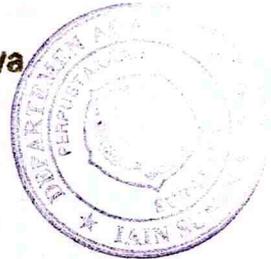


# PEMIKIRAN FAZLUR RAHMAN TENTANG ESKATOLOGI

## SKRIPSI

Diajukan Kepada  
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya  
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan  
Dalam Menyelesaikan Program Strata Satu  
Ilmu Ushuluddin



NO. K	U-2005/AF/048
U-2005	048

AF Oleh :

**WIWIN SUPRIYANTI**

**NIM: EO.13.00.216**

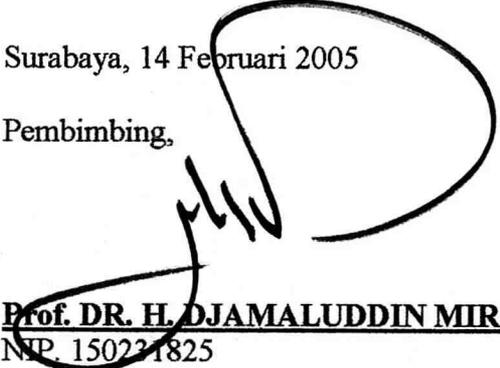
**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
FAKULTAS USHULUDDIN  
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT  
2005**

## **PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI**

Skripsi yang disusun oleh **Wiwin Supriyanti** ini  
telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan

Surabaya, 14 Februari 2005

Pembimbing,



**Prof. DR. H. DJAMALUDDIN MIRI, M.A.g.**  
NIP. 150231825

## PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi yang disusun oleh **Wiwin Supriyanti** ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi

Surabaya, 14 Mei 2005

Mengesahkan,  
Fakultas Ushuluddin



Departemen Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Dekan,

**DR. H. ABDULLAH KHOZIN AFANDI, M.A.**

NIP. 150190692

Tim Penguji:  
Ketua

**Prof. DR. H. DJAMALUDDIN MIRI, M.Ag.**

NIP. 150231825

Sekretaris,

**Dra. ROFHANI, M.Ag.**

NIP. 150282419

Penguji I,

**Dra. MA'SHEM NURALIM, M.Ag.**

NIP. 150240835

Penguji II,

**Drs. H. MUKTAFI FAHAL, M.Ag.**

NIP. 150267241

## ABSTRAK

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengungkap pemikiran eskatologis Fazlur Rahman. Penelitian ini bersifat deskriptif dengan menggunakan data kualitatif, karena yang menjadi obyek penelitian adalah pemikiran seorang tokoh. Pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan metode *library research* (penelitian kepustakaan). Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan filosofis dan historis. Sedangkan metode analisis data yang digunakan adalah induksi-deduksi dan komparasi yang bersifat umum.

Fazlur Rahman adalah pelopor gerakan pembaharuan yang disebutnya sendiri sebagai neomodernisme. Melalui sikap kritis dan obyektif, neomodernisme ingin membangun Islam dalam berbagai dimensinya dalam satu kerangka yang utuh serta mencerminkan nilai-nilai al-Qur'an dan teladan nabi yang sebenarnya. Hal ini merupakan obsesinya agar teologi Islam lebih mampu mengungkap pesan-pesan al-Qur'an secara holistik dan lebih bersifat praktis, bukan hanya sekedar kajian yang tidak berpijak pada realitas kehidupan.

Sebagaimana yang tampak pada pemikiran eskatologisnya, Fazlur Rahman lebih mengutamakan pengungkapan sisi aksiologisnya, yaitu nilai etisnya dari pada sekedar mengungkapan sisi ontologisnya. Melalui analisisnya terhadap sifat materi surga dan neraka, Fazlur Rahman menekankan pentingnya sikap *taqwa*. Sikap tersebut dipandang akan membawa manusia pada keberhasilan hidup di dunia maupun di akhirat. Pemikiran eskatologis Fazlur Rahman ini merupakan refleksi dari sikap kritisnya terhadap ide-ide sebelumnya, yang dipandangannya tidak *applicable* sehingga harus direkonstruksi. Meskipun pemikiran Fazlur Rahman tidak lepas dari berbagai kelemahan, akan tetapi sikap kritisnya tersebut masih memberi pengaruh positif bagi perkembangan pemikiran Islam, sehingga menghasilkan berbagai wacana baru dalam dunia Islam, termasuk untuk tema eskatologis. □



UNIVERSITAS ISLAM SUMATERA UTARA	
JALAN ...	
No. RAJAS ...	U-2005/AF/098
K	ASAL BUKU :
098	AYAT :
AF	

**DAFTAR ISI**

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

SAMPUL DALAM .....	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI .....	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI .....	iii
MOTTO .....	iv
PERSEMBAHAN .....	v
ABSTRAK .....	vi
KATA PENGANTAR .....	vii
DAFTAR ISI .....	viii

**BAB I PENDAHULUAN**

A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Penegasan Istilah .....	5
C. Rumusan Masalah .....	6
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	6
E. Telaah Pustaka .....	7
F. Metodologi Penelitian .....	9
G. Sistematika Pembahasan .....	12

<b>BAB II</b>	<b>PEMIKIRAN DAN KARYA-KARYA FAZLUR RAHMAN</b>	
	<b>A. Biografi</b>	<b>13</b>
	<b>B. Karya-Karya Utama</b> .....	<b>19</b>
	<b>C. Neo-modernisme</b> .....	<b>22</b>
	<b>D. Metodologi Pemahaman Al-Qur'an</b> .....	<b>26</b>
<b>BAB III</b>	<b>PANDANGAN FAZLUR RAHMAN TENTANG ESKATOLOGI</b>	
	<b>A. Kematian</b> .....	<b>34</b>
	<b>B. Alam Barzakh</b> .....	<b>36</b>
	<b>C. Kiamat</b> .....	<b>37</b>
	<b>D. Akhirat :</b>	
	<b>1. Kebangkitan</b> .....	<b>40</b>
	<b>2. Pengadilan</b> .....	<b>43</b>
	<b>3. Syafa'at</b> .....	<b>47</b>
	<b>4. Ketetapan Akhir</b> .....	<b>51</b>
<b>BAB IV</b>	<b>ANALISA</b> .....	<b>55</b>
<b>BAB V</b>	<b>PENUTUP</b>	
	<b>A. Kesimpulan</b> .....	<b>72</b>
	<b>B. Saran</b> .....	<b>73</b>

**DAFTAR PUSTAKA**

## BAB I

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

### PENDAHULUAN

#### A. Latar Belakang Masalah

Berita tentang adanya kehidupan setelah di dunia ini atau yang dalam bahasa filosofisnya disebut *eskatologi* bukanlah fakta, tetapi suatu keyakinan yang diperkuat oleh argumen logis dan dukungan berita dari kitab suci. Oleh karena itu, jika ada yang tidak percaya kepada Tuhan ataupun *akhirat* hal ini bisa ditolehir, sebagaimana pemikiran kaum *atheis* dan *agnostis*.<sup>1</sup> Mereka menganggap alam semesta ini terjadi secara kebetulan, yaitu akibat saling pengaruh di antara benda-benda. Itulah sebabnya mereka dapat mengakui keteraturan alam tanpa mengakui adanya Tuhan,<sup>2</sup> yang konklusinya mengarah pada kesimpulan bahwa kematian adalah akhir segalanya. Suatu kesimpulan yang bertentangan dengan doktrin eskatologi setiap agama, baik agama yang berdasarkan wahyu maupun tidak berdasarkan wahyu.<sup>3</sup>

Dalam agama Islam, beriman kepada adanya kehidupan sesudah mati atau hari akhir tidak hanya sekedar wajib, bahkan merupakan salah satu rukun *aqidah mukmin*. Kewajiban beriman kepada hari akhir ibarat kewajiban percaya terhadap pergantian alam dengan berakhirnya kehidupan dunia dan bermulanya kehidupan

---

<sup>1</sup> Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama* (Jakarta: Logos, 1999), 214, 223.

<sup>2</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Cet. II, 1996), 16.

<sup>3</sup> Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 92.

yang lain, yaitu kampung *akhirat* beserta segala apa yang dikandung di dalamnya, seperti: dibangkitkannya seluruh makhluk, dihisab lalu dibalas.

Sebagaimana para pemikir muslim yang lain, Fazlur Rahman meyakini keberadaan hari akhirat sebagai hari perhitungan yang benar-benar akan tiba. Ia memandang keberadaan akhirat sebagai bukti dari kebesaran dan kekuasaan Allah, berdasarkan rangkaian sifat-sifat Allah *vis-à-vis* manusia. Mulai dari penciptaan, pemberian rezeki dan petunjuk, lalu penimbangan, yang diyakini Fazlur Rahman membentuk mata rantai yang logis.<sup>5</sup> Berikut ayat-ayat yang menjadi epistemologi dari keyakinan Fazlur Rahman tersebut:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ  
 الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴿٢٧﴾

Artinya:

“Kami tidak menciptakan langit dan bumi beserta segala sesuatu di antara keduanya dengan sia-sia” (Q.S. Shaad [38]: 27).

Ayat di atas menjelaskan keteraturan alam yang sedemikian kompleks untuk dimanfaatkan manusia. Sedangkan manusia diciptakan untuk mengabdikan pada Allah dan kelak harus mempertanggungjawabkan seluruh perbuatannya, berikut ayatnya:

<sup>4</sup> Abu Bakar Al-Jazari, *Pemurnian Akidah*, ter. Sahid H.M. (Jakarta: Pustaka Amani, 2001), 430.

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, *Etika Pengobatan Dalam Islam: Penjelajahan Seorang Neomodernis*, ter. Jaziar Rad'anti (Bandung: Mizan, Cet. I, Juli 1999), 30.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
 أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾

Artinya:

*“Apakah kalian berfikir bahwa kami menciptakan kamu dengan sia-sia tanpa tujuan dan bahwa kalian tidak dikembalikan kepada Kami? Maha Tinggi Allah”* (QS. Al-Mu’minun [23]: 115).

Tetapi, tanpa adanya iman keseluruhan sifat-sifat Allah yang sedemikian logis tersebut akan menjadi kabur dan tidak memberi arti.<sup>6</sup> Fazlur Rahman menegaskan, walaupun secara umum akhirat sering dilukiskan dalam gambaran yang agak statis, yaitu kesenangan di surga dan siksaan di neraka, yang menyangkut keridhaan dan kemurkaan Allah. Tetapi, sebenarnya keberadaan akhirat tersebut lebih terkait dengan penegakkan moral dan keadilan, yang tidak bisa dijamin selama di dunia.<sup>7</sup>

Fazlur Rahman adalah salah seorang tokoh yang secara intelektual dididik dan dibesarkan dalam tradisi keagamaan Islam yang kuat dan dunia keilmuan Barat yang kritis. Pengembaraan intelektualnya akhirnya mengantarkan dia ke arah mazhab neo-modernisme, yang hadir untuk mengkritisi sekaligus mengapresiasi aliran-aliran pemikiran Islam lain yang timbul sepanjang sejarah perjalanan umat Islam, juga pemikiran yang berkembang di Barat. Dengan paradigma yang digagasnya tersebut, Fazlur Rahman ingin membangun Islam dalam berbagai dimensinya dalam satu kerangka yang utuh menyeluruh dan sistematis, serta mencerminkan nilai-nilai al-

<sup>6</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 15.

<sup>7</sup> F. Rahman, *Etika Pengobatan...*, 33.

Qur'an dan teladan nabi yang sebenarnya. Menurutnya, melalui paradigma tersebut umat Islam diharapkan mampu eksis dalam dunia modern, sekaligus tetap Islami.<sup>8</sup>

Sebagaimana diketahui, gagasan neo-modernisme Fazlur Rahman telah memberi pengaruh yang cukup besar terhadap perkembangan pemikiran Islam. Apresiasi terhadap gagasan-gagasannya juga telah mewarnai kemunculan beragam aliran pemikiran keislaman di Indonesia, seperti pemikiran keislaman Nurcholish Majid, Ahmad Wahib, Djohan Effendi dan Abdurrahman Wahid, hingga yang terakhir ini ramai dibicarakan adalah munculnya kelompok pemikir Islam yang menamakan dirinya Jaringan Islam Liberal (JIL). Yang mana, pemikiran salah satu anggotanya, yaitu Ulil Abshar Abdalla pernah dianggap menghina Islam, sehingga sempat menuai fatwa mati dari beberapa ulama.<sup>9</sup>

Begitu juga dengan beberapa konsepsi eskatologisnya yang kontroversial tersebut, khususnya seputar konsepsi surga dan neraka, disinyalir mendapat apresiasi dari seorang Sarjana Teknik Nuklir dari Universitas Gajah Mada, Agus Mustofa.<sup>10</sup>

Walaupun saat ini Fazlur Rahman telah meninggal dunia, tetapi jejak pemikiran teologisnya tampak masih memberi pengaruh yang cukup kuat, sebagaimana yang tampak pada temuan-temuan eskatologis Agus Mustofa. Oleh karena itu, penulis tertarik untuk mengadakan penelitian pada tema yang masih berada dalam wilayah metafisis ini.

<sup>8</sup> Abd. A'la, *Dari Neo-modernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), 1-3.

<sup>9</sup> Dzulmanni, *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: Elsaq press, Cet. I, Februari 2003), 155.

<sup>10</sup> Agus Mustofa, *Ternyata Akhirat Tidak Kekal* (Sidoarjo: Temprina Media Grafika, 2004), x.

## B. Penegasan Istilah

Agar tidak terjadi kesalahan dalam memahami maksud dari judul skripsi ini,

penulis akan memberikan uraian terhadap istilah-istilah yang digunakan, diantaranya:

**Eskatologi** : (*eschatology*) berasal dari bahasa Yunani, *éschatos*, yang berarti: terakhir, yang terjauh, yang paling luar, masa terakhir, *éschatos* + *logos* (ilmu) adalah: kajian tentang kepercayaan yang dikaitkan dengan peristiwa-peristiwa final atau akhir, seperti: kematian, hari kiamat, hari pengadilan dan hubungan manusia dengan semua itu.<sup>11</sup>

**Fazlur Rahman** : (1919-1988) adalah seorang pemikir muslim modern dari Pakistan, yang dikenal sebagai pelopor gerakan pembaharuan yang disebutnya sendiri sebagai neo-modernisme. Semangat yang dibawanya adalah bersikap selektif terhadap gagasan-gagasan Barat sembari berupaya menemukan metodologi untuk membangun masa depan Islam.<sup>12</sup> Salah satu bidang kajian Islam yang mendapat perhatian luas dari Fazlur Rahman adalah masalah *aqidah Islamiyah*. Fazlur Rahman membahas pengertian *aqidah*, Tuhan, nabi, malaikat, kitab, manusia, kiamat – khususnya surga dan neraka.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995), 98.

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Etika Pengobatan...*, sampul belakang.

<sup>13</sup> Syahrin Harahap, Hasan Bakti Nasution, "Fazlur Rahman", *Ensiklopedi Aqidah Islam* (Jakarta: Fajar Interpratama Offset, Edisi Pertama, September 2003), 107.

### **C. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan, maka rumusan masalah dari penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran Fazlur Rahman tentang teologi?
2. Apa pandangan Fazlur Rahman tentang eskatologi?
3. Bagaimana pemikiran Fazlur Rahman tentang eskatologi?

### **D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

Tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui pemikiran Fazlur Rahman tentang teologi.
2. Untuk mengetahui pandangan Fazlur Rahman tentang eskatologi.
3. Untuk mengetahui pemikiran Fazlur Rahman tentang eskatologi.

Kegunaan dari penelitian ini diharapkan akan memperkaya khasanah pemikiran di dunia Islam, khususnya untuk tema eskatologi. Selain untuk memperkuat keimanan akan adanya hari akhir, penelitian ini diharapkan mampu memberi pemahaman yang komprehensif mengenai signifikansi kehidupan manusia di dunia, yang secara langsung terkait dengan nasib manusia di akhirat. Dengan demikian, kajian mengenai keberadaan hari akhir akan banyak memberi kontribusi bagi perbaikan moralitas umat Islam, baik pada tingkat individu maupun sosial. Sehingga, keberhasilan di dunia dapat diraih, begitu juga dengan kehidupan akhirat.

