teologi Mu'tazilah, khususnya yang berkaitan penggunaan dalil-dalil rasional untuk memahami ayat-ayat *Mutasyâbihât* dalam al-Qur'ân.

¹⁵⁰ Untuk jelasnya, lihat al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr bin Ahmâd al-Hamâzânî, *Mutasyâbih al-Qur'ân*, Ed.'Adnan M. Zarzur, (Kairo: Dâr al-Turâs, 1969), h. 35. Bandingkan dengan Machasin, *Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar*, h. 75.

¹⁵¹ Untuk jelasnya kedua dasar argumen Harun Nasution ini, lihat bukunya, *Teologi Islam*, h. 95-96.

kurang tepat. Menurut Harun Nasution, dengan mengutip pendapat H^{illî}, dalam *Anwâr al-Malakût fî Syarh al-Yaqûl*, akal, bagi golongan Imamiah dan Mu'tazilah dapat mengetahui sebahagian dari yang baik dan sebahagian dari yang buruk. Contoh dari kejahatan yang dapat diketahui oleh akal [Abû Ishâq menyebutnya] adalah ketidakadilan; dan dari kejahatan yang tak dapat diketahui oleh akal adalah zina. "Jika kita sekiranya tidak percaya kepada wahyu yang dibawa Nabi Muhammad, kejahatan yang terkandung dalam zina akan lenyap. Begitu juga, di antara hal-hal yang baik yang tak dapat diketahui akal adalah penyembelihan binatang untuk keperluan tertentu. Demikian pendapat Ibn Hâsyim, yang dikutip Harun Nasution dari *Ushûl al-Dîn*, karya al-Baghdâdî.¹⁵²

Untuk memperkuat pendapat ini, Harun Nasution kembali mengutip pendapat Ibn Hâsyim, sebagaimana dijelaskan al-Baghdâdî, bahwa rasul-rasul datang membawa perincian tentang apa yang telah diketahui oleh akal dalam garis besarnya. Akal mengetahui kewajiban menjauhi perbuatan-perbuatan yang membawa kemudharatan, tetapi ada perbuatan-perbuatan yang tak dapat diketahui oleh akal apakah membawa kebaikan atau kemudharatan. Dalam hal demikian, wahyulah yang menentukan buruk atau baiknya perbuatan-perbuatan.¹⁵³ Keterangan yang sama diberikan 'Abd al-Jabbâr.¹⁵⁴ Menurutnya, akal tak dapat mengetahui semua yang

¹⁵²*Ibid.*, h. 96

¹⁵³*Ibid.*, h. 97.

¹⁵⁴*Ibid.*, h. 97. Menurut Harun Nasution, dengan mengutip pendapat 'Abd al-Jabbâr dan al-Jubbâ'î, wahyu juga mempunyai fungsi memberi penjelasan tentang perincian hukuman dan upah yang akan diterima manusia di akhirat. Sebagai kata al-Jabbar, akal tak dapat mengetahui bahwa upah untuk suatu perbuatan baik lebih besar dari upah yang ditentukan untuk suatu perbuatan baik yang lain; demikian pula akal tak dapat mengetahui bahwa hukuman untuk suatu perbuatan buruk lebih besar dari hukuman untuk suatu perbuatan buruk yang lain. Semua ini dapat diketahui hanya dengan perantaraan

baik. Memang benar akal dapat mengetahui kewajiban-kewajiban dalam garis besarnya, tetapi tidak sanggup mengetahui perinciannya, baik mengenai hidup manusia di akhirat nanti, maupun mengenai hidup manusia di dunia. Oleh karena itu, ‘Abd al-Jabbâr, kata Harun Nasution, membagi perbuatan-perbuatan ke dalam *manâqir ‘aqlîyah*, perbuatan-perbuatan yang dicela oleh akal, seperti bersikap tidak adil dan berdusta, dan *manâkir syar’îyah*, perbuatan yang dicela oleh syari’at atau wahyu, seperti mencuri, berzina dan meminum-minuman keras. Ia juga membagi kewajiban-kewajiban ke dalam *al-wajibât al-‘aqlîyah*, kewajiban-kewajiban yang diketahui oleh akal, seperti kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan kewajiban membayar hutang, dan *al-wajibât al-syar’îyah*, kewajiban-kewajiban yang diketahui melalui wahyu, seperti ucapan kedua syahadat dan shalat. Demikian untuk jelasnya, dikutip penjelasan Harun Nasution mengenai pendapat ‘Abd al-Jabbâr, sebagai berikut:

...”This explains why ‘Abd al-Jabbâr speaks of *manâkir ‘aqlîyah*, actions disapproved by reason, such as injustice and untruthfulness, and *manâkir syar’îyah*, actions disapproved by revelation, such as theft, adultery and drinking wine. In the same way he divides man’s obligation into *al-wajibât al-‘aqlîyah*, obligation known by reason, like gratitude for the grace of God and repayment of debts, and *al-wajibât al-syar’îyah*, obligations known by revelation, such as the affirmation of the belief in God and in ritual worship”.¹⁵⁵

wahyu. Pendapat yang sama dinyatakan juga oleh al-Jubbâ’î. Wahyulah, katanya yang menjelaskan perincian hukuman dan upah yang akan diperoleh manusia di akhirat. *Ibid.*, h. 98-99.

¹⁵⁵ Harun Nasution, *The Place of Reason in Abduh’s Theology, Its Impact on his Theological System and Views*, (Montreal: McGill University, 1968), h. 117-118.

Dari berbagai penjelasan di atas, Harun Nasution berkesimpulan bahwa wahyu bagi Mu'tazilah mempunyai fungsi konfirmasi dan informasi, memperkuat apa-apa yang telah diketahui oleh akal dan menerangkan apa-apa yang belum diketahui oleh akal, dan dengan demikian menyempurnakan pengetahuan yang telah diperoleh akal. Bahwa wahyu mempunyai fungsi konfirmasi bagi Mu'tazilah dikandung dalam keterangan al-Syahrastâni: ... "dan jika syari'at membawa penjelasan tentang baik dan buruk, syariat memberi informasi dan tidak menentukan baik dan buruk [*kâna mukhbiran 'anha la mutsitan laha*]". Jadi tidaklah selamanya wahyu menentukan apa yang baik dan apa yang buruk, karena akal bagi Mu'tazilah dapat mengetahui sebagian dari yang baik dan sebagian dari yang buruk. Dengan demikian, kata-kata *kâna mukhbiran 'anha* harus diartikan memperkuat apa-apa yang telah diketahui akal. Pendapat ini diperkuat oleh keterangan Ibn 'Abî Hâsyim: "...mereka [rasul-rasul] datang untuk memperkuat [*taqrîr*] apa yang telah ditempatkan Tuhan dalam akal kita dan untuk menerangkan perincian apa yang telah diketahui akal."¹⁵⁶

Berbeda dengan Mu'tazilah, Asy'ariyah, kata Harun Nasution, kurang mengakui kemampuan akal. Di antara empat masalah tersebut, hanya satu yang dapat diketahui oleh akal, yaitu soal mengetahui adanya Tuhan, sedang soal berterima kasih kepada Tuhan, soal baik dan jahat, serta kewajiban berbuat baik dan meninggalkan yang jahat, tidak dapat diketahui kecuali dengan perantaraan wahyu. Kesimpulan Harun Nasution tersebut didasarkan pada dua dasar argumentasi.

¹⁵⁶ *Ibid.*, h. 119-120. Bandingkan dengan *Teologi Islam*, h. 99. Masih ada satu lagi fungsi wahyu, kata Harun Nasution, sebagaimana yang disebut al-Syahrastâni, yaitu mengingatkan manusia akan kelalaian mereka dan memperpendek jalan untuk mengetahui Tuhan. Jadi akal telah tahu pada Tuhan dan telah tahu akan kewajiban terhadap Tuhan, dan wahyu datang untuk mengingatkan manusia pada kewajiban itu. Akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi melalui jalan yang panjang dan wahyu memperpendek jalan yang panjang itu. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 99-100.

Pertama, pendapat dari pendiri Asy'ariyah sendiri, yaitu al-Asy'arî; dan kedua, penjelasan dari pengikut-pengikutnya. Yang pertama, kata Harun Nasution, al-Asy'arî sendiri berpendapat bahwa segala kewajiban manusia hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tidak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tak dapat mengetahui bahwa mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk adalah wajib bagi manusia. Betul akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi wahyulah yang mewajibkan orang mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya. Juga dengan wahyulah dapat diketahui bahwa yang patuh kepada Tuhan akan memperoleh upah dan yang tidak patuh kepada-Nya akan mendapat hukuman.¹⁵⁷

Dari penjelasan al-Asy'arî ini, hanya dua persoalan yang terpecahkan, kata Harun Nasution, yaitu bahwa akal tak mampu untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia, dan karena itu wahyu diperlukan serta akal dapat mengetahui Tuhan. Mengenai apakah akal dapat mengetahui baik dan jahat, hal ini belum jelas. Karena itu, untuk mengetahui hal tersebut, dan ini sebagai argumentasi kedua, Harun Nasution mencari penjelasannya dari keterangan para pengikutnya, antara lain dari penjelasan al-Baghdâdî, al-Ghazâlî dan al-Syahrastânî.

Menurut al-Baghdâdî, dari keempat masalah di atas, hanya satu hal yang dapat diketahui oleh akal, yaitu mengetahui Tuhan, selebihnya, akal tidak mampu mengetahuinya, kecuali lewat wahyu. Untuk jelasnya, di sini, dikutip pendapatnya:

“Akal dapat mengetahui Tuhan tetapi tidak dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, karena segala kewajiban dapat diketahui hanya melalui wahyu. Oleh karena itu, sebelum turunnya wahyu, tidak ada kewajiban-kewajiban dan tidak ada larangan-larangan bagi manusia. Jika seseorang, sebelum turun wahyu, sekiranya dapat mengetahui Tuhan serta

¹⁵⁷Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 80.

sifat-sifatnya dan kemudian percaya kepadanya, maka orang demikian adalah mukmin tetapi tidak berhak untuk mendapat upah dari Tuhan. Jika orang demikian dimasukkan ke dalam surga, maka itu adalah atas kemurahan hati Tuhan. Dan sebaliknya, jika seseorang sebelum adanya wahyu tidak percaya pada Tuhan, ia adalah kafir dan atheis tetapi tidak mesti mendapat hukuman. Kalau sekiranya Tuhan memasukkannya ke dalam neraka untuk selamanya itu tidak merupakan hukuman”.¹⁵⁸

Mengomentari pendapat al-Baghdâdî tersebut, Harun Nasution¹⁵⁹ menyatakan, meskipun keterangan ini tidak mengandung penjelasan tentang pendirian Asy’ariyah mengenai soal mengetahui baik dan buruk, namun faham tentang upah dan hukuman sebelum adanya wahyu yang disebut al-Baghdâdî, jelas bertentangan sekali dengan faham Mu’tazilah sebagaimana yang diutarakan oleh Abû al-Huzail.¹⁶⁰ Al-Baghdâdî sendiri kelihatannya berpendapat bahwa soal baik dan buruk tak dapat diketahui oleh akal. Ini dapat disimpulkan dari uraiannya mengenai hal-hal yang dapat dan tak dapat diketahui oleh akal. Soal baik dan buruk tidak ia sebutkan dalam hal-hal yang menurut kaum Asy’ariyah dapat diketahui oleh akal. Ketika ia menerangkan pendapat kaum Mu’tazilah mengenai soal ini, ia memakai kata *za’ama* [*assert*]. Pemakaian kata ini menggambarkan bahwa ia tidak setuju dengan pendapat kaum Mu’tazilah bahwa yang baik dan buruk dapat diketahui oleh akal.

Al-Ghazâlî,¹⁶¹ seperti halnya al-Asy’arî dan al-Baghdâdî, juga berpendapat demikian. Akal menurutnya, betul dapat mengetahui Tuhan, tetapi tidak dapat

¹⁵⁸ *Ibid.*, h. 82-83.

¹⁵⁹ *Ibid.*, h. 83.

¹⁶⁰ Persoalan yang dimaksud Harun Nasution di sini, dengan mengutip pendapat Abû al-Huzail, terkait erat dengan faham *al-shalâh wa al-ashlâh* dalam Mu’tazilah, yakni Tuhan wajib mewujudkan yang baik bahkan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia. Tuhan sebenarnya dapat bertindak zalim dan berdusta terhadap manusia, tetapi mustahil Tuhan berbuat demikian. Perbuatan demikian mengandung arti tidak baik, dan Tuhan sebagai Zat yang Maha Sempurna tidak bisa berbuat yang tidak baik. Perbuatannya semuanya wajib bersifat baik. Lihat *ibid.*, h. 47.

membawa kewajiban-kewajiban bagi manusia; kewajiban-kewajiban hanya ditentukan oleh wahyu. Ini artinya, kewajiban mengetahui Tuhan dan kewajiban berbuat baik dan menjauhi yang jahat hanya dapat diketahui dengan perantaraan wahyu. Adapun soal baik dan jahat, ia menerangkan bahwa suatu perbuatan disebut baik dan buruk, kalau perbuatan itu sesuai dengan maksud dan tujuan pembuat. Keadaan sesuai atau tidak sesuai dengan tujuan bisa terjadi pada masa sekarang dan bisa pada masa depan. Perbuatan baik, dalam arti sebenarnya, bagi al-Ghazâlî ialah perbuatan yang sesuai dengan tujuan di masa depan, yaitu akhirat. Pendapat seperti ini, kata Harun Nasution, sudah barang tentu, hanya dapat diketahui dengan wahyu dan karena itu apa yang disebut perbuatan baik dan buruk oleh al-Ghazâlî di sini, dapat diketahui hanya dengan perantaraan wahyu.¹⁶²

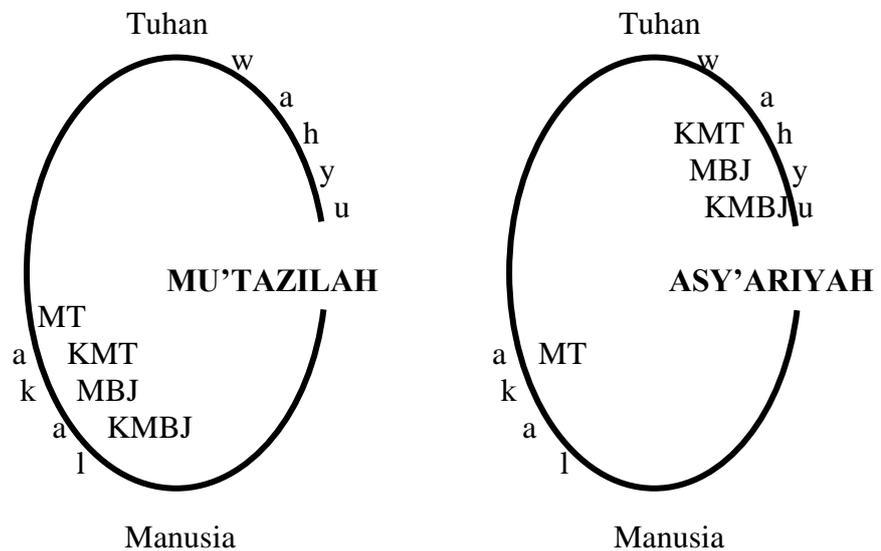
Adapun al-Syahrastânî, kata Harun Nasution, dengan merujuk pada bukunya *Nihâ yah al-Iqdâm fi 'Ilm Kalâm*, tidak hanya sependapat dengan al-Asy'arî dalam dua persoalan di atas, tetapi sekaligus –mengenai soal baik dan jahat—ia memberi keterangan yang lebih jelas dari ketiga pemuka Asy'ariyah di atas. Menurut Harun Nasution, akal, dalam perspektif al-Syahrastânî, tak dapat menentukan baik dan jahat, karena yang dimaksud dengan baik ialah perbuatan yang mendatangkan pujian syari'at bagi pelakunya dan yang dimaksud yang buruk ialah perbuatan yang membawa celaan syari'at bagi pelakunya. Ini artinya, ungkap Harun Nasution, karena pujian dan celaan hanya dapat diketahui oleh wahyu, maka baik dan buruk tidak dapat diketahui

¹⁶¹ *Ibid.*, h. 83.

¹⁶² *Ibid.*, h. 83-84.

oleh akal. Wahyulah yang menjelaskan kepada manusia apa yang baik dan apa yang jahat.¹⁶³

Demikian, beberapa perbedaan ajaran teologi yang dianut baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah dalam hal empat persoalan di atas, yang oleh Harun Nasution secara jelas diskematisasikan, sebagai berikut:¹⁶⁴



Kaum Mâturîdiyah Samarkand, berbeda dengan Asy'ariyah dan cenderung mirip dengan Mu'tazilah, memberi jawaban lain terhadap keempat pertanyaan di atas. Bagi mereka, kata Harun Nasution,¹⁶⁵ hanya satu hal yang tidak dapat diketahui oleh akal, yaitu kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat. Adapun

¹⁶³ *Ibid.*, h. 84.

¹⁶⁴ Gambar skema sebagaimana diungkapkan di atas menjelaskan bahwa posisi Tuhan yang berada di atas dan manusia di bawah menggambarkan bahwa Tuhan berdiri di puncak alam wujud dan manusia dikakinya berusaha dengan akalnya untuk sampai kepada Tuhan; dan Tuhan sendiri dengan belas kasihan-Nya terhadap kelemahan manusia menolong manusia dengan menurunkan wahyu. Adapun yang dimaksud dengan singkatan MT= Mengetahui Tuhan; KMT= Kewajiban Mengetahui Tuhan; MBJ = Mengetahui Baik dan Jahat; KMBJ= Kewajiban mengetahui baik dan Jahat. lihat *ibid.*, h. 86-87.

tiga masalah lainnya, akal mampu mengetahuinya. Akal dapat mengetahui adanya Tuhan, wajibnya manusia berterima kasih kepada Tuhan dan kebaikan serta kejahatan. Persepsi Harun Nasution ini didasari oleh dua argumen. Pertama, penjelasan dari beberapa orang pengikut Mâturîdiyah menyangkut pendapat al-Mâturîdî; dan kedua, lewat karya-karya al-Mâturîdî sendiri.

Mengenai argumen pertama, pendapat al-Mâturîdî bahwa akal dapat mengetahui kewajiban manusia berterima kasih kepada Tuhan, menurut Harun Nasution dapat diketahui dari keterangan al-Bazdawî dan diperkuat oleh Abû ‘Uzbah, sebagai berikut:

“Percaya kepada Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya sebelum adanya wahyu adalah wajib dalam faham Mu’tazilah...al-Syaikh Abû Manshûr al-Mâturîdî dalam hal ini sefaham dengan Mu’tazilah. Demikian juga umumnya ulama Samarkand dan sebahagian dari alim ulama Irak.”¹⁶⁶

“Dalam pendapat Mu’tazilah, orang yang berakal, muda-tua, tak dapat diberi maaf dalam soal mencari kebenaran. Dengan demikian, anak yang telah berakal mempunyai kewajiban percaya kepada Tuhan. Jika ia sekiranya mati tanpa percaya pada Tuhan, ia mesti diberi hukum. Dalam Mâturîdiyah, anak yang belum balig, tidak mempunyai kewajiban apa-apa. Tetapi Abû Manshûr al-Mâturîdî berpendapat bahwa anak yang telah berakal berkewajiban mengetahui Tuhan. Dalam hal ini tak terdapat perbedaan antara Mâturîdiyah dan Mu’tazilah.”¹⁶⁷

Memperhatikan pendapat tersebut, Harun Nasution¹⁶⁸ mengatakan bahwa uraian kedua pengikut Mâturîdiyah di atas dengan jelas telah memberikan keterangan tentang pendapat al-Mâturîdî mengenai soal mengetahui Tuhan dan kewajiban berterima kasih kepada Tuhan. Keterangan yang demikian, tidak dijumpai dalam hal

¹⁶⁵Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 77.

¹⁶⁶Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 87.

¹⁶⁷*Ibid.*, h. 88.

¹⁶⁸*Ibid.*, h. 88.

soal baik dan buruk. Al-Bazdawî misalnya, mengatakan bahwa akal tidak dapat mengetahui kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk, karena akal hanya dapat mengetahui baik dan buruk saja; sebenarnya Tuhan-lah yang menentukan kewajiban mengenai baik dan buruk. Apakah pendapat ini merupakan pendapat al-Mâturîdî?. Al-Bazdawî, kata Harun Nasution, tidak menjelaskan hal tersebut. Karena itu, untuk mengetahui masalah tersebut, dan ini merupakan argumentasi kedua Harun Nasution, haruslah diselidiki karya-karya al-Mâturîdî sendiri.

Menurut Harun Nasution, al-Mâturîdî, dalam bukunya, *Kitâb al-Tauhîd*, menjelaskan bahwa akal mengetahui sifat baik yang terdapat dalam yang baik dan sifat buruk yang terdapat dalam yang buruk. Dengan demikian, akal juga tahu bahwa berbuat buruk adalah sesuatu yang tidak baik dan berbuat baik adalah baik dan pengetahuan inilah yang meniscayakan adanya perintah dan larangan. Akal, kata al-Mâturîdî, selanjutnya, mengetahui bahwa bersikap adil dan lurus adalah baik dan bahwa bersikap tidak adil dan tidak lurus adalah buruk. Oleh karena itu, akal memandang mulia terhadap orang yang adil dan lurus dan memandang rendah terhadap orang yang bersikap tak adil dan tak lurus. Akal selanjutnya memerintah manusia mengerjakan perbuatan-perbuatan yang akan mempertinggi kemuliaan dan melarang manusia mengerjakan perbuatan yang membawa pada kerendahan. Perintah dan larangan dengan demikian, menjadi wajib dengan kemestian akal [*fayajib al-amr wa al-nahy bidarûrah al-'aql*].¹⁶⁹

Dari penjelasan ini, akal dalam pandangan al-Maturîdî, kata Harun Nasution, nampaknya dapat mengetahui baik dan buruk, tetapi persoalan kemudian

¹⁶⁹ *Ibid.*, h. 89.

yang muncul adalah, apakah akal bagi al-Mâturîdî dapat mengetahui kewajiban berbuat baik dan menjauhi kejahatan. Di sini, al-Mâturîdî, tandas Harun Nasution, tidak memberi pengertian bahwa akal dapat mengetahui hal itu. Yang diwajibkan akal, menurut uraian itu ialah adanya perintah dan larangan, dan bukan mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk. Akal tak dapat mengetahui kewajiban itu. Sekiranya dapat, maka keterangan al-Mâturîdî di atas seharusnya berbunyi *fayajib i'tinâq al-hasan wa ijtinâb al-qabîh bidarûrah al-'aql*. Yang dapat diketahui akal hanyalah sebab wajibnya perintah dan larangan Tuhan. Dengan demikian, akal bagi Mâturîdî, dapat mengetahui tiga persoalan pokok di atas, sedang yang satu lagi yaitu kewajiban berbuat baik dan menjauhi yang buruk dapat diketahui hanya melalui wahyu.

Pendapat al-Mâturîdî ini diterima oleh pengikut-pengikutnya di Samarkand. Adapun di Bukhârâ, mereka mempunyai faham yang berlainan sedikit, terutama dalam hal kewajiban mengetahui Tuhan. Untuk jelasnya, Harun Nasution mengutip penjelasan al-Bayâdî dan Abû Uzbah, sebagai berikut:

“Al-Bayâdî mengatakan bahwa menurut pendapat Abû Hanîfah mengetahui Tuhan adalah wajib menurut akal [*bi'ûqûlihim*] walaupun pemberitaan dari rasul tak ada. Abû Manshûr dan sebagian terbesar dari alim ulama Irak, kata al-Bayâdî selanjutnya, berpendapat bahwa itu berarti “wajib menurut akal-naluri [*al'aql al-gharizî, innate reason*]”. “Jika kewajiban mengetahui dan percaya pada Tuhan berarti kewajiban menganut kepercayaan itu, maka umumnya alim ulama tidak sepaham dengan al-Imam Abû Manshûr; tetapi jika yang dimaksud ialah asal [*asl*] kewajiban, maka umumnya alim ulama berpendapat demikian”.

“Menurut Abû Uzbah, al-Mâturîdî dan Mu'tazilah sepaham bahwa matangnya akallah yang menentukan kewajiban mengetahui Tuhan bagi anak, dan bukan tercapainya umur dewasa oleh anak itu. Golongan Bukhâra tidak mempunyai faham yang demikian. Dalam faham mereka, akal tidak mampu untuk menentukan kewajiban; akal hanya mampu untuk mengetahui sebabnya kewajiban. Sebagai kata Abû Uzbah, akal bagi mereka adalah alat

untuk mengetahui kewajiban dan yang menentukan kewajiban [*al-mujib*] ialah Tuhan. Bahwa akal adalah alat, kata al-Bayâdî, dapat diketahui dari kata-kata Abû Hanifah, *bi 'uqûlihim* dan kata ba' di sini mengandung arti alat [*ba al-âlah*]"¹⁷⁰.

Atas dasar pandangan ini, Harun Nasution menyatakan bahwa akal menurut faham golongan Bukhârâ tidak dapat mengetahui kewajiban-kewajiban dan hanya dapat mengetahui sebab-sebab yang membuat kewajiban-kewajiban menjadi kewajiban. Karena itu, mengetahui Tuhan dalam arti berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu tidaklah wajib bagi manusia.¹⁷¹ Pendapat seperti ini, juga terdapat dalam uraian al-Bazdâwî, ketika memberi komentar terhadap ayat 134 dari surat Thaha:¹⁷²

ان قبل من اياتك فنتبع رسولا الينا ارسلت لولا ربنا لقالو قبله من بعذاب اهلكتناهم انا ولو
ونخزي نذل

Ia mengatakan bahwa menurut ayat ini, kewajiban-kewajiban tidak ada sebelum pengiriman rasul-rasul dan dengan demikian percaya kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu tidaklah wajib. Kewajiban-kewajiban, kata al-Bazdâwî lebih lanjut, ditentukan hanya oleh Tuhan dan ketentuan-ketentuan Tuhan itu tak dapat diketahui kecuali melalui wahyu.

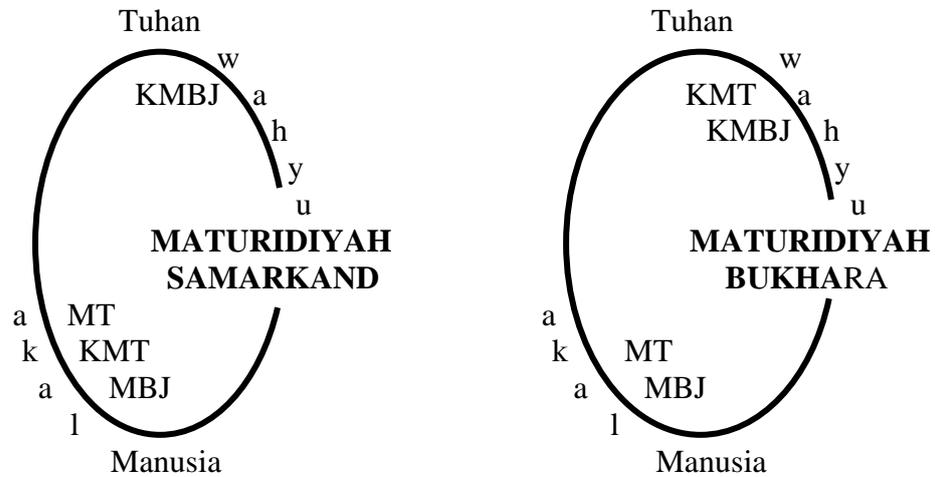
Dari uraian ini, kata Harun Nasution, jika dibuat perbandingan antar sistem kedua golongan Maturidiyah tersebut, maka akan diperoleh gambaran, sebagai berikut:¹⁷³

¹⁷⁰*Ibid.*, h. 90.

¹⁷¹*Ibid.*, h. 91.

¹⁷²*Ibid.*, h. 91.

¹⁷³*Ibid.*, h.92.



Dari keseluruhan sistem berpikir aliran tersebut, jika diadakan perbandingan kata Harun Nasution, akan dijumpai bahwa:

Dua aliran memberi daya kuat kepada akal –aliran Mu'tazilah dan Mâturîdiyah Samarkand-- dan dua aliran memandang akal manusia lemah – aliran Mâturîdiyah Bukhârâ dan Asy'ariyah. Dan jika diperinci lebih lanjut lagi, Mu'tazilah memberi angka 4 kepada akal, Mâturîdiyah Samarkand memberi angka 3, Mâturîdiyah Bukhârâ memberi angka 2 dan Asy'ariyah memberi angka 1. Dengan demikian, uraian ini menunjukkan bahwa akal mempunyai kedudukan terkuat dalam pendapat Mu'tazilah dan terlemah dalam pendapat Asy'ariyah.¹⁷⁴

Perbedaan kedudukan akal dan wahyu ini tidak hanya berdampak atau sangat berpengaruh pada sikap dan pandangan masing-masing aliran terhadap fungsi dan peran wahyu bagi manusia, tetapi sekaligus merepresentasikan corak dan *mainstream* berpikir di kalangan mereka. Bagi aliran yang memberi daya lemah kepada akal --di sini dikategorisasikan sebagai nalar Tradisi [baca: Asy'ariyah dan Mâturîdiyah Bukhârâ]--, wahyu tentu saja mempunyai fungsi yang sangat signifikan;

¹⁷⁴ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 77.

sebaliknya, bagi aliran yang memberi daya kuat pada akal --di sini dikategorisasikan dengan nalar modernitas [baca: Mu'tazilah dan Mâturîdiyah Samarkand]--, wahyu tidak mempunyai fungsi yang sangat signifikan.

Yang pertama, bagi aliran yang mewakili nalar Tradisi [kaum Tradisionalis], terutama, Asy'ariyah, karena akal hanya dapat mengetahui adanya Tuhan saja, maka wahyu mempunyai kedudukan penting. Manusia mengetahui baik dan buruk dan mengetahui kewajiban-kewajibannya hanya karena turunnya wahyu. Karena itu, jika sekiranya wahyu tidak ada, manusia tidak akan tahu kewajiban-kewajibannya. Begitu juga soal baik dan buruk. Kewajiban berbuat baik dan kewajiban menjauhi perbuatan buruk, diketahui dari perintah-perintah dan larangan-larangan Tuhan. Segala kewajiban dan larangan diketahui melalui wahyu. Sekiranya tidak ada wahyu, tak ada kewajiban dan tak ada larangan bagi manusia.

Atas dasar pandangan seperti ini, bagi nalar Tradisi, wahyu mempunyai fungsi yang banyak sekali. Demikian dikatakan Harun Nasution:

“Wahyu boleh dikatakan sangat vital dan menentukan segala hal. Sekiranya wahyu tak ada, manusia akan bebas berbuat apa saja yang dikehendakinya, dan sebagai akibatnya masyarakat akan berada dalam kekacauan. Karena itu, wahyu, bagi aliran Asy'ariyah, tidak hanya merupakan keniscayaan bagi umat manusia, tapi juga sebagaimana salah satu fungsinya --di sini, Harun Nasution mengutip pendapat salah seorang pengikut Asy'ariyah, yaitu al-Dawwanî-- ialah memberi tuntunan kepada manusia untuk mengatur hidupnya di dunia”.¹⁷⁵

Sebaliknya, yang kedua, bagi nalar modernitas [kaum rasionalis], terutama Mu'tazilah, karena dari empat persoalan di atas semua dapat diketahui oleh akal, maka wahyu tidak terlalu memiliki fungsi yang sangat penting. Fungsi wahyu hanya

¹⁷⁵Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 100.

dibutuhkan dalam hal-hal tertentu saja, misalnya dalam cara memuja dan menyembah Tuhan atau perincian-perincian dari kewajiban-kewajiban. Selain hal-hal tersebut, akal sangat berperan dan menempati posisi yang sangat kuat dan penting. Singkatnya, wahyu bagi nalar modernitas, di samping berfungsi konfirmasi, yaitu memperkuat apa-apa yang telah diketahui oleh akal; juga berfungsi informasi, yaitu menerangkan apa-apa yang belum diketahui oleh akal. Kedua fungsi ini sesungguhnya menyempurnakan pengetahuan yang telah diperoleh akal.

Demikian beberapa penjelasan mengenai kedudukan akal dan fungsi wahyu bagi masing-masing aliran dalam teologi Islam, yang kurang lebih dapat digambarkan secara skematik, sebagai berikut:

Corak Nalar Teologis	Kedudukan Akal	Fungsi Wahyu
Nalar Tradisi	Sekunder [tidak terlalu penting]	Primer [sangat penting]
Nalar Modernitas	Primer [sangat penting]	Sekunder [hanya bersifat konfirmasi dan informasi]

Dari keterangan skema ini bisa dilihat bahwa wahyu mempunyai kedudukan dan fungsi yang sangat primer atau sangat penting dalam aliran teologi yang bercorak nalar Tradisi [Asy'ariyah dan Mâturîdiyah Bukhâra] dan sekunder, atau tidak terlalu penting dalam aliran yang bercorak nalar modernitas [Mu'tazilah dan Mâturîdiyah Samarkand]. Bertambah besar fungsi diberikan kepada wahyu dalam suatu aliran, maka bertambah kecil daya akal di dalam aliran itu. Sebaliknya, bertambah sedikit fungsi wahyu dalam suatu aliran, maka bertambah besar daya akal

dalam aliran itu. Semua hal tersebut, mempengaruhi pula pada pandangan mereka mengenai manusia.

Manusia: antara Perbuatan, Kapabilitas, dan *Masyî'ah*

Seperti telah dijelaskan di atas, konsep manusia bagi masing-masing aliran teologi dalam Islam sangat banyak dipengaruhi oleh seberapa besar mereka menempatkan kedudukan dan fungsi wahyu dalam sistem berpikir mereka. Bagi sistem teologi yang memberikan daya terbesar kepada akal dan fungsi terkecil kepada wahyu, maka manusia dipandang mempunyai kekuasaan dan kemerdekaan. Sebaliknya, dalam sistem teologi yang memberikan daya kecil kepada akal dan fungsi terbesar kepada wahyu, maka manusia dipandang lemah dan tidak merdeka.

Ada tiga persoalan dasar yang menjadi titik pangkal munculnya perdebatan dikalangan *Mutakallimîn* atau aliran-liran teologi dalam Islam mengenai manusia. *Pertama*, siapakah yang menciptakan perbuatan manusia?, apakah Tuhan atau manusia sendiri. *Kedua*, apakah perbuatan itu dilakukan atas kehendak [*masyî'ah*] dan kemauan Tuhan atau atas kehendak [*masyî'ah*] dan kemauan manusia. *Ketiga*, apakah perbuatan dan kehendak tersebut terwujud karena daya [*capability, al-istitâ'ah*] yang diciptakan Tuhan atau karena daya yang diciptakan oleh manusia sendiri.¹⁷⁶

Terhadap persoalan ini, aliran yang bercorak nalar Tradisi, meskipun ada sedikit perbedaan— kata Harun Nasution sependapat bahwa ketiga-tiganya, baik perbuatan, kehendak dan daya diciptakan oleh Tuhan. Menurut kelompok ini --

¹⁷⁶ Ketiga masalah yang menjadi titik pangkal perdebatan di kalangan *Mutakallimin* mengenai manusia ini disimpulkan dari tulisan Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional* h. 70; dan *Teologi Islam*, h. 102-103.

terutama Asy'ariyah dengan teori *al-kasb*¹⁷⁷-nya [*acquisition*, perolehan]— bahwa perbuatan-perbuatan manusia diciptakan Tuhan,¹⁷⁸ dan perbuatan-perbuatan tersebut terjadi berdasarkan kehendak dan daya yang diciptakan oleh Tuhan.¹⁷⁹ Manusia tidak bisa menghendaki sesuatu, kecuali jika Allah menghendakinya,¹⁸⁰ dan manusia tidak bisa berbuat apa-apa, kecuali dengan daya yang diciptakan Tuhan dalam dirinya.¹⁸¹ Dengan demikian, arti Tuhan menciptakan perbuatan-perbuatan manusia adalah “Tuhanlah yang menjadi pembuat sebenarnya dari perbuatan-perbuatan manusia” dan arti “timbulnya perbuatan-perbuatan dari manusia dengan perantaraan daya yang diciptakan” adalah “manusia sebenarnya merupakan tempat bagi perbuatan-perbuatan Tuhan”.¹⁸²

Untuk memperkuat pendapat tersebut, al-Asy'arî mengutip atau mendasari argumentasinya pada ayat al-Qur'ân surah al-Saffât (37:96) dan al-Insân (76:30):

(الانسان) الله يشاء ان الا تشاءون وما (الصفات) وماتعملون خلقكم والله

Menurut Harun Nasution,¹⁸³ dengan mengutip pendapat al-Asy'arî sendiri, ayat pertama, *wa mâ ta'malûn*, di sini, diartikan dengan “apa yang kamu perbuat” dan bukan “apa yang kamu buat”, yang berarti Allah menciptakan kamu dan perbuatan-perbuatan kamu”; sedang ayat kedua diartikan bahwa “manusia tidak bisa menghendaki sesuatu, kecuali jika Allah menghendaki manusia supaya menghendaki

¹⁷⁷ Menurut Harun Nasution, dengan mengutip karya al-Asy'arî dalam *Maqâlât*, II/221, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan teori *kasb* oleh al-Asy'arî adalah sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan atau *kasb* bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 107.

¹⁷⁸ *Ibid.*, h. 107.

¹⁷⁹ *Ibid.*, h. 108.

¹⁸⁰ *Ibid.*, h. 110.

¹⁸¹ *Ibid.*, h. 110.

¹⁸² *Ibid.*, h. 108.

¹⁸³ *Ibid.*, h. 110.

sesuatu itu”. Misalnya, seseorang tidak bisa menghendaki pergi ke Makkah, kecuali jika Tuhan menghendaki seseorang itu supaya berkehendak pergi ke Makkah. Ini artinya, lanjut Harun Nasution bahwa kehendak manusia adalah kehendak Tuhan dan bahwa kehendak yang ada dalam diri manusia sebenarnya tidak lain dari kehendak Tuhan. Demikian halnya dengan daya untuk berbuat sebenarnya bukanlah daya manusia, tetapi daya Tuhan.¹⁸⁴

Keterangan yang lebih tegas, diberikan oleh al-Baghdâdî, ketika ia menyebut bahwa perbuatan mengangkat batu yang berat adalah contoh yang biasa diberikan oleh kaum Asy’ariyah tentang *al-kasb*. Ia mengatakan:

“Ada orang yang sama sekali tak sanggup mengangkat batu itu dan ada pula yang sanggup mengangkatnya. Kalau kedua orang tersebut sama-sama mengangkat batu berat itu, perbuatan mengangkat batu dilakukan oleh orang-orang yang sanggup mengangkatnya, tetapi itu tidak berarti bahwa orang yang tidak sanggup itu tidak turut mengangkat. Demikian pulalah perbuatan manusia. Perbuatan pada hakekatnya terjadi dengan perantaraan daya Tuhan, tetapi manusia dalam pada itu tak kehilangan sifat sebagai pembuat”.¹⁸⁵

Penjelasan yang sama diungkapkan juga oleh al-Ghazâlî. Menurutnya, Tuhan-lah yang menciptakan perbuatan manusia dan daya untuk berbuat dalam diri manusia. Perbuatan manusia terjadi dengan daya Tuhan dan bukan dengan daya manusia, sungguh pun yang disebutkan terakhir ini rapat hubungannya dengan perbuatan itu. Oleh karena itu, tidak dapat dikatakan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatannya.

¹⁸⁴ Mengenai daya untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan, al-Asy’arî berpendapat bahwa daya tidak terwujud sebelum adanya perbuatan; daya ada bersama-sama dengan adanya perbuatan dan daya itu ada hanya untuk perbuatan yang bersangkutan saja. Karena itu, orang yang dalam dirinya tidak diciptakan Tuhan daya, tidak bisa berbuat apa-apa. *Ibid.*, h. 110.

¹⁸⁵ *Ibid.*, h. 110.

Berdasarkan pendapat seperti ini, Harun Nasution menyatakan bahwa sebenarnya tidak ada perbedaan antara *kasb* dengan perbuatan *involunter* [*harkah al-idtirâr*] dari manusia. Dalam perbuatan-perbuatan *involunter* –dengan mengutip pendapat al-Asy’arî— terdapat dua unsur, penggerak yang mewujudkan gerak dan badan yang bergerak. Penggerak yaitu pembuat gerak yang sebenarnya [*al-fâ’il lahâ ‘ala haqîqatihâ*] adalah Tuhan dan yang bergerak adalah manusia. Yang bergerak tidaklah Tuhan karena gerak menghendaki tempat yang bersifat jasmani. Tuhan tidak mungkin mempunyai bentuk jasmani. *Al-kasb* juga mempunyai dua unsur. Pembuat dan yang memperoleh perbuatan. Pembuat sebenarnya adalah Tuhan, sedang yang memperoleh perbuatan adalah manusia. Tegasnya, baik dalam perbuatan *involunter* maupun dalam *al-kasb*, perbuatan-perbuatan Tuhan mengambil tempat dalam diri Tuhan.¹⁸⁶

Sungguh pun demikian, kata Harun Nasution, al-Asy’arî membuat perbedaan antara keduanya. Dalam perbuatan *involunter*, manusia terpaksa melakukan sesuatu yang tak dapat dihindarinya, walau bagaimana pun ia berusaha; tetapi dalam *al-kasb*, paksaan yang demikian tidak terdapat. Gerak manusia yang berjalan pulang pergi berlainan dengan gerak manusia yang menggigil karena demam. Orang dapat membedakan antara kedua hal ini. Dalam hal yang pertama terdapat daya yang diciptakan, sedang dalam hal kedua, terdapat ketidakmampuan. Karena dalam hal pertama terdapat daya, perbuatan itu tak dapat disebut paksaan; kepadanya diberi nama *al-kasb*. Namun demikian, lanjut Harun Nasution, pembuat sebenarnya dari kedua macam perbuatan itu adalah Tuhan dan manusia hanya merupakan alat untuk

¹⁸⁶*Ibid.*, h. 108.

berlakunya perbuatan Tuhan. Dalam kedua model perbuatan itu, manusia terpaksa melakukan apa yang dikehendaki Tuhan.¹⁸⁷

Berbeda dengan penjelasan nalar Tradisi, nalar modernitas –meskipun ada sedikit perbedaan— kata Harun Nasution sependapat bahwa ketiga persoalan tersebut, yaitu, perbuatan, kehendak dan daya tidaklah dari Tuhan, tetapi diciptakan oleh manusia sendiri. Kelompok ini kata Harun Nasution, dengan mengutip pendapat al-Jubbâ’î menyatakan, bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya, manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada Tuhan atas kehendak [*kapabilitas*] dan kemauannya sendiri. Adapun daya [*al-istitâ’ah*] untuk mewujudkan kehendak itu telah terdapat dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan. Pendapat yang sama dijelaskan ‘Abd al-Jabbâr yang menyatakan bahwa perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan pada diri manusia, tetapi manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan itu dengan daya yang bersifat baharu.¹⁸⁸

Sungguhpun demikian, kata Harun Nasution, timbul pertanyaan, apakah daya Tuhan turut mempunyai andil dalam mewujudkan perbuatan itu? atau apakah Tuhan yang membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya?. Untuk menjawab pertanyaan ini, Mu’tazilah, kata Harun Nasution, dengan mengutip pendapat ‘Abd al-Jabbâr dari bukunya, *al-Majmu’*, menjelaskan bahwa:

“Yang dimaksud dengan “Tuhan membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya” ialah bahwa Tuhan menciptakan daya di dalam diri manusia

¹⁸⁷ Harun Nasution, dan daya itu ada hanya untuk perbuatan yang bersangkutan saja. Karena itu, orang yang dalam dirinya tidak diciptakan Tuhan daya, tidak bisa berbuat apa-apa. *Ibid.*, h. 109.

¹⁸⁸ *Ibid.*, h. 102-103.

dan pada daya inilah bergantung wujud perbuatan itu, dan bukanlah yang dimaksud bahwa Tuhan membuat perbuatan yang telah diwujudkan manusia”¹⁸⁹.

Dari penjelasan ini, lanjut Harun Nasution, kaum Mu'tazilah berpendapat, bahwa daya manusialah yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya, bukan daya Tuhan. Daya Tuhan tidak mempunyai bagian dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan manusia. Perbuatan ini diwujudkan semata-mata oleh daya yang diciptakan Tuhan di dalam diri manusia. Kemauan dan daya untuk mewujudkan perbuatan manusia adalah kemauan dan daya manusia sendiri dan tidak turut campur dalamnya kemauan dan daya Tuhan. Karena itu, perbuatan manusia adalah sebenarnya perbuatan manusia, bukan perbuatan Tuhan.

Untuk memperkuat pendapat ini, kaum Mu'tazilah berupaya membangun kerangka berpikir mereka dengan menggunakan argumen-argumen rasional dan Qur'ani. Misalnya, argumen yang dikemukakan 'Abd al-Jabbâr, yang oleh Harun Nasution diringkaskan sebagai berikut:¹⁹⁰

“Manusia dalam berterima kasih atas kebaikan-kebaikan yang diterimanya, menyatakan terima kasihnya kepada manusia yang berbuat kebaikan itu. Demikian pula dalam mengungkapkan perasaan tidak senang atas perbuatan-perbuatan tidak baik yang diterimanya, manusia menyatakan rasa tidak senangnya kepada orang yang menimbulkan perbuatan-perbuatan tidak baik itu. Sekiranya perbuatan-perbuatan baik dan buruk adalah perbuatan Tuhan dan bukan perbuatan manusia, tentunya rasa terima kasih dan rasa tidak senang itu akan ditujukan manusia kepada Tuhan dan bukan kepada manusia.