## E. Telaah Pustaka

Dari hasil telaah yang penulis lakukan, penulis menemukan dua penelitian terhadap pemikiran eskatologis Fazlur Rahman. *Pertama, Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman*. Sibawaihi, (Yogyakarta: Islamika, cet. pertama, Maret 2004). Dalam tesisnya ini, Sibawaihi meyelidiki basis-basis epistemologi kedua tokoh, serta penyebab perbedaannya. Mengenai epistemologi, kedua tokoh sama-sama menggunakan teks sebagai sumber otoratif, lalu diikuti akal dan sumber lain. Tetapi, Fazlur Rahman terlalu terpaku pada teks al-Qur'an, sehingga ia kerap menolak beberapa ide walau didukung hadis-hadis yang diterima banyak kalangan. Saat itu al-Ghazali menyerang filsafat demi purifikasi ajaran Islam karena rendahnya pemahaman kaum muslim akan filsafat Yunani, yang tampak mengaburkan makna al-Qur'an. Walau begitu, ia masih menggunakan silogisme aristotelian dan idealisme Platonian. Metode yang ia gunakan adalah mistis dengan penyajian naratif. Sedangkan Fazlur Rahman, ia menggunakan metode filosofis, meski masih terperangkap metode kalam yang bermuara pada keimanan. Fazlur Rahman berupaya menguak kembali daya kognitif muslim modern, yang seolah dibekukan al-Ghazali, dengan merekonstruksi berbagai pemikiran klasik yang dipandang tidak *applicable*, agar teologi lebih bersifat kontekstual.<sup>14</sup> Dengan menggunakan perspektif Thomas Kuhn, Sibawaihi menyimpulkan, bahwa penyebab perbedaan epistemologi kedua tokoh tersebut adalah karena adanya perbedaan sosio-historis.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Islamika, 2004), 295.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 290.

Kedua, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, Abdul A'la, (Jakarta: Paramadina, 2003). Dalam disertasi ini, Abdul A'la mencoba menganalisis ciri khas konsep teologi Islam yang digagas Fazlur Rahman, relevansi dan sumbangannya yang kongkrit dengan kehidupan yang berkembang saat ini. Hal tersebut dilakukan melalui penelusuran terhadap konsep-konsep teologis yang digagasnya, seperti konsep mengenai Tuhan, Manusia, Alam Semesta, Kenabian dan Wahyu, Eskatologi, Setan dan Kejahatan, dsb.<sup>16</sup> Dalam analisisnya, A. A'la menjelaskan bahwa dalam menggagas teologi, Fazlur Rahman menjadikan al-Qur'an sebagai rujukan utama. Melalui pemahamannya yang utuh, padu dan sistematis terhadap al-Qur'an, Fazlur Rahman merumuskan teologi yang sarat dengan nilai keagamaan, kemanusiaan, sekaligus berupaya menyempurnakan rumusan teologi-teologi sebelumnya. Hal ini ia lakukan dengan meletakkan sejarah dalam kritisisme, yang dikaji ulang melalui nilai-nilai al-Qur'an. Sehingga, teologi bukan dipandang sebagai doktrin yang mati, dengan maksud agar umat Islam memperoleh kemajuan. Kesimpulan dari disertasi ini adalah, gagasan teologi yang digagas Fazlur Rahman menampakkan pembaharuan yang cukup signifikan, sarat dengan liberalisme yang transformatif, sekaligus otentik.<sup>17</sup>

Dari hasil telaah pustaka ini, penulis melihat masih ada peluang untuk melakukan penelitian secara spesifik terhadap pemikiran eskatologis Fazlur Rahman, berikut apresiasi terhadap gagasan eskatologisnya tersebut.

<sup>16</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, vii.

<sup>17</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme.....*, 224-226.

## F. Metodologi Penelitian

### 1. Sumber Data

#### a. Data Primer

Yang dimaksud data primer dalam penelitian ini adalah karya-karya Fazlur Rahman yang terkait dengan tema eskatologi, yaitu:

1. "Tema Pokok Al-Qur'an", diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, diterbitkan oleh Pustaka, Bandung, 1996. Judul asli: *Major Theme of the Qur'an*, diterbitkan oleh Bibliotheca Islamica, Minneapolis, Chicago, 1980.
2. "Etika Pengobatan Islam: Penjelajahan Seorang Neomodernis", diterjemahkan oleh Jaziar Radianti, diterbitkan oleh Mizan, Bandung, 1999. Judul asli: *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, diterbitkan oleh The Crossroad Publishing Company, tt, 1987.

#### b. Data Sekunder

Yang dimaksud data sekunder dalam penelitian ini adalah karya-karya penulis lain yang menulis tentang pemikiran teologis Fazlur Rahman, pandangan eskatologis tokoh-tokoh lain pada masa klasik maupun pada masa kontemporer, baik yang berasal dari buku-buku tematik, jurnal-jurnal ilmiah, ensiklopedi, kamus teologi, ataupun dari sumber-sumber yang mendukung lainnya.

## 2. Pendekatan

### a. Pendekatan Filosofis

Pendekatan ini digunakan untuk melihat pemikiran tokoh sebagai sebuah filsafat, yang tidak dipandang menurut arti sosiologis, budaya ataupun politis.

### b. Pendekatan Historis

Pendekatan ini digunakan untuk mengetahui latar belakang yang mempengaruhi pandangan serta pemikiran tokoh, sebab pola pemikiran seorang tokoh biasanya dipengaruhi oleh latar belakangnya kehidupan yang melingkupinya. Di samping itu konteks pikiran tokoh zaman dahulu tersebut diterjemahkan ke dalam terminologi dan pemahaman yang sesuai dengan cara berfikir aktual sekarang.<sup>18</sup>

## 3. Metode Penelitian

### a. Metode Pengumpulan Data:

Pada penelitian ini, pengumpulan data-data dilakukan dengan menggunakan metode *Library Research* atau metode penelitian kepustakaan, yaitu dengan cara: data-data yang terkumpul dipelajari dan ditelaah secara mendalam – terutama untuk data-data primer, selanjutnya data-data tersebut diseleksi sesuai dengan tingkat relevansinya, kemudian data-data tersebut dibahas dan dianalisis.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 61.

<sup>19</sup> Tim Penyusun, *Panduan Penulisan Skripsi- Fakultas Ushuluddin* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 8 Agustus 2002), 16.

## b. Metode Analisis Data:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

### 1. Metode Deskripsi

Metode ini digunakan untuk menguraikan pemikiran tokoh. Di sini, metode ini digunakan untuk menguraikan pemikiran Fazlur Rahman.

### 2. Metode Deduksi

Metode deduksi ialah metode yang dipakai untuk mendapatkan pengetahuan ilmiah dengan bertitik-tolak dari pengamatan hal-hal yang bersifat umum, lalu menarik kesimpulan yang bersifat khusus. Pada penelitian ini, metode ini digunakan untuk menganalisis pemikiran teologis Fazlur Rahman.

### 3. Metode Induksi

Metode induksi ialah metode yang dipakai untuk mendapatkan pengetahuan ilmiah dengan bertitik-tolak dari pengamatan pada hal-hal yang bersifat khusus, lalu menarik kesimpulan yang bersifat umum. Pada penelitian ini, metode ini digunakan untuk menganalisis pandangan eskatologis Fazlur Rahman.

### 4. Komparasi

Metode ini digunakan untuk membandingkan pemikiran tokoh dengan tokoh-tokoh agar terlihat kekuatan dan kelemahannya, baik yang dekat atau jauh. Pada penelitian ini, cara ini digunakan untuk membandingkan pemikiran Fazlur Rahman dengan tokoh-tokoh lain secara umum.

## G. Sistematika Pembahasan

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
Sistematika pembahasan dalam penelitian ini terdiri dari lima bab dan

beberapa sub bab, yaitu:

Bab pertama, bab ini merupakan bab pendahuluan yang di dalamnya mencakup beberapa sub bahasan, antara lain; latar belakang masalah, penegasan istilah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab dua, bab ini memuat uraian tentang pemikiran serta karya-karya Fazlur Rahman, yang terdiri dari beberapa sub bab, yaitu: biografi, karya-karya intelektual, neo-modernisme, serta metodologi pemahaman al-Qur'an yang digunakannya.

Bab tiga, bab ini memuat pandangan Fazlur Rahman tentang eskatologi dalam agama Islam.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
Bab empat, bab ini memuat analisa tentang pandangan eskatologis Fazlur Rahman, sebagai refleksi dari pemikiran teologisnya. Dalam analisa tersebut, pemikiran Fazlur Rahman akan dibandingkan secara umum dengan tokoh-tokoh lain, untuk mengetahui kekuatan maupun kelemahan pemikirannya, berikut pengaruhnya.

Bab lima, bab ini merupakan bab penutup yang berisi kesimpulan dan saran. □

## BAB II

### PEMIKIRAN DAN KARYA-KARYA

#### FAZLUR RAHMAN

##### A. Biografi

Fazlur Rahman dilahirkan pada 21 September 1919, di Hazara, Punjab, daerah pada anak benua Pakistan, yang sekarang terletak di barat laut Pakistan. Suatu negara yang sebelumnya merupakan wilayah teritorial India.<sup>1</sup> Beberapa pemikir juga muncul dari daerah ini, seperti Syah Waliyullah, Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali dan M. Iqbal, oleh karena itu tidak mengherankan bila Fazlur Rahman berkembang menjadi pemikir bebas. Meskipun ia dibesarkan dalam keluarga dengan tradisi mazhab Hanafi – sebuah mazhab sunni yang bercorak rasionalis dibandingkan tiga mazhab besar lainnya, Maliki, Syafi'i dan Hambali, tetapi sejak berumur belasan tahun Fazlur Rahman telah melepaskan diri dari ikatan mazhab-mazhab sunni, lalu mengembangkan pemikirannya secara bebas.

Disamping memperoleh pendidikan secara formal di Madrasah, Fazlur Rahman juga menerima pelajaran agama secara khusus dari ayahnya yang berasal dari Deoband, sebuah madrasah terkenal di anak benua Indo-Pakistan.<sup>2</sup> Ayahnya, Maulana Shahab al-Din adalah seorang ulama modernis alumnus Deoband – sebuah

---

<sup>1</sup> Misri A. Muchsin, *Fazlur Rahman: Filsafat Sejarah dalam Islam* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, Cet. I, 2002), 91.

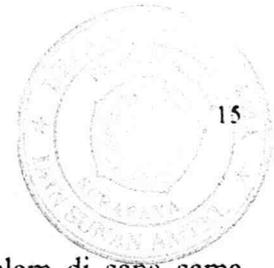
<sup>2</sup> Ali Masrur, *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, Mei 2002), 44.

irasah tradisional yang paling penting di Anak Benua Indo-Pakistan ketika itu,  
 g didirikan oleh Muhammad Qasim Nanotawi pada tahun 1867. Di sekolah ini,  
 ulana Shahab al-Din belajar dari tokoh-tokoh terkemuka seperti Maulana Mahmud  
 an, yang lebih populer dengan syeh al-Hind, dan seorang faqih ternama, Maulana  
 yid Ahmad Gangohi.<sup>3</sup> Meskipun Alumnus dari lembaga pendidikan yang sistem  
 didikennya tradisional, Maulana Shahab al-Din memiliki pola pikir modernis.  
 lah yang mengajari Fazlur Rahman pelajaran agama sejak usia dini, termasuk  
 ak menghafal al-Qur'an. Dalam usia sepuluh tahun, Fazlur Rahman sudah hafal  
 Qur'an. Selain itu, Fazlur Rahman juga telah terbiasa menjalankan ritual-ritual  
 ma, seperti shalat dan puasa sejak kecil.<sup>4</sup> Meskipun Fazlur Rahman tidak belajar  
 Darul Ulum, ia menguasai kurikulum Darse-Nizami yang ditawarkan lembaga  
 ebut dalam kajian privat dengan ayahnya.

Sumber lain mengatakan bahwa, pada usia empat belas tahun ia mulai belajar  
 ifat, bahasa Arab, teologi, hadist, dan tafsir. Kemudian pada tahun 1940, Fazlur  
 man telah menyelesaikan program *Bachelor of Art* di Punjab university dalam  
 ang sastra Arab. Dua tahun kemudian meraih gelar *Master* pada bidang dan  
 versitas yang sama. Namun gelar yang diperoleh dari perguruan tinggi tersebut  
 sifat formalitas-akademik dibandingkan aspeknya yang bersifat intelektual, karena  
 Fazlur Rahman memutuskan untuk melanjutkan studinya di dunia Barat. Ia tidak

<sup>3</sup> Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Islamika, Cet. I, 2004).

<sup>4</sup> Abdul A'la, *Dari Neo-modernisme ke Islam ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003).



memilih di Timur Tengah karena dalam pandangannya kajian Islam di sana sama tidak kritisnya dengan di India.<sup>5</sup>

Fazlur Rahman memutuskan untuk melanjutkan studi doktoralnya di Eropa, yaitu Universitas Oxford di Inggris pada tahun 1946, dan ia memilih bidang filsafat. Selain mengikuti kuliah formal, ia juga mempelajari bahasa-bahasa asing, seperti bahasa Latin, bahasa Yunani, bahasa Inggris, bahasa Perancis dan bahasa Jerman, yang sangat membantu upayanya dalam menambah wawasan keilmuannya. Studi Islam di Barat sudah sedemikian berkembang di sejumlah negara, yang otomatis merupakan kajian atas warisan sejarah serta pemikiran Islam. Selama belajar di universitas tersebut, ia mengkaji Islam tidak hanya berangkat dari khazanah Islam klasik yang murni saja, tetapi juga lewat penelusuran terhadap literatur yang ditulis oleh para orientalis.<sup>6</sup> Selanjutnya, Fazlur Rahman menulis disertasi tentang psikologi Ibn. Sina, yang kemudian diterbitkan menjadi *Avicenna's Psychology* (London: Oxford University Press, 1952), di bawah bimbingan Prof. Simon Van Den Bergh dan H.A.R. Gibb. Pada tahun 1951, berhasil memperoleh gelar *Philosophy Doktor* (Ph.D.).<sup>7</sup> Setelah menamatkan pendidikannya di Oxford, Fazlur Rahman tidak langsung pulang ke negaranya Pakistan, yang baru saja merdeka beberapa tahun dan telah memisahkan diri dari India.

---

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan Dalam Islam: Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, ter. Aam Fahmia (Jakarta: Rajawali Press, Agustus 2002), 2.

<sup>6</sup> A. A'la, *Dari Neomodernisme...*, 34.

<sup>7</sup> Muktafi Fahal, Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern* (Surabaya: Gitamedia Press, tt), 133.

<sup>8</sup> Sibawaihi, *Eskatologi...*, 50.

Fazlur Rahman agaknya merasa cemas akan fenomena masyarakat negerinya saat itu yang agak sulit menerima seorang sarjana keislaman yang terdidik di Barat. Karenanya selama beberapa tahun ia memilih mengajar di Eropa, yang dimulainya dengan mengajar bahasa Persia dan filsafat Islam di *Durham University*, Inggris, 1950-1958. Ketika mengajar di universitas ini, ia merampungkan karya orisinalnya, *prophecy in Islam*, namun baru kemudian diterbitkan di London, sewaktu ia mengajar di McGill University, Kanada menyempatkan diri mengajar selama beberapa saat di *Durham University*, Inggris. Kemudian ia pindah dan mengajar ke Institute of Islamic studies, Universitas McGill, Kanada, dan menjabat sebagai *Associate Professor of Philosophy* sampai tahun 1960.<sup>9</sup>

Fazlur Rahman kemudian meninggalkan Eropa karena diminta kembali ke Pakistan oleh Ayyub Khan – Presiden Pakistan saat itu, untuk ikut berpartisipasi dalam membangun negara Pakistan. Keterlibatan Fazlur Rahman dalam membangun Pakistan dan dalam melakukan pembaharuan-pembaharuan dalam Islam lebih dekat kepada pandangan-pandangan kaum modernis dibandingkan dengan kaum konservatif. Selama memimpin lembaga tersebut, Fazlur Rahman berhasil menerbitkan dua jurnal ilmiah, masing-masing *Islamic Studies* yang berbahasa Inggris serta *Fikr-u Nazr* yang berbahasa Urdu. Dalam jurnal-jurnal tersebut, Fazlur Rahman mengungkapkan gagasan-gagasan pembaharuannya yang tidak jarang menimbulkan kontroversi.

---

<sup>9</sup> A. A'la, *Dari Neomodernisme...*, 35.

Disamping jabatan di atas, sejak tahun 1964, Fazlur Rahman dipercaya untuk duduk di *Advisory Council of Islamic* (Dewan Penasehat Idiologi) pemerintah Pakistan. Dewan ini bertugas antara lain; meninjau seluruh hukum – baik yang ada maupun yang akan dibuat oleh pemerintah, dengan tujuan untuk menyelaraskan dengan misi Qur'an dan Sunnah, memberi saran dan rekomendasi pada pemerintah pusat serta propinsi tentang bagaimana menjadi muslim yang lebih baik. Kiprahnya pada dua lembaga itu mendapat sorotan tajam dari kalangan tradisional. Akibat tak henti-hentinya Fazlur Rahman menulis dan melontarkan pikiran-pikiran pembaharuannya, dan kontroversi pun berlangsung cukup keras.

Sebagai implikasinya, banyak kalangan yang kurang mendukung eksistensi lembaga yang dipimpin Fazlur Rahman tersebut, bahkan secara tegas mengambil garis oposisi. Kontroversi yang terjadi semakin meruncing, Fazlur Rahman menyadari keberadaannya yang kurang mendapat dukungan tersebut, maka ia mengajukan permohonan pengunduran diri. Permohonan tersebut ditandatangani pada tanggal 5 September 1968, dan langsung dikabulkan oleh Ayyub Khan. Terjadinya kontroversi dan sikap oposisi terhadap Fazlur Rahman itu dapat dipahami dalam spektrum yang lebih luas, bahwa para ulama tradisional Pakistan tidak pernah merestui Fazlur Rahman dengan jabatannya itu karena bagi mereka jabatan tersebut adalah hak privelese eksklusif ulama yang terdidik secara tradisional. Menurut John L. Esposito, opsesi masa itu sesungguhnya ditujukan secara umum kepada pemerintah yang dipimpin Ayyub Khan.

Meskipun alasan sosio-politis tersebut dapat dibenarkan, tetapi dari sisi lain tidak dapat dipungkiri bahwa sikapnya dalam merumuskan gagasan pembaharuannya cukup berani dan tidak jarang keluar dari arus pemahaman umum. Pasca kemundurannya dari jabatan itu, Fazlur Rahman masih bertahan pada posisinya tersebut. Tetapi, banyak faktor yang membuatnya melepaskan kedudukan tersebut, sehingga Fazlur Rahman hanya sempat mengabdikan sampai tahun 1969. Karena tidak bebas dalam mengembangkan pemikirannya selama di Pakistan, Fazlur Rahman memutuskan untuk hijrah ke negeri lain.<sup>10</sup>

Setahun kemudian Fazlur Rahman pindah ke USA dan menetap di lingkungan universitas Chicago – tempat di mana ia diterima sebagai guru besar kajian Islam pada Department of Near Eastern Language and Civilization. Tampaknya Fazlur Rahman cocok dengan profesinya sebagai pemikir intelektual di negeri barat. Selain memberi kuliah dan kajian keislaman, ia juga aktif dalam berbagai kegiatan intelektual, baik penelitian, penulisan, maupun seminar. Selama delapan belas tahun menetap di Chicago, Fazlur Rahman menampilkan diri sebagai pemikir modern yang bertanggung-jawab dan senantiasa mencari solusi bagi problem yang dihadapi umat Islam. Sejumlah buku yang berhasil dia tulis beserta puluhan artikel lainnya yang tersebar di berbagai jurnal ilmiah internasional, yang masih terus dikaji oleh banyak kalangan hingga saat ini. Setelah terserang penyakit diabetes, pada tanggal 26 Juli 1988, Fazlur Rahman meninggal dunia.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> M. Fahal, A. A. Aziz, *Teologi Islam...*, 133.

<sup>11</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme...*, 44.

## B. Karya-Karya Intelektual Fazlur Rahman

Karya-karya yang dihasilkan Fazlur Rahman lebih dari seratus buah, baik yang berupa buku, artikel atau tinjauan buku – dalam penelitian ini tidak akan diungkap dan dijelaskan semua. Pembahasan hanya akan ditekankan pada beberapa karya yang mewakili gagasan sentralnya, yaitu sebagai seorang neo-modernisme. Karya orisinal pertama Fazlur Rahman yang berbentuk buku adalah *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, diterbitkan oleh George Allen and Unwin Ltd., London, pada tahun 1958. Dalam buku ini, Fazlur Rahman membandingkan pandangan kaum filsuf dan pandangan ahli kalam atau teolog orthodox, yaitu mengenai konsep kenabian dan wahyu. Penulisan buku ini dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa kurangnya perhatian dari para sarjana modern untuk mengkaji pemikiran keagamaan, khususnya tentang doktrin kenabian. Sesuai dengan tema buku, tahapan pemikiran Fazlur Rahman berada di tengah antara garis ortodoksi dan filosofi, ia bersikap kritis atas pandangan kedua kelompok tersebut.

Khusus dalam bidang hukum, Fazlur Rahman pernah menulis serangkaian artikel yang dimuat dalam jurnal *Islamic studies* sejak Maret 1962 hingga Juni 1963. Dua tahun kemudian, artikel-artikel tersebut ditambah dengan yang lain, dan diedit ulang lalu diterbitkan menjadi sebuah buku dengan judul *Islamic Methodology in History* (1965). Secara umum buku ini berisi kajian kritis Fazlur Rahman terhadap empat sumber pemikiran hukum Islam dan bagaimana aplikasinya dalam sejarah. Karena gagasan-gagasan baru yang dimunculkan cukup banyak dalam buku ini, maka

Fazlur Rahman mengakui sulitnya bagi kalangan tradisional untuk mengikuti alur pemikirannya, seperti yang disinggung pada bagian pendahuluan buku tersebut.

Tiga tahun kemudian muncul lagi karya Fazlur Rahman yang berjudul *Islam* (1966). Buku ini tidak menyajikan satu bidang bahasan tertentu dalam kajian Islam, tetapi lebih merupakan review secara singkat dan padat atas seluruh dimensi penting Islam selama empat belas abad, mulai; Muhammad, Qur'an, hadist, hukum, teologi filsafat, tasawuf, pendidikan dan gerakan pembaharuan. Pada bagian penghujung buku ini, Fazlur Rahman mengadakan evaluasi kritis pada warisan sejarah Islam dan solusi. Solusi tersebut berupa seruan untuk mengadakan reformulasi atas warisan tersebut. Inilah yang menurutnya dapat melindungi nilai-nilai abadi Islam sambil meninggalkan akumulasi-akumulasi non-Islami, yang telah melekat dalam kultur kaum muslim. Karya ini semacam *advance Instruction* tentang Islam. Berbeda dengan karya pengantar lainnya yang ditulis oleh orientalis. Karya ini mengharuskan adanya pemahaman yang memadai tentang dasar keislaman.

Sikapnya yang sangat mendukung rasionalitas terlihat pada upayanya untuk mengangkat pemikiran filosof-filosof muslim. Setelah menulis tentang Ibn. Sina pada awal kehidupan intelektualnya, Fazlur Rahman mengeluarkan karya yang berjudul *the Philosophy of Mulla Sadra*. Fazlur Rahman memperkenalkan secara kritis dan analitis pemikiran religio-filosofis Mulla Sadra (Shard al-Din al-Syirazi). Signifikansi Mulla Sadra bukan cuma terletak pada keberhasilannya dalam melakukan studi pada seluruh warisan pemikiran Islam, tapi juga pada sintesis yang

dihasilkannya terhadap semua pemikiran Islam, sintesis yang dilakukannya benar-benar berada di atas dasar prinsip-prinsip filosofis.

Upaya mengembangkan teologi Islam yang baru juga ia diupayakan dengan berpijak pada gagasan Iqbal dalam karya monumentalnya: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Arah pemikiran keagamaannya menjadi makin matang saat ia menghasilkan buku yang berjudul *Major Themes of The Qur'an* (1980). Dalam buku ini, ia menyetengahkan secara sistematis delapan tema pokok al-Qur'an, yaitu; *Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia sebagai anggota masyarakat, Alam Semesta, Kenabian dan Wahyu, Eskatologi, Setan dan Kejahatan, serta Lahirnya Masyarakat Muslim*. Di situ terlihat cakupan wawasan yang hendak dikembangkan Fazlur Rahman dalam membingkai gagasan pembaharuannya.<sup>12</sup> Masih dalam karya tersebut, ketika meninjau berbagai literatur Barat mengenai al-Qur'an, Fazlur Rahman mengkritik kajian tersebut, yang mengkaji terbatas hanya pada dua hal, yaitu; karya yang mencari pengaruh Yahudi-Kristen dalam al-Qur'an dan karya tentang rangkaian kronologi ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga kajian tersebut kurang memperhatikan keseluruhan aspek tertentu dalam al-Qur'an. Padahal seharusnya karya yang menjelaskan kategori ketiga inilah yang patut mendapat perhatian luas.<sup>13</sup>

Karya penting lain yang dihasilkan adalah buku yang berjudul *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982). Buku ini memperlihatkan intensitasnya dalam memberi alternatif dan menata masa depan

---

<sup>12</sup> Ibid., 44-55.

Karya penting lain yang dihasilkannya adalah buku yang berjudul *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982). Buku ini memperlihatkan intensitasnya dalam memberi alternatif dan menata masa depan Islam dan umatnya. Sebagian besar isi buku ini berkisar tentang kajian kritis sejarah intelektual dan pendidikan dalam Islam, sejak periode klasik hingga masa sekarang.<sup>14</sup>

Fazlur Rahman juga mengangkat masalah kesehatan dan pengobatan dalam Islam melalui karyanya *Healt and Medicine in the Islamic Tradision: Change and Identity*. Melalui buku ini ia melanjutkan misi yang terdapat pada karya-karya sebelumnya. Ia menafsirkan al-Qur'an, hadis, dan sumber-sumber lain secara kritis. Hal ini dilakukan untuk menunjukkan sikap dan pandangan positif Islam dalam menangani masalah-masalah dasar kehidupan umat manusia. Pada karya ini perhatian Fazlur Rahman diletakkan pada bidang kesehatan, per eliharaan dan pengobatan.<sup>15</sup>

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
**C. Neo-modernisme**

Kebangkitan kembali Islam di Indo-Pakistan telah muncul sejak lama dan berkembang dalam berbagai bentuknya. Dalam sebuah artikel yang ditulis pada akhir dekade 1970-an, Fazlur Rahman membagi dialektika perkembangan pembaharuan yang muncul di dunia Islam dalam empat gerakan, yaitu mulai dari revivalisme pra-modernis, modernisme klasik, neo-revivalisme hingga neo-modernisme.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> M. Fahal, *Teologi Islam...*, 137-138.

<sup>15</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme ke...*, 51.

<sup>16</sup> Sibawaihi, *Eskatologi...*, 49.

Kemunculan revivalis pra-modernis, sebagai suatu gerakan pemurnian yang bersifat ke dalam, dapat dilacak pada gerakan yang dilakukan oleh Syah Wali Allah (w. 1763 M.). Gerakan ini muncul pada abad ke-18 dan ke-19 di Turki Usmani, Arab Saudi, India dan Afrika. Gerakan yang tidak terkena pengaruh Barat ini memiliki ciri-ciri sebagai berikut: *pertama*, adanya keprihatinan terhadap kemunduran sosio-moral umat Islam, *ke-dua*, adanya ajakan untuk kembali pada Islam sejati dengan -cara ijtihad serta membuang takhayul yang ditanamkan sufisme populer, *ke-tiga*, adanya ajakan untuk meninggalkan paham Jabariyah, *ke-empat*, adanya ajakan untuk melaksanakan pembaharuan lewat gencatan senjata. Dasar pembaharuan revivalisme pra-modernis kemudian diambil alih oleh gerakan kedua, yaitu modernisme klasik.<sup>17</sup>

Munculnya imperialisme Barat telah menghadirkan berbagai tantangan sekaligus kesempatan baru di kalangan umat Islam, tidak terkecuali di anak benua India. Modernisme klasik hadir untuk merespon tantangan yang dilakukan oleh Sayyid Ahmad Khan (w. 1898 M.), Sayyid Amir Ali (w. 1928 M.), Sir Muhammad Iqbal (w. 1938).<sup>18</sup> Gerakan ini muncul pada pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20, di bawah pengaruh barat. Sesuatu yang baru pada gerakan ini adalah perluasannya terhadap isi *ijtihad*, seperti; hubungan antara akal dan wahyu, serta pembaharuan sosial khususnya bidang; pendidikan dan status wanita, politik, serta bentuk pemerintahan berperwakilan dan berkonstitusi.<sup>9</sup>

<sup>17</sup> Taufik Abdullah, Ahmad Sukardja (Eds), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, tt), 412.

<sup>18</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme...*, 26.

<sup>19</sup> T. Abdullah, A. Sukardja (Eds), *Ensiklopedi Tematis ...*, 412.

Semua ini disebabkan adanya kontak tokoh-tokoh pemikir pada periode ini dengan pemikiran dan masyarakat di Barat. Usaha modernisme klasik dalam menciptakan kaitan yang baik antara pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam, dilakukan melalui sumber al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Menurut Fazlur Rahman, langkah ini merupakan suatu prestasi besar yang tidak bersifat artifisial dan terpaksa. Hakikat dari gerakan ini didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah Historis – yakni biografi Nabi, sebagaimana dibedakan dengan Sunnah Teknis – yakni yang terdapat di dalam hadis-hadis. Mereka *skeptis* pada hadis, tetapi tidak ditopang oleh kritisisme ilmiah.<sup>20</sup>

Modernisme klasik telah memberikan pengaruh terhadap gerakan ketiga, yaitu neo-revivalisme, oleh Abul A'la al-Mawdudi (w. 1979 M.). Abul A'la al-Mawdudi berperan penting dalam pembentukan wacana keagamaan neo-revivalisme.<sup>21</sup> Pada periode ini telah muncul dukungan terhadap gagasan demokrasi dan bentuk pendidikan Islam yang relatif modern. Mereka juga mendasari diri pada pemikiran modernisme klasik yang mengatakan bahwa Islam mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individu atau kolektif. Ciri utama dari pemikiran ini adalah mereka berusaha untuk membedakan diri dari Barat, sehingga mereka tidak menerima metode modernisme klasik yang terpengaruh dari Barat. Walau mereka belum mampu mengembangkan metodologi untuk menegaskan posisinya.

---

<sup>20</sup> Taufik Adnan Amal, *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1993), 18-19.

<sup>21</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme....*, 29.

Di bawah pengaruh neo-revivalisme tetapi juga merupakan tantangan terhadapnya, neo-modernisme muncul. Fazlur Rahman mengklaim dirinya sebagai juru bicara dari gerakan neo-modernisme ini. Bagi Fazlur Rahman, meskipun modernisme klasik benar dalam semangat, tetapi memiliki dua kelemahan dasar yang menyebabkan timbulnya reaksi dalam bentuk neo-revivalisme. *Pertama*, tidak menguraikan secara tuntas metode yang digunakan, karena tidak mampu melakukan interpretasi sistematis dan menyeluruh terhadap Islam, tetapi hanya secara *ad hoc* (parsial), seperti; demokrasi dan status wanita. Tema-tema yang mereka pilih adalah tema-tema yang mereka lihat di Barat. *Ke-dua*, masalah-masalah yang mereka pilih adalah masalah-masalah di Barat, maka terkesan pemikiran modernisme klasik telah terbaratkan serta merupakan agen pembaratan. Neo-revivalisme telah menunjukkan bahwa mereka tidak menerima semangat dan metode Barat. Ini berarti salah satu kelemahan dari modernisme klasik dapat diatasi. Tetapi, mereka tidak berhasil menanggulangi kelemahan pertama. Neo-revivalisme belum berhasil menemukan metode yang tepat untuk menafsirkan al-Qur'an agar menghasilkan pemikiran-pemikiran yang sistematis dan menyeluruh. Dan, inilah tugas utama dari neo-modernisme, yaitu untuk mengembangkan suatu sikap yang kritis terhadap Barat serta warisan-warisan kesejarahannya, begitu juga dengan ajaran-ajaran serta gagasan-gagasan dalam agamanya sendiri. Selain itu, kajian harus dilakukan secara menyeluruh dan sistematis sebagai petunjuk bagi masa depan.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> T. Abdullah, A. Sukardja (Eds), *Ensiklopedi Tematis...*, 413.

#### D. Metodologi Pemahaman Al-Qur'an

Menurut Fazlur Rahman, teologi harus dirumuskan kembali agar mampu berdialog dengan zamannya. Untuk mereformulasi teologi, Fazlur Rahman mengusulkan untuk kembali kepada sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan sunnah Rasul yang hidup atau praktik aktual umat Islam secara ideal, yang bersumber dari teladan nabi, sehingga bersifat dinamis dan berkembang sesuai tuntutan zaman. Al-Qur'an sebagai Firman Allah pada dasarnya adalah suatu kitab mengenai prinsip, nasehat keagamaan, serta moral bagi manusia. Al-Qur'an bukan sebuah dokumen hukum, meski kadang mengandung sejumlah hukum dasar. Hal ini menunjukkan bahwa Fazlur Rahman memandang al-Qur'an dan ajaran nabi secara substantif dan konstitusif, selain itu, al-Qur'an merupakan petunjuk yang paling komprehensif bagi manusia.<sup>23</sup> Berikut ayat yang dirujuk Fazlur Rahman untuk menjelaskan hal ini:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Artinya:

*“Al-Qur'an itu bukanlah suatu cerita yang dibuat-buat. Namun ia membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya, menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk serta Rahmat bagi orang-orang yang beriman.”* (QS. Yunus [12]: 111)

<sup>23</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme ke...*, 51.

Agar kitab suci ini dipahami sebagai jalinan yang berkelindan dan dapat menghasilkan pandangan hidup yang pasti dan menyeluruh, Fazlur Rahman mengemukakan sebuah metode interpretasi al-Qur'an yang rasional, sistematis dan komprehensif. Pola seperti tersebut merupakan satu-satunya metode yang diandalkan (*reliable*), baik dalam memahami nilai-nilai moral, aspek legal, dan tentunya aspek-aspek teologis.<sup>24</sup> Secara umum Fazlur Rahman dalam membangun metodologi al-Qur'an yang komprehensif tidak dapat dilepaskan dari pengaruh al-Syatibi (1388 M) dan Muhammad Abduh (1905 M). Menurut al-Syatibi, al-Qur'an harus dipahami dalam suatu totalitas dan komulatif, pandangan itu kemudian diikuti oleh M. Abduh.