Perbuatan-perbuatan manusia terjadi sesuai dengan kehendak manusia. Jika seseorang ingin berbuat sesuatu, perbuatan itu terjadi. Sebaliknya, jika seseorang tidak ingin berbuat sesuatu itu tidak terjadi. Jika sekiranya perbuatan manusia bukanlah perbuatan manusia, tetapi perbuatan Tuhan,

¹⁸⁹ *Ibid.*, h. 103-104.

¹⁹⁰ *Ibid.*, h. 104.

maka perbuatannya tidak akan terjadi sungguhpun ia mengingini dan menghendaki perbuatan itu, atau perbuatannya akan terjadi sungguhpun ia tidak mengingini dan tidak menghendaki perbuatan itu.

Dalam perbuatan jahat, jika sekiranya perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan dan bukan perbuatan manusia, maka perbuatan jahat itu mestilah perbuatan Tuhan dan Tuhan dengan demikian bersifat zhalim. Hal ini tak dapat diterima akal.”

Ayat-ayat yang dimajukan ‘Abd al-Jabbâr untuk menjustifikasi argumentasi-argumentasi di atas, antara lain:

(السجده) يعملون كانوا بما جزاء... (7: السجده) خلقه شيئ كل احسن الذي (الكهق: 29) فليكفر شاء ومن فليؤمن شاء فمن (17) dan

Ayat pertama, kata Harun Nasution,¹⁹¹ dipahami oleh 'Abd al-Jabbâr, dalam dua pengertian: Pertama, *ahsana*, berarti “berbuat baik”. Artinya, semua perbuatan Tuhan merupakan kebajikan kepada manusia. Ini tidak mungkin, karena di antara perbuatan-perbuatan Tuhan ada yang tidak merupakan kebajikan, seperti siksaan yang diberikan Tuhan kepada manusia. Karena itu, kata *ahsana* di sini, dan ini makna kedua yang dimaksud dalam ayat ini, harus dipahami dalam pengertian “baik”. Artinya, semua perbuatan Tuhan adalah baik, dan dengan demikian, perbuatan manusia bukanlah perbuatan Tuhan, karena di antara perbuatan-perbuatan manusia terdapat perbuatan-perbuatan jahat. Mengenai ayat kedua, 'Abd al-Jabbâr memahaminya dengan pengertian bahwa manusia akan mendapat balasan atas perbuatannya. Sekiranya perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan dan bukan perbuatan manusia, maka pemberian balasan dari Tuhan atas perbuatan manusia, sebagaimana disebutkan dalam ayat ini, tidak ada artinya. Agar ayat ini tidak

¹⁹¹ *Ibid.*, h. 105-106.

mengandung dusta, perbuatan-perbuatan manusia haruslah betul-betul perbuatan manusia. Demikian halnya, ayat yang ketiga, ayat ini memberi manusia kebebasan untuk percaya atau tidak percaya. Sekiranya perbuatan manusia bukanlah sebenarnya perbuatan manusia, maka ayat ini tidak ada artinya.

Dalam konteks pembuktian dalil-dalil rasional dan Qur'anî ini, menarik diungkapkan penjelasan lain dari 'Abd al-Jabbâr, dalam bukunya *Mutasyâbih al-Qur'an*, menyangkut sanggahannya terhadap dalil-dalil al-Qur'an yang digunakan al-Asy'arî di atas. Menurutny, ayat yang dipakai Abû al-Hasan al-Asy'arî, **خَلَقَكُمْ وَالله** **وما تعملون** sebagai alasan bagi pendapatnya bahwa perbuatan hamba diciptakan oleh Allah, tidak sesuai dengan konteks ayat tersebut. Ayat ini merupakan perkataan Nabi Ibrâhim kepada kaumnya yang menyembah arca-arca yang mereka pahat sendiri. Kata **وما تعملون** dipahami al-Asy'arî sebagai amal perbuatan sebagaimana dalam potongan ayat **يعملون كانوا بما جزاء**. Ia mempermasalahkan orang yang mengartikannya dengan arca-arca yang dipahat oleh kaum Nabi Ibrahim, karena dalam kenyataannya arca-arca itu adalah hasil pemahatan mereka. 'Abd al-Jabbar mengatakan bahwa pertanyaan Nabi Ibrahim "Apakah kamu semua menyembah arca-arca yang kamu pahat?" Itu merupakan celaan kepada kaumnya atas tindakan mereka itu. Lalu, anak kalimat, "...sedangkan Allah menciptakan kamu semua dan apa yang kamu buat" itu merupakan alasan mengapa ia mencela perbuatan mereka itu. Kalau itu diartikan dengan bahwa Allah menciptakan mereka dan apa pun yang mereka lakukan, termasuk penyembahan arca-arca itu, maka tidak ada lagi pengertian celaan.¹⁹²

¹⁹² Pendapat 'Abd al-Jabbâr ini dikutip dari Machasin, *Al-Qâdhî 'Abd al-Jabbâr*, h. 93-94.

Menurut ‘Abd al-Jabbâr, ayat itu baru mungkin dipahami sebagaimana pemahaman lawan kalau dianggap tidak berhubungan dengan ayat sebelumnya; tetapi ia tidak akan memberikan pengertian yang benar [*lam yufid*] kalau tidak dikaitkan dengan ayat sebelumnya. Kalau ayat ini dikaitkan dengan ayat sebelumnya, maka maksud dari keduanya adalah: Mengapa kamu semua menyembah arca-arca yang dibuat dari kayu, sementara Allah telah menciptakan kamu semua dan kayu yang kau jadikan bahan arca itu?. Bagaimana bisa kamu semua memahat kayu itu menjadi tuhan yang disembah sedangkan ia membutuhkan Allah untuk penciptaannya, sebagaimana kamu semua membutuhkan-Nya?. Lagi pula, arca-arca itu tidak dapat memberikan kerugian atau keuntungan kepadamu, sementara Allah dapat?. Kemudian, kalau Allah menciptakan perbuatan mereka, maka artinya ia pun menciptakan pula penyembahan mereka kepada arca-arca itu. Lalu mengapa mereka dicela?. Sementara itu, cerita Nabi Ibrahim ini topiknya adalah sikapnya terhadap penyembahan arca-arca oleh kaumnya, bukan penciptaan perbuatan. Karena itu, pengertian ayat di atas dengan penciptaan perbuatan manusia tidak pada tempatnya.¹⁹³

Dari keterangan di atas, Harun Nasution, memberi penjelasan bahwa manusia dalam konsepsi Mu’tazilah, di samping berbuat atas kehendak dan daya yang ada dalam diri manusia itu sendiri, --dalam arti, bukan perbuatan Tuhan, tetapi perbuatan manusia itu sendiri, atau sebagaimana dikatakan oleh al-Asy’arî, bukan dalam arti kiasan, tetapi dalam arti kata sebenarnya— juga adalah pencipta [*khâliq*]¹⁹⁴ bagi perbuatan-perbuatannya. Dengan demikian, manusia dalam

¹⁹³ *Ibid.*, h. 94-95.

¹⁹⁴ Menurut Harun Nasution, pandangan Mu’tazilah yang menyatakan bahwa manusia adalah khâliq, tidak hanya ditentang oleh al-Ghazali, karena menurutnya hal itu bertentangan dengan *ijma*’ atau *konsensus* ulama tentang tidak adanya pencipta kecuali Allah, tetapi juga membawa pada faham *syirik*

pandangan Mu'tazilah adalah bebas, berkehendak dan berkuasa atas perbuatan-perbuatannya.

Sungguh pun demikian, ini tidak berarti, kata Harun Nasution lebih lanjut, bahwa kebebasan, kehendak dan kekuasaan dalam teologi Mu'tazilah bersifat mutlak. Kebebasan dan kekuasaan manusia ini di samping dibatasi oleh hal-hal yang tak dapat dikuasai oleh manusia sendiri, seperti manusia datang ke dunia ini bukanlah atas kemauan dan kehendaknya, juga dibatasi oleh hukum alam atau *sunnah Allâh*. Manusia hidup dengan dilingkungi oleh hukum-hukum alam yang diciptakan Tuhan. Hukum alam ini tidak dapat dirubah oleh manusia. Manusia harus tunduk kepada hukum alam tersebut. Api nalurinya ialah membakar. Manusia tak dapat mengubah naluri itu. Yang dapat dibuat oleh manusia adalah membuat atau menyusun sesuatu yang tak dapat dimakan api. Ada tubuh manusia yang tak terbakar bila bersentuhan dengan api, ini bukan karena api itu tidak membakar, tetapi karena tubuh itu telah melalui proses tertentu yang merupakan suatu hukum alam juga, yaitu melalui latihan-latihan tertentu, seperti kaum fakir yang dikenal di India, di mana kakinya tidak terbakar oleh api.

Inilah, kata Harun Nasution,¹⁹⁵ yang dimaksud oleh 'Abduh, bahwa segala sesuatu di alam ini berjalan menurut *sunnah Allâh* dan *sunnah Allâh* itu dibuat Tuhan sedemikian rupa sehingga sebab dan musabab di dalamnya mempunyai hubungan

atau *polytheism*, sebagaimana dituduhkan oleh lawan-lawannya. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 106.

¹⁹⁵Penjelasan Harun Nasution mengenai pendapat 'Abduh tersebut, diringkaskan dari disertasinya, Harun Nasution, *The Place of Reason in Abduh's Theology*, h. 180-182. Bandingkan dengan bukunya, *Muhammad Abduh*, h.75-77.

yang erat. Bagi tiap sesuatu, Tuhan menciptakan *sunnah* tertentu. Misalnya, *sunnah* yang mengatur hidup manusia berlainan dengan *sunnah* yang mengatur tumbuh-tumbuhan. Bahkan juga ada *sunnah* yang tidak berubah-ubah untuk mencapai kemenangan. Jika seseorang mengikuti jalan yang ditentukan *sunnah* ini, orang akan mencapai kemenangan, tetapi jika ia menyimpang, maka ia akan mengalami kekalahan. Ada juga *sunnah* yang membawa pada kesenangan dan kesusahan. Keadaan seorang mukmin atau kafir tidak mempunyai pengaruh dalam hal ini. *Sunnah* tidak kenal pada pengecualian, sungguh pun pengecualian untuk Nabi-nabi. *Sunnah* tidak berubah-ubah dan Tuhan tidak menghendaki supaya *sunnah* sekali-kali menyalahi natur. Oleh karena itu, orang sakit yang memohon kepada Tuhan supaya ia diberikan kesehatan kembali, sebenarnya meminta: “Tuhanku, hentikanlah untuk kepentinganku *sunnah*-Mu yang Engkau katakan tidak berubah-ubah itu.

Demikian, beberapa pendapat tentang manusia dari masing-masing corak pemikiran teologi dalam Islam. Jika corak tersebut kita klasifikasikan dalam bentuk skema nalar teologis, maka dapat diperincikan sebagai berikut:

Corak Nalar Teologis	Kehendak [<i>Kapabilitas</i>]	Daya [<i>Masyi'ah</i>]	Perbuatan
Nalar Tradisi	Tuhan	Tuhan [efektif] Manusia?/tidak efektif	Tuhan [sebenarnya] Manusia [kiasan]
Nalar Modernitas	Manusia	Manusia	Manusia

Absolutisme Tuhan

Sebagai konsekuensi logis dari pandangan masing-masing corak aliran teologis mengenai kebebasan manusia atas kehendak, daya dan perbuatannya, maka dalam hal kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan ini, seperti halnya pada masalah kedudukan akal dan fungsi wahyu, terjadi juga perbedaan yang sangat kontras antara masing-masing nalar tersebut. Bagi nalar Tradisi, karena manusia tidak mempunyai kebebasan dan kekuasaan atas kehendak, daya dan perbuatannya, maka Tuhan dalam perspektif mereka berkuasa dan berkehendak mutlak. Sebaliknya, nalar modernitas, karena manusia memiliki kebebasan dan kemerdekaan atas kehendak dan perbuatannya, maka Tuhan tidak lagi berkuasa dan berkehendak mutlak semutlak-mutlaknya.

Argumen yang dimajukan kelompok nalar Tradisi, kata Harun Nasution, dapat disimpulkan: *pertama*, Tuhan tidak tunduk kepada siapa pun; di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum dan dapat menentukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat Tuhan. Karena itu, Tuhan bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasaannya. *Kedua*, boleh saja Tuhan melarang apa yang telah diperintahkan-Nya dan memerintah apa yang telah dilarang-Nya. Tuhan bersifat adil dalam segala perbuatan-Nya. Tidak ada satu larangan pun bagi Tuhan. Ia berbuat apa saja yang dikendaki-Nya. Seluruh makhluk milik-Nya dan perintah-Nya adalah di atas segala perintah. Ia tak bertanggung jawab tentang perbuatan-perbuatan-Nya kepada siapa pun. *Ketiga*, Tuhan dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, baik memberikan hukum menurut kehendak-Nya, menyiksa orang yang berbuat baik jika itu dikehendaki-Nya, maupun memberi upah kepada orang kafir jika yang demikian dikehendaki-Nya. Dengan demikian, *keempat*, Tuhan tidak terikat kepada

apa pun, tidak terikat kepada janji-janji, kepada norma-norma keadilan, dan sebagainya.¹⁹⁶

Atas dasar argumen ini, terutama menyangkut poin kedua dan ketiga, yaitu masalah keadilan dan perbuatan-perbuatan Tuhan, kelompok nalar Tradisi, kata Harun Nasution,¹⁹⁷ memahami kedua konsep tersebut, dari sudut pandang kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan juga. Yang pertama, dalam hal ini, keadilan Tuhan, mereka pahami “menempatkan sesuatu pada tempat yang sebenarnya, yaitu mempunyai kekuasaan mutlak terhadap harta yang dimiliki serta mempergunakannya sesuai dengan kehendak dan pengetahuan pemilik. Dengan demikian, keadilan Tuhan mengandung arti bahwa Tuhan mempunyai kekuasaan mutlak terhadap makhluknya dan dapat berbuat sekehendak hatinya dalam kerajaannya. Sebaliknya, ketidakadilan berarti “menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya, yaitu berkuasa mutlak terhadap hak milik orang. Jadi, dalam konteks ini, Tuhan dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, sungguh pun hal ini, menurut pandangan manusia, adalah tidak adil. Misalnya, sebagaimana pendapat al-Asy’arî sendiri, bahwa Tuhan tidaklah berbuat salah kalau memasukkan seluruh manusia ke dalam surga dan tidaklah bersifat zalim jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka. Perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan yang melanggar hukum, dan karena di atas Tuhan tidak

¹⁹⁶ Pandangan-pandangan tersebut, disimpulkan dari beberapa pendapat yang dikutip oleh Harun Nasution, baik dari al-Asy’arî sendiri maupun dari pengikutnya, seperti Al-Dawani, Al-Baghdadi, dan Al-Ghazali. Mengenai Maturidiyah Bukhara, aliran ini sependapat juga dengan Asy’ariyah bahwa Tuhan, sebagaimana kata Al-Bazdawi, berbuat sekehendaknya, menjatuhkan hukum sekehendaknya, dan tak ada yang dapat menghalangi dan melarangnya. Karena itu, tak ada salahnya jika Tuhan menyiksa anak-anak kecil yang tak berdosa. Untuk jelasnya, lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 118- 122.

¹⁹⁷ *Ibid.*, h. 124-134.

ada undang-undang atau hukum, maka perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan dengan hukum. Dengan demikian, Tuhan tidak bisa dikatakan bersifat tidak adil.

Yang kedua, mengenai perbuatan-perbuatan Tuhan,¹⁹⁸ terutama yang berkaitan dengan kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia, atau bahwa Tuhan mempunyai kewajiban, tidak dapat diterima oleh kelompok nalar Tradisi, karena bertentangan dengan faham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Menurut mereka, bahwa Tuhan dapat berbuat sekehendak hati-Nya terhadap makhluk mengandung arti bahwa Tuhan tidak mempunyai kewajiban apa-apa. Perbuatan-perbuatan Tuhan tidak wajib (*jâ'iz*) dan tidak satupun dari padanya yang mempunyai sifat wajib. Karena itu, Tuhan, sekali-kali tidak mempunyai kewajiban terhadap hamba-hambanya, demikian, pendapat pendukung corak nalar Tradisi.

Berbeda dengan asumsi nalar Tradisi di atas, nalar modernitas,¹⁹⁹ khususnya Mu'tazilah, berpendapat bahwa kekuasaan Tuhan sebenarnya tidak lagi bersifat absolut. Tidak absolutnya kekuasaan Tuhan ini dalam pandangan mereka, menurut Harun Nasution,²⁰⁰ disebabkan beberapa hal: *pertama*, adanya kebebasan yang diberikan Tuhan kepada manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatannya

¹⁹⁸ Harun Nasution membagi persoalan perbuatan-perbuatan Tuhan ini, ke dalam lima bagian. I. Kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia. II. Berbuat baik dan terbaik. III. Beban di luar kemampuan manusia. IV. Pengiriman Rasul-Rasul, dan V. Janji dan ancaman. Bagi , Nalar Tradisi, kelima persoalan ini ditolak, karena bertentangan dengan konsep kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan; sedang bagi nalar modernitas, sebagaimana yang akan dijelaskan kemudian, menerima dan mendukung kelima persoalan ini. Untuk jelasnya, lihat *ibid.*, h. 124-134.

¹⁹⁹ Menurut Harun Nasution, meskipun Mu'tazilah dan Mâtûridiyah Samarkand [nalar modernitas] sepakat bahwa persoalan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan tidak lagi semutlak-mutlaknya, namun ada sedikit perbedaan di antara mereka, terutama batasan yang diberikan oleh aliran Samarkand, antara lain: a) kemerdekaan dalam kemauan dan perbuatan yang menurut pendapat mereka, ada pada manusia. b) keadaan Tuhan menjatuhkan hukuman bukan sewenang-wenang, tetapi berdasarkan atas kemerdekaan manusia dalam mempergunakan daya yang diciptakan Tuhan dalam dirinya untuk berbuat baik dan berbuat jahat. c) keadaan hukuman-hukuman Tuhan, sebagai kata al-Bayâdî, tak boleh tidak mesti terjadi. *Ibid.*, h. 122.

²⁰⁰ *Ibid.*, h. 118-120.

sendiri. *Kedua*, kekuasaan absolut Tuhan itu dibatasi oleh sifat keadilan Tuhan yang tidak bisa lagi berbuat sekehendaknya. Ia telah terikat oleh norma-norma keadilan yang jika dilanggar, membuat Tuhan bersifat tidak adil bahkan zalim. *Ketiga*, absolutisme Tuhan telah dibatasi oleh kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia, dan *keempat*, absolutisme Tuhan dibatasi juga oleh natur atau hukum alam [*sunnah Allâh*] yang tidak mengalami perubahan.

Untuk lebih jelas uraian mengenai pembatasan absolutisme kekuasaan dan kehendak Tuhan ini -- sebagaimana halnya nalar Tradisi, di mana konsep keadilan dan perbuatan-perbuatan Tuhan terkait erat dengan pandangan mereka tentang absolutisme Tuhan—maka demikian juga, kelompok nalar modernitas, dalam membahas poin kedua dan ketiga ini, yaitu masalah keadilan Tuhan dan kewajiban-kewajiban Tuhan, sangat terkait dengan pandangan mereka mengenai masalah absolutisme Tuhan.

Yang pertama, soal keadilan Tuhan, karena pendukung nalar modernitas ini percaya bahwa kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan tidak lagi bersifat semutlak-mutlaknya, maka soal keadilan Tuhan ini mereka tinjau dari sudut pandangan manusia. Bagi kelompok ini, kata Harun Nasution,²⁰¹ dengan mengutip beberapa pendapat dari mereka, terutama dari keterangan ‘Abd al-Jabbâr, keadilan dipahami erat hubungannya dengan hak, dan keadilan diartikan memberi seseorang akan haknya. Kata-kata “Tuhan Adil” mengandung arti bahwa segala perbuatan-Nya adalah baik,

²⁰¹ Kata Harun Nasution --dengan mengutip buku Al-Syahrastani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, dan Albert N. Nader, *Falsafah al-Mu'tazilah*-- keadilan bagi kelompok ini, juga mengandung arti berbuat menurut semestinya serta sesuai dengan kepentingan manusia, dan memberi upah atau hukuman kepada manusia sejajar dengan corak perbuatannya. Tidak dapat dikatakan bahwa Tuhan berdaya untuk bersifat zalim, berdusta, dan untuk tidak berbuat apa yang terbaik bagi manusia. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 124-125.

bahwa Ia tidak dapat berbuat yang buruk, dan bahwa Ia tidak dapat mengabaikan kewajiban-kewajibannya terhadap manusia. Oleh karena itu, Tuhan tidak dapat berbuat zalim dalam memberi hukuman, tidak dapat menghukum anak orang *musyrik* lantaran dosa orang tuanya, tidak dapat meletakkan beban yang dapat dipikul oleh manusia, dan mesti memberi upah kepada orang yang patuh pada-Nya dan memberi hukuman kepada orang yang menentang perintah-Nya.²⁰²

Yang kedua, mengenai perbuatan-perbuatan Tuhan, terutama, kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia, kelompok ini kata Harun Nasution berpendapat bahwa Tuhan mempunyai kewajiban-kewajiban terhadap manusia. Kewajiban-kewajiban itu dapat disimpulkan dalam satu kewajiban, yaitu kewajiban berbuat baik dan terbaik bagi manusia [*al-shalâh wa al-ashlâh*], seperti kewajiban Tuhan menepati janji-janji-Nya, dalam artian bahwa Tuhan akan bersifat tidak adil, jika ia tidak menepati janji untuk memberi upah kepada orang yang berbuat baik, dan memberi hukuman kepada orang yang berbuat jahat. Jika yang demikian tidak ditepati Tuhan, maka hal ini, sebagaimana kata ‘Abd al-Jabbâr, akan membuat Tuhan mempunyai sifat berdusta. Begitu juga mengenai kewajiban Tuhan mengirim rasul-rasul, kewajiban Tuhan untuk tidak memberi beban di luar kemampuan manusia [*taklîf mâ lâ yu'taq*], dan sebagainya.²⁰³

Demikian masing-masing pendapat di kalangan pendukung nalar teologis mengenai paham absolutisme Tuhan. Jika pendapat tersebut diklasifikasikan dalam bentuk skema nalar teologis, maka dapat diperincikan sebagai berikut:

²⁰² *Ibid.*, h. 124-125.

²⁰³ *Ibid.*, h. 128. Dari kelima persoalan perbuatan-perbuatan Tuhan ini, hanya konsep *al-shalâh wa al-ashlah* inilah kata Harun Nasution, Mâturîdiyâh Samarkand mirip atau sepaham dengan Asy’ariyah, sedang konsep lainnya, mereka tetap sependapat dengan Mu’tazilah. *Ibid.*, h. 129.

Corak Nalar Teologis	Absolutisme Tuhan	Fondasi Absolutisme Tuhan
Nalar Tradisi	Tuhan Absolut	<ul style="list-style-type: none"> • Tuhan tidak tunduk pada siapa pun • Tuhan berkehendak atas segala sesuatu • Tuhan di atas segala-galanya • Tuhan tidak terikat pada siapa pun
Nalar Modernitas	Tuhan tidak Absolut	<ul style="list-style-type: none"> • Tuhan tunduk pada ketetapanannya • Tuhan tidak berkuasa dan berkehendak semutlak-mutlaknya • Tuhan terikat pada kewajibannya • Tuhan dibatasi oleh hukum alam²⁰⁴

Atribut-atribut Tuhan

Perbedaan pendapat antara aliran yang bercorak nalar Tradisi dan nalar modernitas dalam masalah ini, berkisar pada empat persoalan: 1) apakah Tuhan mempunyai sifat atau tidak. Jika Tuhan mempunyai sifat, mestilah kekal seperti halnya zat Tuhan. Selanjutnya, jika sifat-sifat itu kekal, maka yang bersifat kekal bukanlah satu, tetapi banyak. Hal ini, tentunya tidak hanya membawa faham banyak yang kekal (*ta'addudu al-qudama'* atau *multiplcity of eternal*s), tetapi juga tidak dapat diterima. 2) apakah Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani (*Antrrophomorphism*); 3) apakah Tuhan bisa dilihat dengan mata kepala di akhirat; dan 4) apakah al-Qur'ân itu baharu atau *qadîm*.

Terhadap masalah ini, bagi aliran yang bercorak nalar Tradisi, meskipun ada sedikit perbedaan, semua persoalan ini dijawab dengan sikap afirmatif. Menyangkut

²⁰⁴Menyikapi perdebatan antara nalar Tradisi dan nalar modernitas mengenai posisi kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan di atas, ada tiga hal penting yang perlu dikomentari: *Pertama*, dalam diskursus teologi Islam klasik, perdebatan antara posisi kehendak Tuhan yang absolut dan tidak absolut (relatif) sebagaimana yang diperdebatkan antara Mu'tazilah dan Ay'ariyah di atas, terjebak pada wilayah doktrin metafisika teologis spekulatif semata, konsekuensinya diskursus seperti ini tidak hanya mengalami kebuntuan, karena masing-masing aliran mengklaim kebenaran pendapatnya, tapi juga tidak berimplikasi pada nilai-nilai sosial-etis kemanusiaan. Kedua, karena argumen masing-masing aliran mewakili doktrin wahyu di satu sisi dan akal di sisi lainnya, maka kedua bentuk epistemologi ini memperlihatkan pertentangan antara satu sama lainnya. Karena itu, untuk

masalah sifat-sifat Tuhan, kata Harun Nasution,²⁰⁵ mereka berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat. Al-Asy'arî sendiri, misalnya berpendapat, tidak dapat dipungkiri bahwa Tuhan mempunyai sifat, karena perbuatan-perbuatannya, di samping menyatakan bahwa Tuhan mengetahui, menghendaki, berkuasa, dan sebagainya, juga menyatakan bahwa Ia mempunyai pengetahuan, kemauan dan daya. Sifat-sifat Tuhan tersebut tidak hanya kekal, demikian kata al-Baghdâdî, menyebut adanya konsensus di kalangan kaum Asy'ariyah, tetapi juga seperti pendapat dari al-Ghazâlî, tidaklah sama dengan, malahan lain, dari esensi Tuhan, tetapi berwujud dalam esensi itu sendiri. Artinya, sifat-sifat itu dipahami bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan.²⁰⁶

mencairkan kebuntuan dan pertentangan epistemologis tersebut, maka *ketiga*, doktrin metafisika ini harus ditarik ke wilayah *practical reason* (moral atau etika). Untuk maksud tersebut, model pendekatan *Critique of pure reason* Kant sangat membantu untuk menyelesaikan pertentangan ini. Dengan pendekatan ini, Kant membedakan antara aspek “formal” dan aspek “materil” dari moralitas manusia. Dia mengabsahkan aspek material dari moralitas manusia, karena aspek material adalah muatan nyata moralitas yang bersifat historis, dan berubah dari satu tempat ke tempat lain, dari satu masa ke lain masa. Dalam pengertian seperti ini, Kant setuju dengan doktrin Mu'tazilah bahwa nilai atau kehendak mutlak Tuhan bersifat relatif. Sebaliknya, pendapat Kant yang menyatakan bahwa hanya “forma” dari moralitas yang bersifat universal, otonom dan objektif, hal ini menunjukkan kesamaan persepsinya dengan doktrin Asy'ariyah yang mengabsolutkan nilai atau kehendak mutlak Tuhan. Dalam konteks pemaknaan demikian, antara yang absolut (*qat · 'î* atau *unconditioned*) dan yang relatif (*zannî* atau *conditioned*) bukanlah sesuatu yang bertentangan. Yang absolut dalam persepsi Asy'ariyah, hanya dapat dimengerti dari perspektif intelektual dan rasional (model ini, lebih banyak ditekankan oleh Kant), karena aspek ini bersifat “absolut”, mengikat semua manusia dan karenanya rasional. Sedang yang relatif, aspek material dari moralitas, tidak absolut, karena ia akan berbeda dan sering bertentangan satu sama lain. Kendati pun demikian, Kant tidak seperti Asy'ariyah dan Mu'tazilah yang mempertentangkan antara yang absolut dan relatif, senantiasa melihat saling keterkaitan keduanya, yaitu forma dan materi. Untuk jelasnya uraian Kant ini, lihat M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*, (Turki: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992), h. 185-186.

²⁰⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 136.

²⁰⁶ Terhadap masalah ini, Mâturîdîyah Bukhâra sependapat dengan Asy'ariyah bahwa Tuhan mempunyai sifat. Namun dalam hal menyelesaikan persoalan banyak yang kekal, ada sedikit perbedaan di antara mereka. Jika Asy'ariyah menganggap bahwa sifat-sifat itu kekal, sifat-sifat tersebut bukan Tuhan tetapi tidak pula lain dari Tuhan, maka Mâturîdîyah Bukhârâ, sedikit lebih jelas berpendapat bahwa sifat-sifat Tuhan kekal melalui kekekalan yang terdapat dalam esensi Tuhan dan

Dalam hal Tuhan mempunyai sifat-sifat *anthropomorphis*, meskipun kelompok ini menolak paham tersebut, dalam arti bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani yang sama dengan sifat-sifat jasmani manusia, namun mereka tetap mengatakan bahwa Tuhan sebagaimana disebut dalam al-Qur’ân mempunyai mata, muka, tangan, dan sebagainya, tetapi muka, tangan dan mata itu tidak sama dengan yang ada pada manusia.²⁰⁷ Mereka berpendapat, bahwa kata-kata ini tidak boleh diberi interpretasi lain, misalnya, mengartikan tangan Tuhan dengan rahmat atau kekuasaan Tuhan. Demikian kata al-Asy’arî.

Argumen kaum Asy’ariyah ini, menurut Harun Nasution, mengomentari pendapat tersebut, agaknya adalah sebagai berikut:

“Manusia adalah lemah dan akalnya tak sanggup memberikan interpretasi jauh tentang sifat-sifat jasmani Tuhan yang tersebut dalam al-Qur’ân, sedemikian rupa sehingga meniadakan sifat-sifat tersebut. Tetapi sebaliknya, sungguh pun akal manusia lemah, akal tak dapat menerima bahwa Tuhan mempunyai anggota badan seperti yang disebut oleh kaum anthropomorphisme. Oleh karena itu, Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani seperti yang disebut dalam al-Qur’ân tetapi dengan tak diketahui bagaimana bentuknya [*bila kaifa*]. Al-Qur’ân mengatakan bahwa Tuhan mempunyai tangan dan manusia harus menerima itu. Kalau manusia tak dapat mengetahuinya, itu adalah karena Tuhan Maha Kuasa dan dapat mempunyai bahkan juga menciptakan hal-hal yang tak dapat diselami akal manusia yang lemah.”²⁰⁸

Konsekuensi dari pengakuan adanya sifat Tuhan yang memiliki kesan antropomorphis ini, dalam hal melihat Tuhan [masalah ketiga], kelompok ini percaya bahwa Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat. Tuhan berkuasa mutlak dan dapat mengadakan apa saja. Sebaliknya akal manusia lemah dan tak

bukan melalui kekekalan sifat-sifat itu sendiri. Artinya, Tuhan bersama sifat-sifatnya kekal, tetapi sifat-sifat itu sendiri tidak kekal. Untuk jelasnya, lihat *ibid.*, h. 137.

²⁰⁷ Mâturîdiyah Bukhârâ dalam hal ini tidak sepaham dengan Asy’ariyah. Tangan Tuhan menurut al-Bazdawî adalah sifat dan bukan anggota badan Tuhan, yaitu sifat yang sama dengan sifat-sifat lain seperti pengetahuan, daya dan kemauan. *Ibid.*, h. 138

²⁰⁸ *Ibid.*, h. 138.

selamanya sanggup memahami perbuatan dan ciptaan Tuhan. Apa saja, sungguh pun itu bertentangan dengan pendapat akal manusia, dapat dibuat dan diciptakan Tuhan. Dengan demikian, melihat Tuhan yang bersifat immateri dengan mata kepala, tidaklah mustahil. Demikian al-Asy'arî, kata Harun Nasution, menjelaskan bahwa yang tak dapat dilihat hanyalah yang tak mempunyai wujud. Yang mempunyai wujud mesti dapat dilihat. Tuhan berwujud dan oleh karena itu dapat dilihat.

Dalil-dalil al-Qur'ân dan hadîs yang dipakai untuk memperkuat argumentasi di atas, adalah:²⁰⁹

(22-33: القيامة) ناظره ربها الى ناضره يومئذ وجوه
للجبل ربه تجلى فلما تراني فسوف مكانه استقر فان الجبل الى انظر ولكن تراني لن قال اليك انظر ارني رب
(143: الاعراف) صعفا موسى وخر دكا جعله

كما القيامة يوم ربكم ترون²¹⁰
(الحديث) البدر ليلة القمر ترون

Menurut Harun Nasution, kata *naz' irah* dalam ayat pertama ini dipahami

oleh Asy'ariyah, tidak dalam pengertian memikirkan, karena akhirat bukanlah tempat berpikir. Juga tidak berarti menunggu, karena *wujud*, yaitu muka atau wajah tidak dapat menunggu, yang menunggu ialah manusia. Oleh karena itu, kata *nazirah*, mesti berarti melihat dengan mata. Sedang ayat kedua, di sini Nabi Musa meminta supaya Tuhan memperlihatkan dirinya. Kalau Tuhan tak dapat dilihat, demikian kata Asy'ariyah, Nabi Musa tak akan meminta supaya Tuhan memperlihatkan diri-Nya. Seterusnya ayat itu mengatakan bahwa Nabi Musa akan melihat Tuhan, kalau bukit Sinai tetap pada tempatnya. Membuat bukit Sinai tetap ditempatnya termasuk dalam

²⁰⁹ *Ibid.*, h. 140-141.

²¹⁰ Terjemahan ayat-ayat tersebut, (QS: 75: 22-23): Wajah-wajah yang pada ketika itu berseri-seri memandang kepada Tuhan-Nya. (QS: 7: 143): "Tuhanku, lihatkanlah diri-Mu padaku". Sabda

kekuasaan Tuhan dan oleh karena itu Tuhan dapat dilihat. Argumen ini diperkuat oleh hadîs yang menyebutkan bahwa manusia akan melihat Tuhan di hari kiamat sebagaimana mereka melihat bulan purnama.

Penegasan yang sama, bisa dilihat juga pada saat mereka membicarakan masalah keqadiman al-Qur’ân. Menurut Harun Nasution,²¹¹ kelompok ini berpegang keras bahwa sabda adalah sifat, dan sebagai sifat Tuhan mestilah kekal. Untuk mengatasi persoalan bahwa yang tersusun tidak bisa kekal [*qadîm*], mereka memberi defenisi lain tentang sabda. Sabda bukanlah apa yang tersusun dari huruf dan suara. Sabda demikian hanya dalam arti kiasan. Sabda yang sebenarnya adalah apa yang terletak dibalik yang tersusun itu, atau sabda dalam pengertian abstrak. Sabda dalam arti abstrak inilah yang dapat bersifat kekal dan dapat menjadi sifat Tuhan. Artinya, yang dimaksud sabda Tuhan kekal, bukanlah apa yang tersusun dari huruf-huruf, kata-kata dan surah-surah, hal seperti ini bersifat baharu dan diciptakan atau bukan sabda Tuhan, tetapi dalam arti dan makna abstrak tersebut.

Dalil-dalil al-Qur’ân yang mereka gunakan adalah:

(25: الروم) بامرہ الارض و السماء تقوم ان اياته ومن
(54: الاعراف) والامر الخلق له الا

ان اردناه اذا لشيئ قولنا انما
(40: النحل) فيكون كن له نقول

Tuhan: “Engkau tak dapat melihat diri-Ku, tetapi lihatlah ke gunung itu. Jika ia tetap tinggal ditempatnya, niscaya engkau akan melihat diri-Ku”. Ketika Tuhannya nampak bagi gunung itu, ia pun hancur dan Musa jatuh pingsan. Lihat *ibid.*, h. 140-141.

²¹¹*Ibid.*, h. 143.

²¹² Terjemahan ayat pertama, (QS: 30: 25): “Di antara tanda-tandanya ialah terjadinya langit dan bumi atas perintah-Nya”. Ayat kedua, (QS: 7: 54): “Bukankah penciptaan dan perintah kepunyaan-Nya?”. Ayat ketiga, (QS: 16: 40): “Jika Kami menghendaki sesuatu kami bersabda “terjadilah”, maka ia pun jadi”. Lihat *ibid.*, h. 145

Dalam ayat pertama ini disebut bahwa langit dan bumi terjadi dengan perintah Allah. Perintah mempunyai wujud dalam bentuk sabda Allah. Dengan demikian, perintah Allah adalah sabda Allah, dan sabda Allah ini kekal, karena dalam ayat kedua di atas, perintah dan ciptaan dipisahkan. Karena itu, perintah dan sabda Allah bukanlah dijadikan tetapi bersifat kekal. Kekalnya sabda Tuhan ini diperkuat dengan ayat berikutnya, dimana menurut ayat ini, ciptaan terjadi dengan kata atau sabda Tuhan “kun”. Kalau sabda Tuhan tidak bersifat kekal, maka kata “kun” mestilah bersifat baharu. Kata “kun” ini tidak akan berwujud kalau tidak didahului kata “kun” yang lain, dan kata “kun yang lain ini didahului oleh kata “kun” yang lain pula. Demikian seterusnya, sehingga terjadi rentetan kata-kata “kun” yang tidak mempunyai kesudahan, dan ini adalah mustahil. Oleh karena itu, kata “kun” atau sabda Tuhan mestilah bersifat kekal. Demikian, Harun Nasution²¹³ menjelaskan pemahaman Asy’ariyah mengenai makna ayat tersebut.

Berbeda dengan pendapat kelompok nalar Tradisi, di mana keempat persoalan di atas dijawab dengan sikap afirmatif, nalar modernitas, terutama Mu’tazilah, sebaliknya menjawab dengan sikap negasi. Tuhan bagi mereka, kata Harun Nasution,²¹⁴ tidak mempunyai sifat. Tuhan tidak mempunyai pengetahuan, tidak mempunyai kekuasaan, tidak mempunyai hajat, dan sebagainya. Penegasian ini, tidak berarti bahwa Tuhan bagi mereka tidak mengetahui, tidak berkuasa, tidak hidup, dan sebagainya. Tuhan tetap mengetahui, berkuasa dan sebagainya, tetapi mengetahui, berkuasa dan sebagainya bukanlah sifat dalam arti yang sebenarnya. Arti

²¹³ *Ibid.*, h. 145.

²¹⁴ *Ibid.*, h. 135-136.

Tuhan mengetahui, sebagaimana kata Abû al-Huzail, ialah Tuhan mengetahui dengan perantara pengetahuan dan pengetahuan itu adalah Tuhan sendiri, yaitu zat atau esensi Tuhan. Yang dimaksud dengan Tuhan mengetahui dengan esensinya, ialah untuk mengetahui, Tuhan tidak berhajat kepada suatu sifat dalam bentuk pengetahuan atau keadaan mengetahui. Demikian Harun Nasution mengutip pendapat al-Jubbâ'î.

Konsekuensi logis dari defenisi Tuhan yang bersifat negatif ini, maka dalam hal mengenai *antrophomorphisme* Tuhan, aliran ini juga, lanjut Harun Nasution,²¹⁵ menolak penjisiman Tuhan. Karena Tuhan bersifat immateri, tidaklah dapat dikatakan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani. Adapun, ayat-ayat al-Qur'ân yang menggambarkan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani, demikian kata 'Abd al-Jabbâr, harus diberi interpretasi lain. Misalnya, kata al-'arsy, tahta, kerajaan dan *al-yad*, diberi interpretasi kekuasaan; *al-'ain*, mata dan *al-wajh*, muka, diartikan pengetahuan dan esensi. Demikian halnya dengan melihat Tuhan, karena Tuhan tak mengambil tempat, maka Tuhan, sebagaimana kata 'Abd al-Jabbâr, tak dapat dilihat dengan mata kepala di akhirat. Tuhan tak mengambil tempat dan dengan demikian tak dapat dilihat, karena yang dapat dilihat hanyalah yang mengambil tempat. Demikian pula, kalau Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala, maka Tuhan akan dapat dilihat sekarang dalam alam ini juga. Dalil al-Qur'ân yang dikutip oleh mereka untuk memperkuat argumentasinya adalah:²¹⁶

(104: الانعام) الخبير اللطيف وهو الابصار يدرك وهو الابصار تدركه لا

²¹⁵ *Ibid.*, h. 137-138.

²¹⁶ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 143. Terjemahan ayat tersebut, Penglihatan tak dapat menangkapnya, tetapi Ia dapat menangkap penglihatan. Ia adalah Maha Halus, tetapi Maha Tahu.

Atas dasar pandangan seperti ini, kelompok nalar modernitas menolak dalil-dalil al-Qur'ân maupun hadîs tentang melihat Tuhan dengan mata kepala di akhirat yang dikemukakan oleh kelompok nalar Tradisi. Menurut mereka, sebagai mana disimpulkan dari penjelasan Harun Nasution,²¹⁷ terutama, Mu'tazilah, kata *nazar*, tak berarti *ru'yah*, karena orang Arab mengatakan: اراه فلم الهلال الى نظرت (aku memandang ke bulan tetapi tak melihatnya), dan ini tak bisa berarti: رايته فما الهلال رايت (aku melihat bulan dan tak melihatnya). Bagi Mu'tazilah, *nazara* di sini berarti memandang atau menanti-nanti. Demikian juga mengenai hadîs melihat Tuhan di hari kiamat sebagaimana mereka melihat bulan purnama, kelompok ini menolak argumen tersebut dengan alasan: a). Tuhan tidak bundar, tidak mengambil tempat, dan tidak menyinarkan cahaya dan oleh karena itu tidak dapat dilihat sebagaimana bulan dapat dilihat. b). Hadîs ini termasuk dalam golongan hadîs yang tak dapat diterima, karena di antara perawinya terdapat Qâis ibn Abî Hâzim, seorang Khawârij, yang akalinya kurang sempurna, karena ia selalu pergi meminta-minta dengan alasan membeli tongkat untuk memukul anjing.

Mengenai sabda Tuhan atau *Kalâm Allah*, kelompok ini, kata Harun Nasution,²¹⁸ menyelesaikan persoalan ini dengan mengatakan bahwa sabda bukanlah sifat tetapi perbuatan Tuhan. Alasannya, pertama, dengan memakai dalil rasional, al-Qur'ân tersusun dari bagian-bagian berupa ayat dan surah, ayat yang satu mendahului

²¹⁷ *Ibid.*, h. 141

²¹⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 143. Dalam hal *Kalam Allah* ini, Mâturîdiyah Samarkand, berbeda dengan Mu'tazilah dan sepakat dengan Asy'ariyah dan Mâturîdiyah Bukhârâ, bahwa sabda Tuhan atau al-Qur'ân adalah kekal. Al-Qur'ân kata al-Maturidi adalah sifat kekal dari Tuhan, satu tidak terbagi, tidak bahasa 'Arab, tetapi diucapkan manusia dalam ekspresi berlainan. Lihat *ibid.*, h. 146

yang lain dan surah yang satu mendahului yang lain pula. Adanya pada sesuatu, sifat terdahulu dan sifat datang kemudian membuat sesuatu itu tidak bisa bersifat *qadîm*, yaitu tak bermula, karena yang tak bermula tak didahului oleh apa pun. Mengenai sabda Tuhan, *amr* dan *khalq* atau perintah dan ciptaan dipisahkan dan juga kata “kun”, sebagaimana ayat yang dipakai oleh Asy’ariyah untuk memperkuat dalil keqadiman al-Qur’ân, Mu’tazilah menolak penafsiran tersebut, karena menurut mereka keadaan dipisah tidaklah menunjukkan perlainan jenis. Dengan demikian, keadaan *amr* dan *khalq* dipisahkan tidak mengartikan bahwa *amr* dan *khalk* berlainan jenis. Dengan kata lain, *amr* dan *khalq* adalah sejenis dan oleh karena itu *amr* atau sabda Tuhan diciptakan dan tidak kekal. Demikian halnya mengenai kata “kun”. Kalau yang dimaksud dengan “kun” ialah kata yang tersusun dari huruf-huruf, ia mesti bersifat baharu. Kalau yang dimaksud arti yang dikandungnya, tak ada keterangan dalam ayat tersebut bahwa itulah yang dimaksud. Lebih lanjut lagi, “kun” tidak mempunyai efek, karena kalau mempunyai efek, ia harus menimbulkan efek, baik Tuhan maupun manusia yang mengucapkannya. Dan umat Islam selalu mengucapkan “kun” tetapi tidak menghasilkan sesuatu. Jadi bukanlah “kun” yang menciptakan sesuatu, sehingga tak perlu timbul *infinite regress*. Kedua, untuk menjustifikasi argumen rasional ini, Mu’tazilah mengemukakan dalil al-Qur’ân: الر . فصلت ثم آياته احكمت كتاب . Menurut ayat ini, ayat-ayat al-Qur’ân dibuat sempurna dan kemudian dibagi-bagi. Jelasnya, demikian kaum Mu’tazilah, al-Qur’ân sendiri mengakui bahwa dirinya tersusun dari bagian-bagian, dan yang tersusun tidak bisa bersifat kekal dalam arti *qadîm*.