Bagi Fazlur Rahman, problem studi Qur'an adalah problem pemahaman, bukan keaslian sebagaimana yang dilakukan para orientalis, yang hanya mencari unsur-unsur Kristen dan Yahudi (*ala tradition Juive*) dalam Qur'an. Fazlur Rahman tidak mempersoalkan otentitas Qur'an, yang berarti secara total sudah mengakui bahwa Qur'an adalah sebuah kitab yang otentik. Fazlur Rahman menambahkan bahwa yang terpenting adalah bagaimana memahami al-Qur'an dengan metode tepat untuk mengungkapkan kandungan al-Qur'an, karena dalam kenyataannya al-Qur'an laksana puncak gunung es yang terapung, sembilan persepuluh darinya di bawah lautan sejarah, dan hanya sepersepuluh darinya yang tampak di permukaan.<sup>25</sup>

Oleh karena itu pengetahuan sejarah Nabi, perjuangannya, juga situasi dan kondisi bangsa Arab pada awal Islam. Dalam pandangan Fazlur Rahman, al-Qur'an

<sup>24</sup> Ibid. 82-83.

<sup>25</sup> A. Masrur, *Studi Al-Qur'an...*, 45

muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Al-Qur'an adalah sebuah respon terhadap situasi yang sebagian besarnya merupakan pernyataan-pernyataan moral, religius dan sosial. Kadang-kadang al-Qur'an memberikan jawaban bagi situasi khusus, tetapi kadang-kadang al-Qur'an juga menjelaskan situasi yang bersifat umum. Untuk membuat Islam selalu relevan dengan lingkungan spesifik pada saat sekarang ini, kaum muslim harus mengatasi penafsiran al-Qur'an tradisional dan harfiah, serta beralih kepada pemahaman akan spirit al-Qur'an. Mereka harus mengkaji untuk menemukan esensi pewahyuan, kemudian lingkungan spesifik di mana ayat tersebut diturunkan sehingga mereka dapat menerapkan prinsip-prinsip umum yang bersumber dari wahyu tersebut pada saat sekarang ini.

Bertolak dari keharusan pemahaman Islam secara komprehensif, Fazlur Rahman mengembangkan suatu metode yang sistematis dan aplikatif, yang mana pada masa sebelumnya metode tersebut belum ditangani secara serius. Metodologi tersebut melibatkan faktor-faktor kognitif dari wahyu, dan mengesampingkan kekuatan apresiasinya. Melalui pendekatan yang murni kognitif, baik Muslim maupun non-Muslim, dalam masalah-masalah tertentu dapat bersatu, selama mereka memiliki simpati dan ketulusan hati. Melalui pendekatan kognitif, mereka mempunyai kesempatan yang tidak berbeda secara intelektual untuk memahami al-Qur'an secara obyektif dan benar, walau untuk mengimani dan mempercayainya merupakan masalah yang lain.

Proses penafsiran yang ditawarkan Fazlur Rahman mempunyai *dua gerakan ganda*. Pertama, dari situasi sekarang menuju ke masa turunnya al-Qur'an, kedua dari masa turunnya al-Qur'an hingga kembali ke masa kini. Gerakan pertama terdiri dari dua langkah. Langkah pertama, yaitu dengan memahami arti atau makna dari suatu pernyataan al-Qur'an, dengan cara mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan kitab suci tersebut turun sebagai jawabannya. Langkah kedua, yaitu dengan membuat generalisasi dari jawaban-jawaban spesifik tersebut, lalu mengungkapkannya dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral yang bersifat umum. Sesudah dua langkah pertama ini, dilanjutkan menuju gerakan kedua yang berbentuk perumusan ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut, lalu meletakkannya dalam konteks sosio-historis yang kongkrit pada saat sekarang ini.<sup>26</sup> Melalui metode tersebut, Fazlur Rahman berupaya memahami alasan-alasan jawaban yang diberikan al-Qur'an dan menyimpulkan prinsip-prinsip hukum atau keadaan tertentu pada umumnya. Dengan demikian mengesankan bahwa Fazlur Rahman lebih mengedepankan perlunya pemaknaan yang bersifat universal dari pada makna tekstual yang terikat dengan peristiwa lokal historis.<sup>27</sup>

Dengan pola tersebut, Fazlur Rahman benar-benar seorang *hermeneutis*, yang berupaya memahami al-Qur'an melalui pendekatan hermeneutik. Fazlur Rahman cenderung kepada aliran Emilio Betti yang sangat concern terhadap interpretasi yang obyektif. Menurut Betti, interpretasi merupakan sarana dalam memahami. Interpretasi

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme ke...*, 84.

obyektif akan membantu mengatasi kendala pemahaman dan memberikan ketepatan kembali dari pikiran obyektif yang ada pada subyek lain. Selanjutnya, pengetahuan yang relatif obyektif mensyaratkan seorang penafsir untuk memasuki hubungan subyek-obyek dan pokok bahasan, misalnya teks yang akan ditafsirkan. Secara garis besar menurut Betti ada empat aspek yang diperlukan dalam proses penafsiran, yaitu aspek filologi, yaitu; aspek kritik, aspek psikologi dan aspek morfologi-teknis. Sehingga suatu interpretasi hendaknya bersifat gerakan penafsiran yang melibatkan aspek kebahasaan, latar belakang historis dan pengenalan terhadap pengarang secara bersama. Melalui pendekatan ini, hasil interpretasi yang relatif obyektif sangat memungkinkan untuk dicapai.

Sejak awal Fazlur Rahman menyadari akan munculnya subyektifitas dalam melakukan penafsiran al-Qur'an. Untuk menghindarinya, setiap penafsir hendaknya mengkurakan pendekatan historis yang serius dan jujur.<sup>28</sup> Namun, dalam ajaran al-Quran yang bersifat metafisis, pendekatan historis mungkin agak sulit dilaksanakan, karena itu latar belakang turunnya wahyu tidak diperlukan. Dengan demikian, untuk mensintesiskan berbagai tema teologis, prosedur yang bersifat logis digunakan dari pada bersifat kronologis. Selain itu, tema-tema tersebut hendaknya didekati dengan cara membiarkan al-Qur'an berbicara sendiri, dan penafsiran hanya digunakan sebagai ide bersama-sama, sehingga menjadi satu kesatuan yang saling berhubungan satu sama lain.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Ibid., 86-87.

Lebih jauh, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa penafsiran dengan metode yang ditawarkan adalah bersifat dinamis. Penafsiran-penafsiran yang baru selalu dimungkinkan dan menjadi proses yang terus berlanjut. Fazlur Rahman menyadari bahwa penafsiran merupakan proses pemahaman yang diletakkan dalam suatu upaya yang terus berkelanjutan untuk selalu mendekati kebenaran yang hakiki. Penafsiran selamanya tetap merupakan pemahaman manusia dan tidak pernah menjadi dogma yang tidak boleh untuk diganggu gugat serta dikaji secara kritis.<sup>30</sup>

Dengan demikian, gagasan teologi Fazlur Rahman menampilkan pembahasan yang cukup signifikan, sarat dengan nilai-nilai keagamaan, kemanusiaan yang universal, sekaligus kontekstual, sehingga bisa berdialog dengan perkembangan masa. Selain itu, teologi juga diupayakan mampu menumbuhkan nilai-nilai moralitas atau suatu sistem etika, yang dapat membimbing manusia dan menanamkan kesadaran tanggung jawab moral atau ketakwaan. Sebab, Fazlur Rahman berharap agar teologi Islam mampu mengungkap pesan-pesan al-Qur'an secara holistik, serta lebih bersifat praktis, bukan sekedar kajian yang tidak berpijak pada realitas kehidupan.<sup>31</sup> □

---

<sup>30</sup> Ibid., 90.

<sup>31</sup> Ibid., 225-226.

### BAB III

## PANDANGAN FAZLUR RAHMAN TENTANG ESKATOLOGI

Berdasarkan al-Qur'an yang dipahami secara kritis, rasional dan holistik, Fazlur Rahman memandang bahwa kehidupan akhirat merupakan suatu kejadian kongkrit, suatu kejadian yang pasti terjadi. Di mana setiap orang akan menerima balasan sesuai dengan yang dilakukannya.<sup>1</sup> Keyakinan tersebut berdasarkan pada keseluruhan rangkaian sifat-sifat Allah, terutama *vis-à-vis* manusia, mulai dari: penciptaan – pemberian rezeki – pemberian petunjuk – penimbangan, yang membentuk mata rantai sedemikian logis. Alam diciptakan Allah bagi manusia, sedangkan manusia diciptakan untuk mengabdikan kepada Allah. Tetapi manusia cenderung bersifat picik, egois, bahkan cenderung mengabdikan kepada hawa nafsunya sendiri, oleh karena itu Allah memberikan petunjuk melalui para nabi dan rasulNya. Sehingga, manusia dapat membedakan antara yang baik dan yang buruk dalam hatinya (*takwa*), demi menghadapi hari pertanggungjawaban kelak.<sup>2</sup>

Namun, tanpa iman kelogisan dari sifat-sifat Allah yang bersifat fungsional tersebut tidak memberikan arti sebagaimana pemikiran kaum *atheis* dan *agnostis*. Mereka menganggap alam semesta ini terjadi secara kebetulan, yaitu akibat

---

<sup>1</sup> Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), 163.

<sup>2</sup> Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, ter. Anas Mat'yudin (Bandung: Pustaka, 1996), 14,

saling pengaruh di antara benda-benda. Sehingga, mereka dapat mengakui keteraturan alam tanpa mengakui adanya Tuhan, yang konklusinya mengarah pada kesimpulan bahwa kematian adalah akhir segalanya. Mereka gagal memahami hakikat dari kehidupan ini karena hanya mendasarkan pemahamannya pada rasionalitas dan indrawi saja, sebagaimana yang dilakukan filosof-filosof atheis seperti: Karl Marx (1818-1883), Sigmund Freud (1856-1939), Jean Paul Sartre (1905-1980), dsb.<sup>3</sup> Oleh karena itu, al-Qur'an menyebut mereka sebagai orang-orang yang paling keji, karena menafikan keberadaan Tuhan yang memiliki kebesaran mutlak dan abadi.

Ide pengadilan terhadap diri manusia ini sering dipandang bertentangan dengan sifat Allah yang Maha pengasih, sebagaimana ideologi-ideologi religius yang sangat menekankan "cinta" Tuhan untuk membela "putra-putranya"nya, bahkan terkadang kaum *mukmin* sendiri. Menurut Fazlur Rahman, ideologi-ideologi seperti itu tidak akan bisa memberi sumbangan bagi proses pendewasaan moral. Seseorang tidak bisa dikatakan sebagai kanak-kanak yang tidak pantas diadili, karena sebelumnya mereka telah diberi pelita *takwa* dalam hatinya. Tanpa sikap *takwa* dan tanggung jawab, manusia akan banyak berbuat kerusakan di bumi, padahal bumi ini diciptakan agar dieksploitasi dan dimanfaatkan secara positif sebagai bentuk pengabdianya pada Allah, baik untuk diri mereka sendiri maupun masyarakat.<sup>4</sup> Berikut pembahasan Fazlur Rahman mengenai eskatologi dalam Islam:

<sup>3</sup> Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Islamika, , 2004), 147.

<sup>4</sup> F. Rahman, *Tema Pokok ....* , 14.

## A. Kematian

Riset kematian secara fisik barangkali masih bisa dilakukan yaitu dengan cara analisis medik, yang ditandai dengan berhentinya detak jantung. Tetapi, tentang apakah kematian adalah akhir segalanya ataukah merupakan awal kehidupan baru masih merupakan misteri.<sup>5</sup>

Menurut Fazlur Rahman, kematian hanya suatu penghubung atau perjalanan antara dua bagian kehidupan. Kehidupan akhirat diyakini Fazlur Rahman sama rilnya dengan kehidupan di dunia, sehingga kesinambungan kedua kehidupan tersebut dipandang bersifat alamiah. Berikut ayat yang dirujuk Fazlur Rahman sebagai epistemologi dari pandangannya tersebut:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا  
 فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ  
 فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya:

*"Allah memegang jiwa (orang) ketika matinya dan memegang jiwa yang belum mati di waktu tidurnya; maka Dia tahan jiwa (orang) yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia lepaskan jiwa (orang) lain sampai waktu yang ditentukan"* (QS. Az-Zumar [39]: 42).

<sup>5</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Islam* (Yogyakarta, LESFI, Juli 1999), 250.

Selanjutnya, Fazlur Rahman menganalogikan tidur dan mati memiliki kemiripan situasi, yaitu tercabutnya kesadaran, dan merupakan masa transisi antara dua saat jaga atau saat kembalinya kesadaran. Oleh karena itu, Fazlur Rahman memandang tidur sebagai “kematian kecil”, sebagaimana keterangan ayat berikut:

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثْكُمْ فِيهِ  
لِيُقَضَّىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

Artinya:

*Dan Dialah yang menidurkan kamu di malam hari dan Dia mengetahui apa yang kamu kerjakan pada siang hari, kemudian Dia membangunkan kamu pada siang hari untuk disempurnakan umur (mu) yang telah ditentukan, kemudian kepada Allah-lah kamu kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang dahulu kamu kerjakan. (QS. Al-An'am [6]: 60).*

Dengan demikian, kematian bukan akhir dari eksistensi manusia, tetapi hanya ‘pintu’ untuk memasuki kehidupan akhirat. Al-Qur’an melukiskan masa transisi ini sebagai pengalaman menakutkan bagi orang-orang jahat, terlebih lagi bagi yang tidak percaya terhadap kehidupan setelah mati.<sup>6</sup> Islam tidak menerima taubat manusia pada saat sekarat, walau para sufi Islam mengklaim dirinya dapat memelihara kehidupan spiritual para pengikutnya, serta dapat menjadi “perantara” bagi orang-orang yang sekarat, tetapi menurut Fazlur Rahman mereka tidak akan dapat melakukannya.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Al-Qur’an 6:93.

<sup>7</sup> F. Rahman, *Etika Pengobatan Dalam Islam: Penjelajahan Seorang Neomodernis*, ter. Jaziar Radianti (Bandung: Mizan, Cet. I, Juli 1999), 169-172.

## B. Alam Barzakh

*Barzakh* secara etimologi berarti: sesuatu yang memisahkan antara dua benda; sesuatu yang memisahkan antara dua hakikat (*mahiyah*). Sedangkan secara terminologi berarti: kehidupan yang terlepas dari kenikmatan maupun kecelakaan jasmani.<sup>8</sup> Ketika seseorang mati badannya hancur terurai menjadi unsur-unsur dalam tanah, tetapi jiwanya melayang memasuki alam *barzakh*.<sup>9</sup> Fazlur Rahman menyebut alam *barzakh* ini sebagai ‘alam-antara’ yang menjembatani kehidupan dunia dan hari kebangkitan, serta merupakan gambaran awal dari segala yang akan datang, seperti: terbukanya pintu surga dan neraka telah terbuka di alam kubur sesuai dengan amal perbuatan mereka masing-masing.

Gagasan mengenai seseorang yang wafat tidak harus menunggu hari perhitungan untuk menerima ganjaran dan siksaan, tetapi dimulai sejak dibangkitkan kembali di alam kubur, menurutnya bukan berasal dari al-Qur’an, tetapi dari sebuah hadis terkenal yang artinya: “Perhitungan dimulai segera setelah kematian”. Menurut Fazlur Rahman gagasan “siksa di alam kubur” ini diadopsi dari ajaran Zoroaster (Majusi) di Iran. Walau demikian, Fazlur Rahman mengakui bahwa ajaran tentang alam kubur ini tampaknya diterima oleh Islam, karena hari perhitungan merupakan masa depan yang belum bisa diketahui pada saat ini.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> A. B. Al-Jaziri, *Pemurnian Akidah*, ter. Sahid HM (Jakarta: Pustaka Amani, 2001), 542-543.

<sup>9</sup> Agus Mustafa, *Ternyata Akhirat Tidak Kekal* (Sidoarjo: Temprina Media Grafika, Cet. ke 4, 16 Agustus 2004), 137, 135.

<sup>10</sup> F. Rahman, *Etika...*, 171.

### C. Kiamat

Keberadaan alam semesta ini ada batasnya, pada saatnya nanti alam ini akan hancur bersama seluruh kandungannya. Saat itulah yang disebut “hari akhir”, suatu bentuk kehidupan yang tidak lagi bersifat sejarah.<sup>11</sup> Representasi yang khas mengenai kejadian yang mengerikan saat itu digambarkan al-Qur’an pada ayat berikut:

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ① وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ② وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ  
 ③ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ④ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ⑤ وَإِذَا الْبِحَارُ  
 سُجِّرَتْ ⑥ وَإِذَا الْتُفُوسُ زُوِّجَتْ ⑦ وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُيِّلَتْ ⑧ بِأَيِّ  
 ذَنْبٍ قُتِلَتْ ⑨ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ⑩ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ ⑪  
 وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ⑫ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ⑬

Artinya:

Apabila matahari digulung, dan apabila bintang-bintang berjatuh, dan apabila gunung-gunung dihancurkan, dan apabila unta-unta yang bunting ditinggalkan (tidak diperdulikan), dan apabila binatang-binatang liar dikumpulkan, dan apabila lautan dipanaskan, dan apabila ruh-ruh dipertemukan (dengan tubuh), apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, karena dosa apakah dia dibunuh, dan apabila catatan-catatan (amal perbuatan manusia) dibuka, dan apabila langit dilenyapkan, dan apabila langit dilenyapkan, dan apabila neraka Jahim dinyalakan, dan apabila surga didekatkan, maka tiap-tiap jiwa akan mengetahui apa yang telah dikerjakannya (QS. At-Takwir [81]: 1-14).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Mukhtafi Fahal, Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern* (Surabaya: Gita Media Press, tt), 148.