Demikian pendapat masing-masing aliran atau corak nalar teologis berkaitan dengan pandangan mereka terhadap atribut-atribut Tuhan. Bagi nalar Tradisi, karena akal manusia lemah dan tak selamanya sanggup memahami perbuatan dan ciptaan Tuhan, atau juga karena Tuhan memiliki kekuasaan dan kehendak mutlak, maka pengingkaran atribut-atribut Tuhan menafikan kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan dan menyalahi al-Qur'ân. Sebaliknya, nalar modernitas, karena akal manusia kuat dan kekuasaan serta kehendak mutlak Tuhan tidak lagi bersifat semutlak-mutlaknya, maka pengingkaran terhadap atribut-atribut Tuhan, dalam artian bukan Tuhan tidak mengetahui, berkuasa dan sebagainya, tetapi mengetahui, berkuasa dan sebagainya, bukanlah sifat dalam arti yang sebenarnya, bukan hanya merupakan keniscayaan dari kebebasan berpikir dan berkehendak yang ada pada manusia, tetapi juga tidak menyalahi prinsip-prinsip al-Qur'ân.

Untuk lebih jelasnya perbedaan posisi kedua nalar ini bagi masing-masing aliran dalam masalah atribut-atribut Tuhan ini, pandangan-pandangan mereka tersebut secara skematik dipaparkan di bawah ini:²¹⁹

Corak nalar Teologis	Atribut-Atribut Tuhan			
	Esensi Tuhan	Penjisman Tuhan	Melihat Tuhan	Kalam Tuhan

²¹⁹ Asumsi-asumsi seperti ini, berlaku juga pada pendapat mereka mengenai konsep iman, sebuah wacana teologi, yang oleh Harun Nasution ditempatkan pada akhir tulisannya. Bagi nalar Tradisi, karena akal manusia tidak sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan, kecuali lewat pewartaan wahyu, maka iman bagi mereka adalah *tasdiq bi Allah*, yaitu menerima sebagai benar kabar tentang adanya Tuhan. Iman tidak bisa mengambil bentuk *ma'rifah* atau *'amal*, tetapi haruslah merupakan *tasdiq*. Batasan iman yang diberikan oleh kelompok ini adalah menerima dalam hati dengan lidah bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa tidak ada yang serupa dengan Dia. Bagi nalar modernitas, karena akal dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan, maka iman tidak bisa mempunyai arti *tasdiq* atau *ma'rifah*, tetapi *'amal*. Tegasnya, iman bagi kelompok ini adalah pelaksanaan perintah-perintah Tuhan. Untuk lebih jelasnya, lihat *ibid.*, h. 147-149.

Nalar Tradisi	Sifat Tuhan bukan Zat.	Tuhan berjisim tetapi berbeda dengan jisim manusia.	Tuhan dapat dilihat. Yang tak dapat dilihat hanya yang tak mempunyai wujud.	Esensi sabda tertelak dibalik kata-kata. Jadi sabda Tuhan kekal.
Nalar Modernitas	Sifat Tuhan adalah Zat.	Tuhan tidak berjism. Kesan bahwa Tuhan berjisim harus dita'wilkan.	Tuhan tak dapat dilihat. Yang dapat dilihat hanya yang berbentuk dan bertempat.	Esensi sabda diciptakan. Jadi sabda tidak kekal.

Dari semua interpretasi Harun Nasution mengenai nalar teologis dalam Islam ini --mulai dari perbincangan mengenai fungsi Tradisi dan modernitas, manusia: antara perbuatan, kapabilitas dan *masyi'ah*, absolutisme Tuhan, hingga masalah atribut-atribut Tuhan— dengan jelas terlihat bahwa dalam diskursus teologi Islam, akal atau nalar, meskipun digunakan oleh semua *mutakallimîn*, namun dalam sistem berpikir mereka memperlihatkan perbedaan yang sangat tajam di antara masing-masing aliran teologi. Bagi nalar Tradisi, karena sistem berpikir teologis mereka dibangun di atas fondasi wahyu, kehendak dan kekuasaan Mutlak Tuhan, maka nalar demikian dianggap Harun Nasution sebagai nalar yang lemah. Sebaliknya, bagi nalar modernitas, karena sistem berpikir teologis mereka dibangun di atas fondasi akal, kehendak dan kekuasaan manusia yang bebas, maka nalar demikian dianggapnya sebagai nalar yang kuat.

Yang disebutkan terakhir ini, nalar modernitas, karena kuatnya posisi dan peran akal yang dimainkan dalam sistem berpikir teologinya, ia tidak hanya menjadi inspirasi bagi lahirnya kelompok intelektual atau pembaru di zaman Islam modern,

seperti, Ahmad Khân, di India, ‘Abduh, di Mesir dan Harun Nasution di Indonesia –untuk menyebut beberapa di antaranya--, tetapi sekaligus, khususnya Harun Nasution sendiri-- dijadikan paradigma berpikir atau *tool of analysis* dalam memecahkan persoalan kemunduran dan keterbelakangan umat Islam di Indonesia. Menurutya [sebagaimana akan dijelaskan pada bab V], umat Islam di Indonesia mundur dan terkebelakang bukan karena Islam tidak sejalan dengan perkembangan modernitas, tetapi karena kuatnya pengaruh pandangan dunia nalar Tradisi di Indonesia. Karena itu, jika Islam ingin maju dan sesuai dengan perkembangan modernitas, maka pandangan dunia nalar Tradisi harus diganti dengan pandangan dunia nalar modernitas, sebagaimana yang akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Bagian Keempat

NALAR MODERNITAS: PARADIGMA PEMBARUAN UMAT

“Persoalan utama yang terdapat pada umat Islam di Indonesia hingga lambat ambil bagian dalam proses pembangunan dan modernisasi adalah kuat dan dominannya pandangan hidup tradisional atau *Weltanschauung* abad pertengahan, khususnya pandangan dunia teologi kehendak mutlak Tuhan dengan faham *qadhâ* dan *qadar*-nya sebagaimana yang termanifestasi dalam teologi Jabariyah dan Asy’ariyah. Pandangan demikian harus diubah dan diganti dengan pandangan hidup rasional-modern atau *Weltanschauung* abad klasik, khususnya pandangan dunia teologi kehendak bebas manusia sebagaimana termanifestasi dalam teologi Qadariyah dan Mu’tazilah”.

Harun Nasution¹

Pernyataan yang dikutip di atas ini ditulis Harun Nasution pada tahun 1975. Tahun ini, seperti diketahui, bangsa Indonesia umumnya dan umat Islam khususnya, sedang giat-giatnya membangun negaranya dengan teori modernisasi² sebagai paradigma pembangunannya. Di dalam dominasi dan kecenderungan teori modernisasi dan paham pembangunanisme ini, umat Islam menurut Harun Nasution belum siap merespon dan mengambil bagian di dalamnya. Akibatnya, Islam bukan hanya dianggap tidak sejalan dengan teori modernisasi pembangunan ketika itu, tetapi sekaligus ada kesan bahwa Islam itu sendiri menghambat proses modernisasi dan pembangunan di Indonesia.

¹Pernyataan Harun Nasution ini disimpulkan dari dua tulisannya, yaitu: “Teologi Islam dan Upaya Peningkatan Produktivitas”; “Filsafat Hidup Rasional Prasyarat bagi Mentalitas Pembangunan”, dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1996). Lihat juga Saiful Muzani, “Mu’tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community Intellectual Portrait of Harun Nasution”, dalam, *Studia Islamika I*, (1) April-June, 1994.

²Menurut Dawam Raharjo, pemikiran pembaruan tahun 70-an merupakan bagian dari paket gagasan modernisasi yang telah menerobos ke berbagai kawasan Dunia Ketiga, tetapi baru masuk ke Indonesia dalam dasa warsa itu sesudah gagalnya gerakan komunis tahun 1965. Untuk jelasnya, lihat bukunya, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 282.

Dalam konteks seperti ini dapat dipahami, kenapa Harun Nasution ingin mengganti pandangan dunia teologis umat Islam di Indonesia yang bercorak tradisional-fatalistik dan Asy'ariyah [nalar Tradisi] dengan pandangan dunia yang bercorak rasional-modern, sebagaimana yang termanifestasi pada teologi Qadariyah dan Mu'tazilah [nalar modernitas]. Yang terakhir ini, oleh Harun Nasution, tidak hanya dijadikan *tool of analysis* dan basis gagasan pembaruannya, tetapi sekaligus dijadikan sebagai pola dasar dan visi teologisnya untuk mendorong umat Islam dalam merespon dan mengambil bagian dalam diskursus Islam dan kemodernan di Indonesia. Pilihan terhadap nalar modernitas ini [dan bukan pada nalar Tradisi], di satu sisi, tidak semata-mata karena kuatnya posisi dan peran akal yang dimainkan dalam sistem berpikir teologi yang bercorak nalar modernitas, tetapi lebih dari itu mengindikasikan kuatnya keinginan Harun Nasution, seperti halnya Ahmad Khân di India, dan 'Abduh di Mesir, untuk membebaskan umat dari keterbelakangan dan dari sikap kejumudan mereka dalam merespon dan menyikapi problem-problem pembangunanisme di Indonesia.

Dengan mendasari pengamatannya terhadap realitas sejarah umat Islam sepanjang tujuh ratus tahun, terutama tiga ratus tahun terakhir, di mana terkesan tidak adanya dinamika Islam, ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat berkembang dan bahwa ajaran Islam terkesan membawa umatnya kepada sikap pasif serta tidak memainkan peranan penting dalam menentukan keadaannya di masa kini maupun di masa depan, Harun Nasution berkesimpulan bahwa persoalan utamanya adalah pada sikap mentalitas umat Islam itu sendiri. Menurutnya, ada tiga hal yang menyebabkan kenapa umat Islam mundur, terbelakang, tidak dinamis, dan tidak produktif: *pertama*,

kuatnya orientasi hidup yang bersifat ukhrawi dan kepercayaan tentang nasib yang telah ditentukan Tuhan sejak semula. *Kedua*, bercampuraduknya antara ajaran dasar yang bersifat absolut, kekal, dan tidak bisa berubah dengan ajaran-ajaran dasar yang bersifat relatif, nisbi, tidak kekal, dan dapat berubah menurut perubahan tempat dan perkembangan zaman, dan *ketiga*, Islam dipandang menghambat atau sekurang-kurangnya memperlambat proses modernisasi dalam lapangan hidup umatnya.³

Untuk mengubah situasi ini ke arah yang lebih dinamis, kreatif, dan produktif, Harun Nasution menawarkan ide-ide pembaruan teologisnya, antara lain: *pertama*, mengubah orientasi pandangan dunia [*Weltanschauung*] teologis umat dari pola orientasi tradisional ke orientasi rasional; dari pola ukhrawi *oriented* ke pola keseimbangan duniawi dan ukhrawi. *Kedua*, mengkategorisasikan mana ajaran yang bersifat absolut dan mana yang bersifat relatif; dan *ketiga*, menegaskan kembali bahwa Islam adalah agama yang sejalan dengan semangat modernitas. Untuk jelasnya, di bawah ini diuraikan masing-masing ide tersebut.

1. Reorientasi *Weltanschauung* Teologis

Dalam beberapa tulisan Harun Nasution, terutama jika merujuk pada dua artikelnya, “Teologi Islam dan Upaya Peningkatan Produktivitas”, dan “Filsafat Hidup Rasional Prasyarat bagi Mentalitas Pembangunan”, dijumpai deskripsi yang cukup panjang mengenai dua pandangan dunia teologis umat Islam –Harun Nasution

³Ketiga pendapat Harun Nasution tersebut disimpulkan dari beberapa tulisannya, antara lain, “Teologi Islam dan Upaya Peningkatan Produktivitas”; “Filsafat Hidup Rasional Prasyarat bagi Mentalitas Pembangunan”, dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 111; dan 145.

mengistilahkan dengan filsafat hidup yang bercorak rasional dan tradisional-- yang terkait erat dengan persoalan dinamis dan produktif tidaknya pandangan dunia tersebut. Yang pertama pandangan dunia yang diwakili oleh *Weltanschauung* “abad klasik”,⁴ di mana orientasi hidup mereka difokuskan pada pola keseimbangan duniawi dan ukhrawi serta berkeyakinan bahwa manusialah yang menentukan nasibnya dan manusia juga yang menciptakan perbuatannya. Yang kedua, diwakili oleh *Weltanschauung* “abad pertengahan”,⁵ di mana orientasi hidup mereka hanya terfokus pada akhirat semata dan manusia tidak mampu menentukan nasib dan perbuatannya. Jika yang pertama diasumsikan Harun Nasution sebagai *Weltanschauung* yang dinamis dan produktif, diwakili oleh pandangan dunia Qadariyah dan Mu’tazilah atau kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan, maka yang kedua diasumsikan sebagai *Weltanschauung* yang tidak dinamis dan produktif, diwakili oleh Jabariyah, Asy’ariyah dan faham fatalisme.⁶

⁴Yang dimaksud pandangan dunia abad Klasik di sini adalah pandangan dunia yang dianut dan berkembang pada masa periode klasik, yang biasanya dihitung dari mulai lahirnya Islam sampai jatuhnya Baghdad ke tangan Hulagu, cucu Jengis Khan, yaitu antara (dibulatkan) tahun 650-1250 M. Pada zaman inilah dunia Islam berkembang ke barat sampai ke Spanyol, ke timur sampai ke India, ke utara sampai ke Kaukasus serta danau Aral, dan ke selatan sampai ke Sudan. Di masa ini pulalah terjadi kontak antara Islam dan kebudayaan Barat, atau tegasnya antara Islam dengan filsafat dan kebudayaan Yunani Klasik yang terdapat di Mesir, Suriah, Mesopotamia dan Persia. Lihat Harun Nasution, “Sekitar Persoalan Modernisasi dalam Islam”, dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 182.

⁵ Yang dimaksud pandangan dunia abad pertengahan adalah pandangan dunia yang dianut dan berkembang pada masa periode Pertengahan, yang dimulai dengan jatuhnya Baghdad dan disudahi dengan mulainya umat Islam sadar akan kemunduran mereka, yaitu dari 1250-1800 M. Periode ini dikenal dengan periode gelap umat Islam, terutama, meskipun dalam bidang politik ada tiga kerajaan besar yang berkuasa selama dua abad, dari tahun 1500-1700, dalam lapangan pemikiran terjadi kemandekan berpikir. Di sini, bukan hanya kemajuan ilmiah yang tidak ada, atau pintu *ijtihad* telah tertutup, tetapi juga umat Islam telah diikat oleh faham tradisonalisme. Lihat Harun Nasution, “Sekitar Persoalan Modernisasi”, h. 183.

⁶Lihat Harun Nasution, “Teologi Islam dan Upaya Peningkatan, h. 111.

Dalam sejarah Islam, pandangan dunia yang disebutkan terakhir ini, mulai dari pertengahan abad kedua belas sampai zaman kita sekarang ini, kata Harun Nasution,⁷ telah mengakibatkan umat Islam mundur dan terbelakang. Pandangan dunia demikian telah mengakibatkan kemandekan berpikir yang ditandai dengan sikap *taqlid*, yakni mengikuti pemikiran ulama zaman klasik sebagaimana adanya dan hilangnya pemikiran rasional, filosofis, dan ilmiah. Pada masa ini, *mainstream* pemikiran yang sangat berpengaruh adalah teologi kehendak mutlak Tuhan. Ciri-cirinya adalah sebagai berikut:⁸

1. Kedudukan akal yang rendah.
2. Ketidakbebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan.
3. Kebebasan berpikir yang diikat dengan banyak dogma.
4. Ketidakpercayaan kepada *sunnah Allâh* dan kausalitas.
5. Terikat kepada arti tekstual dari al-Qur'ân dan Hâdîs.
6. Statis dalam sikap dan berpikir.

Model teologi seperti ini, di samping memberikan kedudukan rendah kepada akal manusia, juga memandang manusia lemah dan tak berdaya. Perbuatan manusia tidak diwujudkan oleh manusia atas kehendak dan dayanya sendiri, tetapi diciptakan Tuhan. Di sini, tidak terdapat konsep kebebasan manusia, kausalitas dan kepercayaan pada *sunnah Allâh*, yaitu hukum alam ciptaan Tuhan. Yang ada adalah konsep takdir atau *qadhâ* dan *qadar* Tuhan. Semua perbuatan dan nasib manusia telah ditentukan

⁷ Untuk lebih jelasnya, lihat artikel Harun Nasution, antara lain: "Teologi Islam dan Upaya Peningkatan, h. 116; "Filsafat Hidup Rasional, h. 145; "Sejarah Pertumbuhan Ilmu Kalam", dalam Saiful Muzani (Ed.), *Islam Rasional*, h. 373.

⁸ Lihat Harun Nasution, "Teologi Islam dan Upaya Peningkatan, h. 116.

Tuhan semenjak azal dan manusia tinggal menunggu terjadinya takdir Tuhan itu baginya.

Konsep mengenai takdir ini memperoleh bentuknya yang signifikan, lanjut Harun Nasution,⁹ melalui praktek-praktek sufistik atau tarekat yang tumbuh subur dan berkembang dalam masyarakat ketika itu. Tasawuf yang sebelumnya bersifat individual berubah menjadi tarekat yang bercorak massal, dalam arti bukan sufi saja yang menjalankan ajaran tasawuf, tetapi juga orang awam. Demikian halnya, karena tujuan kaum sufi adalah mendekatkan diri pada Tuhan, maka pola hidup yang berorientasi spiritual lebih diutamakan ketimbang pola hidup material. Dalam mendekatkan diri kepada Tuhan, mereka banyak berpuasa, berzikir, mengingat Tuhan, dan sedapat mungkin meninggalkan kesenangan materi. Dunia ini mereka tinggalkan untuk dapat bertemu dengan Tuhan. Sikap ini ditiru pula oleh kaum awam, maka berkembanglah dalam masyarakat orientasi hidup yang jauh lebih condong kepada keakhiratan. Mereka tidak mementingkan hidup dunia, bahkan bekerja untuk dunia dianggap pekerjaan yang hina.

Pandangan dunia demikian, di satu sisi tidak hanya bisa diharapkan dapat menyokong pertumbuhan dan peningkatan produktivitas umat; tetapi juga, di sisi lain, tidak mampu menghadapi tuntutan dan perkembangan zaman modern. Karena itu, Harun Nasution,¹⁰ dalam upayanya menghidupkan kembali “wajah” Islam yang bercorak rasional, dinamis, dan produktif di kalangan umat Islam, menganjurkan untuk kembali dan berpegang kepada pandangan dunia abad klasik, sebuah *Weltanschauung* yang berorientasi pada pola keseimbangan duniawi dan ukhrawi atau orientasi dunia

⁹*Ibid.*, h. 117.

¹⁰*Ibid.*, h. 112-113.

mereka tidak dikalahkan dengan orientasi akhirat. Orientasi demikian berkeyakinan bahwa manusialah yang menentukan nasibnya dan manusia juga yang menciptakan perbuatannya.

Pada masa ini, *mainstream* teologi yang berkembang dan berpengaruh dalam menggerakkan dinamika umat adalah teologi *sunnah Allâh*. Ciri-cirinya diringkaskan oleh Harun Nasution, sebagai berikut: ¹¹

1. Kedudukan akal yang tinggi.
2. Kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan.
3. Kebebasan berpikir hanya diikat oleh ajaran-ajaran dasar dalam al-Qur'ân dan H□adīs yang sedikit sekali jumlahnya.
4. Percaya adanya *sunnah Allâh* dan kausalitas.
5. Mengambil arti metaforis dari teks wahyu.
6. Dinamis dalam sikap dan berpikir.

Dalam konteks ini, para ulama, kata Harun Nasution, ¹² di samping sadar akan kedudukan akal yang tinggi dalam al-Qur'ân dan h□adīs, juga mengambil sains dan filsafat Yunani yang terdapat di pusat-pusat peradaban Yunani di Aleksandria [Mesir], Antakia [Suriah], Jundisyapur [Irak] dan di Bactra [Persia]. Pertemuan dua kekuatan utama peradaban ini, yakni peran akal yang tinggi dalam sains dan filsafat bertemu dengan peran akal yang tinggi dalam al-Qur'ân dan h□adīs, telah melahirkan suatu bentuk pemikiran dan metode rasional, ilmiah, dan filosofis di kalangan umat Islam ketika itu, terutama di kalangan ulama, sehingga berdampak pula pada pembentukan

¹¹ *Ibid.*, h. 112.

¹² *Ibid.*, h. 112-113.

sikap dan pola hidup umat yang bersifat dinamis. Orientasi dunia mereka juga tidak dikalahkan oleh orientasi akhirat atau soal dunia dan akhirat sama-sama dipentingkan, dan karena itu, tidaklah mengherankan bila dinamika dan produktivitas umat dalam berbagai bidang meningkat dengan pesat.

Dalam bidang politik misalnya, sikap dan pola hidup dinamis ini telah melahirkan peradaban Islam yang tiada taranya dari abad ke delapan sampai abad ke tiga belas Masehi. Pada masa ekspansi Islam, seperti yang dilakukan oleh para khulafâ' al-Râsyidîn, khususnya 'Umar bin Khattâb (634-644 M), berbagai kekuasaan daerah Bizantium di Asia-Afrika, yaitu Mesir, Palestina, Suriah, dan Mesopotamia [sekarang Irak] dikuasai oleh Umar bin Khattab. Pada masa dinasti Banî Umayyah [661-750 M], mereka menguasai seluruh Afrika Utara serta Spanyol di Eropa dan daerah-daerah Asia di Timur sampai keperbatasan Cina. Demikian pula pada masa Banî 'Abbâs, terutama ketika terjadi kontak dengan peradaban Yunani yang ada di Mesir, Suriah dan Irak serta Persia, Islam memperoleh zaman keemasannya yang memberi corak baru kepada adi kuasa Islam.¹³ Realitas politik ini, bukan saja karena ulama atau umat Islam ketika itu memiliki pandangan dunia yang dinamis dan berorientasi kepada keseimbangan dunia dan akhirat saja, tetapi juga karena pada masa ini, manusia diyakini memiliki kebebasan berbuat dan bertindak. Dalam konteks ini, Harun Nasution menyatakan:¹⁴

“Sekiranya ulama dan umat Islam pada zaman klasik itu hanya berorientasi akhirat saja, tanpa orientasi dunia, dan memakai filsafat fatalisme atau Jabariyah, bukan filsafat Qadariyah dan dengan pemahannya tentang manusia yang bebas, kemajuan yang begitu pesat dalam bidang politik tidak akan tercapai. Negara yang berasal dari Madinah itu hanya akan merupakan negara padang pasir yang tak ada artinya dan tidak menjadi negara adikuasa yang besar pengaruhnya pada dunia zaman itu”.

¹³ *Ibid.*, h. 113.

¹⁴ *Ibid.*, h. 113.

Hal yang sama -- demikian Harun Nasution¹⁵ berusaha membuktikan pengaruh pandangan dunia klasik, terutama teologi *Sunnah Allâh* dengan filsafat Qadariyahnya serta orientasi duniawi di samping akhirat--, terjadi juga dalam berbagai bidang kehidupan manusia, antara lain secara ringkas dapat disebutkan di sini: *pertama*, dalam bidang ekonomi, terdapat beberapa wilayah Islam, seperti, Mesir, Suria, dan Persia, yang ketika itu menjadi pusat perdagangan rempah-rempah dan lain-lain; di Timur Tengah, telah menghasilkan meja, sofa, lampu, tempat lilin, tempat bunga, perkakas dapur, dan barang-barang dari tanah liat. Di Samarkand berkembang industri kertas buat pertama kali dalam sejarah umat manusia. Demikian juga di Mesir, Maroko, Andalusia dihasilkan industri batu, permata, seperti mutiara, sapphire, rubi, intan, dan lain-lain. Emas dan perak dihasilkan terutama di Khurasân. *Kedua*, dalam bidang sains, Islam juga mengalami kemajuan yang sangat pesat. Ilmu kedokteran dikembangkan antara lain oleh Al-Râzî, Ibn Sinâ dan Ibn Rusyd. Ensiklopedi-ensiklopedi kedokteran yang mereka tulis diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan dipakai di Eropa sampai abad XVIII M. Matematika dikembangkan oleh al-Khawârizmî, ‘Umar al-Khayyâm, dan lain-lain. Angka kosong [nol] adalah penemuan ulama Islam, yang kemudian bersama angka Arab lainnya di bawa ke Eropa pada permulaan abad XII M. Observatorium didirikan di Baghddad, Damsyik, Kairo dan kota-kota lain di Andalusia atau Spanyol Islam. *Ketiga*, dalam bidang keagamaan, sejalan dengan sikap tidak meninggalkan hidup spiritual, ilmu keagamaan juga berkembang pada masa itu. Muncullah di sini, ilmu tafsir, dengan tokoh-tokohnya yang terkenal, al-Tâbarî, al-

¹⁵ Untuk jelasnya, lihat antara lain: Harun Nasution, “Teologi Islam dan Upaya Peningkatan, h. 113-116; “Peradaban dan Pasang surut Islam sebagai Adikuasa Dunia”, dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 103; dan *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, I, (Jakarta: UI Press, 1988) h. 71-73.

Zamakshsyârî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, dan sebagainya. Ilmu *Fiqh*, dengan tokoh-tokohnya, Imam Mâlik, Abû Hanîfah, al-Syafi'î dan Ibn Hanbal. Dalam akidah, muncul berbagai aliran, seperti Khawârij, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Mâturîdiyah. Dalam filsafat, seperti al-Kindî, al-Farâbî, Ibn Sinâ, dan lain-lain. Dalam tasawuf, yang intinya adalah merasakan kedekatan Tuhan ke alam, terutama manusia, timbul juga pemikiran filosofis. Tokoh-tokohnya, di antaranya, Ibn 'Arabî, dengan filsafat *wahdah al-wujûd*-nya dan 'Abd al-Karîm al-Jîlî, dengan filsafat *al-insân al-kâmil*-nya.

Demikian teologi *sunnah Allâh* zaman klasik dengan pemikiran rasional, filosofis dan ilmiahnya telah menjadikan ulama dan umat Islam produktif dalam berbagai bidang hidup keduniaan, antara lain di bidang politik, ekonomi, sains dan filsafat, selain hal ini, umat Islam juga produktif dalam berbagai aspek hidup keakhiratan, khususnya, di bidang akidah, *fiqh*, teologi, filsafat, dan tasawuf.

Pandangan dunia demikian, sangat disayangkan kata Harun Nasution,¹⁶ hilang dari dunia Islam dan pindah ke dunia Eropa melalui mahasiswa-mahasiswa Barat yang datang belajar ke Andalusia [Spanyol Islam] dan melalui penerjemahan buku-buku Islam ke dalam bahasa Latin. Di Eropa berkembang Averroisme yang membawa pemikiran rasional, filosofis dan ilmiah dari Ibn Rusyd, filosof Islam abad XII. Averroisme mendorong lahirnya renaisans di Eropa yang pada gilirannya membawa Eropa ke zaman modern dengan kemajuan yang pesat dalam sains dan teknologi modern.

¹⁶ Harun Nasution, "Teologi Islam dan Upaya Peningkatan, h. 116.

Kenyataan ini, bagi umat Islam di era Islam modern, di satu sisi sangat mengejutkan, terutama mereka tidak menyangka bahwa Eropa yang pernah dikalahkan pada zaman klasik dahulu, pada zaman modern menguasai mereka. Kerajaan Turki Usmani, adikuasa pada zaman pertengahan –abad XVIII—mulai mengalami kekalahan-kekalahan dalam peperangannya di Eropa. Napoleon Bonaparte, dalam masa tiga minggu dapat menguasai seluruh Mesir pada tahun 1798 M. Inggris memasuki India dan menghancurkan kerajaan Mughal pada 1857 M, sedang di sisi lain, membuat dunia Islam terjaga dari tidurnya yang nyenyak dan muncul kesadaran bahwa mereka telah mundur dan jauh ditinggalkan Eropa. Karena itu, muncullah kemudian ulama dan pemikir-pemikir Islam, di Timur Tengah, di India dan Turki, seperti, antara lain, Muḥammad ‘Abduh di Mesir, Ahḥmad Khân di India, Zia Gokalp di Turki, dengan ide-ide yang bertujuan memajukan dunia Islam dari ketertinggalannya dari Barat, dengan menganjurkan kembali kepada pandangan dunia teologi *sunnah Allâh*.¹⁷

Sementara itu umat Islam di Indonesia, terutama Islam di era modern, --demikian Harun Nasution mencoba menelusuri pandangan dunia yang banyak mempengaruhi umat Islam di Indonesia— meskipun katanya, Islam yang datang di Indonesia kemungkinan Islam pada masa keemasan, yakni Islam pada masa klasik, namun pandangan dunia yang berkembang dan berpengaruh di Indonesia bukanlah pandangan dunia abad klasik, yakni teologi *sunnah Allâh*, tetapi pandangan dunia abad pertengahan, yaitu teologi kehendak mutlak Tuhan. Untuk jelasnya, di sini, dikutip pandangan Harun Nasution:

¹⁷*Ibid.*, h. 119.

“Adapun umat Islam di Indonesia, keadaannya berbeda dengan Islam di Timur Tengah. Islam mungkin telah datang ke Indonesia pada abad-abad pertama hijriyah, yaitu abad ketujuh dan kedelapan Masehi, tetapi baru berkembang pada abad ketiga belas Masehi, dengan kata lain pada zaman pertengahan Islam. Maka yang berkembang bukanlah teologi *sunnah Allâh* zaman klasik, tetapi teologi kehendak mutlak Tuhan zaman pertengahan dengan pemikiran tradisional, non filosofis, dan non ilmiahnya. Umat Islam Indonesia tak kenal pada teologi *sunnah Allâh* zaman klasik dengan pemikiran rasional, filosofis, dan ilmiahnya. Kepada umat Islam tergambar bahwa teologi kehendak mutlak Tuhan-lah satu-satunya teologi yang ada dalam Islam”¹⁸

“Kita di Indonesia masih ketinggalan sampai sekarang ini. Kita masih dipengaruhi oleh filsafat hidup corak tradisional tersebut. Penghargaan pada akal sebagai anugerah Tuhan itu belum cukup tinggi, paham *qadhâ* dan *qadar* dalam arti fatalisme masih banyak terdapat di kalangan masyarakat, kepercayaan adanya hukum alam ciptaan Tuhan belum kuat, dinamika belum banyak kelihatan, rasa tanggung jawab belum tinggi, dan masa depan lebih banyak diserahkan pada nasib”.¹⁹

Pada kesempatan lain, Harun Nasution juga menyatakan:

“Umat Islam di Indonesia kelihatannya banyak dipengaruhi oleh paham Jabariyah yang terdapat dalam teologi Asy’ariyah yang pada umumnya memang dianut oleh pengikut-pengikut mazhab Syafi’i yang banyak terdapat di Indonesia. Paham Qadariyah yang terkandung dalam aliran teologi Mu’tazilah dan Mâturîdiyah kurang dikenal di Indonesia. Fakta inilah yang membuat penulis Dialog Islam Kristen dalam Mingguan Katolik *Hidup*, [no. 9,7 Maret, 1971] memperoleh kesan bahwa wajah Islam di Indonesia antara lain mempunyai corak sebagai berikut: “Takdir dilukiskan sebagai sesuatu kekuasaan mutlak yang kurang menghargai kehendak bebas manusia. Peranan manusia pada umumnya kurang dihargai, seolah-olah manusia menjadi alat belaka dalam tangan Allah. Allah sendiri seakan-akan diktator atau sultan zaman kuno”.²⁰

Selain pengaruh teologi kehendak mutlak Tuhan ini, orientasi hidup keakhiratan yang banyak ditekankan dalam tarekat, kata Harun Nasution,²¹ juga

¹⁸*Ibid.*, h. 119.

¹⁹Harun Nasution, “Pembaruan Islam di Timur Tengah dan Pengaruhnya terhadap Indonesia”, dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 145.

²⁰ Harun Nasution, “Islam, Penghambat bagi usaha-usaha modernisasi?”, dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 162.

²¹ Lihat Harun Nasution, “Teologi Islam dan Upaya Peningkatan, h. 120.

mempengaruhi umat Islam di Indonesia. Mereka umumnya mengutamakan hidup spiritual akhirat daripada hidup material dunia dan keberagamaan mereka banyak diidentikkan dengan shalat, puasa, zakat dan haji, sungguh pun menurut hadîs urusan dunia –seperti mengembangkan ilmu dan berusaha untuk kepentingan masyarakat, termasuk ekonomi, industri dan pertanian – tak kalah pentingnya dari ibadah. Di sini terlihat jelas masih tidak seimbangya kehidupan spiritual akhirat dan kehidupan material dunia sebagaimana terdapat pada zaman klasik.

Demikian hasil penelusuran Harun Nasution mengenai pandangan dunia teologis yang berpengaruh di Indonesia. Dari hasil penelusuran ini, ia dengan tegas berkesimpulan bahwa teologi kehendak mutlak Tuhan dengan faham *qadhâ* dan *qadar*-Nya dan orientasi hidup keakhiratanlah yang menyebabkan kurang meningkatnya produktivitas di kalangan umat Islam di Indonesia. Karena itu, kalau umat Islam di Indonesia ingin meningkat produktivitasnya, demikian Harun Nasution²² mencoba memberikan solusi terhadap masalah yang dihadapi umat Islam di Indonesia, maka teologi kehendak mutlak Tuhan dan orientasi hidup keakhiratan tersebut harus diganti dengan teologi *sunnah Allâh*²³ dengan pemikiran rasional, filosofis dan ilmiahnya dan berorientasi pada pola keseimbangan duniawi dan ukhrawi, dalam pengertian orientasi akhirat tidak dikalahkan dengan orientasi dunia, keduanya berjalan seimbang.

²² *Ibid.*, h. 120-121.

²³ Dalam pandangan teologi *Sunnah Allâh*, segala yang terjadi di alam ini sesuai dengan hukum alam ciptaan Tuhan (di sini yang dimaksud *sunnah Allâh* adalah hukum alam, yang di Barat disebut *natural laws*. Bedanya, *natural laws* adalah ciptaan alam, sedang *sunnatullah* adalah ciptaan Tuhan). Tidak ada yang terjadi dengan begitu saja. Dengan mengetahui hukum alam, manusia dapat memperkirakan apa yang akan terjadi di alam sekitarnya. Dengan melalui hukum alam ini, manusia

2. Kategorisasi Ajaran Agama: antara Absolutisme dan Relativisme

Salah satu gagasan Harun Nasution untuk merubah “wajah” Islam menjadi agama yang bersifat dinamis dan produktif –selain gagasan “pandangan dunia” teologi Klasik di atas – adalah upayanya untuk menafsirkan kembali komponen-komponen ajaran Islam yang bersifat mutlak, kekal, dan tidak berubah-ubah, agar sejalan dengan kebutuhan dan perkembangan zaman. Reinterpretasi atas ajaran ini dianggap penting oleh Harun Nasution disebabkan: pertama, karena ajaran yang meniscayakan penafsiran ini –dalam perkembangan sejarah, terutama pada periode sejarah Islam yang disebut abad pertengahan-- telah bercampurbaaur dengan ajaran-ajaran yang tidak bersifat mutlak atau ajaran-ajaran Islam yang ditafsirkan.²⁴ Kedua, karena ajaran ini telah tertimbun oleh pemikiran Islam yang berwujud berbagai macam literatur yang merupakan teks-teks hermeneutis, sehingga perlu digali kembali dari ketertimbulkannya. Ketiga, ajaran ini telah menjadi “barang” yang sakral, tak tersentuh dan terjamah sehingga memunculkan ortodoksi dalam Islam. Kenyataan ini oleh Harun Nasution tidak bisa dibiarkan berlarut-larut dalam kesadaran berpikir umat dan karenanya ia merasa perlu untuk melakukan desakralisasi atas komponen-komponen yang dianggap mutlak dalam ajaran Islam.

Upaya seperti yang dimaksud di atas, seperti diakui sendiri oleh Harun Nasution bukanlah hal yang mudah. Selain karena ajaran yang bersifat absolut, kekal

dapat menyusun rencana masa depannya dalam hidup di dunia. Kalau rencana itu disusun dengan baik lagi sempurna, dan usaha pelaksanaannya dilakukan dengan sungguh-sungguh, maka manusia akan sampai kepada yang ditujunya. Kegagalan terjadi karena kurang sempurna perhitungannya, tidak sungguh-sungguh usaha yang dijalankan, dan timbulnya halangan secara mendadak. Masa depan hidup manusia di dunia ini, tergantung pada usaha manusia sendiri. Lihat Harun Nasution, antara lain: “ Filsafat Hidup Rasional, h. 143; dan h. 112.

²⁴Musa Asy’arie membagi Islam dalam dua kategori, yaitu Islam yang diwahyukan dan Islam yang ditafsirkan. Untuk jelasnya, lihat Musa Asy’arie, *Islam Etos Kerja dan Pemberdayaan Ekonomi Umat*, (Yogyakarta: LESFI, 1997), h. 4.

dan tidak berubah-ubah ini dimiliki semua agama, tidak terkecuali Islam, yaitu ajaran yang murni bersumber dari wahyu Tuhan, sehingga *mengutak-atik ajaran ini dianggap merusak atau “merugikan” agama*, juga karena ajaran absolut ini –dalam perkembangan sejarahnya--telah menjelma menjadi dogma, sehingga penganutnya bersikap tertutup dan tak bisa menerima pendapat yang bertentangan dengan dogma-dogma yang dianutnya. Ironisnya lagi, sikap umat seperti ini, oleh penguasa dipelihara, demi mempertahankan *status quo* kekuasaannya. Karena itu, upaya ke arah perubahan ditentang bukan hanya karena dianggap berlawanan dengan agama, tetapi juga karena perubahan itu sendiri akan merusak keseimbangan yang ada dalam masyarakat.²⁵

Meskipun demikian, karena realitas kesejarahan umat menuntut adanya dinamika dan pembaruan ajaran Islam, terutama jika hal ini dikaitkan dengan tantangan yang dihadapi umat Islam di era modern ini, maka Harun Nasution, walaupun dengan resiko dianggap menyimpang atau “merugikan” agama,²⁶ berusaha mengungkit kembali komponen-komponen ajaran Islam yang dianggap tabu untuk disentuh, dengan meletakkannya pada posisinya yang sebenarnya.

Bagi Harun Nasution, semua agama mempunyai ajaran yang diyakini sebagai wahyu dari Tuhan dan oleh karena itu ia benar secara absolut. Tetapi harus diakui bahwa tidak semua ajaran yang terdapat dalam agama itu merupakan wahyu dari Tuhan. Ajaran-ajaran yang merupakan wahyu dari Tuhan itu pada umumnya hanya datang secara garis besar tanpa perincian dan tanpa penjelasan tentang cara

²⁵Lihat Harun Nasution, “Islam dan Perubahan Sosial: Suatu Pemikiran dan Usaha”, h. 167-169; “Agama dan Pembangunan Sosial Budaya”, h. 175; dan “Agama dan Pembinaan Kebudayaan Nasional Indonesia”; dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 238.

²⁶Salah seorang yang pernah berpendapat demikian adalah H.M. Rasyidi. Untuk jelasnya, lihat H.M. Rasyidi, *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

pelaksanaannya. Karena tidak ada penjelasan dari wahyu tentang perincian dan penjelasannya, maka di sini manusia memakai akal untuk menentukan perincian dan cara pelaksanaan dari ajaran-ajaran yang diwahyukan itu. Dengan demikian, perincian dan cara pelaksanaan, sungguh pun masuk dalam ajaran-ajaran agama, sebenarnya bukanlah wahyu dari Tuhan, tetapi hasil pemikiran manusia.²⁷

Dalam konteks Islam, kata Harun Nasution,²⁸ agama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ini mempunyai kedua kelompok ajaran yang dimaksud di atas, yaitu ajaran dasar yang diwahyukan Allah dan ajaran yang bukan dasar dalam bentuk penafsiran manusia. Ajaran dasar yang diwahyukan itu terdapat dalam al-Qur'ân. Wahyu dalam pengertian Islam adalah *kalâm Allâh*, sabda Tuhan, yang diturunkan dan disampaikan dalam bentuk suara kepada Nabi Muhammad saw. melalui Jibrîl. Maka, yang disebut wahyu dan bersifat absolut benar, kekal, tak berubah, dan tak boleh diubah dalam Islam ialah ayat-ayat dalam teks Arab yang terdapat dalam al-Qur'ân. Penafsiran dari ayat-ayat itu, terlebih terjemahannya dalam bahasa asing, bukanlah wahyu tetapi hasil pemikiran manusia.

Atas dasar pandangan seperti ini, Harun Nasution, dengan diinspirasi oleh para modernis Islam, terutama 'Abduh,²⁹ membagi komponen-komponen ajaran Islam ke dalam dua kategori ajaran: yang absolut [*qat'î*], dan yang relatif [*zannî*]. Yang

²⁷ Lihat Harun Nasution, "Peradaban dan Pasang-Surut Islam sebagai Adikuasa Dunia", dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 101-102.

²⁸Lihat Harun Nasution, "Kata Pengantar", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra, (Peny.), *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 3

²⁹Menurut 'Abduh, Islam terdiri dari ajaran dasar dan ajaran bukan dasar. Ajaran dasar yang bersifat absolut dan tak boleh berubah terdapat dalam al-Qur'ân dan hadîs mutawatir; sedang ajaran yang bukan dasar yang tidak absolut, dengan demikian dapat berubah adalah penafsiran atau interpretasi atas ajaran-ajaran dasar tersebut. Ayat-ayat al-Qur'ân dan h□adîs yang termasuk dalam ajaran bersifat tegas dan rinci, sedang ayat-ayat dan hadîts yang termasuk dalam ajaran bukan dasar bersifat tidak tegas dan tidak rinci. Dengan kata lain, ayat-ayat dan h□adîs tentang hidup kemasyarakatan hanya memberikan garis-garis besarnya saja. Garis-garis besar inilah yang perlu dipegang. Adapun perincian dan pelaksana-

pertama --karena murni berasal dari al-Qur'ân dan Hadîs mutawatir serta pada umumnya bersifat universal, tanpa perincian dan tanpa penjelasan tentang cara pelaksanaannya-- bersifat mutlak, kekal, dan tidak berubah-ubah; sedang yang *kedua* --karena hasil dari penafsiran manusia atas ajaran-ajaran yang mutlak [al-Qur'ân dan Hādîs] serta umumnya bersifat partikular --tidak bersifat absolut dan tidak kekal, dan karenanya dapat dikenai perubahan atasnya.³⁰

Jika yang pertama, ajaran yang bersifat absolut, jumlahnya sedikit sekali, kira-kira hanya sekitar 7,5% [di tempat lain Harun Nasution menyatakan 5%] dari seluruh ayat al-Qur'ân, maka yang kedua, ajaran yang bersifat relatif, karena hasil dari penafsiran manusia, jumlahnya banyak sekali, sekitar 95% dari keseluruhan ajaran Islam. Menurut penyelidikan para ahli, demikian Harun Nasution mencoba membandingkan antara ajaran yang diwahyukan *vis-a-vis* ajaran yang ditafsirkan, jumlah ayat al-Qur'ân yang mengandung ajaran dasar dan absolut itu tidak lebih dari 500 ayat atau kira-kira 7,5 % dari seluruh ayat-ayat al-Qur'ân. Dan di antara jumlah 500 ayat itu hanya 228 ayat atau 3,5% yang mempunyai hubungan dengan hidup kemasyarakatan umat. Dan itu pun hanya sedikit yang bersifat positif atau *qat'î*, yakni ayat-ayat yang tidak bisa diberikan penafsiran lagi. Kebanyakan ayat-ayat al-Qur'ân bersifat tidak positif atau *zannî*, yakni ayat-ayat yang masih memerlukan penafsiran.³¹

annya itu tidak disebut dalam al-Qur'ân dan hādîs mutawatir dan boleh berubah menurut perubahan zaman. Lihat Harun Nasution, "Islam dan Perubahan Sosial:", h. 169.

³⁰Lihat Harun Nasution, antara lain: "Fundamentalisme dan Khawarij Abad Kedua Puluh?", dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 122; "Tinjauan Filosofis tentang Pembentukan Kebudayaan dalam Islam", dalam Abdul Basir Solissa (Ed.), *Al-Qur'ân dan Pembinaan Budaya; Dialog dan Transformasi*, Yogyakarta: LESFI, 1993), h. 45; "Menanyakan Kembali Pemikiran Islam", dalam *Tempo*, 22 September 1990, h. 101-102.

³¹ Lihat Harun Nasution, "Islam dan Perubahan Sosial:", h. 173-174.

Dengan demikian, ayat-ayat yang bersifat absolut artinya, jumlahnya sedikit dalam al-Qur'ân. Yang banyak adalah ayat-ayat yang *zannî al-dalâlah* yang merupakan interpretasi dan penjelasan tentang artinya. Dan ayat-ayat yang termasuk kategori pertama sungguh pun tidak perlu penafsiran, masih perlu penjelasan tentang perincian cara pelaksanaannya. Kenyataan inilah yang kemudian banyak menimbulkan dalam sejarah perkembangan keilmuan Islam berbagai disiplin dan karya-karya monumental, seperti kitab-kitab tafsir, mazhab-mazhab dalam hukum, aliran-aliran dalam teologi, dalam pemerintahan, dalam tasawuf, dan dalam filsafat, yang kesemuanya adalah hasil *ijtihâd* atau penafsiran manusia dan karena itu bisa diubah dan boleh berubah sesuai dengan perkembangan zaman.³²

Namun, sayangnya, kata Harun Nasution, kategori ajaran yang disebutkan terakhir ini, oleh umat Islam, terutama pada periode sejarah Islam yang disebut abad-abad pertengahan, diikuti tanpa kritis dan terikat pada paham-paham keagamaan demikian. Bahkan ajaran yang relatif ini –meskipun tradisi yang timbul terlepas dari agama, tetapi karena telah direstui oleh pemuka-pemuka agama-- dianggap sebagai ajaran agama yang bersifat absolut dan tak boleh diubah. Pada masa ini, dikalangan umat Islam, seperti halnya pada setiap agama umumnya, ada kecenderungan keras untuk menganggap hasil *ijtihâd* atau pemikiran ulama bersifat absolut, karenanya, kaburlah pengertian tentang ajaran-ajaran agama. Sebagai contoh, kata Harun Nasution, untuk menyebutkan dua di antaranya --secara ringkas dapat dijelaskan di sini adalah:

³² Lihat Harun Nasution, "Agama dan Perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi", dalam Saiful Muzani, (Ed.), *Islam Rasional*, h. 294.

pertama, sistem pemerintahan *khilâfah* yang terdapat dalam sejarah politik Islam dan *kedua*, masalah hak-hak perempuan.³³

Mengenai persoalan pertama, karena sistem ini telah berlaku ratusan tahun di dunia Islam, dan karenanya dianggap oleh sebagian besar umat Islam sebagai ajaran yang bersifat absolut, maka penguasa –dalam hal ini raja— dianggap memiliki kekuasaan mutlak dan di atasnya tidak ada lembaga yang lebih berkuasa yang bisa mengaturnya. Seorang raja, meskipun tidak menjalankan syari’at Islam atau tidak mengindahkan kepentingan rakyat atau negara, karena tindakan raja dianggap sebagai representasi dari ajaran agama, maka hal ini tidak dipersoalkan. Anggapan demikian, diperkuat dengan adanya pandangan ulama yang menyatakan bahwa sistem yang sah dalam Islam adalah sistem pemerintahan *khilâfah*. Mengubah sistem ini dengan demikian, menentang agama. Akibatnya, kepentingan rakyat dan negara terbengkalai, dan karena itu umat Islam mengalami stagnasi dan kejumudan.

Terhadap persoalan ini, Harun Nasution,³⁴ dengan mengikuti argumentasi para pendahulunya, kaum modernis Islam, ia berpendapat bahwa ajaran mengenai sistem *khilâfah* ini bukanlah termasuk ajaran dasar atau ajaran yang bersifat absolut dalam Islam. Ia hanyalah produk dari hasil *ijtihâd* manusia, yang oleh ‘Ali ‘Abd al-Râziq, kata Harun Nasution, mengutip pendapat salah seorang pembaru Mesir, dikatakan muncul sebagai perkembangan yang semestinya terjadi dalam sejarah politik Islam. Artinya, karena persoalan *khilâfah* merupakan produk dari sejarah pemikiran manusia, maka dalam sistem ini, kedudukan kepala negara tidak mempunyai sifat turun-temurun dan khalîfah tidak mempunyai kekuasaan absolut tetapi tunduk kepada

³³ Lihat Harun Nasution, antara lain, “Islam dan Perubahan Sosial:”, h. 167; dan h. 294.

³⁴ *Ibid.*, h. 170.

syari'ah. Karena itu, meskipun tidak dapat dibantah bahwa sistem pemerintahan Islam yang sebenarnya adalah sistem *khilâfah*, namun ini tidak berarti bahwa sistem demokrasi itu -- sebagaimana yang dikatakan para ulama -- bertentangan dengan agama. Dalam Islam, kata Harun Nasution, lebih lanjut, terdapat sistem *bai'ah* [pernyataan setia pada khalifah dan raja yang baru], yang mengandung arti kedaulatan rakyat yang terdapat dalam demokrasi Barat. Dalam *al-mashlaha al-'ammah* [kemaslahatan umum] terdapat faham *public opinion* [pendapat umum]. Dalam *al-musyâwarah*, mengandung arti perwakilan rakyat, dan dalam *al-syarî'ah*, terkandung makna konstitusi. Selanjutnya kekuasaan legislatif terletak di tangan kaum ulama sebagai kelompok pembuat hukum Islam, kekuatan eksekutif berada pada sultan dengan para menteri, dan kekuasaan yudikatif berada pada kelompok *qâdhî* [hakim] yang menegakkan hukum Islam.

Mengenai masalah kedua, yaitu persoalan yang berkaitan dengan hak-hak perempuan, khususnya menyangkut kewajiban menutup wajah dan larangan bergaul dalam kehidupan sosialnya, Harun Nasution³⁵ berpendapat bahwa masalah ini dianggap menjadi keharusan di kalangan umat Islam dan diyakini sebagai ajaran yang bersifat absolut, bukan karena al-Qur'ân dan H□adîs menegaskan demikian, tetapi hal ini merupakan hasil dari penafsiran ulama --khususnya pada abad pertengahan-- di mana perempuan muslim diwajibkan bertutup muka dan tidak dibolehkan turut bersama kaum pria dalam pergaulan sosial. Artinya, Harun Nasution ingin menegaskan ---di sini, ia mengutip pendapat Al-Tahtâwî dan Qâsim Amîn --- bahwa karena penutupan wajah dan penyisihan perempuan dalam pergaulan sosial --

³⁵ *Ibid.*, h. 170-171.

misalnya larangan bahwa kaum wanita tidak boleh masuk sekolah – tidak terdapat dalam al-Qur’ân dan Hādīṣ, melainkan hanya kebiasaan atau tradisi yang kemudian dianggap merupakan ajaran Islam, maka ia, selain menganjurkan agar kaum perempuan dibebaskan dari tradisi lama, juga meniscayakan agar mereka memperoleh pendidikan yang sama dengan pria. Mereka harus mendapat pendidikan agar dapat menjadi isteri yang baik dan teman bagi suami dalam kehidupan intelek dan sosial dan bukan hanya menjadi isteri yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan jasmani suami. Mereka juga dapat menjadi ibu yang sanggup mendidik anak-anaknya dan dapat bekerja seperti kaum laki-laki dalam batas-batas kesanggupan dan pembawaan mereka, sebagaimana yang pernah dilakukan ‘A’isyah dan Hafshah, dua isteri Nabi Muḥammad Saw., yang pandai membaca dan menulis.

Pandangan ini menurut Harun Nasution didukung oleh kenyataan, baik secara normatif maupun historis bahwa ajaran dasar al-Qur’ân memberi kedudukan yang sama pada kaum laki-laki dan perempuan. Ayat-ayat al-Qur’ân menyebutkan kedudukan yang sama antara kaum lelaki dan kaum perempuan dalam mengadakan perjanjian di depan hukum, hak waris, hak milik, dan sebagainya. Mengenai adanya pandangan bahwa wanita harus menutup wajah dan dipisahkan dari pergaulan sosialnya, hal ini merupakan produk dari kebudayaan yang ada pada waktu itu. Dalam kebudayaan pada zaman lampau, persamaan antara kaum laki-laki dan perempuan tidak kelihatan, apakah itu misalnya dalam bidang pendidikan, lapangan pekerjaan, ilmu pengetahuan, dan sebagainya. Kebudayaan yang ada pada waktu itu memandang perempuan sebagai makhluk yang lemah, tidak sama kedudukannya dengan kaum lelaki yang dianggap lebih kuat dan lebih mampu. Kenyataan tersebut, dewasa ini

sudah jauh berbeda, di mana perempuan telah mempunyai kedudukan yang sama dengan laki-laki dalam pendidikan, lapangan pekerjaan, bidang ilmiah, dan sebagainya.³⁶ Karena itu, dengan dukungan al-Qur'ân yang menempatkan kaum perempuan sejajar dengan kaum lelaki, maka tidak ada dasar bagi seorang perempuan untuk diasingkan dari pergaulan sosialnya.

Demikian secara ringkas dua contoh gagasan Harun Nasution mengenai upaya penafsiran kembali komponen-komponen ajaran Islam, yang dalam realitas kesejarahannya telah mengalami reduksi dan proses ortodoksi di kalangan umat Islam. Model penafsiran semacam ini, di samping dimaksudkan untuk mendorong umat agar kembali kepada ajaran yang bersifat absolut dalam Islam, yaitu ajaran yang oleh Harun Nasution dikatakan terdapat dalam al-Qur'ân dan H□adīs, juga dimaksudkan agar umat Islam bersikap kritis terhadap berbagai ajaran yang bersifat relatif atau produk penaf-siran manusia. Jika ajaran yang absolut berbentuk prinsip-prinsip umum, tanpa penjelasan mengenai arti, maksud, dan cara pelaksanaannya, karenanya meniscayakan adanya interpretasi, maka ajaran yang relatif, bersifat partikular, dapat berubah dan diubah sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Dalam perspektif demikian, Islam bagi Harun Nasution, dengan sifat fleksibilitas dan faham kelenturan ajarannya, tidak hanya mendukung proses akselerasi perubahan suatu masyarakat, tetapi juga sekaligus sejalan dengan tuntutan dan perkembangan modernitas.

3. Islam Agama Modernitas

³⁶ Harun Nasution, "Agama dan Pembinaan Kebudayaan, h. 240.

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, Islam bagi Harun Nasution --dengan pembagian komponen-komponen ajarannya menjadi dua kategori ajaran, yang absolut dan relatif-- adalah agama yang sifatnya dinamis dan terbuka atas berbagai perubahan yang datang, baik secara internal, dari pemeluk agama itu sendiri, maupun secara eksternal, dari luar agama, yaitu perubahan yang dihasilkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Islam dalam perspektif seperti ini masih bersifat teoritis, konseptual dan umum, dalam pengertian belum menyentuh betul aspek pengalaman keberagamaan umat Islam secara langsung, khususnya, dalam menjawab tuntutan-tuntutan modernitas di Indonesia. Karena itu, apa yang dimaksud dengan tema Islam dan modernitas dalam tulisan ini merupakan usaha Harun Nasution untuk mengisi kekosongan konseptual tersebut, dengan mendasarkan kajiannya pada pengalaman keberagaman umat Islam di Indonesia. Lewat usaha ini, ia ingin menegaskan kembali bahwa Islam adalah agama yang sejalan dengan modernitas. Untuk maksud tersebut, Harun Nasution, sebelum merumuskan gagasan-gagasannya, pertama-tama ia menelusuri berbagai pandangan, prasangka dan asumsi-asumsi masyarakat Indonesia di sekitar masalah ini, lalu kemudian memberi jawaban atau solusi terhadap apa yang mereka persangkakan dan asumsikan mengenai Islam di Indonesia.

Menurut Harun Nasution,³⁷ dalam diskursus Islam dan modernitas di Indonesia, ada asumsi dan prasangka yang berkembang bahwa Islam adalah agama yang bersifat sempit, tradisional, dan menghambat atau sekurang-kurangnya memperlambat proses modernisasi dalam lapangan hidup umatnya. Anggapan demikian didasarkan pada beberapa kenyataan, antara lain: *pertama*, di Indonesia, anjing

³⁷Lihat Harun Nasution, "Islam, Penghambat bagi Usaha, h. 157-158.

dipandang umat Islam sebagai binatang yang najis dan haram, karena itu tidak disenangi dan tak boleh dipelihara. Pandangan demikian dianggap tidak sejalan dengan persepsi masyarakat modern yang melihat anjing sangat besar manfaatnya untuk meningkatkan keamanan dan untuk mengatasi soal-soal kriminal, seperti menjaga rumah, gudang, ternak, dan bahkan dalam bidang kepolisian untuk mengikuti jejak penjahat. *Kedua*, selain anjing, contoh yang lebih vital yang diharamkan oleh umat Islam di Indonesia yang penting artinya bagi perekonomian umat adalah masalah bunga atau *interest* dalam sistem perbankan. Riba di dalam Islam atas dasar teks al-Qur'ân memang diharamkan. Bunga atau *interest*, karena disamakan dengan riba, maka sistem perbankan modern dipandang suatu unsur yang diharamkan dan dilarang dalam Islam. *Ketiga*, sistem asuransi jiwa. Sistem ini dipandang haram, misalnya asuransi kebakaran dan kecelakaan, karena sistem ini dianggap mengandung arti tidak percaya kepada takdir Tuhan. Dalam perekonomian modern saat ini, asuransi merupakan unsur yang sangat penting. Karena itu, pandangan umat yang tidak menerima asuransi atas dasar kepercayaan keagamaan mereka sebut juga menghambat kemajuan perekonomian suatu negara.

Terhadap asumsi-asumsi ini, Harun Nasution, sosok yang oleh Mulyadi³⁸ disebut sebagai tokoh “pembuka wawasan” ini, di satu sisi membenarkan asumsi-asumsi tersebut, dalam pengertian bahwa memang kenyataannya Islam demikianlah yang dipahami di Indonesia, yaitu Islam hanya dari sudut *fiqh* saja, dan itupun sebenarnya hanya dari sudut *fiqh* Syafi'î dan diperkuat dengan tinjauan tauhid seperti yang terdapat dalam teologi Asy'ariyah. Dengan kata lain, Islam yang dikenal di

³⁸ Hasil Wawancara dengan Mulyadi Kartanegara, di Fakultas Pascasarjana UGM-Yogyakarta, tanggal 25 April, 2002.

Indonesia pada umumnya hanyalah Islam dalam interpretasi Asy'ariyah dan Syafi'iyah; namun di lain, ia menolak dan mengkeritiknya, karena menurutnya, Islam yang sebenarnya bukanlah hanya satu aspek saja, tetapi terdiri dari berbagai aspeknya. Di bidang teologi, di samping Asy'ariyah, ada Mu'tazilah dan Mâturîdiah. Di bidang hukum Islam, di samping Syafi'iyah, dikenal aliran Hanafi, Hanbali, dan Malikî. Jika kita hanya menafsirkan Islam menurut aliran *fiqh* Syafi'iyah dan aliran teologi Asy'ariyah, jelas pandangan kita tentang Islam menjadi sempit. Padahal, Islam pada hakekatnya mempunyai horizon yang sangat luas.³⁹ Dalam konteks ini, ia lebih jauh menyatakan:⁴⁰

“Di kalangan masyarakat di Indonesia terdapat kesan bahwa Islam bersifat sempit. Kesan itu timbul dari salah pengertian tentang hakekat Islam. Kekeliruan faham ini terdapat bukan hanya di kalangan bukan Islam, tetapi juga di kalangan umat Islam sendiri, bahkan juga di kalangan sebagian agamawan-agamawan Islam.

Kekeliruan faham itu terjadi, karena kurikulum pendidikan yang banyak dipakai di Indonesia ditekankan pada pengajaran, ibadat, *fiqh*, tauhid, tafsir, hādīth dan bahasa Arab. Oleh karena itu, Islam di Indonesia banyak dikenal hanya dari aspek ibadah *fiqh* dan tauhid saja. Dan itu pun, ibadat, *fiqh* dan tauhid biasanya diajarkan hanya menurut satu mazhab dan aliran saja. Hal inilah yang memberi pengetahuan yang sempit tentang Islam.

Dalam Islam sebenarnya terdapat aspek-aspek selain dari yang tersebut di atas, seperti aspek teologi, aspek ajaran spirituil dan moral, aspek sejarah, aspek kebudayaan, aspek politik, aspek hukum, aspek lembaga-lembaga kemasyarakatan, aspek *mistisisme* dan tarekat, aspek falsafat, aspek ilmu pengetahuan dan aspek pemikiran serta usaha-usaha pembaruan di Indonesia.”

Atas dasar pandangan demikian, dalam hal ini, Islam dengan corak substantif atau Islam ditinjau dari berbagai aspeknya, Harun Nasution ingin menegaskan bahwa Islam pada dasarnya bukanlah agama yang bersifat sempit, tradisional dan lebih-lebih

³⁹Lihat Harun Nasution, “Islam, Penghambat bagi Usaha, h. 160.

⁴⁰Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, h. 4-5.

menghambat proses modernisasi dalam lapangan hidup umatnya. Islam, sebaliknya, adalah agama yang luas, terbuka dan bersifat akseleratif terhadap proses modernisasi. Sifat Islam yang terbuka, luas, dan akseleratif ini dibuktikan oleh Harun Nasution dengan menafsirkan kembali tiga persoalan di atas --yang diasumsikan sebagai dasar bahwa Islam tidak sejalan dengan modernitas-- dalam perspektif yang sesuai dan sejalan dengan semangat dan tuntutan modernitas. Ketiga persoalan tersebut, secara ringkas dapat dijelaskan, sebagai berikut:⁴¹

Pertama, mengenai pengharaman anjing, Islam sebenarnya, kata Harun Nasution, tidak mengharamkan untuk memeliharanya. Anjing dianggap najis tidak oleh semua mazhab *fiqh*. Mazhab Syafi'î yang banyak dianut di Indonesia memang memandang anjing *nâjiz* atau kotor, tetapi mazhab Syafi'î bukanlah satu-satunya interpretasi hukum dalam Islam. Mazhab Malikî memandang anjing tidak *nâjis* tetapi *thâhir* atau bersih. Mazhab Hanafî memandang hanya air ludah anjing yang najis. Karena itu, dan atas dasar pandangan demikian, di negara Islam seperti Mesir, anjing dipelihara oleh umat Islam di rumah-rumah mereka dan dipakai untuk kepentingan kepolisian dan militer.

Kedua, mengenai pengharaman bunga bank yang dikatakan identik dengan riba, Harun Nasution menandakan, perlu dilihat dulu riba apa yang dimaksud. Riba ada dua macam, riba *nasi'ah* dan riba *fadh*l. riba *nasi'ah*⁴² ialah yang disebut *usury*, dalam bahasa Inggris, atau *woekerente* dalam bahasa Belanda. Bunga atau *interest*

⁴¹Penjelasan Harun Nasution tersebut diringkaskan dari artikelnya, "Islam, Penghambat bagi Usaha, h. 160-163.

⁴² Yang dimaksud dengan riba *nasi'ah* adalah riba akibat penundaan. Artinya, apabila telah tiba masa pelunasan dan belum lagi dilunasi, sedangkan peminjam ketika itu telah berada dalam genggamannya, maka mereka memaksa untuk mengadakan pelipatgandaan sebagai imbalan penundaan. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ân*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 263.

tidak termasuk dalam riba *nasi'ah*, tetapi dalam *riba fadhhl*. Konsensus yang mengharamkan riba hanya dalam pengertian riba *nasi'ah*. Adapun mengenai riba *fadhhl* tidak ada konsensus apakah ia diharamkan atau tidak. Ada yang berpendapat haram, ada juga yang menyatakan halal. Perbedaan ini kelihatannya timbul karena ada sahabat Nabi, seperti Ibn 'Abbâs, yang hanya mengharamkan riba *nasi'ah*. Dan di antara sahabat, ada pula yang mengharamkan riba *fadhhl*. Oleh karena itu, ada pendapat yang menyatakan bahwa riba *fadhhl* disebut riba hanya dalam arti majazi atau metafor. Dengan kata lain, riba *fadhhl* sebenarnya bukan riba. Ini tak ada bedanya dengan masalah hukum melihat perempuan asing dengan perasaan birahi yang dalam *fiqh* disebut zina, padahal zina yang sebenarnya bukanlah melihat tetapi menyentuh perempuan asing tersebut. Jadi tidak ada konsensus tentang haramnya bunga bank, bahkan ada pendapat yang menghalalkannya. Dari penjelasan ini dapatlah diambil kesimpulan bahwa pendapat perbankan yang memakai sistem bunga adalah persoalan *khilafiah*, dan karena itu umat Islam boleh mengikuti salah satu dari kedua pendapat itu.

Ketiga, mengenai soal asuransi, karena persoalan ini terkait dengan salah satu rukun iman, yaitu percaya kepada *qadhâ* dan *qadar* Tuhan, maka masalah ini, kata Harun Nasution, sebenarnya dasarnya bukan lagi masalah *fiqh*, tetapi masalah teologi. Dalam Islam terdapat beberapa aliran teologi, dua di antaranya adalah Qadariyah [*free will* dan *free act*] dan Jabariyah [fatalisme atau *predestination*]. Menurut faham yang disebutkan terakhir ini, nasib manusia dalam segala bentuknya di dunia dan di akhirat dipandang telah ditentukan oleh Tuhan sejak semula. Di sini, manusia lebih banyak bersifat pasif dan nasib diserahkan atau ditentukan secara langsung oleh Tuhan.

Sebaliknya, faham yang pertama, manusia dipandang bersifat aktif. Nasib manusia tidak secara langsung ditentukan oleh Tuhan, tetapi melalui hukum-hukum alam yang diciptakan Tuhan. Artinya, untuk menentukan nasibnya, manusia harus berusaha. Jika ia hendak menjadi sehat, ada hukum alamnya, yaitu dengan memelihara kesehatan. Begitu juga, dalam konteks asuransi, jika seseorang ingin menjaga keselamatannya, baik keselamatan masa depan keluarga, keselamatan pekerjaan, perusahaan dan sebagainya, ada hukum alamnya, yaitu asuransi. Karena itu, kata Harun Nasution, atas dasar pandangan seperti ini, maka persoalan asuransi mestinya tidak menjadi beban bagi umat Islam, sebab dalam konteks ini, asuransi adalah hukum alam.

Dari hal-hal yang diuraikan di atas dapatlah disimpulkan bahwa jika kita melihat Islam hanya dalam pandangan yang bersifat legal-formalistik, dalam pengertian, hanya dengan interpretasi *fiqh* al-Safi'î saja atau dalam aspek teologi, Asy'ariah saja, maka Islam itu akan terasa sempit dan bertentangan dengan modernitas. Sebaliknya, kalau pandangan kita diperluas melalui interpretasi *fiqh* lainnya, kemudian diteruskan pada interpretasi teologi dengan berbagai aliran yang terdapat di dalamnya, dan demikian seterusnya, maka Islam terkesan luas, terbuka, dinamis, dan sekaligus sejalan dengan perkembangan modernitas. Dengan kata lain, kalau Islam di Indonesia tidak ingin diasumsikan sebagai penghalang bagi kemajuan dan usaha modernisasi, maka Islam yang harus dipahami di Indonesia bukanlah Islam yang bercorak legal-formalistik *an sich*, melainkan Islam yang bercorak substantif-komprehensif. Hanya dengan model berpikir demikian, maka Islam merepresentasikan dirinya sebagai agama yang sesuai dan sejalan dengan modernitas.

Demikian beberapa pandangan dan gagasan Harun Nasution mengenai sikap dan pemahaman yang harus dipegang umat Islam dalam rangka merespon dan menjawab persoalan-persoalan agama dan pembangunan di Indonesia. Dari uraian-uraian di atas, baik yang berkaitan dengan gagasannya mengenai reorientasi pandangan dunia teologis, kategorisasi ajaran agama: antara absolutitas dan relativitas, maupun Islam ditunjukkan sebagai agama yang sejalan dengan perkembangan modernitas, semuanya dibangun di atas asumsi dasar dan paradigma nalar modernitas. Model paradigma demikian, di satu sisi, untuk situasi dan kondisi zamannya, telah memberikan andil yang sangat besar dalam proses pembangunan di Indonesia. Dalam hal ini, Harun Nasution dapat dikatakan sosok pembaru yang telah berhasil merubah kesan wajah dan citra Islam di Indonesia yang sebelumnya dianggap sempit, statis dan menghambat proses pembangunan menjadi Islam yang luas, dinamis dan mendukung proses pembangunan. Paradigma modernitasnya ini juga telah membuka jalan bagi lahirnya kelompok intelektualisme baru di Indonesia [signifikansi gagasan Harun Nasution ini akan dijelaskan pada sub bab berikutnya]; tetapi di sisi lain, paradigma modernitas Harun Nasution demikian, untuk situasi dan kondisi saat ini, memunculkan berbagai pertanyaan dan persoalan. Di antara persoalan-persoalan tersebut adalah: *pertama*, diskursus nalar modernitas Harun Nasution, yang dalam tradisi Islam klasik termanifestasi dalam pemikiran teologi Mu'tazilah dan kemudian secara sistematis menjadi teologi rasional Muhammad 'Abduh, belum bergerak dari sikap dan pemahaman ortodoksi yang bersifat aristotelian, skolastik, dan helenistik. Diskursus nalar demikian belum beranjak dari dataran teologis-filosofis atau belum memasuki

wilayah sosial empiris. Ini dimungkinkan, karena nalar tersebut dibangun di atas konstruksi atau bangunan teoritis Yunanian⁴³ yang cukup problematis karena terlalu rasionalnya dan kurang memberikan suatu *equilibrium* dalam kehidupan beragama yang praktis dan langsung pada kehidupan sehari-hari. Studi teologi seperti ini dirasakan sangat a historis dan bersifat transenden-spekulatif, berada pada “lantai papan atas” tanpa menyentuh aspek “papan bawah” kemanusiaan. Dilihat dari sudut pandang ini, Harun Nasution, seperti halnya pendahulu-pendahulunya, meminjam kritik Iqbâl,⁴⁴ terlalu terlena dengan kajian-kajian yang bersifat metafisik-spekulatif. Ia lupa bahwa al-Qur’ân sesungguhnya sangat *concern* pada persoalan-persoalan yang bersifat empirik. Kitab suci ini bahkan menegaskan bahwa sikap empiris adalah tingkat yang tidak bisa dipisahkan dengan kehidupan rohani manusia. *Kedua*, nalar modernitas Harun Nasution, meminjam analisis hermeneutika Gadamer,⁴⁵ tidak produktif atau masih bersifat *syarh* dalam istilah Islam. Ia hanya mengung-kapkan dan menjelaskan kembali diskursus teologi yang terjadi pada masa Islam klasik dan tidak menarik semangat historisitas wacana teologi tersebut dalam horison kekinian. Artinya, sebuah produk wacana tidak pernah kosong dari situasi yang mengitarinya. Banyak sekali variabel-variabel yang mendasari sebuah wacana, bahasa, ungkapan

⁴³Menurut Ibn Taimiyah, sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid, logika formal Aristoteles adalah logika yang berpengaruh dan paling merusak sistem pemikiran dalam Islam. Dalam bukunya, *Kitâb al-Rad ‘ala al-Mantâiqiyyîn*, ia meragukan logika formal Aristoteles mengenai validitas partikular dan universal sebagai satu-satunya indikator pengetahuan manusia dan bahkan ia menekankan bahwa apa yang dinyatakan sebagai partikular dan universal itu adalah sesuatu yang bersifat *a posteriori* atau sesuatu yang diperoleh setelah pengalaman, bukan sebelumnya. Untuk jelasnya, lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992).

⁴⁴Untuk jelasnya mengenai kritik Muhâmmad Iqbâl terhadap *Mutakallimûn*, lihat bukunya, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 3, 50 dan 127.

⁴⁵Bagi Gadamer, arti suatu teks tetap terbuka dan tidak terbatas pada apa yang dimaksud si *author* dengan teks tersebut. Karena itu, interpretasi tidak semata-mata reproduksi tetapi juga produktif. Demikian ia mengatakan, ...”*that is why understanding is not merely a reproductive, but always attitude as well*. Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Seabury Press, 1975), h. 264.

maupun pemikiran. Terma-terma seperti “zat” dan “sifat”, “kafir” dan “muslim”, “kehendak bebas manusia” dan “kehendak mutlak Tuhan” misalnya, yang pernah menjadi perdebatan panjang pada awal munculnya teologi, tidak semata-mata dilihat dari aspek historis-teologis semata. Persoalannya tidak sesederhana itu, sebab banyak sekali kepentingan-kepentingan yang membungkus terma-terma itu, sehingga mempengaruhi dan membentuk kesadaran pemahaman mereka atas apa yang mereka persepsikan. Karena itu, rekonstruksi makna teologi bukan saja merupakan keniscayaan, tetapi juga merupakan tuntutan historis-kekinian. *Ketiga*, nalar modernitas Harun Nasution, terutama asumsinya mengenai kemiskinan dan keterbelakangan umat dibangun di atas basis dan konstruksi teori modernisasi dalam pembangunan di era pemerintahan Orde Baru,⁴⁶ suatu teori yang meyakini bahwa faktor budaya mentalitas manusialah yang menyebabkan keterbelakangan dan kemunduran bangsa-bangsa dunia ketiga,⁴⁷ atau faktor teologis meminjam teori Harun Nasution. Oleh karenanya, jika hendak merubah nasib umat Islam, maka menurut Harun Nasution, umat Islam harus merubah teologi mereka dari teologi yang bercorak tradisional, fatalistik, dan deterministik menuju pada teologi yang berwatak rasional-modern dan *free will*, yang dalam sejarah Islam termanifestasi pada nalar Mu'tazilah. Model paradigma modernisasi yang mengilhami Harun Nasution ini, belakangan mendapat kritikan, terutama dari teori-teori sosial kritis, karena dianggap tidak membebaskan dan memberdayakan umat, karena umat cenderung disalahkan atau dijadikan “korban”. Teori itu bahkan dianggap menindas dan bersifat eksploitatif, karena yang kaya [negara-negara kapitalis] akan semakin kaya dan yang miskin [negara-negara pra-

⁴⁶Lihat Dawam Raharjo, *Intelektual Intelegensia*, h. 282.

⁴⁷Lihat Arif Budiman, *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*, (Jakarta: Gramedia, 2000), h. 18.

kapitalis atau negara dunia ketiga] akan lebih terpuruk menjadi miskin. Pendukung teori ini berasumsi bahwa keterbelakangan dan kemiskinan masyarakat Dunia Ketiga, bukan karena faktor internal, yaitu faktor mentalitas atau teologi, tetapi lebih disebabkan faktor eksternal, yaitu akibat dari struktur perekonomian yang bersifat eksploitatif, di mana yang kuat melakukan eksploitasi terhadap yang lemah. Dengan kata lain, keterbelakangan dan kemiskinan bagi penganut teori ini bukanlah masalah dan penyebab, akan tetapi merupakan akibat dari ketidakadilan hubungan antara dunia maju dan Dunia Ketiga yang berwatak *kolonialisme* dan *imperialisme*. Karena itu, untuk melakukan perubahan masyarakat atau umat, maka menurut teori ini tidak mungkin dapat dicapai melalui perubahan sikap mental atau teologi dari orang miskin dan masyarakat terbelakang, selama struktur dan hubungan antara yang maju dan terbelakang masih dalam hubungan yang tidak adil dan menghisap. Karenanya, dengan mengikuti paradigma teori kritis ini, maka nalar modernitas Harun Nasution yang cenderung bersifat rasional-positivistik atau reformistik, dalam pengertian, nalar yang bersifat netral dan tidak memihak atau nalar yang hanya membuat dan mengarahkan umat bisa beradaptasi dengan sistem yang dianggap sudah benar, dan karenanya lebih berorientasi pada kepentingan elite kekuasaan, harus diganti paradigmanya dengan nalar yang meletakkan manusia sebagai subjek perubahan, tidak netral dan memihak, dan karenanya bersifat transformatif atau emansipatoris. *Keempat*, nalar modernitas Harun Nasution yang menempatkan akal dalam pengertian berpusat di kepala dan tidak mensinergikan dengan nalar yang berpusat di kalbu, di samping dianggap mereduksi struktur pemikiran Islam yang integralistik, juga memperlihatkan kelemahan akal dan keterbatasan jangkauannya. Salah satu keterbatasan akal terletak pada kendala bahasa

yang menjadi media ekspresinya. Dalam penyelidikan ilmiah dan intelektual, bahasa menjadi kendala untuk menembus jantung realitas, karena bahasa, baik dalam bentuk suara [lisan] maupun huruf [tulisan], tidak lain daripada simbol-simbol objek yang sedang diselidiki. Karena itu, penyelidikan akan berhenti pada simbol dan tidak pernah menembus realitas yang sebenarnya.⁴⁸ [Semua masalah yang diungkapkan di atas tersebut, akan diuraikan pada bagian kelima].

4. Posisi dan Signifikansi Nalar Modernitas

Uraian pada sub ini tidak lebih daripada sebuah upaya untuk melihat di mana posisi dan signifikansi gagasan pembaruan Harun Nasution di Indonesia, terutama yang terkait dengan paradigma nalar modernitasnya. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, bahwa cita-cita dan usahanya untuk menyadarkan umat Islam dari ketertinggalan dan keterbelakangan atas wacana Islam yang bersifat kemodernan, bukanlah hal yang baru di lingkungan para intelektual Islam. ‘Abduh misalnya, sosok yang oleh Harun Nasution sendiri dianggap sebagai salah satu inspirator gagasannya adalah salah seorang tokoh pembaru Islam yang mempunyai komitmen searah, yaitu mencari kekuatan-kekuatan Islam lewat tradisi Islam. Dengan latar belakang tradisi Islam yang sudah menyatu dalam tubuhnya dan dengan interaksinya dengan karya-karya dan kebudayaan Barat modern, khususnya ketika ia studi di McGill, Harun Nasution memilih metode historis Barat, metode rasional Islam --dalam hal ini pemikiran

⁴⁸Mengenai keterbatasan akal ini, lihat Mulyadi Kertanegara, *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 13.

Mu'tazilah, dan modernisme Islam, khususnya 'Abduh-- sebagai pisau analisisnya untuk membedah persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam di Indonesia.

Islam di Indonesia, khususnya pada dekade tahun 70 dan 80-an --tahun-tahun di mana Harun Nasution mulai menawarkan gagasan-gagasan pembaruannya-- memperlihatkan tiga kecenderungan wacana keislaman yang dominan di kalangan umat. *Pertama*, masih dominannya arus pemikiran pembaru Islam sebelumnya --baik pembaru pada masa pra maupun pasca kemerdekaan-- yang dalam aspek ibadah, lebih berorientasi pada persoalan-persoalan legal formalistik, seperti soal *ushallî, qûnut, talqîn*, dan sebagainya; dalam aspek mu'amalah lebih pada politik pergerakan;⁴⁹ dan dalam tasawuf, dengan praktek-praktek tarekatnya dan berbagai varian mistiknya, lebih berorientasi pada kehidupan akhirat.⁵⁰ Pada masa ini, meskipun *ijtihâd* sudah populer di kalangan umat Islam, namun sifatnya masih pada tataran ungkapan dan bukan pada tataran kenyataan. Demikianlah umpamanya, Muhammadiyah yang berpegang pada *ijtihâd*, dalam kenyataannya baru ber-*tarjih* saja, membanding pendapat para ulama dahulu dan memilih dari padanya pendapat yang dianggap lebih kuat. *Taqlîd* memang telah dikesampingkan, namun ia belum berganti dengan *ijtihâd*.⁵¹ *Kedua*, umat Islam pada masa ini secara dominan dipengaruhi oleh cara-cara berpikir dan bertingkah laku yang bercorak "agraris-keagamaan",⁵² yaitu suatu pola

⁴⁹Untuk lebih jelasnya, lihat Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia", dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), h. 81.

⁵⁰Mengenai praktek-praktek tarekat dan orintasi hidup mereka, lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis dan Sosiologis*, (Bandung: Mizan, 1992).

⁵¹lihat Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam, h. 82.

⁵²Untuk jelasnya, lihat Fakhri Ali dan Taftazani, "Harun Nasution dan Tradisi Pemikiran Islam Indonesia", dalam Aqib Suminto, dkk. *Refleksi Pembaharuan*, h. 116-117.

berpikir keagamaan yang distrukturkan oleh cara dan gaya hidup kepetanian, seperti sifat keguyuban yang sangat kental, sangat mementingkan komunalitas, hubungan-hubungan sosial yang bersifat personal, dan di atas itu, berkecenderungan untuk memiliki seorang pimpinan yang melindungi. Dalam corak berpikir agraris keagamaan demikian, artikulasi pribadi yang menonjol –terutama artikulasi intelektual – bukanlah tindakan yang disukai. Setiap bentuk artikulasi pribadi [yang menonjol] di dalam masyarakat yang memiliki tingkat *cohesiveness* yang tinggi – hanya akan menimbulkan ketegangan dan kegoncangan. Sebab, bentuk-bentuk artikulasi itu bisa mendorong kepada keretakan *cohesiveness* yang telah terbentuk. Di dalam konteks ini, kehadiran seorang pemimpin yang melindungi dan memiliki kewibawaan menjadi sangat penting. Sang pemimpin bukan saja berfungsi sebagai penjaga tingkat *cohesiveness* tersebut, tetapi juga menjadi *interpreter* atau penafsir yang paling sah atas realitas. Dan setiap penafsiran realitas yang dilakukan secara individual –kalau toh itu ingin diterima – haruslah mendapat legitimasi dari sang pemimpin. *Ketiga*, kondisi sosial-politik umat Islam pada masa itu, terutama dengan tampilnya penguasa Orde Baru lewat kebijakan politik pembangunannya yang menghendaki Islam tampil secara kultural, bukan secara politik formal, tidak hanya memperlihatkan lambatnya umat Islam mengambil bagian dalam proses modernisasi,⁵³ tetapi juga sekaligus menempatkan mereka dalam posisi *periferal*.⁵⁴ Seperti diketahui, salah satu keputusan nasional penting Orde Baru pada dasa warsa awal pemerintahannya adalah dimulainya

⁵³Mengenai lambatnya umat Islam Indonesia mengambil bagian dalam proses modernisasi sekitar dekade 70-an, dan juga posisi periferal mereka, lihat artikel Saiful Muzani, “Mu’tazilah Theology and the Modernization”; dan lihat juga buku, Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987).

⁵⁴Lihat M. Syafii Anwar, “Sosiologi Pemikiran Islam Nurcholish Madjid”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 1, 1993, h. 50.

“era pembangunan”⁵⁵ yang berparadigma modernisasi. Kebijakan ini ternyata justru disambut dengan hangat oleh lingkungan kelas menengah kota yang tergolong dalam *secular modernizing intellectual*. Sebaliknya, kalangan Islam modernis, terutama para tokoh seniornya, justru bersikap ragu dan bahkan apologi dengan menolak modernisasi karena dinilai sebagai westernisasi atau sekularisasi. Keadaan demikian menyeret umat Islam ke arah proses marginalisasi dalam pembangunan⁵⁶

Di dalam dominasi dan kecenderungan kuat pemikiran keislaman semacam inilah yang kemudian mendorong Harun Nasution melontarkan gagasan-gagasan pembaruannya, terutama dengan memawarkan gagasan nalar modernitasnya. Lewat bukunya, yang kemudian mengundang perdebatan, polemik, dan kritikan tajam, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Harun Nasution sampai kepada kesimpulan bahwa keterbelakangan dan kemunduran umat Islam di Indonesia, di samping karena Islam yang dipahami di Indonesia adalah Islam yang bersifat formalis dan sempit, hanya dari aspek ibadah, *fiqh* dan tauhid saja, juga karena *Weltanschauung* yang mendominasi di Indonesia adalah *Weltanschauung* “abad pertengahan”, bercorak tradisional, fatalistik, dan berorientasi *ukhrawi* semata. Yang disebutkan terakhir ini, dalam bahasa Mansour Fakhri,⁵⁷ dijelaskan bahwa keterbelakangan dan mundurnya umat Islam di Indonesia menurut teori Harun Nasution adalah disebabkan ada yang salah dalam teologi mereka. Retorika ini mengandung pengertian bahwa umat Islam dengan teologi

⁵⁵Di Indonesia, kata “pembangunan sudah menjadi kata kunci bagi segala hal. Secara umum, kata ini diartikan sebagai usaha untuk memajukan kehidupan masyarakat dan warganya. Seringkali, kemajuan yang dimaksud terutama adalah kemajuan material. Maka pembangunan seringkali diartikan sebagai kemajuan yang dicapai oleh sebuah masyarakat di bidang ekonomi. Lihat Arif Budiman, *Teori Pembangunan*, h. 1.

⁵⁶Lihat M. Syafii Anwar, “Sosiologi Pemikiran Islam Nurcholish”, h. 50.

⁵⁷Mansour Fakhri, “Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas (Khidmat dan Kritik untuk Guruku Prof. Harun Nasution)”, dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan*, h.167.

fatalistik, irrasional, pre-determinisme serta penyerahan pada nasib telah membawa nasib mereka menuju kesengsaraan dan keterbelakangan.

Untuk mendobrak realitas sosial umat ini, Harun Nasution --tidak seperti para pembaru-pembaru sebelumnya yang sibuk dan terjebak dengan persoalan-persoalan legal formalistik-*fiqhiah* dan persoalan-persoalan politik pergerakan⁵⁸-- lebih banyak memfokuskan pembaruannya pada aspek pemikiran atau pengembangan wilayah intelektualitas umat. Langkah ini diambil Harun Nasution, selain karena ia tidak percaya pada kemampuan partai politik Islam dalam menyelesaikan persoalan keterbelakangan dan kemunduran umat Islam ketika itu,⁵⁹ juga karena tuntutan realitas politik --dalam hal ini merespon kebijakan politik Orde Baru-- yang menghendaki perubahan sosial lewat perubahan budaya, dan bukan mobilisasi massa.⁶⁰ Dilihat dari perspektif ini, salah satu kontribusi penting Harun Nasution kepada dunia pemikiran Islam di Indonesia adalah upayanya untuk menggeser diskursus keislaman yang sebelumnya berorientasi ke aspek legal formalistik dan politik pergerakan ke arah diskursus keislaman yang berorientasi pada aspek pemikiran dan pengembangan wilayah intelektual. Dengan kata lain, apa yang dikehendaki Harun Nasution dari *project* pembaruannya ketika itu adalah pergeseran wacana Islam, dari Islam politik ke Islam intelektual atau kultural.

Model berpikir seperti ini, belakangan, khususnya sekitar dekade tahun 80-90-an memperlihatkan signifikansinya dalam wacana intelektual Islam di Indonesia.

⁵⁸Mengenai hal ini, lihat Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam", h. 82-84.

⁵⁹Lihat Hasil wawancara H. Agib Suminto, dengan Harun Nasution, dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan*, h. 46.

⁶⁰Lihat Saiful Muzani, "Mu'tazilah Theology and the Modernization", h. 91.

Menurut Sudirman Tebba,⁶¹ “umat Islam di Indonesia pada tahun 80-90-an sedang bergerak dari minoritas politik menuju mayoritas budaya”. Kebanyakan aspirasi umat pada dekade ini tidak lagi memandang aktivitas politik sebagai satu-satunya wadah perjuangan dalam rangka berkhidmat pada Islam dengan segala kandungan makna yang diyakini dan dihayati dalam kehidupannya. Gerakan Islam pada dekade ini tengah bergerak ke suatu spektrum baru yang lebih dominan bersifat kebudayaan ketimbang politik.⁶² “Islam sebagai gerakan kebudayaan”, demikian menurut budayawan dan intelektual Islam, Kuntowijoyo,⁶³ dapat dirumuskan dalam tiga sub gerakan, yakni gerakan intelektual, gerakan etik, dan gerakan estetik.

Signifikansi Harun Nasution lainnya dalam disursus keislaman di Indonesia, bisa dilihat juga pada usahanya untuk memberikan dasar-dasar epistemologi rasional-filosofis bagi munculnya gerakan intelektual baru Islam di Indonesia. Dengan basis nalar modernitas sebagai paradigma pembaruannya –dalam hal ini metode nalar Mu’tazilah-- yang ia ajarkan kepada murid-muridnya di IAIN Ciputat dan berbagai IAIN lainnya di Indonesia, Harun Nasution, sosok guru yang baik dan jujur⁶⁴ serta memiliki daya empati intelektual yang tinggi dalam mengenalkan berbagai faham dalam Islam ini⁶⁵ telah melahirkan generasi intelektual muslim yang elegan dalam berpikir, berpendapat, dan menganalisis Islam secara rasional di Indonesia.⁶⁶ Ia,

⁶¹Sudirman Tebba, “Islam di Indonesia: Dari Minoritas Politik menuju mayoritas Budaya”, *Jurnal Ilmu Politik*, No. 4, 1989, h. 53.

⁶²Lihat Dedi Jamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), h. 31.

⁶³Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 185.

⁶⁴Wawancara dengan Mansour Fakih, di Insist-Yogyakarta, 5 April 2002 .

⁶⁵Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, di Departemen Agama-Jakarta, 5 Juli 2000.

⁶⁶Untuk menyebutkan beberapa di antara mereka, di sini bisa dilihat pada kiprah yang dilakukan oleh murid-muridnya, antara lain, di Jakarta, tiga di antaranya: Prof. Dr. Azyumardi Azra, Rektor IAIN Syarif Hidayatullah, salah seorang pemikir di bidang pendidikan Islam dan pengamat masalah-masalah sosial-politik dan keagamaan; Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, Direktur Yayasan

meminjam istilah Azyumardi Azra,⁶⁷ telah melahirkan semacam *intellectual networks*, di mana proses transmisi dan difusi ajaran dan gagasan-gagasannya, pada akhirnya membentuk sebuah *mainstream* pemikiran baru di kalangan masyarakat Indonesia. Dengan cara ini, Harun Nasution, secara langsung atau tidak langsung, dapat dikatakan telah memberi warna baru dalam diskursus keislaman di Indonesia, dari warna atau pola-pola pemikiran “agraris keagamaan” yang menekan kebebasan berpikir, berpendapat, dan bergantung di bawah bimbingan dan perlindungan [spiritual] sang pemimpin--menjadi warna atau pola-pola pemikiran “industrialis-keagamaan”,⁶⁸ yaitu suatu pola berpikir keagamaan yang distrukturkan oleh cara dan gaya hidup perkotaan, di mana setiap individu –tanpa harus bergantung di bawah bimbingan dan perlindungan [spiritual] sang pemimpin-- mempunyai otoritas dan kebebasan untuk memberikan pemahaman, interpretasi, atau artikulasi intelektual keagamaannya, secara

Paramadina dan mantan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama RI; Dr. Yunan Nasution, Dekan Fakultas Da'wah IAIN Syarif Hidayatullah. Di Yogyakarta, tiga di antaranya: Dr. Mansour Fakhri, aktivis LSM, yang selama 20 tahun menekuni perannya sebagai fasilitator program pendidikan kerakyatan di berbagai Ornop di Indonesia; Direktur Insist dan dosen Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga. Dr. Mulayadi Kertanegara, Direktur Pascasarjana *Islamic Study* di UGM dan dosen Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Prof. Dr. Machasin, MA., dekan Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan dosen pascasarjana di berbagai Perguruan Tinggi di Yogyakarta. Di Ujung Pandang, antara lain, Prof. Dr. Muin Salim, mantan Rektor IAIN Alauddin Ujung Pandang; Dr. Harifudin Cawidu, anggota DPRD Ujung Pandang dan dosen pascasarjana di IAIN dan UMI. Di Aceh, Prof. Dr. Rusjdi Ali Muhammad, Rektor IAIN Ar-Raniry, dan sebagainya.