<sup>12</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 155.

Begitu juga dengan keterangan-keterangan al-Qur'an lainnya mengenai kiamat, yang dilakukan dengan menyebutkan peristiwa kehancuran kosmos, seperti tergelincinya bumi dan langit, dunia yang terguncang dengan sedemikian dasyatnya, manusia bagaikan belalang yang beterbangan dan gunung-gunung bagaikan bulu-bulu domba yang tertiuip angin. Menurut Fazlur Rahman, semua itu dimaksudkan untuk membuktikan kemahakuasaan Allah, terutama bagi orang-orang yang menyangka kosmos ini terjadi dengan sendirinya, terutama kaum *atheis* dan *agnostis*. Mereka harus memahami bahwa Allah yang Maha Kuasa, Maha Besar dan Mutlak, yang telah menciptakan kosmos dengan *rahmat*Nya, sehingga tidak ada sesuatupun yang terlepas dari pengawasan dan perintahNya.

Walau al-Qur'an menyebutkan peristiwa kiamat dengan kehancuran kosmos secara menyeluruh, tetapi menurut Fazlur Rahman, sebenarnya al-Qur'an tidak berbicara mengenai *penghancuran* alam semesta, tetapi mengenai *transformasi* (penyusunan kembali) alam semesta bumi ini untuk penyusunan kembali alam semesta untuk menciptakan bentuk dan level kehidupan baru. Analisis Fazlur Rahman tersebut berdasarkan pada pemahamannya terhadap ayat al-Qur'an berikut:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

Artinya:

“(Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan mereka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa” (QS. Ibrahim [14]: 48).

Selanjutnya dunia ini akan dirubah menjadi sebuah “taman-surga” yang akan dihuni oleh “pewaris-pewarisnya”. Analisis Fazlur Rahman ini berdasarkan keterangan al-Qur’an pada surat Az-Zumar [39]: 74 sebagai berikut:

وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ  
 حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ ﴿٧٤﴾

Artinya:

*Dan mereka mengucapkan: "Segala puji bagi Allah yang telah memenuhi janjinya kepada kami dan telah (memberi) kepada kami tempat ini sedang kami (diperkenankan) menempati tempat dalam 'taman' surga di mana saja yang kami kehendaki." Maka surga itulah sebaik-baik balasan bagi orang-orang yang beramal (QS. Az-Zumar [39]: 74).*

Menurut Fazlur Rahman, hal ini dikarenakan bukan keseluruhan alam semesta yang hancur, tetapi hanya kandungan-kandungannya saja, yang ditujukan untuk menggambarkan kebesaran Allah yang mutlak dan abadi.<sup>13</sup>

Selain penciptaan taman surga di bumi setelah kiamat, dikatakan juga oleh tokoh neo-modernisme ini, bahwa akan ada penciptaan makhluk-makhluk di surga untuk pertama kalinya – baik perempuan maupun laki-laki. Penciptaan tersebut secara umum dipahami akan dilakukan tanpa proses kelahiran,<sup>14</sup> sebagaimana yang lazim terjadi di dunia.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Al-Qur’an, 28:88; 55:26-27.

<sup>14</sup> Holy Qur’an & Al-Hadist: Terjemah dan Tafsir (CD versi Indonesia).

<sup>15</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 161-162.



## D. Akhirat

alam *akhirat* adalah alam yang dimulai setelah terjadinya kiamat. Berikut tahapan-tahapan peristiwa yang akan dilalui manusia saat itu:

### 1. Kebangkitan

Setelah bencana besar atau kiamat terjadi, seluruh manusia akan dibangkitkan kembali dari dalam kuburnya, sebagaimana Firman Allah pada ayat berikut ini:

وَأَسْمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴿٤١﴾ يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ  
بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ ﴿٤٢﴾ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِيهِمْ وَنُمِيتُهُمْ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ  
﴿٤٣﴾ يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرًّا ۖ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ﴿٤٤﴾

Artinya:

*"Dan dengarkanlah (seruan) (Yaitu) pada hari mereka mendengar teriakan dengan sebenar-benarnya, itulah hari keluar (dari kubur). ada hari penyeru (malaikat) menyeru dari tempat yang dekat. (Yaitu) pada hari mereka mendengar teriakan dengan sebenar-benarnya, itulah hari keluar (dari kubur). Sesungguhnya Kami menghidupkan dan mematikan dan hanya kepada Kami-lah tempat kembali (semua makhluk). (Yaitu) pada hari bumi terbelah-belah menampakkan mereka (lalu mereka keluar) dengan cepat. Yang demikian itu adalah pengumpulan yang mudah bagi Kami" (QS. Qaaf [50]: 41-44).<sup>16</sup>*

Pada saat dibangkitkan tersebut manusia berdiri sendiri tanpa teman, sahabat, baik sesuku ataupun sebangsa untuk membantunya. Setiap manusia akan disibukkan dengan urusannya sendiri, sehingga saat tersebut dinyatakan sebagai saat putusnya

<sup>16</sup> Ibid., 172-173.

ikatan kesukuan dan kebangsaan. Kesendirian dan ketidakberdayaan tersebut digambarkan oleh al-Qur'an sebagai efek yang sangat mengerikan sebagai berikut:

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ  
وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ  
شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٩٤﴾

Artinya:

*"Dan sesungguhnya kamu datang kepada Kami sendiri-sendiri sebagaimana kamu Kami ciptakan pada mulanya, dan kamu tinggalkan di belakangmu (di dunia) apa yang telah Kami kurniakan kepadamu; dan Kami tiada melihat besertamu pemberi syafa'at yang kamu anggap bahwa mereka itu sekutu-sekutu Tuhan di antara kamu. Sungguh telah terputuslah (pertalian) antara kamu dan telah lenyap daripada kamu apa yang dahulu kamu anggap (sebagai sekutu Allah)". (QS. Al-An'aam [6]: 94)*

Jika harta benda seseorang sampai kepada anak-anaknya atau para penerima warisan, maka kualitas moral dari setiap kata dan perbuatan mereka saja yang sampai kepada Allah, dan secara keseluruhan akan disingkapkan di depan semua orang, sehingga tidak bisa disembunyikan lagi segala sesuatu yang dipendamnya. Walaupun al-Qur'an secara terus-menerus menjelaskan detil-detil azab yang akan ditimpakan kepada orang-orang yang berdosa di hari kiamat, tetapi yang penting dijelaskan bahwa mereka mengalami penyesalan karena menyadari tidak ada lagi untuk "jalan kembali" ke dunia.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Ibid., 154-156.

Penyebab turunnya ayat dari ide kebangkitan-manusia ini, yaitu sulitnya orang-orang Mekkah Jahiliyah menerima ide tersebut. Mereka mengatakan, mereka dan leluhur mereka – yakni dari orang-orang Yahudi dan Kristen, telah mendengar ide itu sebelumnya. Tetapi mereka mengatakan bahwa ide itu tidak lebih dari khayalan orang-orang zaman dahulu”. Berikut ayat yang dirujuk Fazlur Rahman untuk menjelaskan keraguan orang-orang Mekkah yang berpandangan sekuler itu:

قَالُوا أَعِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَعِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٨٢﴾ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ  
وَعَابَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِن هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٨٣﴾

Artinya:

*Mereka berkata: "Apakah betul, apabila kami telah mati dan kami telah menjadi tanah dan tulang belulang, apakah sesungguhnya kami benar-benar akan dibangkitkan? Sesungguhnya kami dan bapak-bapak kami telah diberi ancaman (dengan) ini dahulu, ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu!"* (QS. Al-Mu'minun [23]: 82-83).

Untuk menghilangkan kesulitan orang-orang Mekkah tersebut, al-Qur'an mengungkapkan argumentasi yang menjelaskan tentang kekuasaan Allah, diantaranya adalah: timbulnya percikan api dari kayu-kayuan yang hijau, penciptaan terang dan gelap, siang dan malam yang silih berganti, kebangkitan dan kejatuhan bangsa-bangsa, dsb. Jika fenomena tersebut dipandang sebagai sesuatu yang "natural", maka fenomena kebangkitan kembali manusia tersebut harus dipandang "natural" juga.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Ibid., 168-171.

## 2. Pengadilan

Pada hari pengadilan nanti manusia tidak memiliki kesempatan lagi untuk melakukan perubahan terhadap amal perbuatannya. Kesempatan untuk beramal, berjuang (*jihad*) dan bertaubat hanya pada saat di dunia, sebab a-Qur'an tidak percaya pada *karma*, siklus kematian dan kelahiran kembali.<sup>19</sup> Nasib seseorang di akhirat tergantung pada perbuatannya selama di dunia, dalam rentang masa antara kelahiran hingga kematian, atau lebih tepatnya dimulai *akil-baliq* hingga kematian.<sup>20</sup>

Saat di dunia, hati nurani manusia sedemikian menyimpangnya karena mereka terbiasa dengan berbagai kepentingan dan tuhan-tuhan palsu, dan al-Qur'an menyebutnya *ghurur* atau penipuan terhadap diri sendiri yang berlapis-lapis. Akan tetapi saat itu semua tabir diantara kesibukan mental manusia dengan realitas moral yang obyektif akan sibakkan. Oleh karena itu, saat itu disebut sebagai hari kebenaran. Berikut ayat yang dirujuk Fazlur Rahman untuk menjelaskan saat peristiwa tersebut yang dikatakannya ide pokok dari penciptaan akhirat ini.

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ

Artinya:

*Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan daripadamu tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam (QS. Qaaf [50]: 22).*

<sup>19</sup> Ibid., 175.

<sup>20</sup> F. Rahman, *Etika ...*, 170.

Sehingga, saat itu setiap manusia akan memperoleh kesadaran unik yang tidak pernah mereka alami sebelumnya. Mereka akan diperlihatkan semua tentang apa-apa yang telah dilakukannya,<sup>21</sup> serta “hakikat perbuatannya” dan “penilaian subyektifnya” atas perbuatannya.<sup>22</sup> Sehingga, setiap manusia akan menyaksikan siapa ia sebenarnya setelah terlepas dari kepentingan-kepentingan yang ekstrinsik, karena seluruh kepalsuan akan berubah menjadi kebenaran.

Pada hari pengadilan tersebut, seluruh amal perbuatan manusia akan ditimbang. Manusia yang saleh akan menerima catatan amal perbuatan mereka di tangan kanan, dan mereka yang berbuat aniaya akan menerimanya dari tangan kiri. Catatan amal perbuatan manusia akan berbicara, akal pikiran maupun hati nurani manusia menjadi *transparan* sehingga dapat diketahui oleh semua, seluruh anggota tubuh manusia pun akan memberikan kesaksian dan berbicara tentang apa yang mereka perbuat. Bukti-bukti tersebut tertuju pada ide bahwa manusia harus mempertanggungjawabkan seluruh amal perbuatan, pikiran serta niatnya.<sup>23</sup>

Mengenai *transparansi* serta kesadaran diri manusia akan hakikat dirinya di akhirat nanti dinyatakan Fazlur Rahman sebagai hal-hal yang dikehendaki al-Qur’an agar terjadi di dunia. Oleh karena itu, Fazlur Rahman menekankan pentingnya sikap *takwa*, yang berarti melindungi diri sendiri dari perbuatan yang buruk dan jahat. Biasanya kata *taqwa* ini diterjemahkan menjadi “takut kepada Allah”. Akar kata *taqwa* adalah *wqy*, yang artinya “berjaga-jaga” atau “melindungi diri” dari gangguan

<sup>21</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 155-159.

<sup>22</sup> F. Rahman, *Etika...*, 171-172.

moral. Sehingga, takut kepada Allah memiliki pengertian takut pada akibat perbuatan diri, baik akibat di dunia maupun akibat di akhirat. Biasanya seseorang gagal dalam menilai perbuatan diri sendiri karena ada lapisan tebal penipuan terhadap diri sendiri serta rasa benar sendiri yang akan mengaburkan kesadarannya. Menurut Fazlur Rahman, mereka yang dapat menilai diri sendiri secara obyektif, seolah tidak memerlukan hari perhitungan, karena tiap saat dalam hidupnya hari perhitungan.<sup>24</sup>

Selanjutnya, Fazlur Rahman menyatakan bahwa ketakwaan atau kesalehan individu tersebut merupakan syarat bagi terciptanya tatanan-sosial yang berbasis etika. Tanpa menyatakan diri pada tingkat sosial, takwa akan cenderung menjadi negatif, spiritualitas lain – terutama pada aliran sufisme tertentu. Ajaran sosial-politik al-Qur'an menyerukan untuk mengadakan perbaikan dan menyingkirkan kezaliman. Kaitan tersebut dikarenakan individu dan masyarakat tidak dapat dipisahkan, sehingga konsep takwa hanya memiliki arti di dalam sebuah konteks sosial. Suatu masyarakat yang telah mengembangkan sikap takwa, dapat menjadi instrumen Tuhan dan menjadi wakil Allah (*khalifah* Allah), yang berperan mengaktualisasikan tujuan Islam yaitu menciptakan tatanan dunia. Yang di dalamnya terdapat prinsip-prinsip yang ditubuhkan dalam suatu cara. Dengan demikian, berbuat aniaya terhadap diri sendiri bisa mengakibatkan kehancuran pada individu lainnya, lalu masyarakat secara luas, yang artinya akan menghancurkan hidup secara sosio-historis.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 175.

<sup>24</sup> F. Rahman, *Etika...*, 171-172.

<sup>25</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 54.

Fazlur Rahman memandangnya ide penimbangan ini sebagai ide yang holistik, artinya ide tersebut dipandang hanya sebagai metafora bagi penegakan nilai-nilai moral. Bukan sebuah ide yang diartikan secara literal sebagaimana yang dilakukan kelompok Mu'tazilah sebelumnya, sehingga menyebabkan berkembangnya doktrin *quid pro quo* yang kaku (literal; tekstual; *quid pro quo* sepadan dengan kalimat *something for something*<sup>26</sup>). Latar belakang ide penimbangan ini adalah adanya sosio-historis kehidupan dagang di kota Mekkah. Kata "penimbangan" ini mulanya merupakan *sarkasme* atau kecaman terhadap pedagang-pedagang Mekkah. Saat itu para pedagang Mekkah hanya mencari keuntungan hingga mengabaikan nilai-nilai kehidupan yang luhur serta tujuan-tujuan hidup yang sesungguhnya. Dari situ dijelaskan bahwa yang ditimbang di akhirat nanti adalah *kualitas* amal perbuatan mereka bukan emas, perak atau barang-barang dagangan mereka lainnya.

Hal ini sebagaimana yang digambarkan al-Qur'an, yaitu "air yang mengalir dari bukit-bukit akan membentuk buih diatasnya, tetapi ketika air berlalu, buih akan hilang tanpa bekas, sedangkan endapannya yang bermanfaat bagi manusia tetap tinggal di dalam bumi". Buih tersebut diibaratkan dunia sedangkan endapannya adalah akhirat. Sehingga, dunia (*dunya*) adalah tujuan-tujuan yang bersifat langsung; yang sekarang; saat ini di dalam hidup ini), bukan dunia ini. Sehingga, untuk mencari keuntungan mereka tidak harus merugikan orang lain, karena hal itu merupakan perbuatan *kufur* (menolak kebenaran) yang dibenci Allah.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Sidney I. Landau, *The Double Dictionary* (New York: Garden City, tt), 597.

<sup>27</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 48, 158.

### 3. Syafa'at

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
 Mengenai gagasan *Syafa'at* atau usaha perantaraaan dalam memberikan suatu

manfa'at atau menghindarkan kemudharatan bagi orang lain, menurut Fazlur Rahman al-Qur'an memang menyebutkan masalah ini beberapa kali, tetapi tampak menyangkalnya. Berikut ayat yang dirujuk Fazlur Rahman dalam menolak ide ini:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ  
 فِيهِ وَلَا خِلَّةٍ وَلَا شَفِيعَةً ۗ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٥٤﴾

Artinya:

*"Hai orang-orang yang beriman, belanjakanlah (di jalan Allah) sebagian dari rezki yang telah Kami berikan kepadamu sebelum datang hari yang pada hari itu tidak ada lagi jual beli dan tidak ada lagi persahabatan yang akrab dan tidak ada lagi syafa'at....."* (QS. Al-Baqarah [2]: 255).

Dari sudut pandang *rahmat* Allah yang tidak terbatas, menurut Fazlur Rahman ayat ini memperlihatkan sebuah sikap konsisten.

Namun, banyak hadis yang menyebutkan syafa'at para nabi kepada kaumnya yang berdosa, terutama syafa'at nabi Muhammad, bahwa seseorang yang mengucapkan *lâ ilâha illallâh, Muḥammad Rasûlullâh* akan masuk surga, meskipun ia melakukan zina ataupun mencuri. Menurut Fazlur Rahman, pandangan seperti itu akan dapat menurunkan keketatan nilai-nilai moral pada diri manusia. Bahkan dalam keyakinan populer, wali-wali suci, terutama guru sufi Qadiriyyah, Abd. Al-Qadir Al-

Jailani (w. 1166), dianggap memiliki syafa'at yang melebihi seluruh nabi. Dalam mendekati gagasan syafa'at, kaum ortodoks merujuk keterangan pada ayat berikut ini:

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ

Artinya:

“.....Siapakah yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izinNya?.....”  
(QS. Al-Baqarah [2]: 255).<sup>28</sup>

Pernyataan inilah yang dijadikan landasan oleh golongan ortodoks tentang kemungkinan adanya syafa'at, dengan asumsi bahwa Allah akan mengizinkan nabi Muhammad untuk memohonkan ampunan bagi kaumnya. Dengan merujuk penafsiran Ibn. Taymiah, Fazlur Rahman mengatakan, kemungkinan seseorang untuk memohonkan ampun bagi yang lain, tidak boleh ditafsirkan secara literal karena pernyataan itu hanya bersifat retorik akan keagungan Allah, yang dihadapanNya semua manusia tidak berdaya kecuali oleh *rahmat*Nya, berikut keterangan ayatnya:

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ

وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾

Artinya:

*Pada hari, ketika ruh dan para malaikat berdiri bershaf-shaf, mereka tidak berkata-kata kecuali siapa yang telah diberi izin kepadanya oleh Tuhan Yang Maha Pemurah; dan ia mengucapkan kata yang benar (QS. An-Naba' [78]: 38).*

<sup>28</sup> F. Rahman, *Etika...*, 170-171.

Sebab, jika ayat tersebut ditafsirkan secara literal, maka tidak ada yang sanggup berbicara, apalagi memohonkan ampunan bagi lainnya, tanpa izin Allah. Dari sini, Fazlur Rahman menegaskan bahwa syafa'at dengan izin Allah tidak masuk akal.<sup>29</sup>

Bahkan, setiap nabi akan dipanggil sebagai saksi dari setiap kaum mereka mengenai risalah Allah yang telah mereka ajarkan kepada kaumnya, apakah yang mereka yakini dan praktekkan sesuai dengan risalah yang disampaikan nabi.<sup>30</sup> Demikian juga dengan nabi Isa, yang sering disebut sebagai “juru selamat” dalam agama Kristen.<sup>31</sup> Di akhirat kelak akan ditanya mengenai kebenaran ajaran trinitas – apakah nabi Isa mengajarkan ajaran tersebut pada kaumnya. Berikut peristiwa tanya-jawab tentang ajaran trinitas, yang diyakini umat Kristen hingga saat ini:

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ  
 إِلَهِينِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالُوا شُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي  
 بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلُّهُ، فَقَدْ عَلِمْتَهُ<sup>32</sup>

Artinya:

*Dan (ingatlah) ketika Allah berfirman: "Hai 'Isa putera Maryam, adakah kamu mengatakan kepada manusia: "Jadikanlah aku dan ibuku dua orang tuhan selain Allah?" "Isa menjawab: "Maha Suci Engkau, tidaklah patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku (mengatakannya). Jika aku pernah mengatakannya maka tentulah Engkau telah mengetahuinya..." (QS. Al-Maidah [5]:116).*

<sup>29</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 47-48.

<sup>30</sup> Al-Qur'an, 7:67.

<sup>31</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama* (Bandung: Mizan, September 2003), 20.

Dengan demikian, di akhirat setiap individu akan mempertanggungjawabkan amal perbuatan masing-masing, termasuk juga seluruh nabi.

Sedangkan mengenai patokan-patokan hukuman yang akan diberikan di akhirat, setiap kaum akan dihukum berdasarkan patokan-patokan yang telah ditetapkan para nabinya. Hal ini sesuai dengan ajaran-ajaran yang terdapat di dalam wahyu-wahyu Allah yang diberikan kepadanya, meskipun wahyu-wahyu tersebut pada dasarnya sama.<sup>32</sup>

Oleh karena itu, Fazlur Rahman menyatakan bahwa al-Qur'an memandang penting terhadap *akhirat* dengan alasan-alasan: *pertama*, moral dan keadilan, sebagai konstitusi riil yang berlandaskan al-Qur'an – sebagai patokan untuk menilai perbuatan manusia, karena keadilan tidak dapat dijamin di dunia; *kedua*, tujuan hidup harus dijelaskan sehingga manusia bisa melihat apa yang telah mereka perjuangkan. Hal ini penting karena nantinya 'penimbangan' terhadap amal perbuatan manusia tergantung kepadanya; dan yang *ketiga*, masih terkait dengan alasan kedua, perbantahan, perbedaan pendapat, dan konflik yang terjadi diantara orientasi-orientasi manusia harus diselesaikan. Walaupun ada, namun berbagai perbedaan pendapat secara jujur jarang sekali dijumpai, sebab semua itu didasarkan atas motivasi-motivasi ekstrinsik untuk kepentingan diri sendiri, kelompok, atau bangsa, atas dasar warisan tradisi atau bentuk fanatisme yang berbeda.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> F. Rahman, *Tema Pokok...*, 166

<sup>33</sup> *Ibid.*, 169.

#### 4. Ketetapan Akhir

Setelah manusia dihadapkan pada apa yang telah dilakukannya, selanjutnya mereka akan menerima ganjaran atas seluruh perbuatannya tersebut.<sup>34</sup> Berita yang paling menggembirakan bagi orang yang beriman ialah surga, sebab surga adalah tempat yang digambarkan sebagai tempat yang sangat indah dan penuh fasilitas, disediakan bagi orang-orang yang banyak berbuat kebajikan. Sedangkan berita yang paling menakutkan ialah neraka,<sup>35</sup> karena neraka adalah tempat yang digambarkan sangat mengerikan bagi orang-orang yang banyak berbuat dosa.<sup>36</sup>

Jika al-Qur'an berbicara mengenai kebahagiaan dan penderitaan fisik di akhirat nanti, yang dimaksud bukanlah kiasan semata sebagaimana yang dikatakan oleh filosof-filosof dan allegoris-allegoris Muslim, karena al-Qur'an tidak mengenal dualisme secara radikal antara jiwa dan raga. Al-Qur'an tidak mendukung doktrin dualisme yang radikal diantara jiwa dan raga seperti yang terdapat dalam filsafat Yunani, agama Kristen, dan Hindu.<sup>37</sup> Manusia adalah sebuah organisme hidup sebagai sebuah unit dan berfungsi penuh. Perkataan *nafs* yang di kemudian hari di dalam filsafat dan sufisme Islam berarti "jiwa" dengan pengertian sebagai sebuah substansi yang terpisah dari jasmani. Di dalam al-Qur'an berarti "dirinya" dan "diri mereka". Sedang dalam konteks-konteks tertentu berarti "manusia", "batin manusia", atau realitas yang nyata dari manusia – tetapi tidak terpisah atau eksklusif dari raga.

---

<sup>34</sup> Ibid., 154.

<sup>35</sup> Bey Arifin, *Hidup Sesudah Mati* (Jakarta: Kinanda, 1998), 258.

<sup>36</sup> A. Mustofa, *Ternyata Akhirat....*, 188.

<sup>37</sup> F. Rahman, *Tema Pokok....*, 26.

Dengan demikian, ia meyakini bahwa yang menjadi subyek kebahagiaan dan siksaan adalah manusia sebagai pribadi. Oleh karena itu, Fazlur Rahman mengatakan bahwa akhirat tidak dihuni oleh jiwa-jiwa tanpa raga.<sup>38</sup>

Meskipun demikian, aspek spiritual dari hukuman dan kebahagiaan itulah yang terpenting. Itulah sebabnya orang-orang yang beriman serta yang beramal saleh akan memperoleh kenikmatan dalam keridhaan (*ridhwan*) Allah. Sedangkan orang-orang *kafir* dan *dzalim* akan memperoleh kemurkaan dari Allah serta pengasingan (*sakht*), sebagai hukuman yang berat. Berikut ayat yang menjelaskan perihal ini:

وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ  
أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٧٢﴾

Artinya:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
"Allah telah menjanjikan kepada laki-laki dan perempuan-perempuan yang beriman taman-taman dengan sungai-sungai yang mengalir dan di sana mereka akan tinggal selama-lamanya - sesungguhnya tempat kediaman yang baik adalah di taman-taman surga - tetapi keridhaan Allah terhadap mereka adalah jauh lebih baik dan itulah kemenangan yang besar". (QS. At-Taubah [9]: 72)

Saat itu wajah orang-orang yang beriman akan menjadi cerah karena kebahagiaan menghadap Allah. Sementara, wajah orang-orang yang kafir menjadi "kelam dan tertutup debu". Berikut keterangan al-Qur'an yang menjelaskan tentang hal ini:

<sup>38</sup> Ibid., 163.

ذَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ ۝ ٦ ۝ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ۝ ٧ ۝ إِذْهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ  
 فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ۝ ٨ ۝

Artinya:

*“Itulah api Allah yang menyala-nyala dan membakar hati manusia yang berada di tiang-tiang yang tinggi”* (QS. Al-Humazah [104]: 6-9).

Dari keterangan ayat di atas Fazlur Rahman menyatakan bahwa efek hukuman di neraka tergantung pada sensitivitas dari pihak yang bersalah. Sehingga hukuman tersebut lebih bersifat moral (spiritual) karena berhubungan dengan “hati nurani”.

Tanya-jawab di akhirat juga nanti akan terjadi antara para penjaga neraka dan orang-orang yang akan dijebloskan ke neraka, para malaikat bertanya mengapa mereka sampai ke neraka, apakah tidak pernah ada utusan-utusan Allah yang datang kepada mereka untuk memberikan peringatan mengenai kutukan neraka tersebut. Perbincangan lainnya juga terjadi antara para penghuni surga dan neraka, maupun yang orang-orang yang tidak berada diantara keduanya. Berikut salah satu ringkasan tanya jawab di hari akhirat tersebut:

Penghuni surga akan berkata kepada penghuni neraka: “kami mendapatkan bahwa apa-apa yang dijanjikan Tuhan kami adalah benar, apakah kalian mendapatkan bahwa apa-apa yang dijanjikan Tuhan kalian adalah benar?, mereka menjawab, “ya!”. Kemudian salah seorang di antara mereka akar berseru semoga Allah melaknat orang-orang yang aniaya, yang telah menghalangi jalan Allah, menghendaki jalan yang sesat, dan menyangkal akhirat. Kemudian di antara kedua pihak tersebut tabir pemisah diturunkan.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Ibid., 160-165.

Agar tidak ada penyesalan dan siksaan di akhirat nanti, al-Qur'an menyerukan agar manusia serius menghadapi hidup ini, karena kehidupan di dunia ini hanya terjadi sekali – di mana manusia dapat berjuang. Di saat terakhir nanti, yang ada hanya keberhasilan atau kegagalan, dengan balasannya surga atau neraka yang kekal. Sehubungan dengan nasib individu di akhirat nanti, pada akhir pembahasan eskatologisnya Fazlur Rahman merujuk perkataan Jalaluddin Rumi, yaitu: “jika engkau ingin menyaksikan kebangkitan, jadilah! Karena di situ kesempatan untuk menyaksikan segala sesuatu”.<sup>40</sup> □

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

---

<sup>40</sup> Ibid., 177.

## BAB IV

### ANALISA

Sebagaimana telah diuraikan, berdasarkan metodologi yang dikemukakannya, Fazlur Rahman mengangkat masalah-masalah teologi dalam konsep yang holistik dan kontekstual sebagai ciri dari paradigma neo-modernismenya. Dengan menguraikan tema-tema dasar al-Qur'an yang digagasnya, Fazlur Rahman mencoba membahas kesinambungan kehidupan dunia ini dengan kehidupan berikutnya. Dalam mendiskusikan fitrah tanggung jawab manusia di akhirat, Fazlur Rahman tidak menguraikan secara terperinci tentang kehidupan setelah mati tersebut, ia hanya memperjelas kembali tentang pentingnya dunia seperti halnya akhirat, serta mengenai pentingnya potensi masyarakat dalam hal ini. Bukan berarti masalah akhirat itu sama sekali tidak penting, tetapi ia berusaha untuk menegaskan sesuatu yang sudah merosot nilainya, khususnya etika.

Mencermati fenomena semacam ini, J.I. Smith dan Y.Y. Haddad mengatakan bahwa mayoritas penulis muslim kontemporer bahkan memilih untuk sama sekali tidak mendiskusikan kehidupan akhirat. Mereka lebih tertarik untuk menegaskan tentang realitas dari pengadilan dan akuntabilitas manusia tanpa uraian yang rinci. Sebab, sampai abad ke-19, Islam lebih menegaskan masalah akhirat, yang sebagian besar di bawah pengaruh sufi dan telah mengalihkan perhatiannya dari kehidupan ini.

Lebih lanjut J.I. Smith dan Y.Y. Haddad mengatakan, dalam melakukan analisis terhadap persoalan kehidupan setelah mati ini, kaum modernis lebih terfokus pada analisis interpretatif. Hal ini dilakukan untuk menunjukkan bahwa mereka berbeda dengan kaum tradisional yang menyepakati ide tentang berakhirnya *ijtihad* (interpretasi individu), dan yang lebih menegaskan tulisan para ulama terdahulu sebagai sumber yang definitif dan absah sepanjang masa. Dalam mengungkap Islam, penulis-penulis modern tersebut mengambil ide-ide Barat. Mereka merespon terhadap apa yang mereka lihat sebagai penegasan utama pada rasionalisme yang menjadi ciri kuat mayoritas pemikiran di Barat.<sup>1</sup>

Demikian juga dengan Fazlur Rahman, rasionalitas pemikirannya tampak pada perspektifnya mengenai keberadaan (ontologi) akhirat. Ia memandang kehidupan akhirat adalah kongkrit; kejadian yang pasti terjadi. Dengan dasar keagamaan dan rasionalitas yang kuat, Fazlur Rahman menyatakan bahwa kehidupan akhirat adalah kongkrit; kejadian yang pasti terjadi. Secara epistemologi ia merujuk surat Shaad [38]: 27 yang berbicara tentang ketidaksia-siaan dari penciptaan alam semesta, dan surat al-Mu'minun: [23]: 115, yang berbicara tentang ketidaksia-siaan penciptaan manusia. Rasionalitas pemikirannya juga dapat dilihat dari pandangannya terhadap rangkaian sifat-sifat Allah *vis à vis* manusia, mulai dari: penciptaan – pemberian rezeki – pemberian petunjuk – penimbangan, yang menurutnya memiliki keterkaitan logis.

<sup>1</sup> Jane Idelman Smith, Yvonne Yazbeck Haddad, *Maut, Barzah, Kiamat, Akhirat*, ter. Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, Cet. ke-I, Juli 2004), 155-156.

Demikian juga dalam membahas kematian, Fazlur Rahman menganalogikan tidur dan mati pada kemiripan situasi, sehingga tidur disebutnya sebagai 'kematian kecil'. Fazlur Rahman berusaha meyakinkan bahwa kematian hanyalah suatu tahap transisi dalam suatu proses yang mengalir dan berkesinambungan. Pandangan Fazlur Rahman ini berbeda dengan kaum ortodoks, yang cenderung mengulang penegasan tradisional, bahwa kematian adalah siksaan yang menakutkan dan menyakitkan, sebagaimana dinyatakan oleh al-Ghazali. Berikut pernyataan sang *Hujjatul Islam* ini:

Para mayit ada pula yang tercerabut nyawanya setahap demi setahap, sampai tertahan di kerongkongan, namun tetap ada sambungan dengan jantung, maka pada saat itu ia akan ditikam dengan tombak beracun dari api, karena sesungguhnya nyawa tidak bisa meninggalkan jantung sampai ia ditikam. Mengapa harus ditikam dengan tombak? Karena rahasia di balik tombak itu adalah bisa menenggelamkan nyawa dalam lautan kematian.....<sup>2</sup>

Sedangkan Fazlur Rahman, sebagaimana yang dilakukan penulis modern dalam mendiskusikan kematian, yaitu bukan mengamati fitrah jiwa tetapi memahami bahwa kematian sama alaminya dengan apa yang dialami manusia sehari-hari dalam tidur. Menurut J.I. Smith dan Y.Y. Haddad, sesungguhnya persoalan yang tampak jelas sebagai pemahaman dasar dari seluruh ajaran Islam tentang kematian adalah ancaman menyebarnya *ateisme*, bahwa dunia ini adalah kehidupan satu-satunya, sehingga tidak memberikan implikasi terhadap peranggungjawaban atas seluruh perbuatan manusia di dunia. Oleh karena itu, para penulis Islam berupaya menegaskan pesan al-Qur'an tentang kebenaran adanya keberlanjutan hidup setelah mati.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *Metafisika Alam Akhirat*. ter. M. Luqman Hakim (Surabaya: Risalah Gusti, Cet. ke-3, 2000), 9.