⁶⁷Menurut Azyumardi Azra, Harun Nasution adalah figur sentral dalam semacam jaringan intelektual yang terbentuk di kawasan IAIN Ciputat semenjak paruh kedua dasawarsa 70-an. Sentralitas Harun Nasution di dalam jaringan itu, tentu saja banyak ditopang oleh kapasitas intelektualnya, dan kemudian oleh kedudukan formalnya sebagai Rektor dan sekaligus salah seorang pengajar di IAIN Jakarta. Belakangan, jaringan intelektual ini semakin menyebar di berbagai wilayah Indonesia, terutama setelah ia membuka Program Pascasarjana di IAIN Jakarta. Jaringan intelektual ini semakin menyebar, karena murid-muridnya, tidak hanya datang dari IAIN Jakarta, tapi juga dari berbagai IAIN lainnya di Indonesia. Wawancara dengan Azyumardi Azra, Ciputat, 28 Desember 2001. Lihat juga artikelnya, “Jaringan ‘Ulama’ Timur Tengah dan Indonesia Abad ke-17 (Sebuah Esei untuk 70 Tahun Prof. Harun Nasution, dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan*, h. 358.

⁶⁸Mengenai arti istilah “industrialis-keagamaan” ini, penulis, di samping mengambil istilah ini dari makna lawan kata agraris, yaitu industrialis, juga karena mengikuti model penjelasan Fakhri Ali dan Taftazani, dengan membalikkan makna penjelasan dari ciri-ciri masyarakat “agraris-keagamaan” tersebut. Untuk lebih jelasnya, lihat Fakhri Ali dan Taftazani, “Harun Nasution dan Tradisi Pemikiran Islam Indonesia”, h. 115-116.

individual.⁶⁹

Dari sudut pandang demikian, menarik untuk dicatat di sini, penilaian Nur-cholish Madjid⁷⁰ terhadap Harun Nasution, sebagai berikut:

“Pak Harun Nasution memang pantas diberi penghormatan karena “bekasnya” sangat nyata...Yang saya maksudkan dengan “bekas” ialah semacam tradisi intelektual yang dia rintis di IAIN Jakarta, yang menghasilkan suatu gejala umum dimana orang berani berdiskusi secara terbuka, berani mempertanyakan pandangan atau doktrin yang sudah mapan dan tidak melihat doktrin itu sebagai *taken for granted*. Dia mempertanyakan relevansi doktrin itu kepada sejarah, bagaimana kaitannya dulu dan sebagainya. Inilah yang menghasilkan suatu kemampuan tertentu yang secara teknis disebut *learning capacity*...”.

Ungkapan senada dilontarkan juga oleh Federspiel,⁷¹ di mana ia menilai posisi Harun Nasution sebagai “*leading proponent for raising the quality and standards of Islamic learning in Indonesia*”. Richard C. Martin,⁷² bahkan lebih jauh tidak hanya mensejajarkan Harun Nasution dengan Fazlur Rahman, tetapi sekaligus menganggap hal yang aneh jika Rahman menyebut perkembangan pendidikan tinggi Islam di Indonesia sebagai suatu contoh perkembangan yang menjanjikan di dunia Islam, namun gagal mencatat bahwa Harun Nasution sangat berperan dalam proses ini.

⁶⁹Model pola-pola pemikiran “industrialis-keagamaan” ini, oleh Harun Nasution senantiasa ditekankan kepada murid-muridnya. Komaruddin Hidayat misalnya mengatakan, bahwa pak Harun Nasution tidak hanya mengajak mahasiswa berpikir liberal sepanjang masih dalam batas-batas ajaran dasar Islam, tapi juga mahasiswa diajak untuk berani berpendapat dan berbeda pendapat. Untuk jelasnya, lihat artikelnya, “Sebagai Guru dan sekaligus Orang Tua”, dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan*, h. 293. Pernyataan yang sama diungkapkan oleh Mansour Fakih. Menurutnya, Harun Nasution membuat dirinya berani berpikir dan berani bersikap kritis. Wawancara dengan Mansour Fakih, Yogyakarta, 5 April 2002. “Jangan takut dikafirkan orang dalam berpendapat tentang Islam”, sebab Nabi Muhammad Saw. bersabda, “Man kafara Mu’minan fa huwa kâfir” (Siapa yang mengkafirkan orang Mukmin, sebenarnya ia sendirilah yang kafir). Ucapan Harun Nasution ini dikutip oleh Yunan Nasution, dalam tulisannya, “Mengenal Harun Nasution Lewat Tulisannya”, dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), h.133.

⁷⁰Nurcholish Madjid, “Abduhisme Pak Harun Nasution”, H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan*, h. 102-103.

⁷¹Howard M. Federspiel, “Muslim Intellectuals in Southeast Asia, *Makalah*, disampaikan pada The Conference on Islam and Society in Southeast Asia, Jakarta, Mei, 1995, h. 9.

⁷²Richard C. Martin, at. al, *Defenders of Reason in Islam Mu’tazilisme from Medieval School to Modern Symbol*, (USA: Oneworld Oxford, 1997), h. 115.

Demikian beberapa uraian mengenai posisi dan signifikansi pembaruan nalar modernitas Harun Nasution dalam diskursus keislaman di Indonesia. Sisi positif dari gagasan Harun Nasution tersebut, tidak berarti menutup “ruang” kritis-reflektif atas gagasan-gagasan pembaruan teologinya. Bertolak dari asumsi bahwa apa yang dikonstruksi Harun Nasution ketika itu merupakan respon dan jawaban atas persoalan-persoalan Islam pada zamannya dan pada saat yang berbeda pula, ketika persoalan-persoalan zaman telah berubah dan lebih-lebih lagi masalah yang ditimbulkannya sangat kompleks --terutama jika dilihat dari sisi pandangan dunia global— maka nalar modernitas Harun Nasution bukan hanya tidak relevan lagi --untuk tidak menyatakan sudah ketinggalan, tetapi sekaligus meniscayakan adanya pergeseran paradigma baru dalam diskursus teologi Islam saat ini.

BAB V

REVOLUTIONARY SCIENCE: TEOLOGI KRITIS KRITIK ATAS PEMIKIRAN TEOLOGI HARUN NASUTION

“Pada awal abad kesembilan belas persoalan teologi secara sederhana adalah “bagaimana teologi dimungkinkan [dapat diterima, pen.]”. Ini merupakan sebuah pertanyaan mengenai rasionalitas dan metodologis, termasuk paling tidak secara implisit, pertanyaan apakah teologi benar-benar dimungkinkan. Tentu saja, hal demikian merupakan pertanyaan pada setiap abad, tetapi saat ini, teologi muncul dengan kekuatan baru dan dalam suatu konfigurasi spesial yang disajikan oleh abad kedelapan belas. Teologi-teologi ortodoksi masih ada saat ini, namun secara fundamental mereka berjuang mati-matian, ketika mereka jelas-jelas diasingkan di hadapan kekuatan-kekuatan pencerahan ke dalam keterbelakangan intelektual dan isolasi budaya”.

Claude Welch¹

Sejarah teologi dalam Islam adalah sejarah konflik² budaya. Konflik antar internal budaya Islam di satu sisi, dan konflik antar budaya Islam dan budaya di luar Islam secara eksternal di sisi lain. Jika yang pertama konflik budaya tersebut berimplikasi pada munculnya berbagai *genre* dan nalar teologis dalam Islam, seperti Khawârij, Murji’ah, Mu’tazilah, Asy’ariyah, dan Mâtûrîdiyah,³ maka yang kedua

¹Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, (New Haven: Yale UP., 1972), h. 59

²Pernyataan penulis ini didasari oleh asumsi dari teori konflik Horton, bahwa “masyarakat [baca juga umat Islam] adalah suatu keadaan konflik yang berkesinambungan di antara kelompok dan kelas serta berkecenderungan kearah perselisihan, ketegangan dan perubahan”. Lihat Paul B. Horton, *Sociology*, diterjemahkan Aminuddin Ram, dkk., *Sosiologi*, Jilid I, (Jakarta: Erlangga, 1987), h. 25. Di sini, konflik tidak selalu mengarah ke hal-hal yang negatif, tetapi justru mengarah kepada hal-hal yang positif, dalam hal ini, konflik melahirkan berbagai perubahan positif dalam Islam.

³Mengenai konflik budaya yang melahirkan berbagai aliran teologi dalam Islam, lihat antara lain, ‘Alî Must·afâ al-Ghurâbî, *Târikh al-Firâq al-Islamîyah*, (Mesir: Maktabah wa Matba’ah Must·afa al-babî, 1957); Muh·ammad Abû Zahrah, *Târikh al-Mazâhib al-Islamîyah*, diterjemahkan Abd Rahman dan Ahmad Qarib, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, (Jakarta: Logos, 1996); dan Manzoor Ahmad Hanify, *A Survey of Muslim Institutions and Culture*, bab IV dan V, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1974).

melahirkan tiga gelombang pemikiran dalam Islam,⁴ yaitu, gelombang Helenisme pertama [750-950] yang ditandai munculnya para penerjemah dan filosof pertama; perkembangan faham Syi'ah; ketertarikan atas pandangan kaum Mu'tazilah; konsolidasi faham Sunnî; dan gerakan ke arah pertahanan rasional dari posisi dogma paham Sunnî oleh Asy'arî. Gelombang Helenisme kedua, antara lain dicirikan oleh perkembangan filsafat dalam Islam, seperti munculnya filosof Ibn Miskawaih dan Ibn Sinâ; dan perkembangan teologi populer, khususnya dari kalangan pengikut al-Asy'arî, seperti al-Baqillâni, al-Juwainî dan al-Ghazâlî. Selanjutnya, terutama setelah Islam berada pada masa kegelapannya dan kemudian muncul tanda-tanda “fajar baru Islam” untuk menunjukkan tanggapan pemikiran Islam, khususnya teologi terhadap tantangan yang dihadapinya dari pengaruh Eropa Modern --sejauh ini karena budaya Eropa modern merupakan manifestasi dari semangat Yunani, maka pengaruh Eropa terhadap dunia Islam dapat disebut gelombang Helenisme ketiga [1900].

Gelombang Helenisme ketiga ini, meskipun memperlihatkan adanya tanda-tanda “fajar baru” Islam, namun secara substantif, reformulasi dan rekonstruksi atas pemikiran Islam, khususnya teologi, dalam terma-terma humanitas kemodernan belum memperlihatkan signifikansi yang berarti. Arkoun, misalnya, menilai bahwa:

“Pemikiran Islam, kecuali dalam beberapa usaha pembaruan kritis yang bersifat sangat jarang dan mempunyai ruang perkembangan yang sempit sekali, belum membuka diri pada kemodernan pemikiran dan karena itu tidak dapat menjawab tantangan yang dihadapi umat Muslim kontemporer. Pemikiran Islam dianggapnya “naif” karena mendekati agama atas dasar kepercayaan langsung dan tanpa kritik. Pemikiran Islam tidak menyadari jarak antara makna potensial terbuka yang diberikan dalam wahyu Ilahi dan aktualisasi makna itu dalam sejumlah makna yang diaktualisasi dan dijemakan dalam berbagai cara pemahaman, penceritaan, dan penalaran khas

⁴Mengenai pembagian gelombang tersebut dikutip dari W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962).

masyarakat tertentu ataupun dalam berbagai wacana ajaran khas aliran teologi dan *fiqh* tertentu.”⁵

Model penalaran seperti ini, apabila dibiarkan berlarut-larut dan membeku dalam pola pikir sebagian besar umat Islam, perlahan dan pasti akan berdampak pada marginalisasi teologi Islam dalam aspek intelektual dan budaya modern –untuk tidak menyatakan mengalami proses “*intellectual suicide*” dalam wilayah teologi, meminjam istilah Rahman.⁶ Model bernalar demikian, jika terpaksa harus diterima keberadaannya akan dianggap sebagai diskursus yang bersifat *meaningless*, sebagaimana yang pernah dituduhkan kepada teologi Kristen di Barat.⁷

Diskursus teologi yang disebutkan terakhir ini, lebih jauh lagi –sebagai bahan perbandingan-- akibat tidak mampu menyerap, beradaptasi, dan mengartikulasikan dirinya dalam terma-terma dan semangat era modernitas, tidak hanya memunculkan berbagai pertanyaan dan keraguan atas sistem ajaran teologinya, tetapi sekaligus melahirkan krisis kepercayaan di kalangan umatnya. Apa yang dinyatakan oleh Welch pada kutipan di atas adalah salah satu bentuk gambaran yang riil mengenai krisis yang dialami teologi Kristen di Barat pada awal abad ke-19. Karena ajaran teologi tersebut tidak mampu dipahami oleh umatnya dalam konteks dan terma-terma *scientific* modern, mereka harus berjuang mati-matian untuk bisa eksis dan lepas dari kekuatan-kekuatan pencerahan yang secara jelas menempatkan mereka ke dalam keterbelakangan intelektual dan terisolasi dari segi budaya”.

⁵Dikutip dari Johan Meuleman, “Pengantar” atas Buku Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Penerjemah Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), h. 6.

⁶Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: the University of Chicago Press), h. 158.

Sebagai contoh, munculnya sains dan konsekuensi falsifikasi dari kosmologi geo-sentris tradisional, serangan keras Darwin pada teori penciptaan Bible, penyelidikan historis dan kritis atas teks-teks suci Kristen serta munculnya kesadaran pada agama-agama di Asia, Amerika, dan Afrika, semuanya berkontribusi pada suatu krisis teologi di Barat.”⁸ Krisis tersebut terjadi, bukan saja disebabkan pada cara-cara di mana *scripture* dipahami dalam pengertian era pra-modern, demikian, kata Jeffery Hopper,⁹ tetapi juga seperti kata Jean-Pierre Jossua, karena teologi Kristen tidak berdaya untuk memberikan gambaran yang meyakinkan mengenai status ilmiah yang sebenarnya tentang hubungan yang harmonis antara sejarah, keimanan, dan akal.¹⁰

Kenyataan demikian, khususnya pada abad ke-20 di Barat, telah memunculkan berbagai pemikir dan teolog yang berupaya merespon, menerjemahkan keyakinan dan kepercayaan mereka serta berupaya mendekati agama [baca: teologi] dalam terma-terma dan pendekatan yang bercorak ilmiah. Semua ini dilakukan agar sistem ajaran mereka sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Usaha ini nampaknya memberi “darah” baru bagi diskursus teologi Kristen di Barat, dan karenanya, krisis dan keraguan atas sistem kepercayaan ini memperlihatkan tanda-tanda yang menggembirakan. Tiga di antara mereka yang dapat disebutkan di sini

⁷Lihat Oswald Hanfling, *Essential Readings in Logical Positivism*, (Oxford: Basil Blackwell, 1981), h. 10-11.

⁸Mark R. Woodward, “Modernity and the Disenchantment of Life A Muslim-Christian Contrast”, dalam Johan Meuleman (Ed.), *Islam in the Era of Globalization Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*, (Jakarta: INIS, 2001), h. 1114-1115.

⁹Jeffery Hopper, *Understanding Modern Theology*, (Philadelphia: Fortress Press, 1987), h. 97.

¹⁰Jean-Pierre Jossua, “A Crisis of the Paradigm, or A Crisis of the Scientific Nature of Theology”, dalam Hans Kung dan David Tracy (Ed.), *Paradigm Change in Theology*, (Edinburgh:T.&T. Clark Ltd., 1989), h. 256.

adalah: Hans Kung,¹¹ sosok pemikir yang menganjurkan perlunya perubahan paradigma pada seluruh teologi Kristen, lewat *theory of knowledge* Thomas Kuhn; Nancy Murphy¹² yang berupaya mengelaborasi teologi Kristen ke arah teologi postmodernisme, lewat pendekatan program riset Imre Lakatos, dan Paul Tillich,¹³ dengan teologi sistematiknya, yang mencoba mendefinisikan sebuah jalan di mana ajaran Kristen dihubungkan dengan kebudayaan sekuler, lewat pendekatan budaya.

Bertitik tolak dari realitas tersebut, khususnya dalam Islam, agar sistem ajaran teologinya bisa eksis dan memberi solusi atas problem-problem humanitas kontemporer umat Islam, maka diskursus teologi Islam di era gelombang Helenisme ketiga ini adalah teologi yang berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang berjalan saat ini, bukan teologi yang berdialog dengan masa lalu atau masa klasik Islam. Diskursus teologi saat ini sudah seharusnya bergumul dan berhadapan langsung dengan riak gelombang Helenistik ketiga –dalam hal ini pemikiran dan peradaban Barat kontemporer yang oleh Hanafi¹⁴ dikatakan telah berhasil membedah persoalan-persoalan kemanusiaan dan menempatkannya sebagai persoalan yang lebih pokok untuk ditelaah dan dikaji, daripada hanya terjebak pada persoalan-persoalan ketuhanan klasik semata. Di sini, penggunaan bahasa, istilah-istilah dan kunci-kunci pemikiran Barat, sebagai konsekuensi dari perubahan sosial yang dibawa oleh arus ilmu pengetahuan dan teknologi adalah bangunan yang tak terpisahkan dari diskursus teologi Islam kontemporer.

¹¹Lihat Hans Kung, “Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion”, dalam Hans Kung dan David Tracy (Ed.), *Paradigm Change*, h. 1-33.

¹²Nancey Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, (New York: Cornell University Press, 1996), h. 1.

¹³Paul Tillich, *Theology of Culture*, (New York: Oxford University Press, 1959).

¹⁴H. asan H. anafi, *Dirâ’sah Islâmiyah*, (Maktabah al-‘Ajila al-Mishriyah, tth.), h. 204.

Dalam diskursus teologi kontemporer, “agama” [baca juga teologi], demikian meminjam pendapat M. Amin Abdullah, bukan lagi berwajah tunggal [*single face*] melainkan mempunyai banyak wajah [*multifaces*]. Agama tidak lagi seperti orang dahulu memahaminya, yakni semata-mata terkait dengan persoalan ketuhanan, kepercayaan, keimanan, *credo*, pedoman hidup, *ultimate concern* dan begitu seterusnya. Selain ciri dan sifat konvensional yang memang mengasumsikan bahwa persoalan ketuhanan adalah masalah terpokok dari agama, agama ternyata juga terkait erat dengan persoalan-persoalan historis-kultural yang juga merupakan keniscayaan manusia belaka.¹⁵

Dari studi historis-terhadap fenomena agama diperoleh pemahaman bahwa agama sesungguhnya juga sarat dengan berbagai “kepentingan” [*interest*] yang melekat dalam ajaran dan batang tubuh ilmu-ilmu keagamaan itu sendiri. Bercampuraduknya dan berkaitkelindannya agama dengan berbagai kepentingan sosial-kemasyarakatan pada level historis-empiris merupakan salah satu persoalan keagamaan yang paling rumit untuk dipecahkan. Hampir tidak dijumpai sebuah agama yang tidak mempunyai “institusi” dan “organisasi” yang mendukung, memperkuat, menyebarluaskan ajaran agama yang diembannya. Institusi dan organisasi sosial keagamaan tersebut bergerak dalam wilayah sosial budaya, sosial-kemasyarakatan, pendidikan kesehatan, politik, ekonomi, perdagangan, jurnalistik, pertahanan keamanan, paguyuban dan lain sebagainya.¹⁶

¹⁵M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius”, dalam M. Amin Abdullah, dkk. (Ed.), *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), h. 5.

¹⁶*Ibid.*, h. 8.

Atas dasar pemaknaan teologi seperti ini, apa yang ingin dibangun atau menjadi *concern* dalam uraian di sini, selain berusaha menggeser model nalar modernitas Harun Nasution yang saat ini dirasakan tidak memadai lagi untuk mengakses tuntutan dan perkembangan zaman –untuk tidak menyatakan sudah ketinggalan zaman, juga berusaha menawarkan beberapa ide-ide dasar teologi yang dianggap terkait dan berhubungan erat dengan tuntutan dan perkembangan humanitas kontemporer. Tawaran teologi di sini bukan dalam pengertian merumuskan konsep-konsep teologi baru yang sistematis dan bersifat komprehensif, melainkan hanya sebuah refleksi kritis, pokok-pokok pikiran, atau mungkin dapat dikatakan sebagai catatan-cacatan “pinggiran” yang merupakan konsekuensi logis dari pembacaan atas gagasan nalar modernitas Harun Nasution. Di sini, bangunan epistemologi nalar Harun Nasution tidak ditinggalkan, tetapi disempurnakan peran dan cara kerjanya, sehingga model berpikirnya yang bersifat teologis-filosofis [“melangit”]; *syarh* atau reproduktif, yaitu hanya menafsirkan wacana teologi yang pernah terjadi pada masa klasik, tanpa berupaya menarik historisitas wacana tersebut dalam horison kekinian; bercorak elitis, yaitu nalar yang hanya membuat dan mengarahkan umat bisa beradaptasi dengan sistem yang dianggap sudah benar, dan karenanya lebih berorientasi pada kepentingan elite kekuasaan [reformatif], dan intelektual semata [linier dan mekanistik], diarahkan ke hal-hal yang bersifat empiris-historis [“membumi”]; produktif, yaitu nalar dalam hal ini dilihat sebagai hasil pengalaman sejarah kemanusiaan biasa yang selalu terikat oleh keadaan ruang dan waktu, dan karena itu memberi ruang untuk penafsiran baru; transformatif, yaitu nalar yang meletakkan manusia sebagai subjek perubahan, tidak netral, memihak dan bersifat

populis dan emansipatoris; dan terakhir bercorak spiritual [nalar yang bersifat unitif-integralistik].

Pergeseran *mode of thought* seperti dimaksud di atas, dalam pengertian yang lebih luas mengarah kepada apa yang dalam tulisan ini disebut dengan istilah “nalar kritis” atau “Teologi Kritis”. Istilah ini secara sederhana dapat dipahami dalam pengertian “*turn to praxis*” atau “kembali ke praxis”, yang berarti: 1) praxis selalu bersifat reflektif, dialektik, dan transformatif; 2) praxis selalu merupakan *setting* konfliktual yang konstruktif terhadap kesadaran-kesadaran sosial dan kultural yang berlaku umum; dan 3) praxis selalu berarti membebaskan dan karenanya emansipatoris dan rekonsiliatif.¹⁷ Dari pengertian-pengertian ini, maka “nalar kritis” dapat dipahami sebagai nalar yang selalu bersifat reflektif, dialektik, dan transformatif atas setting konfliktual yang konstruktif terhadap kesadaran-kesadaran sosial dan kultural yang berlaku umum, dan karenanya bersifat liberatif dan emansipatoris.

Dengan pemaknaan demikian, diskursus teologi Islam dalam perspektif “teologi kritis”, tidak diasumsikan sebagai ilmu tentang ketuhanan klasik semata, tidak juga sebagai doktrin tentang metafisika spekulatif, tetapi lebih jauh dari itu, ia merupakan ilmu tentang kemanusiaan; ilmu yang berbicara tentang situasi manusia, eksistensi manusia, pengertian manusia, sejarah manusia dan tentang kondisi-kondisi psikologi dan sosiologi dari manusia;¹⁸ ilmu tentang perjuangan

¹⁷Mengenai makna praxis ini, lihat Dermot A. Lane, *Foundations for A Social Theology: Praxis, Process and Salvation*, (New York: Paulist Press, 1984), h. 8 dan 66.

¹⁸Pendapat seperti ini dikemukakan oleh Paul Tillich, *Systematic Theology, I*, (Chicago: University of Chicago Press, 1951), h. 4.

sosial;¹⁹ ilmu tentang tugas kritis orang-orang beriman [*the critical task of the believing community*];²⁰ atau lebih spesifik lagi, ilmu mengenai suatu refleksi kritis tentang praxis umat Islam mengenai pembebasan [*a critical reflection on muslim praxis of liberation*].²¹ Jadi jelasnya, teologi Islam adalah refleksi-refleksi kritis umat Islam atas realitas sosial-kemanusiaan dalam perspektif ketuhanan. Ini berarti bahwa hubungan umat Islam dengan Tuhan secara mutlak berpusat pada komitmen yang kreatif dan konkrit untuk menolong dan melayani yang lain.

Atas dasar pemahaman seperti ini, “teologi kritis” bukan merupakan sebuah wilayah teologi tertentu. Teologi kritis tidak juga merujuk kepada sebuah teologi masyarakat atau teologi kehidupan manusia yang menyertai teologi dogmatik yang *concern* dengan moment-moment kewahyuan. Teologi kritis bukan seperti itu. Teologi kritis merujuk pada *mode of critical reflection* yang dapat diterapkan pada semua wilayah teologi –moral, mistik, dogma dan sebagainya.²² Sebagai contoh, formulasi doktrin tentang kehendak mutlak Tuhan –untuk menyebutkan salah satu doktrin teologi klasik-- memiliki efek struktural yang mendalam bagi umat Islam, seperti menjadi basis legitimasi Mu’awiyah untuk mengekalkan kekuasaannya yang korup dan penuh dengan kekerasan; menjadi alat hegemoni kekuasaan politik, menggunakan agama untuk kepentingan merebut dan mempertahankan kekuasaan [agama disubordinasi pada kepentingan-kepentingan politik tertentu]; menjadi pemicu

¹⁹Tokoh yang berpendapat demikian adalah Hasan Hanafi. Untuk jelasnya, lihat bukunya, *Min al-‘Aqidah ilâ al-Saurah*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1988), h. 6-7.

²⁰ Pendapat seperti ini dikemukakan oleh Gregory Baum, *Religion and Alienation A Theological Reading of Sociology*, (New York: Paulist Press, 1975), h. 193.

²¹Pernyataan demikian dipinjam dari pendapat Gutiérrez, yang oleh penulis, kata *Christian praxis* dalam ungkapannya diganti dengan kata *muslim praxis* untuk menunjukkan kesamaan maknanya dalam diskursus teologi Islam. Untuk jelasnya, lihat G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, (New York: Orbis Books, 1978), h. 16.

berbagai konflik sosial dan politik yang ujung-ujungnya doktrin teologi dipaksakan dan dijadikan ideologi negara, sebagaimana yang dilakukan khalifah al-Ma'mun. Semua hal ini merupakan efek dari formulasi dari teologi Islam klasik²³

Demikian halnya menyangkut formulasi doktrin tentang “kerukunan” [“toleransi”] --untuk menyebut salah satu contoh bentuk formulasi doktrin teologis—yang sejak tahun 1970 hingga 1998 dirumuskan oleh umat beragama dalam pemerintahan Orde Baru di Indonesia, telah menimbulkan efek struktural yang mendalam bagi umat Islam, seperti, menjadi basis legitimasi pemerintahan Soeharto untuk mengontrol dan menyeragamkan opini keagamaan; menggiring terbentuknya sikap dan perilaku seseorang atau kelompok menjadi tertutup, tidak boleh memperbincangkan atau mempertanyakan persoalan keagamaan secara terbuka, apalagi sampai mengkritik, karena dianggap SARA; terpusatnya sistem-sistem keagamaan pada perangkat kekuasaan negara atau agama menjadi sumber legitimasi kekuasaan; menimbulkan sikap apologetis, baik secara tekstual [lewat legitimasi doktrin-doktrin tekstual] maupun secara kontekstual [lewat legitimasi sejarah, antropologi, sosiologi] yang nampaknya bukan mengurangi ketegangan-ketegangan

²²Penjelasan tentang “teologi kritis” ini mengikuti pendapat Gregory Baum, dalam bukunya *Religion and Alienation*, h. 195.

²³Efek dari formulasi teologi Islam klasik ini dirumuskan dari tulisan Muhammad ‘Abid al-Jabirî, “Qirâ’ah ‘Ashriyah li al-Turâs: Manhaj wa Tatâbiq”, diterjemahkan Ahmad Baso, “Pembacaan Kontemporer atas Tradisi Islam Metode dan Aplikasi”, dalam *Post Tradisionalisme Islam*, (Jogyakarta: LKiS, 2000), h. 52-54. Dalam agama Kristen, contoh yang diungkapkan oleh Baum adalah Sebagai contoh, kata Baum, formulasi kristologi tradisional tentang tindakan penyelamatan Tuhan dalam diri Yesus, mempunyai efek struktural yang mendalam bagi pemeluknya, seperti menginferioran orang-orang Yahudi dan menjadikan mereka terusir dari kelompok sosialnya; menjadikan pemikiran penyelamatan Tuhan berpusat pada gereja; dan melegitimasi invasi kolonial orang-orang kulit putih di dunia. Ini semua, kata Baum sebagai efek dari formulasi kristologi tradisional. Lihat Gregori Baum, h. 95.

yang ada tetapi justru menambah ketegangan-ketegangan baru.²⁴ Semua hal ini merupakan efek dari formulasi doktrin teologis tentang “kerukunan” tersebut.

Inilah tugas teologi kritis, yaitu: *pertama*, untuk mengungkapkan kembali konsekuensi-konsekuensi kemanusiaan yang tersembunyi di balik doktrin dan formulasi teologi tadi; *kedua*, untuk menyadarkan kaum beriman akan konsekuensi-konsekuensi atas berbagai formulasi doktrin keagamaan; dan *ketiga*, untuk menjelaskan bagaimana keadaan dan sistem sosial yang ada telah menciptakan suatu bentuk pemahaman dan kesadaran “palsu” tentang realitas sosial yang harus diterima masyarakat demi melanggengkan sistem tersebut. Ini berarti bahwa “teologi kritis” berupaya membongkar atau mendekonstruksi wacana di balik teks [realitas sosial, sistem kekuasaan, sistem ajaran, tafsiran kitab suci, dan sebagainya], sehingga memberikan kesadaran kritis kepada masyarakat terhadap realitas yang mereka hadapi.²⁵ Dengan demikian, bagi “teologi kritis”, “tidak ada doktrin atau aspek spiritual mana pun yang dapat terkecualikan dari kritik”, dan tidak ada doktrin yang tidak dapat didekonstruksi.

²⁴Efek dari formulasi “kerukunan” tersebut dirumuskan dari tulisan, antara lain: 1). M. Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi h. 8 dan 15. ; 2). Muhammad Arkoun, *Min faishal Tafriqah ila Fasli al-Maqal...Aina al-Fikr al-Islami al-Mu’ashir*, diterjemahkan oleh Mashhur Abadi, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*, (Surabaya: al-Fikr, 1999), h. 1993. Dalam buku ini, dengan sub bahasan “Dalam Makna apakah yang memungkinkan Kita Berbicara tentang Toleransi dalam Lingkungan Islam”, Arkoun menjelaskan praktek kerukunan dan toleransi di bawah kekuasaan Soeharto memberi efek dan dampak yang besar bagi umat beragama di Indonesia, seperti pemerintah hanya mengakui atau membolehkan tiga partai politik, sementara partai keagamaan dilarang; dan 3). Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 168-169. Menurut Kuntowijoyo, istilah “kerukunan mulai digulirkan pada waktu Menag dijabat Mukti Ali pada tahun 1970-an. Sejak itu terjadi perdebatan mengenai makna dan praktek toleransi, apakah toleransi itu berarti sikap dari mayoritas kepada minoritas, atau sebaliknya. Kesimpulannya selalu dua-duanya, namun apa yang disebut “kerukunan”, kata Kuntowijoyo, hanya ada di atas kertas, sedangkan di lapangan “kerukunan itu” tidak pernah terjadi. Kenyataan ini bisa terjadi karena kuatnya dominasi kekuasaan dan secara politik –dari 1970-1990, terutama 1980, umat terdesak ke pinggiran.

Bagaimana manifestasi sistem ajaran ini dalam diskursus teologi, khususnya jika dikaitkan dengan upaya menggeser paradigma nalar modernitas Harun Nasution. Uraian di bawah ini akan menjelaskan beberapa ide dasarnya, sebagai berikut:

1. Dari Nalar “Langit” ke Nalar “Bumi”

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, bahwa salah satu titik kelemahan paradigma nalar modernitas Harun Nasution adalah masih kentalnya diskursus teologi Islam yang bercorak nalar transendental-spekulatif. Diskursus nalar seperti ini, tidak hanya dirasakan “melangit” atau bersifat teologis-filosofis, dalam pengertian terlalu sibuk dengan perdebatan dan wacana yang bersifat ketuhanan-teoritis, misalnya, apakah Tuhan punya Zat atau Sifat, apakah Tuhan berkehendak mutlak atau terbatas, apakah al-Qur’ân kekal atau baharu dan sebagainya, tetapi juga dianggap tidak “membumi” atau tidak berdimensi empiris-historis, karena persoalan yang diangkat Harun Nasution tidak menyentuh aspek kehidupan nyata manusia sehari-hari, seperti masalah demokrasi, kemiskinan struktural, ketidakadilan, penindasan, konflik agama dan sederet persoalan lainnya. *Mode of thought* demikian, yang berbicara tentang Tuhan, di “langit”, tetapi tidak mengaitkannya dengan persoalan kemanusiaan universal, di “bumi” telah mereduksi semangat al-Qur’ân, yang oleh Iqbal²⁶ maupun

²⁵Rumusan tugas “teologi kritis” ini selain diilhami dari buku Dermot A. Lane, *Foundations for A Social Theology*; Gregory Baum, *Religion and Alienation*, h. 195; juga dari teori-teori sosial kritis, sebagaimana yang dijelaskan Mansour Fakhri, dalam bukunya, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Insist Press dan Pustaka Pelajar, 2002), h. 94.

²⁶Bagi Iqbal, semangat al-Qur’ân pada dasarnya anti klasik. Karena itu, ia mengkritik sumber rujukan para teolog dan filosof Islam, Plato, karena memandang rendah sekali cerapan penginderaan yang menurut pandangannya hanya menghasilkan pendapat dan bukan pengetahuan yang nyata. Betapa bedanya dengan al-Qur’ân yang menganggap pendengaran dan penglihatan sebagai pemberian Ilahi yang sangat berharga sekali dan dinyatakan sebagai yang bertanggung jawab kepada Tuhan dalam segala kegiatannya di dunia. Untuk jelasnya, lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 59.

Rahman,²⁷ dikatakan bersifat empiris-historis. Model berpikir “melangit dan bersifat reduktif ini, lambat laun akan tersingkir –untuk tidak menyatakan akan ditinggalkan oleh umatnya.

Menyadari kondisi objektif ini, sudah saatnya diskursus teologi Islam memerlukan paradigma baru untuk memaknai Tuhan dengan berbagai atributnya dalam konteks ke-”bumi”-an. Model berteologi demikian, pada awalnya, sebenarnya telah dirintis dan dicontohkan oleh para *mutakallimîn* abad klasik, dalam hal ini gagasan ketuhanan yang mereka rumuskan merupakan jawaban atas persoalan yang dihadapi umat ketika itu. Namun, dalam perkembangannya, karena argumen-argumen mereka lebih banyak terinspirasi dari filsafat Yunani --akibat persentuhannya dengan tradisi filosofis Helenisme Yunani, dan bukan pada semangat al-Qur’ân yang bersifat sosial-empiris, maka diskursus teologi yang bercorak “melangit” merupakan hal yang tak terhindarkan.

Meski demikian, apa yang telah mereka lakukan, khususnya semangat dan keberanian untuk menerima gagasan-gagasan dari luar kepercayaan sistem ajaran mereka merupakan tradisi yang patut diikuti. Dengan kata lain, jika dahulu, sejarah dan perkembangan teologi Islam di abad klasik tidak dapat dipisahkan dari sentuhan-nya dengan peradaban Yunani ketika itu, maka sekarang, teologi Islam sudah seharusnya bergumul dan berhadapan langsung dengan riak gelombang pemikiran dan peradaban Barat. Penggunaan istilah-istilah dan kunci-kunci pemikiran Barat, seperti psikologi, sosiologi, antropologi, filsafat Barat kontemporer dan sebagainya,

²⁷Bagi Rahman, al-Qur’ân lebih banyak berdialog dengan manusia dan tingkah lakunya dan bukan ditujukan kepada Tuhan. Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Al-Qur’an*, diterjemahkan Anas Mahyudin, *Tema Pokok Al-Qur’an*, (Jakarta: Pustaka, 1983), h. 4.

sebagai konsekuensi persentuhan teologi Islam dengan pemikiran Barat merupakan bangunan yang tak terpisahkan dari diskursus teologi saat ini.

Dalam konteks ini, salah satu pendekatan yang dapat dijadikan paradigma baru untuk menggeser diskursus nalar teologis-filosofis Harun Nasution ke arah nalar empiris-historis –dalam hal ini pergeseran paradigma dari nalar “langit” ke nalar “bumi”— adalah pendekatan fungsional. Pendekatan ini menurut Daniel L. Pals, dalam hal diskursus keagamaan [baca: teologi] berpegang pada asumsi bahwa teologi tidaklah cukup hanya sekedar menunjukkan bagaimana ia menyebabkan pemeluknya meyakini keimanan mereka sebagai sebuah kebenaran. Ia harus mencoba menjelaskan bagaimana keimanan itu “bekerja”, bagaimana berfungsi dan bagaimana bisa melebihi level intelektual dalam usaha manusia memenuhi kebutuhan mereka pada setiap kondisi.²⁸ Dengan kata lain, dalam diskursus teologi Islam model Harun Nasution misalnya, tidak cukup hanya menunjukkan dan membuktikan kepada umat Islam bahwa keyakinan kepercayaan teologi, baik itu Mu’tazilah maupun Asy’ariyah adalah kepercayaan yang benar; atau lebih ekstrim lagi, tidak cukup hanya menunjukkan dan membuktikan --baik dengan dalil-dalil al-Qur’ân maupun argumen-argumen rasional-- bahwa nalar Mu’tazilah adalah nalar yang lebih rasional dibanding Asy’ariyah; tetapi lebih dari itu, bagaimana kepercayaan tentang benarnya kedua aliran ini atau rasional dan tidaknya kedua sistem teologi mereka tersebut, bekerja, berfungsi, dan bisa melebihi level intelektual, dalam pengertian tidak terjebak hanya dalam wilayah perdebatan teoritis, tetapi menyentuh aspek kebutuhan sosial umatnya sehari-hari. Di sini, konsumsi teologi umat bukan pada bagaimana pandangan Mu’tazilah dan

²⁸Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1996), h.236.

Asy'ariyah mengenai Tuhan; apakah Ia punya zat atau sifat, dan sebagainya, melainkan bagaimana zat dan sifat Tuhan itu difungsikan.

Inilah yang dimaksud van Peursen,²⁹ bahwa model pendekatan fungsional tersebut tidak berpijak dari pertanyaan **apa itu**, tetapi **bagaimana itu**. Misalnya, bukan apakah Tuhan itu Esa dalam Zat dan Sifat atau bukan apakah Tuhan itu berkehendak mutlak atau tidak berkehendak mutlak, melainkan bagaimana keesaan dan kemutlakan Tuhan itu. Jika pertanyaan pertama, **apa itu** memiliki kecenderungan menempatkan Tuhan sebagai Esa dan berkehendak mutlak, tetapi tidak berimplikasi empiris-historis, dalam pengertian, seluruh pertanyaan itu hanya tertuju pada Tuhan semata [teosentris], maka pertanyaan kedua, **bagaimana** mengandung makna empirik-historis, karena melibatkan nilai-nilai keesaan dan kemutlakan Tuhan dalam berbagai aktivitas manusia [antroposentris]. Misalnya, tanpa harus terjebak pada perdebatan apakah sistem berpikir Mu'tazilah dan Asy'ariyah rasional atau tidak, dengan meyakini bahwa Tuhan itu Esa dan berkehendak mutlak, maka semua selain Tuhan, termasuk manusia itu sendiri adalah wujud nisbi atau tak pasti. Segala bentuk sikap memutlakkan nilai manusia, baik yang dilakukan oleh seseorang kepada dirinya maupun kepada orang lain adalah bertentangan dengan prinsip ke-Esa-an dan kehendak mutlak Tuhan. Dengan kata lain, prinsip ini menghendaki tak ada yang tunggal dan tetap dalam hidup manusia; yang ada hanyalah berbilang dan tidak pasti. Segala bentuk pengaturan hidup sosial manusia yang tidak meniscayakan keragaman, kebinekaan, dan kesementaraan – baik dalam aspek politik, misalnya,

²⁹Untuk jelasnya penjelasan mengenai pendekatan fungsional ini, lihat CA. van Peursen, *Strategie Van the Cultur*, diterjemahkan Dik Hartoko, *Strategi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1998), h. 34-35.

dengan melahirkan kekuasaan mutlak, dalam aspek ekonomi, dengan melakukan monopoli dan konglomerasi, dalam aspek agama, dengan sikap eksklusifisme dan *truth claim*-nya—adalah bertentangan dengan logika ke-Maha Esa-an dan kehendak mutlak Tuhan.

Inilah barangkali apa yang dimaksud al-Qur’ân, bahwa “Bagi setiap umat Kami jadikan masing-masing aturan dan metode, seandainya Tuhan menghendaki niscaya dia menjadikan manusia satu umat [tetapi Tuhan tidak menghendaki itu], sehingga mereka akan terus-menerus berbeda pendapat” [QS: 11:118]. Ini artinya, Tuhan, dengan logika ke-Maha Esa-an dan kehendak mutlak-Nya, dalam perspektif teologis-fungsional, di satu sisi, meniscayakan adanya perbedaan dan keragaman berpikir, berpendapat, dan beragama di antara umat, sedang di sisi lain meyakini bahwa perbedaan dan keragaman berpikir, berpendapat, dan beragama itu tidak hanya merupakan kodrat Tuhan atau *sunnah Allâh*; sehingga siapa pun yang menentangnya tidak hanya berarti menyalahi kodrat atau *sunnah Allâh*; tetapi sekaligus menentang segala bentuk absolutisme kekuasaan, eksklusifisme berpikir, atau bahkan absolutisme beragama. Dalam al-Qur’ân,³⁰ sikap yang disebutkan terakhir ini, yaitu segala bentuk pemaksaan agama kepada orang lain, termasuk seorang nabi pun ditolak dan ditentang Allah. Dalam al-Qur’an ditegaskan, demi kemaslahatan umat, seorang nabi hanya diperintahkan atau ditugaskan untuk menyampaikan kebenaran. [QS:10: 99]. Demikian, misalnya, ketika kaum musyrik bersikeras menolak ajaran Islam, maka demi kemaslahatan bersama, Allah memerintahkan kepada nabi

³⁰Dalam al-Qur’ân Nabi Muh· ammad diperingatkan oleh Allah: “Jika seandainya Tuhanmu menghendaki, tentu akan beriman setiap orang di muka bumi semuanya. Apakah engkau (Muh· ammad) akan memaksa manusia sehingga beriman semua” (QS: 10: 99).

Muhammad saw. untuk berkata kepada mereka: “Sesungguhnya kami atau kamu yang berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. Kamu tidak akan diminta mempertanggungjawabkan pelanggaran-pelanggaran kami, dan kami pun tidak akan diminta mempertanggungjawabkan perbuatan-perbuatan kamu. Katakanlah, Tuhan kelak akan menghimpun kita semua, kemudian Dia memberi keputusan di antara kita dengan benar. Sesungguhnya Dia Maha Pemberi keputusan lagi Maha Mengetahui” [QS:34:24-26].

Demikian dalam ayat ini, mengikuti penafsiran Quraish Shihab,³¹ terlihat bahwa ketika absolutitas diantar ke luar, ke dunia nyata, Nabi saw. tidak diperintahkan menyatakan apa yang di dalam [keyakinan tentang kemutlakan kebenaran ajaran], tetapi justru sebaliknya kandungan ayat tersebut menyatakan: “mungkin kami yang benar, mungkin pula tuan, mungkin kami yang salah, mungkin pula tuan, kita serahkan kepada Tuhan untuk memutuskannya. Dari redaksi ayat tersebut dapat diamati bahwa apa yang dikatakan oleh Nabi dan pengikutnya diistilahkan dengan pelanggaran [sesuai dengan anggapan mitra bicara]. Sedang apa yang mereka lakukan dilukiskan dengan kata perbuatan, walaupun menurut keyakinan si pengucap hal itu adalah dosa. Dari sini, sikap yang diajarkan al-Qur’ân jauh lebih toleran dari pada sikap yang sering terdengar dari sementara ulama yang menyatakan: “pendapat kami benar, tetapi mengandung kemungkinan keliru dan pendapat anda keliru, tetapi mengandung kemungkinan benar”.

Masalah lain yang sering menjadi perdebatan panjang di kalangan *mutakallimîn*, yang oleh Harun Nasution dikatakan sebagai penyebab keterbelakangan

³¹ Mengenai penafsiran Quraish Shihab tersebut, lihat bukunya, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 222.

umat di Indonesia adalah masalah kebebasan manusia atau keterpaksaan manusia [*free will* dan *predestination* atau takdir]. Masalah ini, dalam dimensi-dimensi tertentu menarik untuk diperbincangkan, karena kepercayaan akan takdir Tuhan bahwa segala-galanya telah ditentukan oleh Tuhan, di satu sisi dapat mengingkari eksistensi manusia sebagai makhluk yang bebas dan berkehendak yang oleh Tuhan dipercayakan bumi ini untuk dikelolanya; sedang di sisi lain membuka kemungkinan bahwa hanya Tuhan yang mutlak, yang dapat menentukan segala sesuatu dan manusia tidak boleh memutlakkan apa yang dilakukannya. Dalam konteks penggunaan pendekatan fungsional, sistem berpikir dikotomis tersebut tidak sulit untuk dipecahkan. Menurut cara kerja pendekatan ini, secara sederhana dapat dikatakan “apa untung dan ruginya jika kita memilih salah satu dari pendapat-pendapat yang ada, jika secara praktis implikasinya sama saja, maka apa artinya kita bertengkar dan berdebat terhadap hal itu semua, yang tidak memberi makna atau pengaruh langsung terhadap perjalanan hidup manusia. Karena itu, “mari kita berpikir tentang hal-hal yang ada dampak dan fungsi nyatanya bagi kehidupan kita sehari-hari”.

Dalam konteks pemaknaan seperti ini, menarik di sini diungkapkan hasil penelitian Zakiah Daradjat³² tentang kasus seorang ibu muda, dengan dua orang anaknya yang ditinggalkan suaminya [meninggal dunia]. Ibu ini menurut Zakiah tidak bisa menerima kenyataan tersebut, dan karenanya ia kecewa, frustrasi, putus asa, dan bahkan hampir-hampir bunuh diri. Masalah yang dihadapinya ini sebenarnya sudah berkali-kali dikonsultasikan dengan berbagai ahli kejiwaan [psikiater], namun tidak

³²Mengenai penelitian Zakiah Daradjat tersebut, lihat bukunya, *Kesehatan Mental*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 72-74.

ada hasilnya. Wanita itu tetap berada dalam kebingungan dan kehampaan hidupnya. Dalam situasi dan kondisi seperti itu, ia bertemu dengan Zakiah dan dengan terapi berkali-kali, ia akhirnya dapat disembuhkan.

Apa artinya penelitian Zakiah ini dengan pendekatan fungsional yang menjadi perbincangan dalam tulisan ini. Ternyata, wanita itu bisa disembuhkan karena sentuhan terapi yang diberikan Zakiah adalah meyakinkan kepadanya tentang adanya takdir Tuhan. Dengan keyakinan seperti ini, wanita itu dapat memahami bahwa persoalan yang dihadapinya tidak terlepas dari rencana Tuhan, dan Tuhan tidak akan mungkin memberi beban kepada hambanya kalau hambanya itu tidak mampu memikulnya. Di sini, Zakiah, tidak lagi terjebak dalam perdebatan-perdebatan teoritis-intelektual tentang apa itu [takdir], tetapi telah melewati level intelektual, bagaimana [takdir itu], bekerja, berfungsi, dan memberi manfaat langsung dalam hidup seseorang. Dengan kata lain, takdir dari hasil penelitan Zakiah itu tidak lagi menjadi wacana teologis semata, tetapi telah menjadi wacana teologi fungsional, yaitu menjadi terapi kejiwaan.

2. Dari Nalar Reproduksi ke Nalar Produktif

Dalam diskursus Islam dan kemodernan di Indonesia, khususnya dalam aspek pemikiran teologi, ada dua *trend* atau kecendeungan pemikiran yang berbeda di kalangan modernis Islam menyangkut bagaimana seharusnya wacana teologi Islam diartikulasikan dalam konteks kemodernan dan keindonesiaan. *Pertama* adalah *trend* pemikiran yang melihat teologi sebagai suatu disiplin yang mempelajari ilmu ketuhanan, bersifat abstrak, normatif dan skolastik; jadi lebih merupakan

penerjemahan kembali atas khazanah teologi Islam klasik. *Kedua* adalah *trend* pemikiran yang melihat teologi Islam sebagai penafsiran terhadap realitas sosial dalam perspektif ketuhanan, jadi lebih merupakan refleksi-refleksi empiris kontemporer.

Pemikiran Harun Nasution adalah representasi dari *trend* pemikiran teologi yang disebutkan pertama [baca: nalar reproduksi]. Karya-karyanya yang menitikberatkan pada sisi metafisik dari rancang bangun teologi Islam klasik sangat kental mengilhami berbagai tulisannya. Ia bukan hanya tidak ingin bergeser dari model diskursus teologi seperti ini, tetapi juga menjadikan pemikiran tersebut, terutama nalar Mu'tazilah, sebagai visi atau paradigma modernisasi umat. Demikian misalnya, ia berpendapat bahwa persoalan utama yang terdapat pada umat Islam di Indonesia hingga lambat ambil bagian dalam proses modernisasi adalah dominannya pandangan hidup tradisional, dalam hal ini *world view* abad pertengahan, khususnya teologi fatalistik dan Asy'ariyah. Pandangan demikian menurutnya harus diubah dan diganti dengan pandangan hidup rasional, dalam hal ini *world view* abad klasik, sebagaimana termanifestasi dalam teologi Mu'tazilah.

Konstruksi teologi Islam demikian, terutama untuk konteks berteologi saat ini, di samping dirasakan kurang relevan dan signifikan, karena tidak mengakomodir dan meniscayakan pendekatan-pendekatan baru di bidang ilmu pengetahuan sosial, juga dianggap tidak produktif, karena penafsiran Harun Nasution tidak berusaha menarik semangat historisitas wacana tersebut dalam horison kekinian. Dengan kata lain, diskursus teologi Harun Nasution, tidak berusaha menarik manfaat –untuk tidak menyatakan menghindari-- penggunaan pendekatan-pendekatan baru di bidang sains

sosial untuk kemudian mencari penyesuaian-penyesuaian yang diperlukan, khususnya membangun sebuah teologi Islam yang selalu *up to date* dengan perkembangan zaman. Dalam ungkapan Arkoun,³³ model demikian, pada akhirnya memaksa munculnya pemahaman dan pandangan yang semakin bertambah sempit terhadap Islam itu sendiri.

Menyadari hal tersebut, maka diskursus teologi Islam saat ini memerlukan paradigma baru yang tidak lagi sebatas mengulang-ulang tradisi intelektual khazanah teologi Islam klasik –di sini, telaah masa silam boleh-boleh saja, setidaknya sekedar untuk memenuhi rasa curiositas manusia--, tetapi lebih dari itu, berupaya menafsirkan realitas humanitas kontemporer dalam perspektif ketuhanan. Inilah yang merupakan *trend* pemikiran teologi Islam kedua di Indonesia [baca: nalar produktif]. Berbeda dengan *trend* pemikiran teologi pertama, *trend* pemikiran kedua ini lebih akomodatif terhadap pendekatan-pendekatan baru di bidang sains sosial, sementara tradisi keilmuan Islam klasik, khususnya teologi, dilihat sebagai suatu konstruksi pemikiran yang tidak *taken for granted*. *Trend* pemikiran kedua ini, sebisa mungkin membangun sebuah teologi baru yang bercorak keindonesiaan, seperti model teologi pembangunan Nurcholish Madjid atau model teori-teori sosial profetis Kuntowijoyo untuk menyebut dua di antaranya.

³³Menurut Arkoun, sebagaimana dikutip Amin Abdullah, jika di Barat, mulai abad XVI, pemahaman dan penafsiran ilmiah dalam konteks-historis-empirik telah disebarakan oleh “anak-anak” *renaissance* dan *aufklarung*, maka di dunia Timur, sikap dan pemahaman ortodoks yang bersifat skolastik, pengulangan kata-kata yang melebihi dari cukup dan tidak luwes, memaksa munculnya pemahaman dan pandangan yang semakin bertambah sempit terhadap Islam itu sendiri. Untuk jelasnya, lihat M. Amin Abdullah, “Aspek Epistemologis Filsafat Islam”, dalam Irma Fatimah (Ed.), *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, dan Prospektif*, (Yogyakarta: LESFI, 1992), h. 39.

Dalam kerangka berpikir demikian, maka uraian pada sub ini mencoba menggeser diskursus teologi Harun Nasution dari model nalar yang bersifat reproduktif ke nalar produktif. Di sini teologi Islam klasik dilihat bukan sebagai produk instan yang siap dipakai kapan saja, melainkan dilihat sebagai hasil pengalaman sejarah kemanusiaan biasa yang selalu terikat oleh keadaan ruang dan waktu, dan karena itu memberi ruang untuk penafsiran baru. Hal-hal yang terkait dengan diskursus teologi Islam klasik, tidak ditinggalkan sama sekali, tetapi sebisa mungkin ditarik relevansinya dalam konteks kekinian dan kedisinian.

Untuk maksud tersebut, maka salah satu pendekatan yang dipakai di sini adalah pendekatan hermeneutika Gadamer.³⁴ Pendekatan ini sebagaimana dijelaskan oleh Gadamer bertolak dari asumsi bahwa arti suatu teks tetap terbuka dan tidak terbatas pada apa yang dimaksud si *author* dengan teks tersebut. Karena itu, interpretasi tidak semata-mata reproduktif tetapi juga produktif.³⁵ Teks, lebih jauh dikatakan,³⁶ bukanlah sebuah narasi yang berbicara dalam ruang hampa sejarah, *vacuum historis*, melainkan di balik sebuah teks, sesungguhnya terdapat sekian banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi yang harus dipertimbangkan ketika seseorang ingin memahami dan merekonstruksi makna sebuah teks. Tanpa

³⁴Kata hermeneutik (Inggris: *Hermeneutic*) berasal dari kata kerja Yunani *Hermeneuein*, yang berarti mengartikan, menafsirkan, menterjemahkan, bertindak sebagai penafsir. Dalam mitologi Yunani, ada tokoh yang namanya dikaitkan dengan Hermeneutik, yaitu Hermes. Menurut mitos itu, Hermes bertugas menafsirkan kehendak dewa dengan bantuan kata-kata manusia agar manusia dapat memahami kehendak dewa, sebab bahasa dewa tidak dapat dipahami manusia. Untuk jelasnya, lihat Bernard Remin, *Protestant Biblical Interpretation*, trans Silas C.Y Chan (Monterey Park Ca: Living Publishing, 1983). h. 10.

³⁵Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Seabury Press, 1975), h. 264.

³⁶Menurut Gadamer, setiap pemahaman selalu merupakan sesuatu yang bersifat historik dialektik dan sekaligus merupakan peristiwa kebahasaan. Sebagai hal yang bersifat historik, pemahaman

memahami berbagai variabel³⁷ dan situasi di balik sebuah teks --baik itu suasana historis, sosiologis, psikologis, politis dan sebagainya-- maka akan sangat potensial melahirkan kesalahpahaman penafsiran.

Sebuah teks teologi, misalnya, tidak pernah kosong dari situasi yang mengitarinya. Banyak sekali variabel yang mendasari sebuah teks, wacana, bahasa, ungkapan, maupun pemikiran. Terma “kafir”, “muslim”, dan “taqdir”, misalnya, yang pernah menjadi perdebatan panjang pada awal munculnya teologi, tidak semata-mata dilihat sebagai diskursus yang bersifat historis-teologis --model pemahaman seperti ini adalah paradigma teologi Harun Nasution. Persoalannya tidak sesederhana itu, sebab banyak sekali kepentingan yang membungkus terma-terma itu, sebut saja misalnya, --dalam hal kafir dan muslim-- antara lain persoalan politik,³⁸ karena tumbangannya kekuasaan ‘Alī bin ‘Abī Tālib yang *legitimate* ketika itu, dan digantikan oleh Mu’awiyah yang tidak lebih dari Gubernur Damaskus yang membangkang kepada ‘Alī; atau disebabkan persoalan psikologis, karena adanya luka dan rasa dendam lama dari salah satu kelompok yang bertikai, sehingga hal demikian mempengaruhi pemaknaan mereka terhadap terma-terma tersebut. Kondisi politis dan

sangat terkait dengan sejarah, dalam pengertian bahwa pemahaman itu merupakan fusi dari masa lalu dengan masa kini. Lihat Joel C. Weinscheimer, *Gadamer Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, (New Haven and London: Yale University Press, 1985), h. 6-7.

³⁷Variabel yang dimaksud dalam pemahaman hermeneutik adalah: *the world of the text, the world of the author, dan the world of the reader*. Lihat Hans George Gadamer, *Truth and Method*, h. 273.

³⁸Mengenai pertikaian antara ‘Ali dan Mu’awiyah yang berdampak pada munculnya aliran Khawârij dalam Islam dan kemudian mengutuk “kafir” keduanya, baca antara lain buku, W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998); dan Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986).

psikologis demikian, sangat banyak mempengaruhi konsep-konsep mereka mengenai kafir atau muslim.

Kelompok Khawârij misalnya, karena tidak puas dengan keputusan yang diambil oleh khalîfah ‘Alî yang bersedia menerima arbitrase dalam peperangan *Shiffîn*, maka semua orang yang terlibat di dalamnya dianggap kafir dan hanya kelompok mereka yang dianggap muslim. Jadi, kafir dalam konsep Khawârij adalah semua orang-orang yang menerima proses arbitrase dalam peperangan *Shiffîn*. Sebaliknya, Murji’ah, karena ragu mana yang benar dan salah dalam pertikaian itu, maka mereka menganggap orang yang bertikai itu masih mukmin dan bukan kafir.³⁹ Sedang Mu’tazilah, karena kelompok ini merupakan golongan yang berdiri netral di antara Khawârij, yang memandang Usman, Ali, Mu’awiyah dan orang berdosa besar lainnya kafir, dan Murji’ah yang memandang mereka tetap mukmin,⁴⁰ maka Mu’tazilah mengambil jalan tengah, yaitu bahwa orang-orang yang bertikai tersebut tidak mukmin dan tidak kafir, tetapi fasiq.

Pada saat ini, dengan memahami konteks kesejarahan teks tersebut, dan konteks kesejarahan itu sudah tentunya berbeda dengan saat ini, maka terma-terma kafir, muslim, dan sebagainya, jelas memiliki makna dan pengertian yang berbeda. Terma “kafir” misalnya yang begitu banyak dinukilkan dalam al-Qur’ân seringkali dipahami secara tekstual dengan makna “*kufr bi Allâh*”, padahal kalau dilihat konteks ayat itu diturunkan, ia tidak hanya bermakna teologis [kufur kepada Allah], sebagaimana yang dipersangkakan oleh para *mutakallimûn*; tetapi juga berkonotasi

³⁹ Lihat Muḥammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islamîyah*, h. 145.

⁴⁰ Pendapat bahwa Mu’tazilah merupakan kelompok yang moderat ketika itu, didasarkan pada pendapat Ahmad Amin dan C.A. Nallino yang mengikuti versi Mas’udî. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah*, h. 40.

pada aspek sosial-ekonomi. Demikian misalnya, kaum konglomerat *kuffâr* Quraisy bukannya tidak mau menerima ajaran-ajaran keagamaan nabi --sebatas ajaran-ajaran tentang penyembahan satu Tuhan, bukan hal itu yang merisaukan mereka. Yang merisaukan mereka justru implikasi-implikasi sosial-ekonomi dari risalah Nabi tersebut. Seperti diketahui, masyarakat Quraisy Makkah menjelang kedatangan Nabi, memiliki kecenderungan pola hidup yang disebut *tribal humanism* [humanisme kesukuan], yaitu pola hidup solidaritas kesukuan yang tinggi, di mana masing-masing anggota suku tidak hanya saling membantu dalam menghadapi kesulitan mereka, tetapi juga masing-masing kepala suku wajib membela dan melindungi seluruh anggota sukunya. Suasana sosiologis masyarakat Quraisy tersebut, pada masa Nabi masih muda, berangsur-angsur berubah, terutama ketika Makkah berperan menjadi lalu lintas perdagangan. Di sini muncul pedagang-pedagang besar yang mendapat keuntungan besar dari peranan Makkah sebagai kota lalu lintas perdagangan. Konsekuensinya, pola hidup *tribal humanism*, yang bersifat kolektif berubah ke pola hidup individualistik. Kepala-kepala suku yang sebelumnya merasa berkewajiban membantu anggota suku yang lemah mulai dijangkiti sifat mementingkan diri sendiri. Sikap seperti ini, menyebabkan timbulnya pemerasan orang kuat atas yang lemah. Orang-orang kaya berperan sebagai administrator ekonomi dan perdagangan, sehingga kekayaan terus mengalir pada mereka, sementara itu orang yang lemah dan tertekan bernasib buruk dan hidup dalam kemiskinan.⁴¹ Kondisi sosial ekonomi seperti inilah yang kemudian oleh Nabi, ketika diangkat menjadi rasul ditentang,

⁴¹Penjelasan mengenai situasi sosial-ekonomi masyarakat Quraisy tersebut, dikutip dan diringkas dari tulisan Montgomery Watt, "Economic and Social Aspect of the Origin of Islam", dalam *The Islamic Quarterly: A Review of Islamic Culture*, No. 1, 1954, h. 97-98.

sehingga para konglomerat Quraisy semuanya merasakan, bahwa di dalam risalah nabi terdapat suatu yang mengancam kepentingan mereka, yakni kepentingan akumulasi kekayaan yang selama ini berjalan tanpa rintangan, namun al-Qur'ân mencela penumpukan kekayaan itu. Demikian dikatakan, “Celakalah bagi setiap pengumpat dan pencela, yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya” [Q: 5: 42].

Karena itu, dengan bertolak dari pemahaman demikian, suatu istilah kutukan seperti “kafir”, tidak hanya bermakna teologis, dalam hal ini ketidakpercayaan pada Allah, tapi juga dapat berarti segala bentuk penentangan terhadap masyarakat yang adil dan egaliter serta bebas dari segala bentuk eksploitasi dan penindasan. Demikian misalnya, al-Qur'ân menegaskan: “Dan kami tidak mengutus pada suatu negeri seorang pemberi peringatan, melainkan orang-orang yang hidup mewah di negeri itu berkata: “sesungguhnya kami mengingkari apa yang kamu diutus untuk menyampaikannya” [QS: 34:34]. Dalam surah lain disebutkan: “Orang-orang yang menyombongkan diri berkata: “sesungguhnya kami adalah orang-orang yang tidak percaya kepada apa yang kamu imani itu” [QS: 76]. Dalam konteks pemaknaan seperti ini, Asghar Ali Engineer⁴² menyatakan bahwa orang kafir yang sesungguhnya adalah orang yang arogan dan penguasa yang menindas, merampas, melakukan perbuatan-perbuatan salah dan tidak menegakkan yang ma'ruf, tetapi sebaliknya membela yang mungkar. Sebaliknya, orang mukmin yang sejati, bukan mereka yang hanya mengucapkan kalimat syahadat saja, tetapi mereka yang menegakkan keadilan bagi mereka yang tertindas dan lemah, yang tidak pernah menyalahgunakan posisi

⁴²Asghar Ali Engineer, *Islam and Its relevance to Our Age*, diterjemahkan oleh Hairus Salim HS, *Islam dan Pembebasan*, (Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1993) h. 29.

kekuasaan mereka atau menindas orang lain atau memeras tenaga orang lain, yang menegakkan kebaikan dan menolak kejahatan.

Di samping terma-terma seperti kafir dan muslim ini, terma *free will* dan *predestination* juga seringkali dipahami semata-mata dalam konteks teologis. Padahal, rumusan-rumusan yang kelihatannya murni doktrin keagamaan ini sebenarnya tidak lain [meminjam ungkapan al-Jâbirî] merupakan “politisasi ajaran-ajaran transenden”. Demikian untuk jelasnya, dikutip pandangannya:

“Transendensialisasi politik” [*ta’âlî bi al-siyâsah*], atau penggunaan agama untuk kepentingan merebut dan mempertahankan kekuasaan, selalu membawa implikasi pada munculnya fenomena politisasi ajaran-ajaran transenden [*tasyîs al-mutâ’alî*], yakni subordinasi agama pada kepentingan-kepentingan politik tertentu. Jadi perbedaan pendapat dalam ilmu kalâm tentang masalah hubungan zat Tuhan dengan sifat-sifatnya, sebenarnya berakar dan digerakkan oleh soal konflik dalam bidang politik menyangkut persoalan bagaimana mengatur pola-pola hubungan yang pas antara penguasa dan rakyatnya. Pandangan tentang ketidakbebasan perbuatan manusia sebenarnya bukanlah bagian dari ajaran agama Islam, melainkan ia lebih merupakan politisasi sejumlah ayat untuk kepentingan tertentu. Adalah Mu’awiyah yang pertama melakukan hal demikian. Selanjutnya ia mendapat perlawanan dari kaum Qadariyah, pengikut paham kebebasan manusia, yang saat itu mewakili gerakan oposisi terhadap kekuasaan kekhalifahan resmi. Setelah dinasti Umayyah tumbang, secara perlahan ikut pula menyusut kandungan-kandungan politik ajaran Jabariyah dan Qadariyah. Yang tersisa hanya aspek doktrinal saja, sebelum akhirnya diformulasikan sebagai bagian-bagian doktrin-doktrin keagamaan”....Ketika pandangan-pandangan mereka beralih dari sikap-sikap politik menjadi doktrin teologis, karena adanya perkembangan baru pada masa kekuasaan ‘Abbâsiyah, persoalan jadi terbalik: Pemikiran politiklah yang kemudian mencari legitimasi dan dukungan pada ajaran-ajaran teologis...”⁴³

Kutipan al-Jâbirî ini, jika ditarik dalam konteks pemaknaan teologi yang bersifat produktif akan memberikan dua pemahaman sekaligus. *Pertama*, meskipun pernyataan al-Jâbirî di atas bernada negatif, namun informasi yang disampaikan tersebut memberikan indikasi historis yang sangat kuat bahwa persoalan teologi

⁴³Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, “Qirâ’ah ‘Ashriyah”, h. 53-54.

Islam saat ini mestinya tidaklah semata-mata bercorak teologis *an sich* [teologi hanya membahas masalah Tuhan dan sifat-sifatnya, sebagaimana yang dipersangkakan Harun Nasution], tetapi senantiasa terlibat dengan persoalan-persoalan sosial-politik dan kenegaraan. Dengan kata lain, teologi Islam tidak harus dipahami hanya sebatas refleksi-refleksi atas sifat ketuhanan semata, melainkan juga merupakan refleksi-refleksi atas sifat kemanusiaan dalam perspektif ketuhanan. Dalam konteks pemaknaan demikian, sebagai konsekuensi pergeseran wilayah teologi tersebut, maka teologi Islam saat ini [dengan belajar dari pengalaman sejarah di atas] harus bersikap independen, dalam pengertian bebas dari segala bentuk “transendensialisasi politik” [*ta’âlî bi al-siyâsah*] atau penggunaan agama untuk kepentingan merebut dan mempertahankan kekuasaan yang berimplikasi kepada politisasi ajaran-ajaran transenden [*tasyîs al-mutâ’alî*] atau sebaliknya, politik menjadi alat legitimasi teologi. Sikap independensi teologis ini harus dipertegas, di samping karena agama mengutuk tindakan-tindakan demikian: “*walâ tasytarû bi âyati Allâh samanan qalîla*” [“Dan janganlah kamu menjual ayat-ayat Allah dengan harga yang murah”][QS: 2:41] ; juga karena politisasi ajaran-ajaran transenden [*tasyîs al-mutâ’alî*] dan politik yang mencari legitimasi teologi merupakan stigma teologis atau “musibah” sejarah yang harus dihindari. *Kedua*, karena pemaknaan terhadap ajaran-ajaran *free will* dan *predestination* ini sudah dipolitisir atau dicabut dari konteks historisitasnya [*asbâb al-nuzûl*], maka untuk saat ini, memahami makna historisitas [*asbâb al-nuzûl*] ajaran ini merupakan sebuah keniscayaan. Al-Qâdhî ‘Abdul al-Jabbâr, dalam bukunya, *Mutasyâbih al-Qur’ân* menjelaskan bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan ajaran predestinasi ini [QS: 37: 96] turun berkaitan

dengan peristiwa-peristiwa masa lampau.⁴⁴ Ini berarti bahwa segala peristiwa masa lalu tidak akan mungkin berubah. Peristiwa masa lalu yang tidak lagi akan mengalami perubahan ini dalam al-Qur’ân disebut dengan “*sunnah Allâh*”: “*wa lan tajida lisunnati Allâh tabdîla*” [QS: 33: 62]. Al-Jâbirî,⁴⁵ seperti halnya, ‘Abd al-Jabbâr memaknai historisitas ayat tersebut berkaitan dengan peristiwa-peristiwa masa lampau, namun di samping itu, ia menambahkan bahwa ayat-ayat lain yang berkaitan dengan predestinasi turun berkenaan dengan anjuran untuk berlaku sabar dan siap berkorban dalam setiap konflik yang melibatkan generasi umat Islam awal berhadapan dengan kaum Quraisy di Makkah; juga dalam setiap pertempuran melawan -orang kafir. Maka ayat-ayat-ayat yang menunjukkan makna predestinasi, dalam konteks ini, tidak berarti seruan untuk bersikap pasrah, tetapi sebaliknya, bermakna anjuran untuk bersikap sabar dan juga ajakan untuk berkorban baik harta maupun nyawa.

Demikian beberapa model pembacaan yang bercorak nalar produktif atas tradisi Islam dan teks al-Qur’an itu sendiri, yang di sini dimaksudkan untuk menjadikan objek kajian tersebut relevan dan kontekstual dengan kekinian kita.

3. Dari Nalar Reformatif ke Nalar Transformatif

Persoalan mendasar lainnya dari refleksi atas nalar modernitas Harun Nasution adalah teologinya yang bersifat reformatif. Istilah reformatif di sini dipahami sebagai model nalar Harun Nasution bertolak dari wacana paradigma teori-teori sosial, dalam hal ini teori modernisasi, yang menjadi basis modernisasi

⁴⁴Untuk jelasnya, lihat Al-Qâdhî ‘Abd al-Jabbâr bin Ahmâd al-Hamâzânî, *Mutasyâbih al-Qur’ân*, Ed. ‘Adnan M. Zarzur, (Kairo: Dâr al-Turâs, 1969), h. 583-584.

⁴⁵ Muhâmmad ‘Âbid al-Jâbirî, “Qirâ’ah ‘Ashriyah”, h. 53.

pembangunan pemerintahan Orde Baru, dan oleh Harun Nasution, dengan apresiasi keagamaannya telah mengantarkan teori tersebut melalui pembaruan teologinya. Menurut asumsi teori ini, sebagaimana juga asumsi Harun Nasution bahwa kemiskinan dan keterbelakangan bangsa-bangsa dunia ketiga disebabkan oleh faktor-faktor internal atau faktor-faktor yang terdapat dalam negeri yang bersangkutan,⁴⁶ yaitu faktor budaya mentalitas manusianya, meminjam istilah Inkeles dan David,⁴⁷ atau faktor teologis, menurut istilah Harun Nasution. Oleh karena itu, jika bangsa-bangsa dunia ketiga [baca juga: umat Islam] ingin melepaskan diri dari persoalan kemiskinan dan keterbelakangannya, maka sebagaimana teori modernisasi Inkeles, mentalitas mereka harus diubah dari mentalitas tradisional ke mentalitas modern⁴⁸ atau menurut teori modernisasi teologi Harun Nasution, dari teologi fatalistik dan Asy'ariyah yang bermental tradisional ke teologi *free will* atau rasionalitas Mu'tazilah yang bermental modern.

Konstruksi paradigma seperti ini, jika dilacak dasar asumsi dari teorinya adalah bersumber pada “paradigma dominan-tradisional” atau paradigma *equilibrium*. Paradigma ini didasarkan pada asumsi bahwa pada dasarnya watak masyarakat adalah damai dan harmoni. Perubahan sosial oleh karenanya tidak perlu melalui perubahan struktur dan transformasi akan tetapi melalui reformasi. Di sini, bukan sistem dan struktur yang dipertanyakan --bahkan sistem dan struktur yang ada dianggap sudah baik dan benar, merupakan faktor *given*, dan oleh sebab itu tidak perlu dipertanyakan.

⁴⁶Mengenai asumsi teori modernisasi ini, lihat Arif Budiman, *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*, (Jakarta: Gramedia, 2000), h. 18.

⁴⁷Alex Inkeles dan David Smith, *Becoming Modern, Individual Change in Six Developing Countries*, (Cambridge: Harvard University Press, 1974), h. 302.

⁴⁸Alex Inkeles dan David Smith, *Becoming Modern*, h. 303.

Yang dipertanyakan justru manusianya. Ketika menyoalkan mengapa golongan miskin tertinggal, misalnya, paradigma ini beranggapan bahwa kemiskinan itu disebabkan oleh salah mereka sendiri. Artinya, jika sistemnya sudah memberikan kesempatan yang sama, namun golongan miskin tidak mampu bersaing dan kalah, maka yang perlu disalahkan adalah golongan miskin itu sendiri.⁴⁹ Inilah yang dikategorikan sebagai paradigma perubahan sosial reformatif, atau dalam paradigma teologi Harun Nasution di sini disebut dengan nalar reformatif.

Model paradigma Harun Nasution demikian, seperti halnya juga model teori modernisasi yang menjadi sumber inspirasinya, cenderung bersifat positivistik, dalam pengertian, nalar yang bersifat netral, objektif, dan tidak memihak, atau nalar yang hanya membuat dan mengarahkan umat bisa beradaptasi dengan sistem yang dianggap sudah benar, dan karenanya lebih berorientasi pada kepentingan elite kekuasaan.⁵⁰ Model nalar demikian dianggap menindas dan bersifat eksploitatif, karena umat cenderung disalahkan atau dijadikan korban. Karena itu, untuk menggeser paradigma demikian, dalam hal ini dari nalar reformatif ke arah nalar yang meletakkan manusia sebagai subjek perubahan, tidak netral, memihak, bersifat populis dan emansipatoris [di sini disebut dengan nalar transformatif], maka pendekatan yang dipakai di sini adalah paradigma teori-teori sosial kritis, dalam hal ini teori ketergantungan [*dependensia*] dan teori kesadaran kritis [*critical consciousness*] Freire.

Menurut asumsi teori dependensia, keterbelakangan dan kemiskinan ma-

⁴⁹Mansour Fakih, *Jalan Lain Manifesto Intelektual Organik*, (Yogyakarta: Insist Press dan Pustaka Pelajar, 2002), h. 36.

syarakat dunia ketiga [baca juga umat Islam], bukan karena faktor internal, yaitu faktor mentalitas atau teologi, tetapi lebih disebabkan faktor eksternal, yaitu akibat dari struktur perekonomian yang bersifat eksploitatif, di mana yang kuat melakukan eksploitasi terhadap yang lemah.⁵¹ Di sini, keterbelakangan dan kemiskinan bagi penganut teori ini bukanlah masalah dan penyebab, akan tetapi merupakan akibat dari ketidakadilan hubungan antara dunia maju dan dunia ketiga yang berwatak *imperialisme*. Karena itu, untuk melakukan perubahan masyarakat atau umat, maka menurut teori ini tidak mungkin dapat dicapai melalui perubahan sikap mental atau teologi dari orang miskin dan masyarakat terkebelakang, selama struktur dan hubungan antara yang maju dan terkebelakang masih dalam hubungan yang tidak adil dan menghisap.⁵² Sebagai contoh, mengapa hubungan yang tidak adil dan menghisap dari dunia maju ke dunia terbelakang, bangsa-bangsa Dunia Ketiga menyebabkan kemiskinan dan keterbelakangan?; atau mengapa negara-negara yang menjadi korban imperialisme [negara-negara kapitalisme pinggiran] tidak bisa mengembangkan dirinya, berbeda dengan kapitalisme di negara-negara pusat?. Menurut Barran,⁵³ untuk menyebutkan analisis salah seorang pendukung teori ini, kapitalisme di negara-

⁵⁰Mengenai teologi Harun Nasution yang berorientasi pada elite kekuasaan ini, selain karena teori modernisasi menjadi basis teologinya, juga karena beberapa indikasi lain,: Pertama, Ia baru mau pulang ke Indonesia, antara lain karena setuju dengan Orde Baru dan karena perubahan yang dibawakan Orde Baru sangat besar. Kedua, Dalam persepsi Harun Nasution, Orde Baru telah menciptakan stabilitas nasional dan perekonomian pun bisa berjalan. Ketiga, Islam menurutnya akan maju bila diserahkan pada penguasa yang berjiwa Islam, dalam hal ini, ia lebih percaya pada Soeharto, sebagai penguasa muslim, dibanding pada partai Islam. Untuk jelasnya, lihat wawancara Harun Nasution dengan Aqib Suminto, dalam *Refleksi Pembaharuan*, h. 45-46.

⁵¹Mengenai asumsi teori dependensia ini, lihat Arif Budiman, *Teori Pembangunan*, h. 18.

⁵²Mansour Faqih, "Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas (Khidmat dan Kritik untuk Guruku Prof. Harun Nasution)", dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan*, h. 168

⁵³Untuk jelasnya pendapat Barran ini, lihat Arif Budiman, *Teori Pembangunan*, h. 57.

negara pusat bisa berkembang karena adanya tiga syarat. *Pertama*, meningkatnya produksi diikuti dengan tercabutnya masyarakat petani dan pedesaan. *Kedua*, meningkatnya produksi komoditi dan terjadinya pembagian kerja mengakibatkan sebagian orang menjadi buruh yang menjual tenaga kerjanya sehingga sulit menjadi kaya, dan sebagian lagi menjadi majikan yang bisa mengumpulkan harta. *Ketiga*, mengumpulnya harta di tangan para pedagang dan tuan tanah.

Sementara yang terjadi di negara-negara pinggiran, demikian lanjut Barran, justru sebaliknya. Munculnya kekuatan ekonomi asing dalam bentuk modal kuat dari dunia Barat ke negara-negara Dunia Ketiga membuat surplus yang terjadi di sana diambil oleh kaum pendatang melalui berbagai macam cara. Maka yang terjadi di negara-negara pinggiran bukanlah akumulasi modal, melainkan penyusutan modal. Inilah yang terjadi pada bangsa-bangsa Dunia Ketiga, perdagangan dunia yang bebas justru merupakan wadah praktek eksploitasi. Bentuk eksploitasi ini oleh Blomstrom dan Hettne,⁵⁴ diibaratkan sebagai persaingan antara dua tim sepakbola. Tim yang sukses dan lebih kaya, pada akhirnya akan membeli pemain-pemain terbaik dari tim yang lemah. Akibatnya, tim yang lemah bukan saja dikalahkan dalam persaingan, tetapi juga akan terus mundur dan akhirnya hancur, karena unsur-unsur yang paling potensial bagi tim ini untuk maju direbut oleh tim yang lebih kuat.

Model paradigma demikian, menurut pendukung teori ini, memerlukan sebuah proses penyadaran masyarakat, yang oleh Freire⁵⁵ disebut sebagai *conscientizacao* atau tingkat kesadaran di mana setiap individu mampu melihat

⁵⁴Pandangan Blomstrom ini, dikutip dari Arif Budiman, *ibid.*, h. 42.

⁵⁵Lihat William A. Smith, *The Meaning of Conscientizacao: The Goal of Paulo Freire's Paedagogy*, diterjemahkan Agung Prihantoro, *Conscientizacao Tujuan Pendidikan Paulo Freire*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 3.

sistem sosial secara kritis. Mereka dapat memahami akibat-akibat yang saling kontradiktif dalam kehidupan mereka sendiri, dapat menggeneralisasikan kontradiksi-kontradiksi tersebut pada lingkungan lain di sekelilingnya dan dapat mentransformasikan masyarakat secara kreatif dan bersama-sama. Freire mengkontraskan kesadaran kritis seseorang di dalam sebuah sistem dengan dua tingkat kesadaran lainnya yang lebih rendah. Kesadaran naif dicirikan dengan perilaku orang yang terlalu menyederhanakan dan meromantisasikan realitas; dia berusaha mereformasi individu-individu yang tidak adil dengan asumsi bahwa sistem yang mewadahnya bisa bekerja secara tepat. Kesadaran magis adalah fase di mana orang beradaptasi atau menyesuaikan diri secara fatalistik dengan sistem yang ada.

Ketiga model kesadaran Freire ini, lebih lengkapnya, dijelaskan Mansour Fakih, sebagai berikut:

Pertama, kesadaran magis [*magical consciousness*], yakni suatu keadaan kesadaran yang tidak mampu mengetahui hubungan atau kaitan antara satu faktor dengan faktor lainnya. Misalnya saja, suatu teori yang percaya akan adanya masyarakat miskin yang tidak mampu, kaitan kemiskinan mereka dengan sistem politik dan kebudayaan. Kesadaran magis lebih mengarahkan penyebab masalah dan ketakberdayaan masyarakat dengan faktor-faktor di luar manusia, baik natural maupun supra natural. *Kedua*, adalah apa yang disebut kesadaran naif. Keadaan yang dikategorikan dalam kesadaran ini adalah lebih melihat aspek manusia sebagai akar penyebab masalah masyarakat. Dalam kesadaran ini masalah etika, kreativitas, *need for achievement* dianggap sebagai penentu dalam perubahan sosial. Jadi dalam menganalisis mengapa suatu masyarakat miskin, bagi analisis kesadaran ini adalah disebabkan oleh kesalahan mereka sendiri, yakni mereka malas, tidak memiliki jiwa kewiraswastaan, atau tidak memiliki budaya pembangunan, dan seterusnya. *Ketiga* adalah kesadaran yang disebut sebagai kesadaran kritis [*critical consciousness*]. Kesadaran ini lebih melihat aspek sistem dan struktur sebagai sumber masalah. Pendekatan struktural menghindari *blaming the victims* dan lebih menganalisis secara kritis struktur dan sistem sosial, politik, ekonomi dan budaya dan bagaimana kaitan tersebut berakibat pada keadaan masyarakat.⁵⁶

⁵⁶Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan*, h. 31-33.

Berdasarkan analisis teori ketergantungan dan konsep kesadaran Freire ini, maka apa yang ditawarkan Harun Nasution dalam diskursus teologinya --dalam hal ini paradigma nalar reformatifnya-- meminjam istilah Freire, baru berada pada fase kesadaran naif, atau di sini disebut **kesadaran reformatif**, suatu kesadaran teologis yang cenderung menyalahkan manusia sebagai akar penyebab kemiskinan. Akar teologis kesadaran ini bersandar pada konsep rasionalitas Mu'tazilah. Di sini, Tuhan, bukan dianggap sebagai penyebab kemiskinan, tetapi karena kesalahan manusia itu sendiri. Tuhan, dengan akal yang diberikan kepada manusia telah memberikan kebebasan berbuat dan berkehendak. Karena itu, jika umat Islam miskin, bukan karena skenario Tuhan melainkan karena kesalahan manusia itu sendiri, akibat tidak mengfungsikan akalnya. Model kesadaran demikian, muncul sebagai respon atas sikap bagi sebagian besar umat Islam Indonesia yang bersifat fatalistik atas kemiskinan yang menimpa diri mereka, atau di sini disebut dengan fase **kesadaran fatalistik**. Kesadaran fatalistik ini merupakan suatu kesadaran teologis yang cenderung menerima kemiskinan sebagai skenario Tuhan. Akar teologis kesadaran ini bersumber dari konsep Sunni, terutama Asy'ariyah mengenai *predeterminism* [takdir], suatu sistem kesadaran yang banyak mempengaruhi umat Islam di Indonesia. Kemiskinan dalam sistem kepercayaan teologis demikian dipahami sebagai takdir yang telah ditetapkan Tuhan sejak zaman azali. Meskipun manusia berusaha, kalau Tuhan sudah menentukan ia miskin, maka ia tetap akan seperti itu. Jadi persoalan kemiskinan bukanlah kesalahan manusia, melainkan skenario Tuhan.

Dalam konteks dua kesadaran ini, terutama setelah menyadari dampak

negatif dari sistem dan struktur sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang diciptakan oleh negara-negara kapitalisme pusat terhadap negara-negara pinggiran atau bangsa-bangsa dunia ketiga, maka di sini diperlukan suatu kesadaran kritis untuk menciptakan nalar teologi yang bercorak populis-emansipatoris, dalam pengertian nalar non-positivistik, yang dalam hal ini disebut, **kesadaran transformatif**, yaitu suatu bentuk kesadaran teologis yang tidak “menyalahkan” Tuhan atau menyalahkan manusia dalam hal kemiskinan dan keterbelakangan umat --sebagaimana yang dipersangkakan oleh kesadaran fatalistik dan reformistik-- tetapi lebih disebabkan oleh ketidakadilan sistem dan struktur ekonomi, politik dan budaya. Karena itu, keadilan bukan hanya menjadi prinsip fundamental dari kesadaran ini, tetapi juga secara praksis menunjukkan sikap keberpihakannya kepada kaum miskin dan kaum tertindas. Di sini, akar kesadaran transformatif bukan hanya diilhami dari al-Qur’ân, tetapi juga dari hasil analisis kritis terhadap struktur yang ada. Demikian misalnya, dapat dipahami kenapa al-Qur’ân sangat menekankan keadilan distributif, melarang akumulasi kekayaan hanya bergulir di tangan segelintir orang kaya [QS: 59:7] dan melindungi orang-orang tertindas merupakan sebuah keniscayaan [QS: 4: 75; 28:5]. Al-Qur’ân juga mengecam orang-orang kaya yang suka pamer [QS:17:16], termasuk orang-orang yang menimbun harta dan menghitung-hitungnya, dalam arti kikir dan karenanya tidak mau mendistribusikan kekayaan tersebut untuk kaum lemah [QS:104: 2]. Semua seruan ini dikecam, bukan semata-mata karena tindakan-tindakan demikian mengarah pada sistem dan struktur sosial yang eksploitatif dan menindas, melainkan juga karena dapat mengganggu keseimbangan sosial.

Kasus yang menimpa bangsa Indonesia saat ini merupakan contoh konkrit bagaimana sistem dan struktur sosial yang menindas telah mengakibatkan bangsa ini mengalami krisis multidimensi. Bergulirnya kekayaan hanya di tangan sekelompok kaum kapitalis pusat --dalam hal ini para pemilik Lembaga-lembaga Finansial Internasional, *International Financial Institutions* [IFIs], seperti Bank Dunia [World Bank] dan IMF [*International Monetary Fund*], dua organisasi yang paling berkuasa di abad XX-- maupun di tangan kaum kapitalis pinggiran, seperti para konglomerat lokal dan kelompok borjuis lainnya, telah memarjinalkan jutaan penduduk miskin di Indonesia dan menciptakan ketidakseimbangan sosial yang berdampak pada terjadinya berbagai konflik dan tindakan anarkis di tanah air.⁵⁷

Terhadap fenomena demikian, membebaskan dan memberdayakan masyarakat dari sistem dan struktur yang menindas dan eksploitatif bukan hanya merupakan panggilan kemanusiaan universal, tetapi sekaligus merupakan panggilan ketuhanan yang meniscayakan perwujudan konkrit. Di sini, prinsip-prinsip keadilan tidak sekedar dihafal, didiskusikan, dan diperdebatkan, melainkan harus diwujudkan atau dimanifestasikan dalam bentuk tindakan. Ini artinya, manifestasi prinsip-prinsip keadilan dalam bentuk tindakan ini harus menjadi prinsip hidup dan prinsip gerak bagi masyarakat, sehingga tatanan masyarakat yang adil dan egaliter bisa menjadi sebuah kenyataan. Dalam konteks pemahaman demikian, menarik diungkapkan pendapat Ibn Taimiyah yang menyatakan bahwa menegakkan keadilan; baik itu di bidang ekonomi, politik dan sosial maupun budaya merupakan keharusan bagi setiap masyarakat. Dengan sistem yang berkeadilan inilah kehidupan manusia di muka bumi

⁵⁷Mengenai dampak negatif yang dihasilkan oleh lembaga-lembaga keuangan internasional tersebut terhadap bangsa-bangsa Dunia Ketiga, Lihat Mansour Fakih, *Jalan Lain*, h. 199-200.

akan lebih tertata, walau disertai suatu perbuatan dosa, daripada dengan tirani yang alim. Bahkan Allah, katanya, membenarkan negara yang berkeadilan walaupun dipimpin oleh orang kafir dan menyalahkan negara yang tidak menjamin keadilan meskipun dipimpin oleh seorang muslim. Ia juga menyebutkan bahwa dunia akan bisa bertahan dengan keadilan dan kekafiran, namun tidak dengan ketidakadilan dan Islam.⁵⁸

4. Dari Nalar Intelektual ke Nalar Spiritual

Aspek terakhir dari gagasan Harun Nasution yang meniscayakan pergeseran paradigma adalah nalar teologinya yang berpusat di kepala. Model nalar demikian, di satu sisi, meskipun telah memainkan peran yang sangat signifikan dalam merubah wajah Islam di Indonesia; dari Islam yang sebelumnya dianggap sempit, kaku, dan tradisional menjadi Islam yang bercorak luas, dinamis, dan rasional; namun di sisi lain, mengaitkan nalar semata-mata berpusat di kepala dan menggeser –untuk tidak menyatakan mengabaikan-- nalar yang berpusat di kalbu [nalar spiritual], tidak hanya mereduksi struktur pemikiran Islam yang integralistik dan holistik, tetapi sekaligus memperlihatkan kelemahan akal dan keterbatasan jangkauannya.

Di antara kelemahan dan keterbatasan model nalar Harun Nasution dapat diungkapkan, antara lain:

Pertama, keterbatasan nalar Harun Nasution [baca juga: termasuk para sumber

⁵⁸ Pendapat seperti ini dikemukakan oleh Ibn Taimiyah sebagaimana dikutip Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology Essay on Liberative Elements in Islam*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 23.

inspirasiya, kaum *mutakallimîn* klasik], terletak pada kendala bahasa yang menjadi media ekspresinya. Bahasa menjadi kendala untuk menembus jantung realitas, karena bahasa, di samping tidak mampu mengungkapkan atau mewakili secara keseluruhan apa yang benar-benar dipikirkan dan dirasakan oleh manusia, misalnya kesedihan yang sangat dalam, kebahagiaan yang meluap-meluap, perasaan seseorang yang lagi kasmaran, dan sebagainya; juga bahasa, baik dalam bentuk suara [lisan] maupun huruf [tulisan], tidak lain daripada simbol-simbol objek yang sedang diselidiki. Karena itu, penyelidikan akan berhenti pada simbol dan tidak pernah menembus realitas yang sebenarnya.⁵⁹ Tuhan yang dipersangkakan Harun Nasution atau dikonsepsikan oleh para *mutakallimîn* misalnya, bukanlah Tuhan yang sebenarnya, tetapi tuhan sebatas simbol-simbol, tuhan yang diciptakan oleh pikiran, ide dan bahasa manusia atau tuhan yang oleh Rumi dianggap hanya sebagai tuhan yang didefinisikan.⁶⁰

Kedua, dengan meminjam pandangan Bergson mengenai keterbatasan akal, sebagaimana diringkaskan dari penjelasan Mulyadhi Kartanegara, kelemahan akal Harun Nasution terletak pada ketidakmungkinannya untuk menangkap objek penelitian secara langsung karena kecenderungannya untuk selalu memilah-milah atau meruang-ruangkan [*spatialize*] segala sesuatu, termasuk ruang dan waktu. Ruang yang pada dasarnya satu [baca: bumi] dipilah-pilah ke dalam satuan-satuan homogen: kilometer, hektometer, desimeter, milimeter, inci, mil, yard, kaki, dan sebagainya.