<sup>3</sup> J.I. Smith, Y.Y. Haddad, *Maut, Barzah, ...*, 163-164.

Saat membahas alam *barzakh*, Fazlur Rahman tidak memberikan apresiasi terhadap konsep alam kubur ini. Alasannya, gagasan ini tidak bersumber dari al-Qur'an, tetapi dari sebuah hadis terkenal, yang berbunyi *perhitungan dimulai segera setelah kematian*. Bahkan, Fazlur Rahman mengatakan bahwa gagasan siksaan alam kubur ini diadopsi dari ajaran Zoroaster di Iran. Keengganan Fazlur Rahman dalam menggunakan sumber lain selain al-Qur'an, membuatnya dipandang sebagai *Qur'anic Oriented* oleh para pendukungnya, Syafi'i Ma'arif misalnya – salah seorang murid Fazlur Rahman sendiri.<sup>4</sup> Pandangan Fazlur Rahman tentang alam kubur ini seakan telah meruntuhkan kesepakatan seluruh ulama (*jumhur al-u'ama*).<sup>5</sup> Tetapi, bagaimanapun juga Fazlur Rahman mengakui jika doktrin ini telah diterima dalam Islam, karena alam kubur merupakan masa depan yang belum bisa diketahui.

Apa yang dilakukan Fazlur Rahman ini memiliki persamaan dengan sejumlah karya-karya modernis, yaitu tidak memberi spekulasi tentang peristiwa-peristiwa 'setelah kematian'. Selain itu, berdasarkan keterangan al-Qur'an memang sulit untuk berbicara banyak dan pasti tentang alam barzakh ini, serta mustahil untuk merangkai segalanya seperti sebuah rangkaian peristiwa yang saling terjalin. Pemikiran pada abad-abad permulaan Islam hanya bersifat spekulasi, belum lagi persoalan ke mana ruh tinggal selama menantikan hari kebangkitan, agama ajaran agama Islam tidak diberikan jawaban yang jelas.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), 5.

<sup>5</sup> Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Islamika, 2004), 196-199.

<sup>6</sup> J.I. Smith, Y.Y. Haddad, *Maut, Barzakh, ...*, 162.

Pemikiran Fazlur Rahman yang rasional dalam memahami al-Qur'an, juga tampak pada pembahasannya mengenai kiamat. Secara epistemologi Fazlur Rahman merujuk surat Ibrahim [14]: 48 – tentang kehancuran kosmos sebagai proses *transformasi* bumi menjadi surga, dan surat Az-Zumar [39]: 74 – tentang keberadaan surga di bumi. Walau tampak kontroversial, tetapi jika ditelusuri lebih jauh pandangan Fazlur Rahman ini sebelumnya pernah dicetuskan oleh kelompok Mu'tazilah. Walau ada beberapa yang menolaknya, tetapi secara mayoritas kelompok Mu'tazilah meyakinkannya. Sedangkan mengenai letak neraka, Fazlur Rahman tidak mengulasnya secara langsung, ia hanya mengulas sifat penderitaan yang akan dialami manusia dengan merujuk surat al-Humazah [104]: 6-9 – tentang api neraka yang menyala dan membakar sampai ke hati. Berdasarkan penjelasan tersebut, Fazlur Rahman seakan menjelaskan neraka berada di bagian lain dari surga, yaitu di bumi.

Sedangkan mengenai sifat fisik kedua “tempat pembalasan” di akhirat tersebut, Fazlur Rahman memiliki pandangan yang sama dengan kaum ortodoks. Fazlur Rahman meragukan keabsahan pandangan yang menganggap kedua tempat pembalasan tersebut sebagai simbol belaka, diantaranya diyakini oleh Muhammad Iqbal dan Ahmad Khan.<sup>7</sup> Akhmad Khan memandang surga dan neraka merupakan representasi keadaan manusia yang bersifat psikologis. Demikian juga dengan Muhammad Iqbal, sebagaimana yang dinyatakannya dalam karyanya *The Reconstruction Religious Thought in Islam*. Berikut pernyataannya:

---

<sup>7</sup> A. A'la, *Dari Neomodernisme...* 165.

Surga dan neraka adalah keadaan, bukan tempat. Gambaran-gambaran dalam al-Qur'an adalah representasi visual atas sebuah fakta internal, yaitu karakter. Neraka adalah ungkapan al-Qur'an, adalah api yang dinyalakan Allah yang berpuncak di atas api hati – perwujudan menyakitkan atas kegagalan seseorang sebagai manusia. Surga adalah kegembiraan dalam kemenangan atas kekuatan-kekuatan penghancur.<sup>8</sup>

Menurut Fazlur Rahman, pandangan semacam itu merupakan dampak dari pemahaman yang parsial terhadap al-Qur'an, atau kurangnya peralatan intelektual yang memadai dalam menangkap pesan-pesan dari sumber ajaran Islam yang *genuine*.

Lebih lanjut Fazlur Rahman menjelaskan bahwa Islam tidak mengakui dualisme antara jiwa dan raga secara radikal, karena manusia adalah sebuah organisme hidup, serta sebagai sebuah unit dan berfungsi penuh. Para sufi dan beberapa filosof mengartikan kata *nafs* sebagai jiwa dengan pengertian, substansi yang terpisah dari jasmani. Sedangkan Fazlur Rahman mengartikan “dirinya” dan “diri mereka”; sedang dalam konteks-konteks tertentu yang berarti “manusia”; “batin manusia” atau realitas yang nyata dari manusia tetapi eksklusif dari raga. Oleh karena itu, Fazlur Rahman mengatakan bahwa akhirat tidak dihuni oleh jiwa-jiwa tanpa raga. Pandangan Fazlur Rahman mengenai keutuhan bentuk balasan tersebut tampaknya terpengaruh oleh Ibn. Rusyd, yang meyakini kebangkitan manusia di akhirat nanti bersifat fisik, namun bukan esensi fisik yang sekarang. Sebab, tokoh pasca al-Ghazali ini meyakini, bahwa sesuatu yang telah hancur tidak mungkin bisa kembali lagi.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> J.I. Smith, Y.Y. Haddad, *Maut, Barzah, ...*, 212-213.

<sup>9</sup> A. A'la, *Dari Neomodernisme...*, 166-167.

Mengenai kebangkitan, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa saat dibangkitkan nanti, manusia akan memperoleh kesadaran unik yang tidak pernah dialaminya selama di dunia sehingga mereka dapat mengetahui hakikat dirinya. Hal ini disebabkan, saat itu seluruh tabir realitas perbuatan manusia telah disibakkan, sehingga manusia tidak bisa menghindar lagi dari pertanggungjawaban. Selanjutnya, nasib mereka tergantung dari apa yang mereka usahakan selama di dunia. Penjelasan Fazlur Rahman tersebut dilatarbelakangi oleh penolakannya terhadap ide penengah (*syafa'at*), yang dipandanginya konsisten jika ditinjau dari *rahmat* Allah yang tak terbatas. Sebab, saat di dunia manusia telah diberi petunjuk oleh Allah melalui kitab-kitabnya dan disampaikan oleh para nabi dan rasul. Penolakan Fazlur Rahman terhadap ide *syafa'at* tersebut tentu saja menyangkal pemahaman kaum ortodoks, yang meyakini Allah akan mengizinkan Rasulullah untuk memohonkan ampunan bagi kaumnya. Selain itu, juga menyangkal keyakinan dalam masyarakat tentang wali-wali suci yang dianggap memiliki *syafa'at* melebihi para nabi.

Untuk menghadapi hari kebenaran tersebut, Fazlur Rahman menekankan pentingnya peningkatan sikap takwa. Bahkan, Fazlur Rahman mengandaikan, hari perhitungan tidak diperlukan lagi bagi orang yang setiap hari dalam hidupnya adalah hari perhitungan. Dalam konteks sosial, aplikasi sikap takwa ini dikatakannya memiliki keterkaitan dengan konteks kehidupan sosial. Bahkan, sikap takwa ini dikatakan Fazlur Rahman sebagai syarat bagi terwujudnya tata kehidupan sosial yang adil dan bermoral. Hal ini disebabkan, jika al-Qur'an menekankan keesaan Allah

implikasinya adalah keharusan adanya *humanitas*. Oleh karena itu, ide 'penimbangan' di akhirat, yang meliputi proses perhitungan, penimbangan, atau pembentangan amal perbuatan manusia di akhirat sebagaimana berulang-kali disebutkan al-Qur'an, dipandang Fazlur Rahman sebagai ide yang holistik. Artinya, ide tersebut dipandang hanya sebagai metafora bagi penegakan moralitas, bukan diartikan secara literal sebagaimana yang dilakukan Mu'tazilah, sehingga menghasilkan doktrin yang kaku.<sup>10</sup>

Dari keseluruhan pembahasan eskatologis ini tampak bahwa Fazlur Rahman ingin menanamkan sikap tanggung jawab dalam diri manusia, baik terhadap Tuhan maupun sesamanya melalui penanaman sikap takwa. Sehingga, umat Islam mampu merefleksikan peran kekhalifahannya di dunia untuk mewujudkan tata sosial yang adil dan bermoral, seraya menjunjung tinggi kebebasan moral, sebagai ciri yang melekat pada diri manusia. Karena tujuan sentral dari agama itu sendiri adalah untuk membentuk pribadi manusia yang luhur dan bermoral. Sikap takwa merupakan implikasi logis dari perumusan teologi sebagai pandangan dunia al-Qur'an yang dipahami secara holistik. Dengan demikian, tampak bahwa kajian eskatologis Fazlur Rahman ini lebih bertumpu pada gagasan moralitas, sehingga lebih bersifat etis.<sup>11</sup>

Pembahasan eskatologis Fazlur Rahman yang bertumpu pada gagasan moralitas tersebut sebagaimana juga yang diungkapkan Toshihiku Izutsu, bahwa moralitas dalam Islam mempunyai asal-usulnya dalam agama dan dikembangkan

<sup>10</sup> Ibid., 90.

<sup>11</sup> Muktafi Fahal, Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern* (Surabaya: Gita Media, tt), 154.

secara eksklusif dalam kerangka eskatologinya. Kerangka eskatologis ini membuat tujuan akhir dari hidup manusia tergantung pada apa yang mereka lakukan di dunia, dengan referensi khusus pada apa perbuatannya memperlancar atau menghambat kemajuan Islam.<sup>12</sup> Dengan demikian, teologi tidak sekedar bertugas untuk mempertahankan *aqidah*, tetapi juga berfungsi sebagai tafsir realitas, sehingga mampu berdialog dengan zaman, serta mampu eksis di dunia secara praktis.

Pemikiran kritis Fazlur Rahman ini secara keseluruhan merupakan refleksi dari paradigma neo-modernismenya. Sebagaimana telah dibahas, Fazlur Rahman melakukan sejumlah rekonstruksi terhadap konsepsi tokoh-tokoh Islam terdahulu, terutama para sufi maupun filosof, yang terpengaruh oleh pemikiran dan metode yang *ekstra Qur'anic*, khususnya dari tradisi Yunani. Menurut Mohd Nor Daud – salah seorang murid Fazlur Rahman dari Malaysia, pada akhirnya Fazlur Rahman juga terperangkap dalam kesalahan yang sama karena mengambil suatu metode dari tradisi lain. Menurut murid Fazlur Rahman ini, hal tersebut bisa berbahaya, karena penolakannya terhadap penafsiran yang final pada masalah dapat menimbulkan kekacauan, bahkan memungkinkan terpisahnya hubungan aksiologi antar generasi. Fazlur Rahman menyadari kemungkinan munculnya kritik pada pemikirannya, oleh karena itu, jauh sebelumnya ia selalu menghimbau umat Islam agar bersikap kritis terhadap semua ide, termasuk ide-idenya, agar kelemahannya dapat diketahui.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Toshihiko Isutzu, *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Al-Qur'an*, ter. Agus Fahri Husein, et. al. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 245.

<sup>13</sup> Wan Mohd Nor Daud, "Kaji Ide-Ide Rahman Secara Kritis dan Jujur", *Islamika*, Th. I No. 2 (Juni-Agustus, 2004), 56-59.

Apresiasi terhadap gagasan-gagasan Fazlur Rahman mewarnai kemunculan beragam aliran pemikiran Islam di dunia, termasuk di Indonesia, seperti munculnya pemikiran keislaman Nurcholish Majid, Ahmad Wahib, Djohan Effendi dan Abdurrahman Wahid, hingga yang terakhir ini ramai dibicarakan adalah munculnya Jaringan Islam Liberal (JIL). Bahkan, gagasan salah satu anggotanya, yaitu Ulil Abshar Abdalla, pernah dianggap menghina Islam, sehingga sempat menuai fatwa mati dari beberapa ulama. Begitu juga pembahasan eskatologisnya – yang saat ini jarang dilakukan para penulis kontemporer, diasumsikan mendapat apresiasi dari seorang Sarjana Teknik Nuklir dari Universitas Gadjah Mada, Agus Mustofa, khususnya mengenai konsepsi surga dan neraka yang berada di bumi. Selain menggunakan pendekatan otoritatif yang bersumber dari al-Qur'an, Agus Mustofa juga menggunakan pendekatan sains yang menjadi latar belakang pendidikannya dalam melakukan analisisnya tersebut.

Konsepsi Fazlur Rahman mengenai keberadaan surga dan neraka di bumi yang dirujuk dari keterangan surat Ibrahim [14]: 48 – tentang peristiwa kiamat yang dipahami sebagai proses transformasi, dan surat Al-Zumaar [39]: 74 – tentang keberadaan surga di bumi, tidak dinafikan oleh Agus Mustofa. Tetapi, Agus Mustofa menolak konsepsi mengenai waktu penciptaan kedua tempat pembalasan tersebut dilakukan setelah kiamat. Menurut Agus Mustofa, keterangan surat Ibrahim [14]: 48 adalah keterangan mengenai saat surga dan neraka ditampakkan setelah kiamat. Dikatakan sekedar ditampakkan, karena Agus Mustofa meyakini kedua tempat

pembalasan tersebut sudah diciptakan sejak bumi ini diciptakan. Jika saat ini belum tampak, hal ini dikarenakan keterbatasan fisik dan indra manusia dalam mengobservasi surga dan neraka, yang dikatakan Agus Mustofa berada di langit ke tujuh. Berikut analisisnya mengenai tujuh lapis langit dengan sembilan dimensinya:

Langit pertama, dihuni manusia hewan dan tumbuhan serta benda-benda langit lainnya, yang berdimensi tiga. Langit kedua, dihuni oleh Jin yang berdimensi empat, oleh karena itu tidak bersentuhan dengan manusia. Langit ketiga hingga keenam, yang berdimensi hingga delapan, digunakan sebagai masa penantian oleh jiwa-jiwa yang telah mati (*Alam Barzakh*). Sedangkan langit yang tertinggi (*Sidratul Muntaha*) adalah langit ke-tujuh, yang berdimensi sembilan, di mana surga dan neraka berada, juga para malaikat.

Sebagaimana disebutkan dalam analisis di atas, bahwa bumi berada di langit pertama sedangkan surga dan neraka berada di langit ke tujuh, oleh karena itu manusia belum bisa mengobservasi surga dan neraka, karena masih terikat di dimensi ketiga. Sementara surga dan neraka ada pada dimensi sembilan. Akan tetapi, pada hari kiamat nanti, batas-batas dimensi antar langit tersebut akan dilenyapkan, dan hukum alam akan berbalik 180°, sehingga seluruh indra manusia mampu mengobservasi surga dan neraka dari bumi.<sup>14</sup>

Untuk memperkuat argumentasinya, Agus Mustofa memberi contoh peristiwa *Isra' Mi'raj* yang dialami Rasulullah. Menurutnya, ketika *mi'raj* ke Sidratul Muntaha, Rasulullah tidak beranjak dari bumi. Beliau hanya mengalami perjalanan dimensional, yaitu dari dimensi tiga di langit pertama menuju dimensi sembilan di langit ke tujuh. Oleh sebab itu, perjalanan Rasulullah tersebut dipandang Agus

---

<sup>14</sup> Agus Mustofa, *Ternyata Akhirat Tidak Kekal* (Sidoarjo: Temprina Media Grafika, 2004), 188-192.