⁵⁹Mengenai keterbatasan akal ini, lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 13.

⁶⁰ Pandangan Rumi ini dikutip Jalaluddin Rahmat, "Tuhan yang Disaksikan Bukan Tuhan Yang Didefinisikan", dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember, 1998, h. 150.

Demikian pula waktu, diruang-ruangkan ke dalam satuan-satuan homogen, seperti milenium, abad, dasawarsa, tahun, bulan, minggu, hari, jam, menit dan detik. Dikatakan satuan-satuan homogen karena menurut pandangan akal satu meter atau satu jam di sini akan sama saja dengan satu meter atau satu jam di mana pun di permukaan bumi ini. Oleh karena itu, sulit untuk memahami mengapa ada orang yang membedakan antara tempat atau waktu yang suci dan yang profan, karena bagi akal, satu jengkal tanah dan hari di Jawa tidak akan ada bedanya dengan satu jengkal tanah dan hari di Makkah. Inilah yang dimaksud dengan satuan-satuan homogen. Dengan kecenderungan ini, akal telah memasang jurang yang lebar antara subjek dan objek, sebuah jurang yang tidak mungkin dapat dijembatani dengan pendekatan intelektual, melainkan dengan pendekatan intuisi.⁶¹ Tuhan, dalam pandangan Harun Nasution, misalnya, —sebagaimana yang dijelaskan pada bab III adalah Tuhan yang jauh dan transenden, Tuhan yang berdiri di puncak alam wujud dan manusia di kakinya. Tuhan demikian tak mungkin dijangkau dan diketahui oleh manusia [subjek], karena akal yang menjadi sarana berpikir manusia telah memasang “hijab” dengan Tuhan sebagai objek.

Ketiga, dengan didasari oleh temuan-temuan baru di bidang psikologi kontemporer, khususnya sistem dan cara kerja jaringan saraf di otak [kepala], sebagaimana dijelaskan Danah Zohar dan Ian Marshall, dalam bukunya, *SQ: Spiritual Intelligence-The Ultimate Intelligence*⁶², maka kelemahan nalar Harun Nasution

⁶¹Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, h. 14-15.

⁶²Untuk jelasnya mengenai kelemahan akal yang berpusat di kepala ini, lihat buku mereka, *SQ: Spiritual Intelligence-The Ultimate Intelligence*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, dkk, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 41-44.

terletak pada sistem dan cara kerja jaringan saraf itu sendiri yang berpusat di otak. Menurut kedua peneliti ini, secara ringkas dijelaskan di sini, bahwa bernalar bukanlah proses otak semata atau bukan urusan IQ [*Intelligence Quotient*] saja. Kita berpikir tidak hanya dengan otak, tetapi juga dengan emosi, *Emotional Quotient* [EQ] dan dengan semangat, visi, harapan, kesadaran akan makna dan nilai kita, *Spiritual Intelligence* [SQ]. Model sederhana yang menganggap “berpikir” sebagai aktivitas yang linier, logis dan tak melibatkan perasaan tidaklah keliru, hanya model seperti itu tidak lengkap. Ia diturunkan dari logika formal Aristoteles dan aritmatika: “jika x, maka y”, “ $2+2 = 4$ ” atau “jika saya melakukan ini, akibatnya begini. [dalam bahasa Harun Nasution, jika umat Islam mau maju [x], teologi Asy’ariyah harus diganti dengan teologi Mu’tazilah [y]. Manusia menurut kedua peneliti ini telah jauh berkembang dalam jenis kecerdasan ini. Model bernalar seperti ini [berpikir seri], demikian ditegaskan oleh Danah Zohar, karena berjalan tahap demi tahap dan terikat aturan serta telah terprogram secara baku, maka berpikir tersebut sulit untuk mengubah aturan yang ada atau mempelajari aturan baru, Model berpikir seperti ini sangat mirip dengan pemrosesan seri yang dilakukan oleh komputer. Malah karena kemiripan ini, sains kognitif kini menjelaskan pikiran manusia dalam istilah pemrosesan komputer. Dalam komputer seri, data yang dinyatakan dengan sederetan bit –misalnya, titik pada pita magnetik atau denyut listrik – mewakili informasi. Informasi ini kemudian dimanipulasi menurut aturan tertentu [disebut program]. Akan tetapi, komputer tidak bisa merespon atau memanipulasi data yang tidak terdapat di dalam programnya –ia tidak dapat belajar secara kreatif. Keunggulan kecerdasan intelektual ini adalah ia akurat, tepat, dan dapat dipercaya. Akan tetapi, jenis

pemikiran yang melandasi sains Newtonian ini bersifat linier dan deterministik: jika A, pasti B. Jenis pemikiran ini tidak membuka kemungkinan terjadinya nuansa atau ambiguitas –ia selalu dalam salah satu keadaan: *on* atau *off*, ini atau itu. Karena ia sangat mentaati serangkaian aturan yang dimilikinya, pemikiran seri ini akan berantakan jika seseorang menggeser sarannya. Dalam keadaan demikian, ia ibarat komputer yang disuruh mengerjakan suatu tugas yang tidak dikenal di dalam programnya. Akan halnya pemikiran manusia, kita, kata Zohar memerlukan model yang lebih lengkap, termasuk mempertimbangkan adanya kecerdasan lain yang tidak semata-mata berpikir secara seri [terprogram secara baku], melainkan berpikir secara asosiatif [kecerdasan emosional] dan berpikir secara integratif dan unitif [kecerdasan spiritual].

Atas dasar asumsi demikian, untuk menggeser paradigma nalar Harun Nasution yang bersifat reduktif, cenderung *spatialize*, bercorak baku dan terprogram [nalar intelektual] ke nalar spiritual yang bercorak unitif, maka nalar Harun Nasution tersebut meniscayakan nalar “pendamping” yang tidak berpusat di kepala semata [nalar intelektual], tetapi juga berpusat di kalbu [nalar spiritual atau intuisi]. Nalar yang berpusat di kalbu ini tidaklah dimaksudkan dalam pengertian al-Ghazâlî, yang menganggap kalbu atau intuisi sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang paling benar, dan kemudian menafikan peran akal atau nalar sebagai salah satu sumber kebenaran; melainkan kalbu atau intuisi dalam pengertian Bergson, yaitu semacam intelek yang lebih tinggi,⁶³ yang oleh Iqbâl dikatakan tidak bertentangan dengan akal, sebaliknya saling melengkapi. Yang satu menangkap kebenaran secara sepotong-

⁶³Lihat pandangan Bergson ini, dalam Muhammad Iqbâl, *The Reconstruction*, h. 2-3 dan 15

potong, yang lain menangkapnya secara keseluruhan. Keduanya butuh-membutuhkan untuk mengadakan peremajaan bersama.⁶⁴ Dalam ungkapan Goleman, kedua pikiran ini, “kepala” dan “hati” atau yang rasional dan emosional, pada umumnya bekerja dalam keselarasan yang erat, saling melengkapi cara-cara mereka yang amat berbeda dalam mencapai pemahaman guna mengarahkan kita menjalani kehidupan duniawi. Biasanya ada keseimbangan antara pikiran yang emosional dan pikiran rasional, emosi memberi masukan dan informasi kepada proses pikiran rasional dan pikiran rasional memperbaiki dan terkadang memveto masukan–masukan emosi tersebut. Namun, pikiran emosional dan rasional merupakan kemampuan-kemampuan yang semi-mandiri; masing-masing mencerminkan kerja jaringan sirkuit yang berbeda, namun saling terkait di dalam otak.⁶⁵ Dengan demikian, nalar spiritual yang dimaksud adalah nalar yang berpusat di kalbu, tetapi cara kerjanya melalui sistem jaringan otak di kepala.

Dalam konteks pemahaman seperti ini, untuk menjelaskan bagaimana cara kerja intuisi [nalar spiritual] dalam menyelesaikan beberapa masalah nalar intelektual yang disebutkan di atas, seperti adanya kendala bahasa untuk menembus realitas yang sebenarnya, besarnya jurang antara subjek dan objek, dan sistem bekerja otak yang baku dan terprogram, maka pendekatan yang dipakai di sini adalah: pertama, teori *Ma’rifah Allâh*, Jalâl al-Dîn al-Rûmî. Kedua, teori “perlangsungan murni” [*pure duration*] Bergson, khususnya tentang pembagiannya mengenai pengalaman fenomenal dan eksistensial. Ketiga, teori kecerdasan spiritual Zohar dan Marshall.

⁶⁴*Ibid.*, h. 2-3.

⁶⁵Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, diterjemahkan oleh T. Hermaya, *Kecerdasan Emosional*, (Jakarta: Gramedia, 2001), h. 11-12.

Yang pertama, dalam hal bahasa menjadi kendala untuk menembus jantung realitas yang sebenarnya, Maulana Jalâl al-Dîn al- Rûmî [w. 1273 M], penyair mistik Persia ini, dengan teori *Ma'rifah Allâh*-nya yang dilukiskan sebagai “mutiara di laut” memberikan jalan keluar untuk mendekati dan menembus jantung realitas yang sebenarnya. Demikian misalnya tergambar metodenya lewat narasi puitisnya, sebagai berikut:

“Berbondong-bondong orang datang ke laut untuk mendapatkan mutiara itu. Orang-orang ribut dan bertanya-tanya di mana sang mutiara berada. Kami telah mencarinya ke mana-mana, tetapi ia tidak ditemukan. Seorang bijak datang dan berkata kepada mereka, ‘Mutiara tidak bisa ditemukan hanya dengan melihat laut karena mutiara itu ada di dasar laut yang dalam’. Lalu ada orang lain yang mempunyai ide untuk menimba air laut, supaya airnya kering dan mutiara dapat ditemukan di sana. Tetapi, kata orang bijak itu lagi, ‘laut tidak mungkin bisa kering dengan ditimba airnya. Akan terlalu melelahkan. Satu-satunya cara untuk mendapatkan mutiara tersebut adalah dengan menyelaminya. Kita membutuhkan penyelam yang ulung untuk bisa berenang sampai ke dasar laut. Akan tetapi, karena mutiara terletak dalam kerang, sementara tidak semua kerang berisi mutiara, kita membutuhkan bukan hanya penyelam ulung, melainkan juga keberuntungan”.⁶⁶

Mengomentari narasi puitis Maulana Rumi ini, Mulyadhi Kartanegara menjelaskan bahwa *ma'rifah* bukanlah ilmu yang bisa diperoleh melalui persepsi inderawi [mutiara tidak bisa diperoleh hanya dengan melihat laut], tidak juga melalui penalaran rasional, karena itu akan melelahkan dan sama dengan menimba air di laut. Akan tetapi, *ma'rifah* adalah sejenis pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman batin atau spiritual yang mendalam, dan tidak bisa diperoleh semata-mata atas usaha manusia, tetapi tergantung pada rahmat Tuhan [kita butuh bukan hanya

⁶⁶Teori *Ma'rifah Allâh* Rumi ini dikutip dari Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, h. 23.

penyelam ulung, melainkan juga keberuntungan].⁶⁷ Di sini, Tuhan tidak hanya tak dapat dipersepsi dengan inderawi, juga tak dapat dipikirkan. Karena indera dan intelek tak mampu mencapai Tuhan, maka indera dan intelek harus dibersihkan dan disucikan supaya Tuhan dapat menuangkan cahaya-Nya ke dalam indera dan intelek itu. Proses pembersihan ini menurut Rumi⁶⁸ dilakukan melalui pengabdian, bukan pemikiran; melalui cinta, bukan kata; melalui taqwa bukan hawa. Dengan menggunakan persepsi dan intelek, kita hanya akan mencapai pengetahuan yang dipenuhi keraguan dan kontroversi. Tetapi, melalui *mujâhadah* dan *'amal*, kita dapat menyaksikan Tuhan dengan penuh keyakinan. Pendapat Rumi ini, sejalan dengan pandangan Ibn 'Arabî yang menyatakan bahwa pengetahuan tentang Tuhan hanya dapat diperoleh lewat anugerah Tuhan melalui hati dan mengambil pelajaran dari hati. Demikian ia menyatakan:

“Di antara berbagai kelompok, tidak ada seorang pun yang lebih tinggi dari orang yang memperoleh pengetahuan melalui taqwa. Taqwa terletak pada tingkat pencapaian pengetahuan yang paling tinggi. Ia saja yang memiliki keputusan yang pasti. Otoritasnya berada di atas setiap keputusan yang ada dan di atas setiap orang yang membuat keputusan. Ia adalah *Qâdhî* yang terbaik. Pengetahuan ini tidak dapat diperoleh pada tingkat permulaan. Karena itu, hanya orang yang berilmu di antara orang yang beriman yang dipilih untuk memperolehnya: Yakni, mereka yang tahu bahwa ada seseorang untuk kembali, dan menyaksikan-Nya dapat diraih. Jika mereka jahil dari pengetahuan ini, aspirasinya [*himmah*] akan sangat lemah sehingga sekiranya *Al-Hâqq* menampakkan dirinya [*tajalli*] kepada mereka, mereka akan menafikan-Nya dan menolak-Nya, karena pandangan mereka dibatasi [*muqayyad*] oleh sesuatu. Selama faktor pembatas itu tidak ada pada waktu penampakan diri-Nya, mereka pasti akan menolak bahwa itu Tuhan, sekali pun Tuhan berbicara kepada mereka secara langsung atau mereka mendengar ucapan bahwa Dia itu Tuhan. Karena tidak memperoleh ilham dan karena pemikiran rasional mereka meyakinkan mereka bahwa tidak mungkin siapa pun dapat melihat *Al-Hâqq* —seperti para filosof dan kaum Mu'tazilah— bahkan sekiranya kita mengetahuinya, mereka niscaya menolaknya dalam

⁶⁷*Ibid.*, h. 23-24.

⁶⁸Lihat Jalaluddin Rahmat, “Tuhan yang Disaksikan”, h. 150.

penampakan-Nya kepada mereka. Diperlukan bagi orang beriman agar cahaya imannya membawanya kepada apa yang telah membawa Musa a.s. ketika ia bertanya: “Ya Tuhan-Ku, tampakkan diri-Mu kepadaku agar aku dapat melihat-Mu” [QS: 7: 143].⁶⁹

Demikian penjelasan Rumi dan Ibn ‘Arabi mengenai eksistensi dan hakekat dari realitas sebenarnya, yang dalam diskursus neurologi dan psikologi kontemporer sebagaimana yang akan dijelaskan oleh Danah Zohar dan Ian Marshall, dengan teori Kecerdasan Spiritualnya, dapat dibuktikan dan dibenarkan secara ilmiah.

Kedua, untuk mengatasi jurang yang lebar antara subjek dan objek, diperlukan bentuk penalaran lain selain akal yang oleh Bergson disebut dengan intuisi atau “insting yang telah tersadarkan”. Berbeda dengan akal, intuisi, kata Bergson, mampu mengatasi rintangan yang menganga antara subjek dan objek. Ini bisa terjadi, karena akal bertumpu pada pengalaman-pengalaman empiris-fenomenal, sedang intuisi atau hati bertumpu pada pengalaman-pengalaman batin dan spiritual yang bersifat supra inderawi dan supra rasional. Intuisi melihat realitas secara berbeda dengan cara melihat akal, dan karena itu menghasilkan panorama-panorama yang berbeda tentang realitas. Sebagai contoh, pengalaman eksistensial tentang ruang dan waktu bukanlah pengalaman sebagaimana dikonsepsikan oleh akal, melainkan pengalaman yang kita rasakan dan alami. Dalam kehidupan sehari-hari, kita sering merasakan adanya kontradiksi antara apa yang dirasakan dan apa yang dirasionalkan. Misalnya, perasaan yang berbeda dari satu jam bagi yang menunggu dan satu jam bagi yang ditunggu. Bagi yang pertama, satu jam bisa terasa seperti empat atau lima jam, sedang bagi yang terakhir, satu jam bisa terasa seperti beberapa menit saja;

⁶⁹*Ibid.*, h. 151-152.

padahal menurut perhitungan rasional, satu jam ya tetap satu jam, baik bagi yang menunggu maupun yang ditunggu, tidak lebih dan tidak kurang.⁷⁰ Dengan demikian, untuk menyatukan jurang yang lebar antara subjek dan objek, maka pendekatan intelektual tidak mungkin mendekatinya, karenanya diperlukan intuisi yang bersifat integralistik dan unitif sebagai media untuk mendekati hakekat yang sebenarnya. Dengan pendekatan seperti ini, karena tidak terikat oleh ruang dan waktu, maka hakekat sesuatu itu dapat dipahami secara utuh.

Ketiga, untuk melampaui cara kerja otak yang bersifat baku dan terprogram ini, Zohar dan Marshal menawarkan sebuah teori baru yang mereka sebut dengan Kecerdasan Spiritual atau *Spiritual Intelligence* [SQ]. Teori ini, sebagaimana dikatakan sendiri oleh kedua pengarang ini merupakan kelanjutan atau pengembangan dari teori-teori kecerdasan sebelumnya yang bekerja lewat jaringan saraf, yaitu Kecerdasan Intelektual, *Intelligence Quotient* [IQ] dan kecerdasan emosional, *Emotional Quotient* [EQ]. Bedanya, kalau IQ mengaktifkan otak untuk berpikir seri, suatu cara berpikir yang berguna untuk menyelesaikan persoalan rasional atau tugas-tugas yang sudah jelas, EQ mengaktifkan otak untuk berpikir asosiatif, suatu cara berpikir yang dibentuk dari kebiasaan dan membuat kita mampu mengenali pola-pola emosi, maka SQ mengaktifkan otak untuk berpikir secara unitif, suatu cara berpikir untuk menghadapi persoalan makna dan nilai, yaitu kecerdasan untuk menempatkan perilaku dan hidup kita dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya. Kecerdasan untuk menilai bahwa tindakan atau jalan hidup seseorang lebih bermakna dibandingkan dengan yang lain. Jelasnya, SQ adalah landasan yang diperlukan untuk

⁷⁰ Penjelasan Bergson tentang pengalaman eksistensial ini diambil dari Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu*, h. 15-16.

mengfungsikan IQ dan EQ secara efektif. SQ merupakan kecerdasan tertinggi kita. SQ merupakan prinsip kehidupan [vital] atau sebagai nafas kehidupan. SQ adalah pedoman saat kita berada “di ujung”, dan bahkan SQ merupakan hati nurani kita atau “kebenaran batin yang tersembunyi dari jiwa”.⁷¹

Pemaknaan pikiran atau kecerdasan seperti yang dikonsepsikan Zohar dan Marshall ini, di satu sisi menantang pemikiran Barat tentang konsep berpikir atau kesadaran yang telah berusia dua ribu tahun, seperti konsep Plato [masa klasik] yang percaya bahwa pikiran atau kesadaran adalah pikiran atau kesadaran tentang sesuatu; atau konsep John Locke [masa modern] yang menganggap pikiran sebagai lembar kosong [atau seperangkat sel saraf] yang bekerja karena rangsangan dari dunia luar: “Semua ide datang dari sensasi atau refleksi”; sedang di sisi lain menantang teori yang dianut oleh ilmuwan kognitif dan neurobiolog mutakhir, seperti konsep Francis Crick, seorang pemenang hadiah Nobel yang mengajukan hipotesis yang mengejutkan tahun 1994, “diri kita, kesedihan dan kesenangan kita, memori dan ambisi kita, kesadaran akan identitas diri dan kehendak bebas—semua itu pada hakekatnya tidak lebih dari perilaku sel-sel saraf dan molekul-molekul yang dibangunnya.”⁷²

Menurut kedua peneliti ini, pikiran atau kecerdasan bukanlah semata-mata proses jaringan-jaringan saraf yang berada di otak manusia, tetapi di atas segala itu, pikiran atau kesadaran memiliki aspek “transendensi” yang darinya otak manusia mampu mengatasi masa kini, mampu mengatasi rasa suka dan duka, bahkan mampu mengatasi diri kita pada saat ini. Ia melampaui batas-batas pengetahuan dan

⁷¹Untuk jelasnya apa yang dimaksud dengan kecerdasan spiritual ini, lihat karya Danah Zohar dan Ian Marshal, *SQ: Spiritual Intelligence-The Ultimate Intelligence*, h. 35-58.

⁷²*Ibid.*, h. 59-60.

pengalaman kita, serta menempatkan pengalaman dan pengetahuan kita ke dalam konteks yang lebih luas. Transendensi memberi kita kesadaran akan sesuatu yang luar biasa dan tak terbatas, baik sesuatu itu berada di dalam diri kita sendiri maupun di dunia sekitar kita. Beberapa orang yang pernah mengalami transendensi ini menyebut sesuatu itu sebagai “Tuhan”.⁷³

Pendapat Zohar dan Marshall ini didasarkan pada bukti-bukti dan temuan-temuan terkini secara ilmiah di bidang psikologi dan neurologi, seperti: *pertama*, riset dari ahli psikologi saraf, Michael Persinger pada awal tahun 1990-an, dan lebih baru lagi, tahun 1997, oleh ahli saraf V.S. Ramachandran bersama timnya di Universitas California, yang menemukan adanya “titik Tuhan” [*God-Spot*] dalam otak manusia. *Kedua*, riset dari ahli saraf Austria, Wolf Singer di tahun 1990-an tentang “problem ikatan” [*The Binding Problem*] yang membuktikan adanya proses saraf dalam otak manusia yang dicurahkan atau dikonsentrasikan untuk menyatukan dan memberikan makna pada pengalaman hidup kita --suatu proses saraf yang benar-benar “mengikat” pengalaman manusia untuk hidup lebih bermakna.⁷⁴

Temuan mengenai adanya “titik Tuhan” dan “problem ikatan” dalam otak manusia ini, mirip dengan penjelasan al-Qur’an yang menyatakan bahwa setiap manusia yang terlahir di bumi ini telah terikat jiwanya dengan Tuhan. Artinya, jika ada “titik Tuhan” dalam otak manusia, hal itu menurut al-Qur’an sudah merupakan pembawaan lahir. Demikian misalnya disebutkan: bahwa: “Ketika Tuhan mengeluarkan keturunan anak-anak manusia [Adam] dari sulbi mereka, ia mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka: *“alastu birabbikum qâlû balâ syahidna”* [“Bukankah

⁷³*Ibid.*, h. 68.

⁷⁴*Ibid.*, h. 10.

Aku ini Tuhan-Mu”? Mereka menjawab: “Betul Engkau Tuhan kami”] [QS:7: 172].

Inilah “titik Tuhan” atau *fit · rah* dalam ungkapan al-Qur’ân, yang karena “titik Tuhan ini, terciptalah manusia, [QS: 21:30].

Konsep “transendensi”⁷⁵ Zohar dan Marshall sebagaimana disebutkan di atas, dibangun di atas asumsi-asumsi dan temuan-temuan terkini di bidang neurologi, psikologi, filsafat, dan fisika quantum yang beranggapan bahwa ada sesuatu yang “maha besar” di dalam semesta alam ini yang secara langsung berhubungan atau merangsang sel-sel saraf otak manusia untuk mendekati-Nya. Mari kita lihat bagaimana Zohar dan Marshall⁷⁶ membuktikan hal ini:

Dalam bidang neurologi misalnya, dengan mendasari argumentasinya pada riset Wolf Singer dan Charles Gray serta Llinas dan Pare tentang osilasi saraf 40 Hz, Zohar dan Marshall menyatakan bahwa sel-sel saraf di seluruh otak manusia menurutnya berosilasi secara serentak [simultan] pada frekuensi yang sama [sekitar 40 Hz] ketika sel-sel tersebut mencerap objek yang sama. Osilasi yang padu ini – menurut penelitian mereka—memberi kita kesatuan [kepaduan] dalam persepsi kita. Pada tingkat saraf, kepaduan ini dapat digambarkan sebagai dimensi transenden dari aktivitas sel-sel saraf individual. Tanpa kepaduan ini, dunia yang kita tempati ini akan tampak sebagai kepingan-kepingan tanpa arti. Pendeknya, kata Zohar dan Marshall, otak

⁷⁵Yang dimaksud dengan transendensi oleh Zohar dan Marshall bukan dalam pengertian segala sesuatu yang berada di balik dunia fisik, sebagaimana yang dipersangkakan oleh para teolog, tapi transendensi dipahami sebagai sesuatu yang lebih sederhana, sekaligus lebih fundamental. Bagi mereka, transendensi merupakan sesuatu yang membawa kita “mengatasi” atau “melampaui” (*beyond*) segala sesuatu, yang dalam ungkapan orang-orang yang pernah mengalaminya menyebut sesuatu itu sebagai “Tuhan”. *Ibid.*, h. 60.

⁷⁶*Ibid.*, h. 54, 61-72.

itu memang dirancang untuk menjadi sadar, dan dirancang untuk memiliki dimensi transenden.

Dalam bidang psikologi dan filsafat, kedua peneliti ini mendasari argumentasi mereka pada teori proto kesadaran yang dipahami dari teori “aspek ganda”⁷⁷ mengenai pikiran atau kesadaran. Menurut teori ini, sebagaimana yang diyakini David Chalmers, bahwa sesuatu yang disebut sebagai proto-kesadaran [*proto-consciousness*] merupakan sifat fundamental dari semua materi, seperti halnya massa, muatan, spin dan lokasi. Di sini, proto-kesadaran merupakan bagian alami dari hukum fisika fundamental tentang alam semesta dan telah ada sejak terciptanya waktu. Whitehead juga berpendapat demikian. Menurutnya, kesadaran meliputi alam semesta dan seluruh isinya. Kesadaran yang meliputi segala sesuatu ini, oleh Jung dipahami sebagai ketidaksadaran kolektif [*collective unconsciousness*], yaitu: bahwa kita berbagi dimensi kehidupan mental dengan makhluk yang lain, bahwa kesadaran bukanlah sekedar sebagai sel-sel saraf atau bukan sekedar diri kita sendiri. Jelasnya, kesadaran kita merupakan satu unsur di dalam konteks yang lebih besar atau sejenis kecerdasan yang berakar di dunia luar dalam konteks kehidupan yang lebih luas. Demikian komentar Zohar dan Marshall. Pendapat ini diperkuat dengan temuan di bidang fisika quantum, sebagaimana dikutip secara utuh di bawah ini:

“Menurut teori ini, alam semesta dan seluruh bagiannya terdiri dari energi dengan keadaan eksitasi [*excitation*] yang berbeda-beda. Manusia, meja, kursi, pohon, dan sebagainya merupakan pola-pola energi dinamik yang berada di antara energi yang diam dan tak tereksitasi [hampa kuantum atau *quantum vacuum*]. Dengan demikian, hampa quantum ini tidak memiliki sifat-sifat

⁷⁷Penjelasan Zohar dan Marshall mengenai teori aspek ganda ini berkaitan dengan dua pandangan mengenai pikiran atau kecerdasan yang berlawanan antara satu sama lainnya, yaitu materialisme dan idealisme. Dalam materialisme, materi adalah yang memunculkan pikiran, sebaliknya dalam idealisme, pikiran menciptakan materi. Dalam teori aspek ganda ini, baik pikiran maupun materi muncul dari sesuatu yang lebih fundamental, tetapi bukanlah sesuatu dari keduanya. *Ibid.*, h. 72.

yang dapat dirasakan atau diukur secara langsung. Sifat-sifat yang dapat dirasa atau diukur tentulah merupakan eksitasi [atau gelombang] dari hampa kuantum, bukan hampa kuantum itu sendiri. Jadi hampa kuantum itu bisa dikatakan bersifat transenden; ia transenden terhadap eksistensi. Akan tetapi, eksistensi ini juga mempunyai kepekaan terhadap dimensi transenden ini – dalam ilmu fisika, fenomena semacam ini disebut sebagai “efek Casimir”: “jika dua batang logam diletakkan sangat berdekatan, keduanya tarik-menarik karena adanya tekanan yang sangat halus yang diakibatkan oleh hampa kuantum terhadap keduanya”.

Dari kutipan ini, Zohar dan Marshall ingin membuktikan bahwa hampa quantum merupakan realitas yang paling transenden yang dapat digambarkan di dunia fisika. Ia adalah sumber dari segala sesuatu, atau sebagai “maha besar” menurut kondensat Bose-Einstein—mengikuti nama Einstein dan Bose, fisikawan asal India. Ia adalah mirip dengan sesuatu yang dalam dunia mistik dikenal sebagai Tuhan yang imanen,⁷⁸ “Tuhan--- yang dalam ungkapan al-Qur’ân disebutkan-- mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang ke luar dari padanya, apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepadanya [QS: 57: 4]. Dan Tuhan yang selalu bersama manusia di mana pun mereka berada [QS: 57:4] atau Tuhan, tempat di mana semua manusia menghadapkan wajahnya di situ pasti ada Dia, ...“*fa ainamâ tuwallû fa’samma wajhu Allah*”... [QS: 2:115]. Inilah Tuhan, di mana “Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah” [atau bereksitasi dengan hampa quantum meminjam istilah teori quantum di atas, pen.]. Tuhan yang tidak hanya mengetahui apa yang dibisikkan oleh hati manusia, bahkan lebih dekat kepadanya dari pada urat lehernya”] [QS: 50:16].

Demikian apa yang dapat jelaskan dari teori Kecerdasan Spiritual Zohar dan Marshall di atas. Dari penjelasan-penjelasan tersebut, paling tidak ada dua hal yang

⁷⁸*Ibid.*, h. 78.

memerlukan penegasan kembali, khususnya yang berkaitan dengan signifikansi teori ini dalam konteks pemaknaan nalar spiritual dalam tulisan ini:

Pertama, bertolak dari bukti-bukti ilmiah di bidang neurologi yang menyatakan bahwa otak tidak hanya dirancang untuk berpikir tetapi sekaligus dirancang untuk sadar akan dimensi transenden, maka dalam konteks pemahaman seperti ini, nalar spiritual meyakini bahwa pemikiran atau pengetahuan dalam Islam tidak melulu berdasarkan akal. Kita berpikir tidak hanya dengan otak [berpikir seri, baku, dan terprogram] tetapi berpikir dengan intuisi atau kalbu [berpikir unitif], yaitu berpikir dengan semangat, visi, harapan, kesadaran akan makna dan nilai kita dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya. Berpikir model demikian dimungkinkan, karena dalam diri manusia, ada agen pemberi makna, yaitu ruh yang ditiupkan oleh Tuhan pada manusia, “*wa nafakhtu fihî min rūhî*” [”Dan Aku telah meniupkan ke dalam diri manusia ruh [ciptaan-Ku]...” [QS: 15:29], yang dengan ruh ini, manusia [Adam] tidak hanya diakui eksistensinya, *faqa’û lahu sâjîdin* [QS: 15: 29], tetapi sekaligus hidupnya terasa bermakna, karena ia mampu mengenal segala sesuatu yang ada di alam ini, *wa ‘allama âdam al-asmâ’ kullahâ* [QS:2: 31]. Ruh inilah yang menjadikan otak memiliki dimensi keterpaduan, dan tanpa kepaduan ini [tanpa semangat ruh ini], sebagaimana dikatakan Zohar dan Marshall, dunia yang kita tempati ini akan tampak sebagi kepingan-kepingan tanpa arti. Jadi jelasnya, nalar spiritual adalah hati nurani kita, pedoman di saat kita berada di “ujung” atau “kebenaran batin yang tersembunyi dalam jiwa kita”.

Kedua, bertolak dari temuan-temuan ilmiah di bidang psikologi dan teori quantum yang menyatakan bahwa hukum fundamental dari alam ini adalah proto-

kesadaran atau hampa quantum, yaitu sesuatu yang meliputi alam semesta dan seluruh isinya, atau sesuatu yang dalam dunia mistik, kata Zohar dikenal sebagai Tuhan yang imanen, maka dalam konteks pemahaman seperti ini, nalar spiritual meyakini bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam ini berhubungan kuat dengan proto-kesadaran, hampa quantum atau Tuhan yang imanen. Di sini, Tuhan tidak dipahami sebagai wujud yang jauh dari manusia atau Tuhan yang berada di puncak ketinggiannya, sedang manusia berada di kakinya, sebagaimana yang dipersangkakan oleh kaum filosof, *mutakallimîn* dan para pendukungnya, melainkan Tuhan yang dapat digambarkan di dunia fisika, Tuhan yang meliputi seluruh alam semesta dan segala isinya, Tuhan yang selalu hadir dalam diri manusia.

Tuhan dalam pemahaman seperti ini dimungkinkan terjadi, di samping karena dalam diri manusia ada dimensi transenden, meminjam istilah Zohar, sesuatu yang bisa membawa manusia “mengatasi” atau “melampaui” (*beyond*) segala sesuatu [ungkapan “*ana al-haq*” seperti yang dialami al-Hallâj merupakan salah satu bentuk transendensi, sebagaimana dipahami Zohar]; juga karena semua yang ada di alam ini, termasuk manusia, bereksitasi secara dinamik dengan energi yang diam dan tak tereksitasi [hampa kuantum atau *quantum vacuum*]. Ini artinya, jika eksitasi energi manusia itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari energi Tuhan, maka segala sesuatu yang terjadi di alam ini, termasuk apa yang dilakukan oleh manusia merupakan manifestasi dari energi Tuhan.

Teori hampa quantum ini mirip dengan teori *kasb* al-‘Asy’arî. Bedanya, kalau pada teori *kasb* al-‘Asy’arî, Tuhan dipahami sebagai pembuat yang berada di alam metafisika, maka dalam teori quantum, Tuhan dipahami sebagai pembuat di alam

fisika. Kalau pada teori *kasb*, perbuatan Tuhan tidak berhubungan erat dengan manusia, maka teori quantum, perbuatan Tuhan terkait erat dengan manusia. Itulah sebabnya, Tuhan-nya al-‘Asy’arî adalah Tuhan transendental, maka Tuhan-nya teori hampa quantum adalah Tuhan imanen. Imanensi Tuhan terjadi, karena manusia memiliki kepekaan terhadap Tuhan. Karena itu, baik Tuhan maupun manusia, keduanya saling butuh-membutuhkan untuk memaknai alam ini. Dengan kata lain, Tuhan dan manusia bekerja sama untuk memaknai alam ini. Tuhan menciptakan alam semesta dengan berbagai isinya, manusia dengan kepekaan ketuhanannya memaknai ciptaan itu -- misalnya dengan adanya pasir, manusia memaknai pasir itu menjadi sebuah rumah dan karenanya orang dapat melihat Tuhan lewat rumah tersebut. Inilah bentuk manifestasi imanensi Tuhan di alam ini, yang dalam al-Qur’ân di sebutkan: “di mana saja kamu menghadapkan wajahmu di situ ada Aku” [QS: 2:115]. “Dia tidak saja bersama manusia di mana pun mereka berada, atau mengetahui apa yang dibisikkan oleh hati manusia, bahkan lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya”]” [QS: 57:4; 50:16]. Inilah Tuhan, di mana “Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah” [QS: 15:44]. Nabi pernah diceriterakan masuk rumah, lalu dibukakan pintu oleh ‘Aisyah. Mendengar bunyi daun pintu, Nabi mengatakan kepada Aisyah, “Aisyah kamu dengar tasbihnya pintu itu”. Begitu pula kisah Rumi. Ia pernah datang ke suatu desa, di situ ada tukang pande yang sedang menggembleng besi. Mendengar irama bunyi pande, Rumi menari-nari sampai ekstase, karena yang didengar Allah, Allah, Allah.⁷⁹ Demikian juga, tangisan anak-

⁷⁹Kisah mengenai Nabi dan Rumi ini dikutip dari artikel Nurcholis Madjid, “Mengambil Ilmu dan Moral Harun Nasution”, dalam Abd Halim (Ed.), *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*, (Ciputat: Ciputat Prsss, 2001), h. 82-83.

anak dan janda-janda yang suaminya meninggal dunia karena akibat konflik di Indonesia atau karena perang di Bosnia dan di Irak adalah wajah-wajah Tuhan yang harus dimanifestasikan dalam bentuk-bentuk tindakan bermakna.

Inilah nalar spiritual, nalar yang memiliki akar-akarnya di dalam Tuhan itu sendiri. Nalar yang memiliki energi ketuhanan dan karenanya meniscayakan imanensi Tuhan di bumi. Inilah Tuhan, pusat dari diri manusia, dan makna memiliki akar-akarnya dalam makna tertinggi dari semua wujud yang tak lain adalah Tuhan itu sendiri.

Demikian gambaran secara umum mengenai perlunya pergeseran gagasan paradigma nalar modernitas Harun Nasution dalam konteks berteologi di abad gelombang Helenistik ketiga. Dari keseluruhan gagasan-gagasan yang ditawarkan tersebut, mulai dari nalar “langit” ke nalar “bumi, dari nalar reproduksi ke nalar produktif, dari nalar reformatif ke nalar transformatif, dan terakhir dari nalar intelektual ke nalar spiritual, hal penting yang perlu digarisbawahi adalah: bahwa apa yang ingin dibangun dari semangat pergeseran paradigma ini adalah sebuah gagasan, pokok-pokok pikiran, atau catatan-catatan “pinggiran” yang dalam tulisan ini disebut dengan istilah “nalar kritis” [“Teologi Kritis”]. Nalar demikian, tidaklah dimaksudkan terpisah dari nalar-nalar sebelumnya [nalar Tradisi dan nalar modernitas], melainkan sebuah kontinuitas berpikir, yang antara satu dan lainnya saling mengisi, melengkapi, dan bersinergi. Jika yang pertama menjelaskan persoalan-persoalan teologi secara metafisik dan spekulatif, maka yang lain memahaminya secara fisik-empirik. Jika yang pertama memahami teologi sebagai refleksi-refleksi ketuhanan *an sich*, maka yang kedua memahami teologi sebagai

refleksi-refleksi kritis atas persoalan sosial-kemasyarakatan dalam perspektif ketuhanan.

Demikian beberapa bentuk refleksi nalar kritis atas nalar modernitas Harun Nasution. Jika nalar tersebut dibuat perbandingan dalam bentuk skema nalar teologis, maka dapat diperincikan, antara lain sebagai berikut:

Corak Nalar Teologis	Fondasi Teologis	Implikasi Teologis
Nalar Modernitas	Nalar Teoritis [<i>mode of theoretical reflection</i>]	<ul style="list-style-type: none"> • Metafisik-spekulatif [“melangit”] • Reproduksi [teks tertutup] • Reformatif [manusia dijadikan objek] • Berpikir linier-mekanistik
Nalar Kritis	Nalar Praxis [<i>mode of practical reflection</i>]	<ul style="list-style-type: none"> • Fisik-empirik [“membumi”] • Produktif [teks terbuka] • Transformatif [manusia dijadikan subjek] • Berpikir unitif-integralistik

Dari model skema nalar teologis di atas dapat disimpulkan bahwa bagi nalar modernitas, karena fondasi teologinya adalah nalar teoritis, maka implikasi teologis dari pendekatan seperti ini melahirkan nalar yang bercorak metafisik-spekulatif [“melangit”], reproduktif, reformatif, dan intelektualistik [berpikir linier-mekanistik]; sebaliknya, nalar kritis, karena fondasi teologinya adalah nalar praxis, maka implikasi teologis dari pendekatan ini melahirkan nalar yang bercorak sosial-empirik [“membumi”], produktif, transformatif, dan spiritualistik [berpikir unitif-integralistik]. Jika nalar modernitas menjadikan akal sebagai refleksi tentang teori semata, maka nalar kritis, akal, tidak semata-mata refleksi tentang teori tetapi juga refleksi tentang praxis, karenanya bersifat liberatif dan emansipatoris.

Bagian Keenam

PENUTUP

1. Kesimpulan

Di Indonesia, Harun Nasution adalah fenomena, setidaknya sampai hari ini. Ia bukan hanya sosok pemikir Muslim yang terlahir dari “benih pohon” tradisionalisme dan kemudian berkembang dan “berbuah” rasionalisme”, tetapi juga sekaligus dari benih tersebut, ia seakan menyalahi dan menentang fakta dan keyakinan masyarakat, bahwa buah itu tidak akan jatuh jauh dari pohonnya. Itulah Harun, dengan rasionalitas yang dibangun di atas sendi-sendi nalar Mu’tazilah, ‘Abduh, spirit modernisme Islam, dan tradisi intelektual McGill, menentang berbagai kemapanan berpikir di Indonesia. Harun Nasution, seperti halnya, ‘Abduh di Mesir dan Ahmādh Khān di India, bukan hanya tokoh modernis muslim pertama yang mengidupkan dan menganjurkan nalar Mu’tazilah di Indonesia, tetapi juga sekaligus melalui dia, nalar Mu’tazilah yang sebelumnya dianggap sesat, bid’ah, dan bahkan dianggap kafir oleh sebagian besar masyarakat Islam di Indonesia berubah wujud menjadi nalar yang bersifat “muslim”. Dalam konteks pemahaman seperti ini, Harun Nasution dapat dikatakan sebagai **potret neo-Mu’tazilah di Indonesia**. Dengan potret diri demikian, maka adanya asumsi bahwa Harun Nasution tidak berpihak pada salah satu aliran teologi dalam Islam adalah tertolak dengan sendirinya.

Harun Nasution adalah sosok pemikir Muslim yang berupaya menjembatani distingsi epistemologis antara wahyu di satu sisi dan akal di sisi lainnya; antara Tradisi di satu sisi dan modernitas di sisi lainnya, menurut istilah yang digunakan dalam

tulisan ini; antara doktrin dan peradaban meminajm istilah Nurcholish Madjid; atau antara normativitas dan historisitas meminjam bahasa Amin Abdullah. Wahyu bagi Harun Nasution bukanlah sesuatu yang terpisah dari akal, sebaliknya keduanya saling mengisi dan saling menunjang. Keduanya, baik wahyu maupun produk akal yang tercipta di sekitarnya berada dalam interaksi konstan. Biasanya selalu sulit untuk memahami yang satu tanpa yang lain. Wahyu, dengan kata lain, dengan menggunakan konsep Tradisi, di samping mengandung makna teks suci itu sendiri, [*the tradition of the sacred text itself*], bersifat absolut, datangnya benar dari Allah [*qatî al-dalâlah*, menurut istilah Harun], dan karenanya tidak meniscayakan ruang bagi akal untuk menafsirkannya; juga wahyu mengandung pengertian sebagai produk akal [modernitas] atau hasil interpretasi atas teks suci tersebut [*the tradition of interpretation of the text*], bersifat relatif [*zannî al-dalâlah*], dan karenanya meniscayakan akal atau hasil ijtihad manusia.

Di Indonesia ada kecenderungan, wahyu hanya dipahami dalam pengertian Tradisi sebagai teks suci itu sendiri, bersifat mutlak dan mengandung segala-galanya. Konsekuensinya, umat Islam bukan hanya terjebak dalam pola hidup dan pola berpikir *taqlidiyah*, dogmatis atau konservatif; tapi juga tidak meniscayakan ruang bagi akal untuk menafsirkan dan mengembangkan makna wahyu tersebut. Model pemahaman seperti ini, demikian Harun Nasution mencoba melacak akar pemikiran teologisnya, bersumber dari model pemahaman Islam abad pertengahan, yang akar teologisnya berbasis pada nalar Asy'ariyah. Karena itu, untuk mendobrak hegemoni dan otoritas nalar Asy'ariyah tersebut, di samping dengan tegas ia membantah asumsi umat Islam di Indonesia yang menyatakan bahwa wahyu bersifat mutlak dan mengandung segala-

galanya, juga karena hal ini tidak didukung oleh realitas al-Qur'ân itu sendiri. Bagi Harun Nasution, ajaran Islam yang murni berasal dari al-Qur'ân, hanya 5%; sedang 95% lainnya adalah produk penafsiran manusia. Dengan sistem berpikir seperti ini, ia tidak hanya ingin menegaskan bahwa akal memainkan peranan penting dalam Islam, tetapi juga sekaligus menolak adanya anggapan bahwa Islam itu hanya melulu berdasarkan wahyu.