Mustofa bersifat dimensional. Jika Allah menampakkan surga dan neraka pada Rasulullah saat itu, hal ini dikarenakan kedua tempat pembalasan tersebut sudah ada sebelumnya.<sup>15</sup> Dengan demikian, kedua tokoh berpikiran kritis tersebut memiliki perbedaan dalam memahami keterangan al-Qur'an pada surat Ibrahim [14]: 48, walau keduanya mengakui keberadaan surga dan neraka di bumi. Pandangan Agus Mustofa tersebut sebagaimana pandangan mayoritas golongan ortodoks, seperti Asy'ariyah, dll, bahwa pada waktu *mi'raj* ke Sidratul Muntaha, Rasulullah memasuki surga. Keyakinan yang bersumber dari keterangan sebuah hadis ini, dipahami bukan sebagai metafora, tetapi sebagai sesuatu yang nyata.<sup>16</sup> Menurut Mustofa Bisri, sejak dulu kalangan ulama sudah membicarakan adanya bumi dan langit yang bukan bumi dan langit sekarang, juga surga dan neraka yang ada di langit. Namun, belum ada yang berbicara tentang langit, juga surga dan neraka yang ada di bumi".<sup>17</sup>

Dari sekian temuan eskatologis Agus Mustofa, yang paling menarik adalah kesimpulannya mengenai ketidakekalan akhirat. Temuannya tersebut bersumber dari pemahamannya terhadap surat Huud [11]: 106-108 berikut:

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوفَافِي النَّارِ لَهُمْ زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ (٦.١) خَدِيْنٍ فِيْهَا  
مَا دَامَتِ السَّمَوْتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ، إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ

<sup>15</sup> Ibid., 191-192.

<sup>16</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme.* .., 185. (

<sup>17</sup> A. Mustofa, *Ternyata Akhirat...* xi-xii.

(٧.١) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

وَالْأَرْضِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ ، عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْدُودٌ (٨.١) .

Artinya:

*“adapun orang-orang yang celaka maka tempatnya adalah di dalam neraka, di dalamnya mereka menarik dan mengeluarkan nafas. Mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki (yang lain). Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pelaksana terhadap apa yang Dia kehendaki. Adapun orang-orang yang bahagia tempatnya adalah di dalam Surga, mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali jika Tuhanmu menghendaki (yang lain), sebagai karunia yang tiada putus-putusnya” (QS Huud [11]: 106-108).*

Kata “kekal” pada ayat di atas dipahami Agus Mustofa sebagai lama periode akhirat. Sehingga, kalimat “kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi”, dipahaminya sebagai penjelasan tentang kekekalan surga dan neraka yang tergantung pada kondisi lainnya, yaitu keberadaan langit dan bumi.<sup>18</sup> Dalam terminologi yang dikembangkan Agus Mustofa, kiamat akan terjadi dua kali. *Pertama*, kiamat bumi (kiamat kecil), yaitu saat terjadinya kehancuran bumi, yang disebabkan oleh hantaman jutaan meteor dari angkasa luar. *Kedua*, kiamat alam semesta (kiamat besar), yaitu saat terjadinya kehancuran alam semesta, yang meliputi bumi, matahari, bintang-bintang dan galaksi. Penyebabnya adalah terjadinya penciutan alam semesta, kemudian hancur di pusatnya.

<sup>18</sup> Ibid., 231-235.

Penelitian Agus Mustofa mengenai keberadaan alam semesta tersebut berdasarkan pada salah satu teori penciptaan alam, yaitu teori *Big Bang* (ledakan besar), yang diterima banyak ilmuwan juga banyak kalangan agamawan, termasuk dalam Islam karena menunjukkan bukti-bukti yang kuat.<sup>19</sup> Berikut penjelasannya:

12 miliar tahun yang lalu alam semesta ini diciptakan. Beberapa ribu tahun lagi bumi akan mengalami kehancuran. Kemudian, sekitar 3 miliar tahun ke depan bumi akan mengalami pemulihan akibat kerusakan kiamat bumi. Saat itu pula, alam semesta bergerak menciut, maka dimulailah kehidupan akhirat yang lamanya 15 miliar tahun, sampai alam semesta ini lenyap di satu titik. Yang ada hanya eksistensi Allah semata.<sup>20</sup>

Singkatnya, alam semesta ini dulu pernah tidak ada, kemudian terjadi proses penciptaan. Setelah itu alam semesta terus berkembang, kemudian suatu saat akan lenyap kembali. Maka, “RUANG TIDAK ADA. WAKTU TIDAK ADA. BENDA-BENDA TIDAK ADA. YANG ADA HANYA ALLAH SANG MAHA PERKASA – SUMBER SEGALA CINTA DAN KEDAMAIAN DI ALAM SEMESTA”, sebagaimana keterangan pada ayat berikut:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
 وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ

الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾

Artinya:

*“Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, Tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. BagiNya lah segala penentuan, dan hanya kepadaNya lah kamu dikembalikan”* (QS. Al-Qashash [28]: 88).<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Al-Qur'an, 21:30.

<sup>20</sup> Ibid., 102.

<sup>21</sup> Ibid., 241.

Menurut Mustofa Bisri, kesimpulan Agus Mustofa tersebut bersifat kontroversial, sebab dalam memahami surat Al-Qashash [28]: 88, Agus Mustofa telah mengabaikan penafsiran lainnya, seperti ungkapan-ungkapan bangsa Arab, “selama ada langit dan bumi” – QS. Huud [11]: 108. Menurut Budayawan asal Rembang ini, ungkapan tersebut merupakan kebiasaan orang-orang Arab bila ingin memperkuat pernyataan kekal. Kekelalan Allah berbeda dengan kekekalan makhlukNya, yang tergantung kehendak Allah, termasuk mereka yang berada di surga dan di neraka.<sup>22</sup>

Agus Mustofa menyadari kesimpulan dari diskusi eskatologisnya ini mengejutkan, sebab temuan tersebut akan ‘menggoncangkan’ keyakinan yang ada selama ini bahwa akhirat itu kekal dan tidak akan pernah ada kiamat lagi. Akan tetapi, Agus Mustofa lebih cenderung pada tinjauan sains modern dalam memahami keterangan-keterangan al-Qur’an.<sup>23</sup> Alasannya, agama Islam bukan dogma yang harus ditelan mentah-mentah. Agama adalah sumber etika. *Syaria't* memberikan tuntunan kepada manusia tentang kehidupan yang sesungguhnya di balik kematian, sedangkan ilmu pengetahuan memberikan kaidah-kaidah empirik empiris atau ilmu pengetahuan yang bisa dibuktikan. Berpegang pada *syari'at* saja tanpa memperdulikan ilmu pengetahuan menyebabkan manusia terasing dari dunianya sendiri. Sebaliknya, berpegang pada ilmu pengetahuan saja tanpa memperdulikan *syari'at* agama, membuat manusia tidak menyadari adanya kehidupan setelah mati.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ibid., x-xi.

<sup>23</sup> Ibid., 234.

<sup>24</sup> Agus Mustofa, *Pusaran Energi Ka'bah*, (Sidoarjo: Temprina Media Grafika, Januari 2003), 8-9.

Sebagaimana para penulis modern lainnya, Agus Mustofa juga membahas sisi aksiologi dari kajian metafisikanya. Hal ini dilakukannya dengan menganalisis konsep pengadilan akhirat. Pada konsepsi tersebut Agus Mustofa merinci mekanisme pembuktian segala apa yang telah diperbuat manusia, seperti adanya rekaman memori otak, rekaman genetika dan rekaman struktur alam semesta. Sedangkan faktor faktor yang berperan saat rekaman tersebut diputar adalah diperkuatnya kemampuan indra manusia, dan perubahan struktur alam. Sehingga, rekaman yang dihasilkan alam semesta atas perbuatan manusia tersebut bisa dibaca. Berikut ringkasan analisis Agus Mustofa mengenai mekanisme pencatatan tersebut:

Struktur alam semesta ini sepenuhnya tersusun dari materi dan energi. Seluruh aktifitas manusia selalu memancarkan gelombang dan energi yang bisa direkam, baik perbuatan, suara, pikiran maupun hati, yang bisa direkam oleh alam semesta. Rekaman tersebut ditempatkan pada struktur alam semesta, sehingga pada saat pemutaran kembali tidak diperlukan peralatan. Saat dibangkitkan, seluruh indra manusia termasuk hati akan ditingkatkan agar manusia mampu melihat rekaman tersebut.

Berdasarkan bukti rekaman tersebut, manusia tidak lagi dapat mengingkari apa yang telah mereka perbuat.<sup>25</sup> Wacana baru yang diupayakan Agus Mustofa ini ditujukan sebagai sarana untuk memberikan kesadaran beragama bagi umat Islam. Karena ia menyadari, kesediaan beragama tidak bisa dilakukan melalui paksaan, tetapi melalui penyadaran akan agama itu sendiri, yang sarat dengan nilai-nilai moralitas.<sup>26</sup>

Mustofa Bisri menyadari temuan-temuan semacam ini bersifat rekonstruktif sebagai buah dari sebuah pemikiran kritis. Namun, usaha intelektual ini selanjutnya ia

<sup>25</sup> A. Mustofa, *Ternyata Akhirat...*, 159-160.

<sup>26</sup> A. Mustofa, *Pusaran Energi...*, 9.

pandang sebagai salah satu sarana penguat dalil *naqli* dan penambah keimanan.<sup>27</sup> Mencermati kajian kealaman semacam ini, Hasyim Manan salah seorang Pembantu Rektor di IAIN Sunan Ampel mengatakan, bahwa kajian tentang kealaman dalam al-Qur'an awalnya dirintis oleh ulama besar *Syeich* Tantawi Jauhari. Dan, kini oleh Agus Mustofa, yang tergugah pula untuk menulis interpretasi modern tentang alam semesta. Kegiatan semacam ini perlu dikembangkan dan didiskusikan terus sampai menjelma menjadi rumusan kealaman al-Qur'an, agar, al-Qur'an tidak sekedar menjadi apangan studi, tetapi juga sumber pembangunan teori di segala bidang.<sup>28</sup>

Dari sini dapat dikatakan bahwa paradigma neo-modernisme Fazlur Rahman yang bersifat kritis dan obyektif, baik terhadap pemikiran Islam maupun barat, telah dianut secara luas oleh kalangan muda intelektual Muslim Indonesia. Sebagaimana dikatakan Asyumardi Azra – Rektor Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, dimensi sosio-kultural dan pola budaya keagamaan yang ada di Indonesia memang memberi dukungan yang cukup berarti bagi tumbuh kembangnya gerakan neo-modernisme. Berbeda dari negeri-negeri lain, formalisme dan radikalisme dalam beragam bentuknya tidak menemukan lahan yang subur di negeri ini. Sehingga, tidak dapat dipungkiri jika Fazlur Rahman telah memberi andil, baik secara langsung maupun tidak langsung, bagi perkembangan wacana intelektual di Indonesia.<sup>29</sup> □

<sup>27</sup> Ibid., x-xi.

<sup>28</sup> Agus Mustofa, *Pusaran Energi..*, vi.

<sup>29</sup> A. A'la, *Dari Neo-modernisme...*, xv.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan, kesimpulan yang dapat ditarik dari penelitian ini adalah sebagai berikut, *pertama*, pemikiran teologis Fazlur Rahman bersifat kontekstual. Berdasarkan paradigma neo-modernisme yang digagasnya, teologi harus selalu dikaji ulang secara kritis di bawah prinsip-prinsip dasar al-Qur'an dan sunnah nabi yang hidup, sehingga mampu berdialog dengan zamannya. Selain itu, teologi juga diupayakan mampu menumbuhkan nilai-nilai moralitas atau suatu sistem etika, yang dapat membimbing manusia serta menumbuhkan kesadaran akan tanggung jawab moral melalui penanaman sikap takwa. Sehingga, teologi Islam mampu mengungkap pesan-pesan al-Qur'an secara holistik, dan lebih bersifat praktis.

*Kedua*, Fazlur Rahman memandang keberadaan akhirat sebagai *saat* yang benar-benar akan tiba. Saat perhitungan terhadap amal perbuatan manusia dilakukan secara sempurna, dengan pembalasan yang juga sempurna, yaitu surga atau neraka yang bersifat spiritual dan fisik sekaligus. Fazlur Rahman tidak mempercayai adanya ide penengah (*syafa'at*), oleh karena itu ia meyakini nasib seseorang tergantung dari apa yang mereka lakukan di dunia. Keberadaan akhirat diyakini Fazlur Rahman bersifat kekal dan abadi, oleh karena itu ia menegaskan perlunya peningkatan sikap takwa, agar tidak ada penyesalan saat menghadapi hari kebenaran tersebut. Selain

membawa keberhasilan hidup di dunia, sikap takwa juga dipandang mampu mewujudkan tata-sosial yang keadilan dan moral. Oleh karena itu, akhirat dipandang Fazlur Rahman sebagai manifestasi bagi pendewasaan moral.

*Ketiga*, pemikiran eskatologis Fazlur Rahman bersifat etis, sebab ia lebih mengutamakan penanaman sikap takwa dalam pembahasan tema metafisikanya, dari pada sekedar membahas sisi ontologisnya. Hal ini merupakan refleksi dari paradigma neo-modernismenya, bahwa teologi harus bisa menumbuhkan moralitas. Sikap kritis dan obyektif neo-modernisme Fazlur Rahman juga tampak saat ia merekonstruksi sejumlah konsep eskatologis dari berbagai aliran, yang dipandanginya kurang *applicable* serta kurang mencerminkan pesan-pesan dari al-Qur'an secara holistik.

## B. Saran

Hasil penelitian ini masih jauh dari sempurna, oleh karena itu penulis mengharapkan kritik dan saran demi mendekati hasil yang diharapkan. Hal ini bisa dilakukan melalui penelitian-penelitian baru, tentunya dengan sumber-sumber data yang baru, mengingat kajian metafisika alam akhirat ini masih memberi banyak peluang ke arah tersebut. Begitu juga dengan tema-tema pokok al-Qur'an Fazlur Rahman lainnya, seperti *Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia sebagai anggota masyarakat, Alam Semesta, Kenabian dan wahyu, Setan dan Kejahatan dan Lahirnya Masyarakat Muslim*, tampaknya masih cukup menarik untuk diteliti lebih lanjut. □

## DAFTAR PUSTAKA

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

- A'la, Abdul. 2003. *Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina.
- Abdullah, Amin. 1999. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Taufik. dan Sukardja, Ahmad (Eds). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1996. *Metafsika Alam Akhirat*. Ter. M. Luqman Hakim. Surabaya: Risalah Gusti.
- Al-Jazari, Abu Bakar. 1995. *Pemurnian Akidah*. Ter. Sahid HM. 2001. Jakarta: Pustaka Amani.
- Amal, Taufik Adnan. 1993. *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Arifin, Bey, 1998, *Hidup Sesudah Mati*. Jakarta: Kinanda.
- Asy'arie, Musa. 1999. *Filsafat Islam*. Yogyakarta, LESFI.
- Bakhtiar, Amsal. 1999. *Filsafat Agama*. Jakarta: Logos.
- Barbour, Ian G. 2000. *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*. Ter. E.R. Muhammad. 2002. Bandung: Mizan.
- Daud, Mohd Nor Wan. 2004. "Kaji Ide-ide Rahman secara kritis dan Jujur", *Islamika*.
- Dhavamony, Mariasusai. 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Fahal, Mukhtafi. dan Aziz, Achmad Amir. Tt. *Teologi Islam Modern*. Surabaya, Gita Media Press Surabaya.
- Harahap, Syahrin. dan Nasution, Hasan Bakti (eds) 2003. *Ensiklopedi Aqidah Islam*. Jakarta: Fajar Interpretama Offset.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Iqbal, Muhammad. 2002. *Rekonstruksi Pemikiran Agama Dalam Islam*. Ter. Didik Komædi. Jogjakarta: Lazuardi.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
Izutsu, Toshihiko.(tt). *Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Al-Qur'an*. Ter. Agus Fahr Husein, et. al. 2003. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Landau, Sidney I. Tt. *The Doubleday Dictionary*. New York: Garden C.ty.

Mukhsin, Misri. 2002. *Fazlur Rahman: Filsafat Sejarah dalam Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press.

Mustafa, Agus. 2004. *Ternyata Akhirat Tidak Kekal*. Sidoarjo: Temprina Media Grafka.

Mustaqim, Abdul. dan Sahiron Syamsudin (eds). 2002. *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Nasution, Harun. 1999. *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Rahman, Fazlur. 1980. *Tema Pokok al-Qur'an*. Ter. Anas Mahyuddin. 1996. Bandung, Pustaka.

Rahman. Fazlur. 1992. *Islam*, ter. Senoaji Saleh. Jakarta: PT Bumi Aksara.

Rahman. Fazlur. 1999. *Etika Pengobatan Islam: Penjelajahan Seorang Neomodernis*. Ter. Jaziar Racianti. Bandung: Mizan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id  
Rahman, Fazlur. 2000. *Gelombang Perubahan Dalam Islam*. Ter. Aam Fahmia. 2000. Jakarta: Rajawali Press.

Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*. Ter. Ahsin Mohammad. 1985. Bandung: Penerbit Pustaka.

Sibawaihi. 2004. *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Islamika.

Smith, Jane Idelman Smith, Haddad, Yvonne Yazbeck. 2002. *Maut, Barzah, Kiamat, Akhirat*, ter. Dedi Slamet Riyadi. 2004. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.

Susanto, Edi. 2004. *Fazlur Rahman: Penggagas Mazhab Neo-Modernisme Islam, Akademika*. Surabaya: Program Pasca Sarjana.

Tim Penulis Rosda. 1995. *Kamus Filsafat*. Bandung: Remaja Rosdakarya.