Dalam konteks pemahaman yang lebih dinamis dan rasional ini, ia membedakan dua model nalar teologi dalam diskursus Islam klasik, yang dalam tulisan ini diistilahkan dengan **nalar Tradisi** dan **nalar modernitas**. Yang pertama, nalar Tradisi, dimaksudkan sebagai metode pemahaman yang banyak bergantung dan berangkat dari wahyu dan kemudian membawa argumen-argumen rasional untuk teks wahyu itu, sedang yang kedua, nalar modernitas, adalah suatu metode yang lebih banyak percaya pada kekuatan akal manusia dan kemudian memberi interpretasi pada teks atau nash wahyu sesuai dengan pendapat akal. Jika nalar modernitas, lebih banyak memakai *ta'wil* atau interpretasi dalam memahami teks wahyu, maka nalar Tradisi lebih banyak berpegang pada arti lafzî atau leterlek dari teks wahyu. Dengan demikian, nalar Tradisi dimaksudkan untuk menjelaskan teologi yang lebih menitik-beratkan pada wahyu dan kemudian membawa argumen-argumen rasional untuk teks wahyu tersebut; sedang nalar modernitas menjelaskan performa teologi yang lebih menekankan pada akal dan kemudian memberi interpretasi pada teks wahyu berdasarkan pendapat akal. Misalnya, dalam hal fungsi wahyu dan kedudukan akal, karena nalar Tradisi melihat fungsi wahyu sangat penting atau primer, maka akal bagi mereka bersifat sekunder atau tidak terlalu penting. Sebaliknya, nalar modern, karena

fungsi wahyu sekunder bagi mereka atau hanya bersifat konfirmasi dan informasi, maka kedudukan akal bagi mereka adalah primer atau sangat penting. Demikian halnya dalam masalah manusia: antara perbuatan, kapabilitas dan *masyî'ah*, jika nalar Tradisi, karena Tuhan dipahami berkehendak mutlak, maka ketiga aktivitas manusia ini pada dasarnya adalah aktivitas Tuhan. Karenanya, manusia dalam pandangan nalar ini adalah lemah, tidak memiliki daya dan kehendak bebas untuk berbuat. Sebaliknya, nalar modernitas, karena kehendak mutlak Tuhan itu tidak lagi dipahami semutlak-mutlaknya, maka ketiga aktivitas manusia ini adalah aktivitas manusia itu sendiri. Karenanya, manusia dalam pandangan nalar ini adalah kuat, memiliki daya dan kebebasan untuk berbuat. Jadi jelasnya, dalam diskursus teologi Islam klasik, nalar Tradisi merepresentasikan dirinya dalam nalar Asy'ariyah dan Mâturîdiyah Bukhâra; sedang nalar modernitas merepresentasikan dirinya dalam nalar Mu'tazilah dan Mâturîdiyah Samarkand. Dalam konteks pemahaman seperti ini, Harun Nasution dapat dikatakan sebagai *mufassir teologi Islam* atau juga *historian of Islamic theology* di Indonesia.

Dalam diskursus teologi Islam di Indonesia, karena nalar yang kuat dan banyak mempengaruhi pola berpikir umat adalah nalar Asy'ariyah, maka Islam dalam pandangan Harun Nasution di Indonesia, tidak hanya bersifat sempit, kaku, dan bercorak tradisional, tetapi juga terkesan tidak mampu menghadapi tantangan modernitas. Karena itu, sebagai sosok yang mewakili nalar modernitas, ia, di samping berusaha mendorong umat Islam untuk bersikap kritis atas berbagai bentuk otoritas penafsiran masa lampau, juga --agar Islam bersifat terbuka, dinamis, dan sejalan dengan perkembangan modern-- menganjurkan untuk memanfaatkan fakultas

pengetahuan rasional mereka, lewat gagasan nalar modernitasnya.

Upaya Harun Nasution tersebut, tidak seperti para pembaru-pembaru sebelumnya yang sibuk dan terjebak dengan persoalan-persoalan legal *formalistik-fiqhiyah* dan persoalan-persoalan politik pergerakan, lebih banyak memfokuskan nalar modernitasnya pada aspek pemikiran atau pengembangan wilayah intelektualitas umat. Langkah ini diambil Harun, di samping karena ia tidak percaya pada kemampuan partai politik Islam dalam menyelesaikan persoalan keterbelakangan dan kemunduran umat Islam ketika itu, juga karena tuntutan realitas politik –dalam hal ini merespon kebijakan politik Orde Baru-- yang menghendaki perubahan sosial lewat perubahan budaya, dan bukan mobilisasi massa. Dilihat dari perspektif ini, maka salah satu kontribusi penting Harun Nasution kepada dunia pemikiran Islam di Indonesia adalah upayanya untuk menggeser diskursus keislaman yang sebelumnya berorientasi ke aspek legal formalistik dan politik pergerakan ke arah diskursus keislaman yang berorientasi pada aspek pemikiran dan pengembangan wilayah intelektual. Dengan kata lain, apa yang dikehendaki Harun Nasution dari *project* nalar modernitasnya ketika itu, adalah **pergeseran wacana Islam, dari Islam politik ke Islam intelektual atau kultural.**

Signifikansi nalar modernitas Harun Nasution lainnya dalam diskursus keislaman di Indonesia, bisa dilihat juga pada usahanya untuk memberikan dasar-dasar epistemologi rasional-filosofis bagi munculnya gerakan intelektualisme baru Islam di Indonesia. Dengan basis nalar modernitas sebagai paradigma pembaruannya –dalam hal ini metode nalar Mu'tazilah-- yang ia ajarkan kepada murid-muridnya di IAIN Ciputat dan berbagai IAIN lainnya di Indonesia, Harun Nasution, sosok guru yang baik dan

jujur ini, tidak hanya telah melahirkan generasi intelektual muslim yang elegan dalam berpikir, berpendapat dan menganalisis Islam dan kemodernan secara rasional di Indonesia, tapi juga telah melahirkan semacam *intellectual networks*, meminjam istilah Azyumardi Azra. Dengan cara ini, Harun Nasution, secara langsung atau tidak langsung, dapat dikatakan telah memberi warna baru dalam diskursus keislaman di Indonesia, dari warna atau pola-pola pemikiran “agraris keagamaan” yang menekan kebebasan berpikir, berpendapat, dan bergantung di bawah bimbingan dan perlindungan [spiritual] sang pemimpin--menjadi warna atau pola-pola pemikiran “industrialis-keagamaan”, yaitu suatu pola berpikir keagamaan yang distrukturkan oleh cara dan gaya hidup perkotaan, di mana setiap individu –tanpa harus bergantung di bawah bimbingan dan perlindungan [spiritual] sang pemimpin-- mempunyai otoritas dan kebebasan untuk memberikan interpretasi atau artikulasi intelektual keagamaannya, secara individual. Dalam konteks pemahaman seperti ini, Harun Nasution dapat dikatakan sebagai “*al-mu'allim al-sani*”, atau **komentator kedua Mu'tazilah di Indonesia** —setelah tokoh-tokoh Mu'tazilah sebagai *al-mu'allim al-awwal* .

Meskipun Harun Nasution telah berjasa besar dalam menggerakkan potensi rasionalitas umat Islam, dalam hal ini, ia telah berperan sebagai lokomotif Islam rasional di Indonesia, sehingga Islam menjadi agama yang sejalan dengan tuntutan dan perkembangan modernitas, namun itu tidak berarti bahwa gagasan-gagasan tersebut tidak meniscayakan adanya ruang bagi apresiasi-kritis, terutama, jika dilihat dalam konteks tuntutan humanitas kontemporer. Di sini, nalar modernitas Harun Nasution meninggalkan berbagai problem:

Pertama, jika dilihat dari sudut pandang teori fungsional-sosiologi, nalar

modernitas Harun Nasution masih sangat kental didominasi oleh nalar yang bercorak transendental-spekulatif. Diskursus nalar seperti ini dirasakan “melangit” atau bersifat teologis-filosofis, dalam pengertian terlalu sibuk dengan perdebatan dan wacana yang bersifat ketuhanan-teoritis. Model berpikir seperti ini harus digeser ke arah nalar teologi yang menyentuh aspek ke“bumi”an atau diarahkan ke persoalan-persoalan yang berdimensi empiris-historis [dari nalar “langit” ke nalar “bumi”].

Kedua, diskursus nalar modernitas Harun, dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Gadamer, masih bersifat reproduktif atau *syarh* dalam istilah Islam, bukan produktif. Dengan kata lain, Harun Nasution hanya menafsirkan wacana teologi yang pernah terjadi pada masa klasik, tanpa berupaya menarik historisitas wacana tersebut dalam horison kekinian. Karena itu, untuk menggeser diskursus teologi demikian [dari nalar reproduktif ke nalar produktif], di sini teologi Islam klasik dilihat bukan sebagai produk instan yang siap dipakai kapan saja, melainkan dilihat sebagai hasil pengalaman sejarah kemanusiaan biasa yang selalu terikat oleh keadaan ruang dan waktu, dan karena itu memberi ruang untuk penafsiran baru.

Ketiga, sisi kelemahan lain dari nalar modernitas Harun Nasution adalah nalar teologinya yang bersifat reformatif, dalam pengertian bukan hanya bersifat netral, objektif dan tidak memihak atau nalar yang hanya membuat dan mengarahkan umat bisa beradaptasi dengan sistem yang dianggap sudah benar, dan karenanya lebih berorientasi pada kepentingan elite kekuasaan, tetapi juga dianggap menindas dan bersifat eksploitatif, karena umat cenderung disalahkan atau dijadikan korban. Model nalar demikian, bertolak dari wacana paradigma teori-teori sosial, dalam hal ini teori modernisasi, yang berasumsi sebagaimana juga asumsi Harun, bahwa kemiskinan dan

keterbelakangan bangsa-bangsa Dunia Ketiga [baca juga umat Islam di Indonesia] disebabkan oleh faktor-faktor internal atau faktor-faktor yang terdapat di dalam negeri negara yang bersangkutan, yaitu faktor budaya mentalitas manusianya, atau faktor teologis menurut teori Harun. Oleh karena itu, jika bangsa-bangsa Dunia Ketiga ingin melepaskan diri dari persoalan kemiskinan dan keterbelakangannya, maka mentalitas mereka harus diubah dari mentalitas tradisional ke mentalitas modern, atau menurut teori modernisasi teologi Harun, dari teologi fatalistik dan Asy'ariyah yang bermental tradisional ke teologi *free will* atau rasionalitas Mu'tazilah yang bermental modern. Karena itu, untuk menggeser paradigma demikian, dalam hal ini dari nalar reformatif ke nalar transformatif, yaitu nalar yang meletakkan manusia sebagai subjek perubahan, tidak netral, memihak, bersifat populis dan emansipatoris, maka pendekatan yang diperlukan adalah paradigma teori-teori sosial kritis, dalam hal ini teori ketergantungan [*dependensia*] dan teori kesadaran kritis [*critical consciousness*] Freire. Teori ini berasumsi bahwa keterbelakangan dan kemiskinan masyarakat Dunia Ketiga [baca juga umat Islam], bukan karena faktor internal, yaitu faktor mentalitas atau teologi, tetapi lebih disebabkan faktor eksternal, yaitu akibat dari struktur perekonomian yang bersifat eksploitatif, di mana yang kuat melakukan eksploitasi terhadap yang lemah. Di sini, keterbelakangan dan kemiskinan bagi penganut teori ini, bukanlah masalah dan penyebab, akan tetapi merupakan akibat dari ketidakadilan hubungan antara dunia maju dan Dunia Ketiga yang berwatak *imperialisme*. Karena itu, untuk melakukan perubahan masyarakat atau umat, maka menurut teori ini, tidak mungkin dapat dicapai melalui perubahan sikap mental atau teologi dari orang miskin dan masyarakat terbelakang, selama struktur dan hubungan antara yang maju dan terbelakang masih dalam hubungan

yang tidak adil dan menghisap. Di sini, diperlukan sebuah proses penyadaran masyarakat, yang oleh Freire, disebut sebagai kesadaran kritis [*critical consciousness*] atau tingkat kesadaran di mana setiap individu mampu melihat sistem sosial secara kritis.

Keempat, aspek terakhir dari kelemahan nalar modernitas Harun Nasution adalah nalarnya yang bercorak intelektual semata. Nalar demikian, tidak hanya mereduksi semangat ajaran Islam yang bersifat unitif-integralistik, tapi sekaligus memperlihatkan kelemahan akal dan keterbatasan jangkauannya. Di antara keterbatasan akal yang bercorak intelektual ini [berpusat di kepala]: *Pertama*, terletak pada kendala bahasa yang menjadi media ekspresinya. Bahasa menjadi kendala untuk menembus jantung realitas, karena bahasa, di samping tidak mampu mengungkapkan atau mewakili secara keseluruhan apa yang benar-benar dipikirkan dan dirasakan oleh manusia, misalnya kesedihan yang sangat dalam, kebahagiaan yang meluap-luap, perasaan seseorang yang lagi kasmaran, dan sebagainya; juga bahasa, baik dalam bentuk suara [lisan] maupun huruf [tulisan], tidak lain daripada simbol-simbol objek yang sedang diselidiki. Karena itu, penyelidikan akan berhenti pada simbol, dan tidak pernah menembus realitas yang sebenarnya. Tuhan yang dipersangkakan Harun Nasution atau dikonsepsikan oleh para *mutakallimîn* misalnya, bukanlah Tuhan yang sebenarnya, tetapi tuhan sebatas simbol-simbol, tuhan yang diciptakan oleh pikiran, ide dan bahasa manusia, atau tuhan yang oleh Rumi dianggap hanya sebagai tuhan yang didefinisikan. Kecenderungan berpikir seperti ini, telah memasang jurang yang lebar antara subjek dan objek, sebuah jurang yang tidak mungkin dapat dijembatani dengan pendekatan intelektual. *Kedua*, kelemahan nalar intelektual Harun Nasution

lainnya, terletak pada sistem dan cara kerja otak itu sendiri. Nalar seperti ini dianggap lemah, karena selain sistem cara kerja otak yang berpusat di kepala itu bersifat baku dan terprogram [tidak bisa berpikir alternatif], juga karena otak itu tidak hanya dirancang untuk berpikir, tetapi sekaligus dirancang untuk memiliki dimensi ketuhanan.

Untuk menggeser paradigma nalar seperti --dari nalar intelektual ke nalar spiritual, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan Bergson tentang “perlangsungan murni” dan pendekatan Danah Zohar dan Ian Marshall tentang Teori Kecerdasan Spiritual. Yang pertama [pendekatan Bergson], untuk mengatasi jurang yang lebar antara subjek dan objek, menurutnya diperlukan bentuk penalaran lain selain akal, yaitu intuisi atau “insting yang telah tersadarkan”. Intuisi mampu mengatasi rintangan yang menganga antara subjek dan objek, karena intuisi tidak bertumpu pada pengalaman-pengalaman empiris-fenomenal, melainkan bertumpu pada pengalaman-pengalaman batin dan spiritual yang bersifat supra inderawi dan supra rasional. Intuisi melihat realitas secara berbeda dengan cara melihat akal, dan karena itu menghasilkan panorama-panorama yang berbeda tentang realitas. Sebagai contoh, pengalaman eksistensial tentang ruang dan waktu bukanlah pengalaman sebagaimana dikonsepsikan oleh akal, melainkan pengalaman yang kita rasakan dan alami. Dalam kehidupan kita sehari-hari, kita sering merasakan adanya kontradiksi antara apa yang dirasakan dan apa yang dirasionalkan. Misalnya, perasaan yang berbeda dari satu jam bagi yang menunggu dan satu jam bagi yang ditunggu. Bagi yang pertama, satu jam bisa terasa seperti empat atau lima jam, sedang bagi yang terakhir, satu jam bisa terasa seperti beberapa menit saja; padahal menurut perhitungan rasional, satu jam adalah tetap satu jam, baik bagi yang menunggu maupun yang ditunggu, tidak lebih dan tidak

kurang. Yang kedua [Danah Zohar dan Ian Marshall], untuk menghindar dari pola berpikir terprogram dan baku [nalar intelektual] Zohar dan Marshal menawarkan bentuk nalar lain yang mereka sebut Kecerdasan Spiritual. Menurut kedua tokoh ini, otak tidak hanya dirancang untuk berpikir tetapi sekaligus dirancang untuk memiliki dimensi transenden [dalam kepala manusia tidak hanya ada otak tapi juga ada titik Tuhan]. Dengan dimensi transenden ini, manusia tidak hanya dibimbing untuk mendengar suara hati atau intuisinya, tetapi sekaligus merasakan kehadiran Tuhan di alam ini. Inilah yang membuat hidup manusia lebih kreatif dan bermakna.

Dalam konteks pemaknaan demikian, apa yang ingin dibangun dari diskursus teologi di atas adalah menggeser nalar modernitas Harun Nasution ke arah “**nalar kritis**” [“**Teologi Kritis**”]. Istilah ini secara sederhana dapat dipahami dalam pengertian “*turn to praxis*” atau “kembali ke praxis”, yang berarti selalu bersifat reflektif, dialektik, dan transformatif. Dengan pemahaman seperti ini, diskursus teologi Islam dalam perspektif “teologi kritis”, tidak diasumsikan sebagai ilmu tentang ketuhanan klasik semata, tidak juga sebagai doktrin tentang metafisika spekulatif, tetapi lebih jauh dari itu, ia merupakan ilmu tentang kemanusiaan atau ilmu tentang perjuangan sosial dalam perspektif ketuhanan. Dengan demikian, “teologi kritis” bukan merupakan sebuah wilayah teologi tertentu. Teologi kritis tidak juga merujuk kepada sebuah teologi masyarakat atau teologi kehidupan manusia yang menyertai teologi dogmatik yang *concern* dengan momen-momen kewahyuan. Teologi kritis bukan seperti itu. Teologi kritis merujuk pada *mode of critical reflection* yang dapat diterapkan pada semua wilayah teologi –moral, dogma, mistik, hukum, dan

sebagainya. Dengan pemaknaan ini, bagi “teologi kritis”, “tidak ada doktrin atau aspek spiritual mana pun yang dapat terkecualikan dari kritik”.

2. Rekomendasi

Tidak dapat disangkal, bahwa salah satu signifikansi gagasan modernisasi teologi Harun Nasution adalah upayanya untuk menanamkan dasar-dasar epistemologi rasional-filosofis dalam diskursus keislaman di Indonesia. Upaya seperti ini, meskipun dianggap telah berhasil menggeser pola-pola berpikir dogmatis dan tradisional di kalangan umat Islam di Indonesia, khususnya dengan munculnya kelompok intelektualisme baru Islam di Indonesia, sebuah kelompok intelektual yang mendekati Islam secara rasional-filosofis, namun itu tidak berarti bahwa gagasan-gagasan yang bercorak rasional tersebut tidak membawa implikasi-implikasi keilmuan, terutama jika pendekatan rasional tersebut dihadapkan pada perkembangan dan tuntutan riil humanitas kontemporer. Karena itu, untuk menjembatani kedua kepentingan ini, maka di sini, direkomendasikan pendekatan teologis model rasional-filosofis Harun Nasution tidak ditinggalkan dengan begitu saja, tetapi disempurnakan peran dan cara kerjanya, sedemikian rupa sehingga rumusan-rumusan yang bersifat rasional-filosofis diarahkan ke hal-hal yang bersifat empiris-historis. Dalam konteks pemaknaan demikian, maka pendekatan-pendekatan terhadap diskursus teologi Islam, tidak lagi bercorak teologis semata, tetapi sudah mengarah pada pendekatan yang bersifat *interdisipliner*, sebagaimana yang ditawarkan pada bagian terakhir buku ini.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'ân al-Karîm.

- ‘Abd Al-Jabbâr, Qâdhî al-Qudâh Abû al-Hâsan ibn Ahmâd ibn ‘Abd al-Jabbâr al-Hamaẓâni. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, Versi Qawâm al-Dîn Mânkdîm Ahmâd ibn Ahmâd ibn al-Hâsain ibn Abî Hâsyim al-Hâsain Syasdîw. Ed. ‘Abd al-Karim ‘Usman. Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.
- , *Mutasyâbih al-Qur'ân*. Ed. ‘Adnan M. Zarzur. Kairo: Dâr al-Turâs, 1969.
- ‘Abduh, Muḥammad. *Risâlah al-Tauhîd*. Mesir: Dâr al-Manâr, 1372 H.
- Abdullah, M. Amin. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant*. Turki: Turkiye Diyanet Vakfi, 1992.
- , *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- , “Aspek Epistemologis Filsafat Islam”. Dalam Irma Fatimah (Ed.). *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, aksiologis, Historis, dan Prospektif*. Yogyakarta: LESFI, 1992.
- , “Arkoun dan Kritik Nalar Islam”. Dalam Johan Hendrik Meuleman (Peny.). *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- , “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius”. Dalam M. Amin Abdullah, dkk. (Ed.). *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Abdullah, H.M. Imron. *Pengembangan Teologi Rasional di Indonesia: Studi atas pemikiran Pembaharuan Islam Harun Nasution. Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2000. Belum diterbitkan.
- Ariendonika. *Pemikiran Islam Rasional Harun Nasution. Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 2001. Belum diterbitkan.
- Abrahamov, B. “Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition”. Dalam *The Muslim World*. Vol. LXXXII, No. 3-4, July-October 1992.
- , *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998

- Abû Bakar, Ibrahîm. "Islamic Modernism: An Outline". Dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. XVIII, No. 4.
- Abû Rabî, Ibrahîm M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: State University of New York Press, 1996.
- Adam, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. New York: Russel and Russel, 1968.
- Ali, Fakhri dan Taftazani. "Harun Nasution dan Tradisi Pemikiran Islam Indonesia". Dalam Aqib Suminto, (Ketua Panitia), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- Ali, Mukti, H.A. *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Nida, 1971.
- . *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- . *Alam Pikiran Modern di India dan Pakistan*. Bandung: Mizan, 1995.
- Aliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 11. New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
- Amîn, Ah· mad. *Fajr al-Islâm*. Mishr: Maktabah al-Nahdah, 1975.
- . *Zuhûr al-Islâm*. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1965.
- . *Zu'ama' al-Ishlâh fî al-'Asr al-Hadis*. Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1979.
- . *Dhuh· â al-Islâm*. III. Kairo: Maktabah al-nahdhah al-Mishriyah, 1963.
- Anwar, M. Syafii. "Sosiologi Pemikiran Islam Nurcholish Madjid". Dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*. No. 1, 1993.
- Arberry, A. J. *Revelation and Reason in Islam*. London: Allen & Unwin, 1957.
- Arkoun, Muhammad. *Al-Fikr al-Islâmî Qira'ah 'ilmiyah*. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumî, 1987.
- . *Nalar Islami dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.

- , *Min Faishâl Tafriqah ilâ Fasli al-Maqâl... 'Aina al-Fikr al-Islamî al-Mu'ashir*. Diterjemahkan oleh Mashhur Abadi. *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme*. Surabaya: al-Fikr, 1997.
- Arnel, Iskandar. "Pesantren ala McGill". Dalam Yudian W. Asmin (Ed.). *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*. Montreal-Yogyakarta: Permika dan Titian Ilahi, 1997.
- Asy'arie, Musa. *Islam Etos Kerja dan Pemberdayaan Ekonomi Umat*. Yogyakarta: LESFI, 1997.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Melenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- , "Jaringan 'Ulama' Timur Tengah dan Indonesia Abad ke-17 (Sebuah Esei untuk 70 Tahun Prof. Harun Nasution". Dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- Bagus, Loren., *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1998.
- Bakker, Anton dan Ahmad Kharis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Baum, Gregory. *Religion and Alienation A Theological Reading of Sociology*. New York: Paulist Press, 1975.
- Bazdawî, Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karîm, al-. *Kitâb Ushûl al-Dîn*. Kairo: Dâr ah· ya'i al-Kutub al-'Arabiyah 1963.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1992.
- Budiman, Arief. *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*. Jakarta: Gramedia, 2000.
- Busyairi, Kusmin. "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Kalam". Dalam M. Mashhur Amin (Ed.). *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama*. Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1992.
- Chackalackal, Saju. "A Synthesis of Tradition and Modernity". Dalam *Journal of Dharma*. Vol. XIII, No. 3, July-September 1988.

- Commins, David. "Modernism". Dalam John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam Kasus Sumatera Thawalib*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Darajat, Zakiah. *Kesehatan Mental*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Toha Putera, 1989.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1987.
- Dessouki, Ali E. Hillal. "Islamic Modernism". Dalam Mircea Aliade (Ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 10. New York: Macmillan Library Reference USA, 1992.
- Duncan B. MacDonald. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. London: Routledge and Sons, 1903.
- Effendi, Bahtiar. *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: paramadina, 1998.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology Essay on Liberative Elements in Islam*. Diterjemahkan oleh Agung Prihantoro. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- . *Islam and Its relevance to Our Age*. Diterjemahkan oleh Hairus Salim HS. *Islam dan Pembebasan*. Yogyakarta: LKiS dan Pustaka Pelajar, 1993.
- Esposito, John L. (Ed.). Vol. I. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Ess, Josef Van. "The Logical Structure of Islamic Theology". Dalam Issa J. Boullata (Ed.). *An Anthology of Islamic Studies*. Montreal: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992.
- . *Islam and Politic*. New York: Oxford University Press, 1988.
- Fakhry, Madjid. "Some Paradoxical Implication of the Mu'tazilah View of Free Will". Dalam *The Muslim World*. Vol. 43, 1953.
- Fakih, Mansour, "Mencari Teologi untuk Kaum Tertindas (Khidmat dan Kritik untuk Guruku Prof. Harun Nasution)". Dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.

- . *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: Insist Press, Pustaka Pelajar, 2002.
- . *Jalan Lain Manifesto Intelektual Organik*. Yogyakarta: Insist Press, Pustaka Pelajar, 2002.
- Federspiel, Howard M. "Muslim Intellectuals in Southeast Asia, *Makalah*. Disampaikan pada The Conference on Islam and Society in Southeast Asia, Jakarta, Mei, 1995.
- Ferm, Fergilius. "Theology". Dalam Dagobert D. Runes (Ed.). *Dictionary of Philosophy*. Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976.
- . *An Encyclopedia of Religion*. Ohio: the College of Wooster, t.th.
- Finch, Henry Le Roy. "Reason". Dalam Mircea Aliade (Ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 11. New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
- Fueck, J. "The Role of Traditionalism in Islam". Dalam Merlin L. Swartz. (Translated and Ed.) *Studies on Islam*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*. New York: Seabury Press, 1975.
- Gibb, H.A.R. dan J.H. Kramers. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: EJ. Brill, 1974.
- . *Modern Trends In Islam*. Beirut: Librairie du Liban, 1975.
- Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. Diterjemahkan Hersri Setiawan. *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*. Jakarta: INIS, 1991.
- Guenon, Rene. *Introduction to the Study of the Hindu Doctrine*. London: t.p. 1945.
- Ghurabî, 'Alî Must· afâ, al-. *Târikh al-Firaq al-Islâmiyah*. Mesir: Maktabah wa Mat· ba'ah Must· afa al-Bâbî, 1957.
- Goleman, Daniel. *Emotional Intelligence*. Diterjemahkan oleh T. Hermaya. *Kecerdasan Emosional*. Jakarta: Gramedia, 2001.
- Gutiérrez, G. *A Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1978.
- Guralnik, David B. (Ed.). *Webster's New World Dictionary of the American Language*. New York: Warner Books, 1987.

- Hanafi, Ahmad. *Theology Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- . *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Jayamurni, 1967.
- H• anafi, H□asan. *Dirāsah Islamiah*. Maktabah al-Ajila al-Mishriyah, tth.
- . *Min al- ‘Aqidah ila al-saurah*. Kairo: Maktabah Madbuli, 1988.
- Hanfling, Oswald. *Essential Readings in Logical Positivism*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- Hanify, Manzoor Ahmad. *A Survey of Muslim Institutions and Culture*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1974.
- Hardiyanto, Sugeng, “Tradisi dan Modernitas”. Dalam *Gema Duta Wavana*, 1995.
- Hasan, Noor. *Islam Rasional: Telaah atas Pemikiran Teologi Harun Nasutio*. Tesis, (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 1992). Belum diterbitkan.
- Held, H. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson, 1980.
- Hidayat, Komaruddin. “Sebagai Guru dan Sekaligus Orang Tua”. Dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- Hill, OP, William J. “Theology”. Dalam Josep A. Komochak, at.al. (Ed.). *The New Dictionary of Theology*. Golden Bridge, Dubin: Gill and Macmillan, Ltd., 1987.
- Hopper, Jeffery. *Understanding Modern Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Hordon, John A. SJ. *Pocket Catholic Dictionary*. Garden City, New York: Image Books, 1985.
- Horton, Paul B. *Sociology*. Diterjemahkan Aminuddin Ram, dkk. *Sosiologi*. Jilid I. Jakarta: Erlangga, 1987.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: U.P., 1985.
- Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*. Oxford New York: Oxford University Press, 1989.

- Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science Religions Orodoxy and the Battle for Rationality*. Diterjemahkan oleh Luqman, *Islam dan Sains Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*. Bandung: Pustaka, 1997.
- Inkeles, Alex dan Smith, David. *Becoming Modern, Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- Iqbâl, Muh· ammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Ismail, Faisal. “Studi Islam di Barat, Fenomena Menarik”. Dalam Yudian W. Asmin (Ed.). *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*. Montreal-Yogyakarta: Permika dan Titian Ilahi, 1997.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an Semantics of the Qoranic Wel tanschauung*. Diterjemahkan Agus Fakhri Husein, dkk. *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jabali, Fuad dan Jamhari (Peny.). *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*. Ciputat: Logos, 2002.
- . “Mengapa ke Barat?”. Dalam Yudian W. Asmin (Ed.). *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*. Montreal-Yogyakarta: Permika dan Titian Ilahi, 1997.
- Jabîrî, Muhammad ‘Abid, Al-. *Naqd ‘Aql al-‘Arabî 1: Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî*. Beirut: al-Markaz al-Saqafî al-‘Arabî, 1991.
- . *Naqd ‘Aql al-‘Arabî 2: Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirasah Tahlîliyah Naqdiyah li al-Nazhm al-Ma’rifah*. Beirut: al-Markaz al-Saqafî al-‘Arabî, 1993.
- . “Qirâ’ah ‘Ashriyah li al-Turâs: Manhaj wa Tatqîbîq”. Diterjemahkan Ahmad Baso, “Pembacaan Kontemporer atas Tradisi Islam Metode dan Aplikasi”, dalam *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Jossua, Jean-Pierre. “A Crisis of the Paradigm, or A Crisis of the Scientific Nature of Theology”. Dalam Hans Kung dan David Tracy (Ed.). *Paradigm Change in Theology*. Edinburgh: T.&T. Clark Ltd., 1989.
- Kahin, George Mc.T. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Itacha: Cornell University Press, 1952.

- Kartanegara, Mulyadhi. "Merintis Sebuah Teologi Baru Sebuah Apresiasi terhadap Prof. Dr. Harun Nasution". *Makalah*. Dalam rangka "In Memoriam Prof. Dr. Harun Nasution (1969-1998)". Jakarta, 18 September 2000.
- . *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Kun, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Kung, Hans. "Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion". Dalam Hans Kung dan David Tracy (Ed.). *Paradigm Change in Theology*. Edinburgh:T.&T. Clark Ltd., 1989.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- . *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, 1997.
- Lane, Dermot A. *Foundation for a Social Theology: Praxis, Process and Salvation*. New York-Ramsey: Paulist Press, 1984.
- Lambton, Ann K.S. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Lewis, Bernard. *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise Christianity to the Present Day*. London: Phoenix Giant, 1995.
- Lorimer, Laurence T. (Ed.). *Grolier Academic Encyclopedia*. USA: Grolier International, Inc., 1980.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- . *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- . "Abduhisme Pak Harun. Dalam H. Aqib Suminto. (Ketua Panitia). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- . "Mengambil Ilmu dan Moral Harun Nasution". Dalam Abd Halim (Ed.). *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*. Ciputat: Ciputat Prsss, 2001.
- Machasin. *Al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr Mutasyâbih Al-Qur'ân: Dalih Rasionalitas al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- . *Islam Teologi Aplikatif*. Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.

- Makdisi, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. (New York: Variorum, 1991).
- Malik, Dedi Jamaluddin dan Ibrahim, Idi Subandi. *Zaman Baru Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.
- Martin, Richard C. at. al. *Defenders of Reason in Islam Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. USA: Oneworld Oxford, 1997.
- ."Getting Beyond Fundamentalism in Islamic Studies". Dalam rcmartin@memory.edu. 17, Maret, 1999.
- (Ed.). "Contributors". Dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tempe: The University of Arizona Press, 1980.
- (Ed.). *Contribution to Asean Studies*, Vol 7. Leiden: E.J. Brill, 1982.
- Meuleman, Johan Hendrik. "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhamed Arkoun". Dalam kata Pengantar Buku Muhamed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Mishry, Ibn Munzir Al-. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Shadir, t.th.
- Mulder, Niels. *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*. Diterjemahkan oleh Noor Choliz. *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*. (Yogyakarta: LKIS, 2001).
- Munhanif, Ali. "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik Keagamaan Orde Baru". Dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.). *Menteri-menteri Agama RI Biografi Sosial-Politik*. Jakarta: PPIM, 1998.
- Munitz, Milton K. *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., 1981.
- Muzani, Saiful. "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community Intellectual Portrait of Harun Nasution". Dalam, *Studia Islamika* 1, (1) April-June, 1994.
- Murphy, Nancey. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. New York: Cornell University Press, 1996.
- Muthahhari, Murthada. *Manusia dan Takdirnya antara Free Will dan Determinisme*. Bandung: Muthahhari Paperbacks, 2001.

- Muzhar, Atho. "Islam In Indonesia (The Politics of Recycling and the Collapse of a Paradigm)". Dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*. State Institute of Islamic Studies (IAIN) Sunan Kalijaga, No. 64/XII/1999.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. Diterjemahkan oleh Lukman Hakim, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*. Bandung: Pustaka, 1994.
- . *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Massachusetts: University Press, 1968.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu Dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- . *The Place of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on his Theological System and Views*. Montreal: McGill University, 1968.
- . *Pembaharuan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- . *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- . *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.
- . *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid I&II. Jakarta: UI Press, 1985.
- . *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- . "Pembaharuan Islam di Timur Tengah dan Pengaruhnya di Indonesia". Dalam Saiful Muzani. (Ed.). *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- . "Teologi Islam dan Upaya Peningkatan Produktivitas". Dalam Saiful Muzani. (Ed.). *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- . "Kaum Mu'tazilah dan Pandangan Rasionalnya". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1995.
- . "Sekitar Masalah Memahami Isi Al-Qur'ân". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- . "Menanyakan Kembali Pemikiran Islam. Dalam *Tempo*, 22 September 1990.

- , "Al-Qur'ân Mengandung Segala-galanya?". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- , "Islam dan Sistem Pemerintahan dalam Perkembangan Sejarah". *Nuansa*. Desember 1994.
- , "Peran Ajaran Islam dalam Perkembangan Ilmu Pengetahuan". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- , "Fundamentalisme dan Khawarij Abad Kedua Puluh?". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- , "Tinjauan Filosofis tentang Pembentukan Kebudayaan dalam Islam". Dalam Abdul Basir Solissa (Ed.). *Al-Qur'an dan Pembinaan Budaya; Dialog dan Transformasi*. Yogyakarta: LESFI, 1993.
- , "Filsafat Islam sebagai Berkembang di Timur Tengah dan Pengaruhnya di Indonesia". *Makalah*. Seminar Filsafat, Himpunan Filsafat Indonesia, 10-11 Agustus 1988 di Jakarta.
- , "Islam dan Perubahan Sosial: Suatu Pemikiran dan Usaha". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- , "Filsafat Hidup Rasional, Prasyarat bagi Mentalitas Pembangunan". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- , "Teologi Islam dan Upaya Peningkatan Produktivitas". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- , "Peradaban dan Pasang surut Islam sebagai Adikuasa Dunia". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- , "Sejarah Pertumbuhan Ilmu Kalam". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.
- , "Sekitar Persoalan Modernisasi dalam Islam". Dalam Saiful Muzani. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1996.

- ."The Flourishing of the Religious Sciences Philosophy and Sufism. Dalam H. Burhanudin Daya dan Rifa'i Abduh. (Ed.). *Religion and Contemporary Development*. Jakarta: Department of Religious Affairs Republic of Indonesia, 1994.
- ."Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia". Dalam Aqib Suminto. (Ketua Panitia). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- Nasution, Yunan. "Mengenal Harun Nasution Lewat Tulisannya". Dalam H. Aqib Suminto. (Ketua Panitia). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3S, 1996.
- ."Harun Nasution dalam perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia". Dalam H. Aqib Suminto. (Ketua Panitia). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- Nutting, Anthony. *The Arabs*. Toronto: New American Libery, 1965.
- O'Collins, SJ., Gerald, dan Edward G. Farrugia, SJ. *A Concise Dictionary of Theology*. Diterjemahkan oleh I Suharjo. *Kamus Teologi*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Peursen, CA. van. *Strategie Van the Cultur*. Diterjemahkan Dik Hartoko. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Pranowo, M. Bambang. *Islam Faktual antara Tradisi dan Relasi Kuasa*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1999.
- Provencher, Norman. "Modernity". Dalam Rene Lataurrelle dan Rino Fisichella. (Ed.) *Dictionary of Fundamental Theology*. New York: Crosroad, 1996.
- Rahardjo, Dawam. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan, 1993.
- Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities". Dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Eds.). *Islam; Past Influence and Present Challenge*. London: Edinburgh University Press, 1979.
- ."Roots of Islamic Neo- Fundamentalism". Dalam Philip Stoddard. at. Al. (Ed.). *Change and the Muslim World*. New York: Syracuse University Press, 1981.

- . *Islam*. New York: Anchor Books, 1968.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: the University of Chicago Press, 1987.
- . *Major Themes of the Qur'an*. Diterjemahkan Anas Mahyudin. *Tema Pokok Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka, 1983.
- Rahmat, Jalauddin. "Tuhan yang Disaksikan Bukan Tuhan yang Didefenisikan". Dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*. Vol. 1, No. 1, Juli-Desember, 1998.
- Rasyidi, H.M. *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Remin, Bernard. *Protestan Biblical Interpretation*. Trans Silas C.Y Chan. Monterey Park Ca: Living Publishing, 1983.
- Rippin, Andrew. *Muslims Their Religious Beliefs and Practices Volume 2: the Contemporary Period*. London and New York: Routledge, 1993.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge, 1992.
- Shadily, Hassan. (P.R.U.). *Ensiklopedi Indonesia*. Jilid 4. Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1983.
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- . "Pemikiran Islam Indonesia: Sebuah I'tibar dari Harun Nasution". Dalam Abd Halim (Ed.). *Teologi Islam Rasional Apresiasi terhadap Wacana dan Praksis Harun Nasution*. Ciputat: Ciputat Press, 2001.
- Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Smith, William A. *The Meaning of Conscientizacao: The Goal of Paulo Freire's Paedagogy*. Diterjemahkan Agung Prihantoro. *Conscientizacao Tujuan Pendidikan Paulo Freire*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Smith, W. C. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: the Macmillan Company, 1963.
- Steenbrink, Karel A. "Dari Kairo hingga Kanada dan Kampung Utan: Perkembangan Pemikiran Teologi Prof. Dr. Harun Nasution". Dalam Aqib Suminto, dkk. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF, 1989.

- . “Metodologi Studi Sejarah Islam di Indonesia Beberapa Catatan dari Praktek Penyelidikan tentang Abad ke-19”. Dalam, H.A. Mu’in Umar, dkk. *Penulisan Sejarah Islam di Indonesia dalam Sorotan*. Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985.
- . “Tradisi”. Dalam, *Agama dan Masyarakat 70 Tahun Mukti Ali*. Yogyakarta: 1994.
- Syadali, Ahmad. “Harun Nasution dan Perkembangan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta”. Dalam H. Aqib Suminto, (Ketua Panitia), dkk. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989.
- Syahrastâni, Muhammad bin ‘Abd al-Karîm, al-. *Al-Milâl wa Al-Nihâl*. Juz I. Mesir : Al-Bâbî al-Halabî, 1961.
- Tebba, Sudirman. “Islam di Indonesia: Dari Minoritas Politik Menuju Mayoritas Budaya”. *Jurnal Ilmu Politik*. No. 4, 1989.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1959.
- . *Systematic Theology, I*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Tim Balai Pustaka. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi 2, cet. 3. Jakarta: Balai Pustaka, 1998.
- Tim penyusun Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah. *Buku Pedoman IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*. Edisi 12, Jakarta: 1995/1996.
- The New Encyclopaedia Britannica*. USA: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1974.
- Uchrowi, Zaim dan Thaha, Ahmadi, (Peny.) “Riwayat Hidup Prof. DR. Harun Nasution”. Dalam Aqib Suminto, dkk. *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF, 1989.
- Watt, W. Montgomery. *Muslim Intellectual A Study of Al-Ghazâlî*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
- . *The Majesty that was Islam*. Diterjemahkan Hartono Hadikusumo. *Kejayaan Islam Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- . *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962.
- . *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

- . "Economic and Social Aspect of the Origin of Islam". Dalam *The Islamic Quarterly: A Review of Islamic Culture*. No. 1, 1954.
- Welch, Claude. *Protestant Thought in the Nineteenth Century*. New Haven: Yale UP., 1972.
- Weinscheimer, Joel C. *Gadamer Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Whaling, Frank. "Pendekatan Teologis". Dalam Peter Connolly (Ed.) *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Diterjemahkan Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- John F. Wilson. "Modernity". Dalam Mircea Aliade (Ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 10. New York: Macmillan Library Reference USA, 1992.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philosophy of the Kalam*. Cambridge, London and England: Harvard University Press, 1976.
- Woodward, Mark R (Ed.). Dalam *Toward A New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*. Tempe, Arizona: Arizona State University, 1996.
- . "Modernity and the Disenchantment of Life A Muslim-Christian Contrast". Dalam Johan Meuleman (Ed.). *Islam in the Era of Globalization Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*. Jakarta: INIS, 2001.
- Zahrah, Abu. *Târîkh al-Mazâhib al-Islamiyah*. Diterjemahkan Abd Rahman dan Ahmad Qarib. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*. Jakarta: Logos, 1996.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Mafhûm al-Nash Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Diterjemahkan oleh Khoiron Nahdhiyyin. *Tekstualitas Al-Qur'ân Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Zarir, Muhammad. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985.
- Zohar, Danah dan Marshall, Ian. *SQ: Spiritual Intelligence-The Ultimate Intelligence*. Diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, dkk. *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik Untuk Memaknai Kehidupan*. Bandung: Mizan, 2002.

Biodata Penulis



Dr. H. Lukman S. Thahir, MA lahir di Poso Sulawesi Tengah pada tanggal 1 September 1965. Putra dari KH. Abd Salam Thahir, dan Ibu Hj. Salmah Djaelani. Setelah tamat SD Muhammadiyah/ Madrasah Ibtidaiyah Alkhairaat di Poso (1979), ia mondok di Pesantren Alkhairaat Palu Sulawesi Tengah dan menyelesaikan pendidikan madrasah Tsanawiyah, Aliyah Alkhairaat/MTsN, Aliyah Negeri di Palu (1982/1985). Pada tahun 1985, ia melanjutkan studinya pada fakultas Ushuluddin, jurusan Aqidah Filsafat di IAIN Alauddin Ujung Pandang di Palu, dan selesai 1989, dengan skripsi berjudul *Iblis “Menggugat Tuhan” Tinjauan Filosofis*. Pada tahun 1992, ia mengikuti Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dengan spesifikasi jurusan Aqidah Filsafat, dan selesai tahun 1994, dengan Thesis berjudul *Liberalisme Islam: Studi Atas Pemikiran Filosofis Muhammad Iqbal*. Sejak tahun 1998, pada Program Pascasarjana yang sama, ia mengikuti program Doktor (S3), dan selesai pada tahun 2003, dengan Disertasi berjudul, *Harun Nasution [1919-1998]: Interpretasi Nalar Teologis dalam Islam*.

Pengalaman organisasi yang digelutinya, ia pernah mengikuti basic training dan edvance training Himpunan Mahasiswa Islam (Cab. Palu). Ia juga mengikuti LKD, LKM, dan LKL di PMII yang akhirnya mengantarkannya menjadi Ketua Umum Peregerakan Mahasiswa Islam Indonesia [PMII Cab. Palu], tahun 1988-1990, Ketua III Pengurus Besar [PB. PMII] di Jakarta,

1991-1994. Ketua Umum Pengurus Pusat Himpunan Pemuda Alkhairaat [PP. HPA] di Palu, 1994-1998. Sekretaris Tanfiziyah Pengurus Wilayah Nahdhatul Ulama [PW. NU Sulteng], 2004-2009. Sekretaris Forum Kerukunan Umat Beragama [FKUB] Propinsi Sulawesi Tengah, 2003-sekarang. Selain sebagai dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Datokarama Palu, ia juga menjabat Ketua III STAIN Datokarama Palu, 2005-2007, dan kemudian dipercayakan menjabat Rektor Universitas Alkhairaat Palu, 2007-Sekarang, serta dosen Fakultas Pasca Sarjana UIN Makasar, 2004-sekarang. Saat ini, sebagai bagian dari rasa tanggungjawabnya untuk memberikan kontribusi atas masalah-masalah sosial-keagamaan di Sulawesi Tengah, khususnya berkenaan dengan konflik Poso, penulis yang mempersunting dara Jawa-Betawi, Faidah Efendi dan dikarunia empat orang anak, masing-masing: Muhammad Rifqi [almarhum], Sahnaz Dina, Sania Diva Ramadhani, dan Malik Mumtaz, mendirikan dan sekaligus menjadi *Directur Eksekutive of Institution for Religious Studies and Humanistic Education Development* [IRSHed].

Bukunya yang telah diterbitkan adalah, *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal* (Jakarta: Bina Ilmu, 2002] dan *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi pendekatan Filsafat. Sosiologi dan Sejarah* [Yogyakarta: Qirtas, Cet. II, 2005]. *Pengantar Filsafat Ilmu*. [dalam proses penerbitan]. *Rekonstruksi Budaya Damai Lewat Konsep Non-Violent Education: Analisis Model Collaborative Learning dan Cooperative Learning* [Palu: Irshed, 2006]. Ia juga aktif meneliti, seminar, menulis di berbagai Jurnal, Majalah, dan Koran, antara lain, *Visi Islam Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* (Yogyakarta), *Hermeneia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* (Yogyakarta), *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* (Jogyakarta) *Jurnal Khunafa* (STAIN Palu), *Panji Masyarakat* (Jakarta) *Pelita* (Jakarta), dan sebagainya.

Prestasi terakhir yang diperolehnya, terpilih sebagai Top Leader Achievement Golden Award, 8 Agustus 2009 di Jakarta dari Lembaga Citra Prestasi Anak Bangsa.