

# Teologi Islam Perspektif Fazlur Rahman

**Haerul Anwar**

Peneliti Kelompok Studi "LinK" (Lintasan Kalam) Banten  
Ext\_files@yahoo.com

**Abstract:** *This writing will analyze views belonging to Fazlur Rahman in theological issues from different angle. In majority, theological discourses developed by the ancient theologians were concentrated into matters of god and godhood, and this results theological discourses becoming verily theocentrist. As the result, this creates formulas and arguments which are complicated and cannot be perceived by common people. For that, Fazlur Rahman reconstructed the previous theological concepts by relating to Islamic theological basics and practical values in life, and he also advanced moral aspect belonging to human race; so theology is no longer theocentrist but anthropocentrist. Through this Rahman's effort, theology then becomes more relevant with nowadays context and is easily understood by common people. In this context, Rahman analyzes three main theological questions: revelation and prophethood, free will and predestination, and eschatology.*

**Keywords:** *Revelation and prophethood, Free will and predestination, Eschatology*

**Abstraksi:** *Artikel ini akan mengurai pandangan Fazlur Rahman dalam persoalan-persoalan teologi dari sudut pandang yang berbeda. Secara keseluruhan wacana-wacana teologis yang dikembangkan oleh teolog-teolog terdahulu terkonsentrasi pada soal-soal ketuhanan dan inilah yang mengakibatkan wacana teologi menjadi sangat bercorak teosentris. Akibatnya, muncullah rumusan dan argumen yang rumit dan tidak dapat dijangkau oleh masyarakat umum. Untuk itu Fazlur Rahman merekonstruksi konsep-konsep teologi terdahulu dengan mengaitkan dasar-dasar teologis Islam dan persoalan serta nilai-nilai praktis dalam kehidupan, juga mengedepankan aspek moral yang dimiliki manusia, sehingga teologi tidak lagi bercorak teosentris melainkan antroposentris. Dengan usaha Rahman ini teologi jadi lebih relevan dengan konteks kekinian dan mudah dicerna oleh masyarakat luas. Dalam hal ini Rahman membedah tiga persoalan teologis: wahyu dan kenabian, free will dan predestination, dan eskatologi.*

**Katakunci:** *Wahyu dan kenabian, Free will dan Predestination, Eskatologi*

## Pendahuluan

Ajaran Islam mengharuskan Muslim memunyai aqidah yang kuat dalam masalah ketuhanan, sebab hal itu termasuk masalah yang sangat pokok dalam sistem ajaran Islam yang tidak boleh diabaikan. Al-Qur'ān, yang menjadi sumber keagamaan dan moral bagi Islam, memunyai ajaran-ajaran dasar (*basic teachings*) yang bertujuan membentuk masyarakat yang terdiri atas individu-individu yang saleh, dengan kesadaran religius yang tinggi serta memiliki aqidah yang benar dan murni tentang Tuhan. Al-Qur'ān juga memberikan bimbingan pada manusia bagaimana cara berhubungan, antara manusia dan Tuhan, manusia dan manusia, serta manusia dan alam.

Salah satu ajaran dasar Islam yang menempati posisi sentral dalam khazanah keilmuan Islam adalah ilmu kalām. Ilmu kalām mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi mengenai Tuhan dan berbagai derivasinya. Istilah kalām bagi Harun Nasution disejajarkan dengan teologi<sup>1</sup> Islam. Harun

---

<sup>1</sup> Banyak kalangan orientalis yang menyamakan ilmu kalām dengan istilah teologi. William L. Resse mendefinisikan teologi sebagai "*discourse or reason concerning God*" (diskursus atau pemikiran tentang Tuhan.) Namun sebagian para ahli menilai hal ini kurang tepat. Alasannya, karena istilah teologi berarti hanya diskursus mengenai Tuhan saja. Sesuai dengan asal katanya, ia berasal dari bahasa Yunani kuno *theos* (dewa, Tuhan) dan *logos* (wacana, ilmu.) Sedangkan dalam literatur Islam (*Islamic literature*), ilmu kalām tidak sesederhana sebagaimana definisi orientalis. Ia mencakup prinsip-prinsip keimanan dan pokok-pokok

menghubungkan teologi Islam dengan ilmu kalām, pada konteks kalām itu sendiri. Kalām adalah kata-kata, adapun teologi Islam membahas tentang kalām Ilahi dan kalām manusia. Dalam hal ini, persoalan tentang kalām Ilahi muncul ketika adanya perdebatan tentang sifat *qadīm* al-Qur'ān. Kalām manusia didasarkan pada perdebatan yang dilakukan oleh para teolog Islam menggunakan kata-kata dalam memertahankan pendapat dan pendirian masing-masing. Oleh karena itu teologi Islam disebut juga ilmu kalām,<sup>2</sup> karena memiliki persamaan dalam pokok bahasan yang dikaji, yaitu kepercayaan tentang Tuhan dan kaitan-Nya dengan alam semesta. Adapun kata 'Islam' yang mengikuti kata teologi, berarti ruang lingkup dari teologi itu sendiri.

Sudah menjadi maklum bahwa kemunculan aliran-aliran kalām klasik pertamanya dipicu oleh problem politis yang selanjutnya berubah menjadi sengketa politis dan meningkat menjadi permasalahan teologis, sehingga penyelesaian suatu masalah teologis pasti membawa implikasi pada perilaku masyarakat.

Problem-problem teologis banyak sekali menyita perhatian akademisi-akademisi baik Muslim maupun non-Muslim. Dan pada abad ke-20 wacana teologi dilahirkan kembali oleh seorang neo-modernis Islam bernama Fazlur Rahman (1919-1988.) Ia memunyai misi meneruskan semangat modernisasi klasik abad ke-18 dan 19 di Arabia, India dan Afrika.<sup>3</sup> Setelah mengambil program

Doktoral di Universitas Oxford Inggris,<sup>4</sup> Rahman kembali ke negeri kelahirannya Pakistan yang ketika itu di bawah rezim Jendral Ayub Khan. Lalu ia diangkat menjadi Direktur Lembaga Riset Islam (1962-1968), dan bertugas menafsirkan Islam dalam terma-terma rasional dan akademik untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat modern yang progresif.<sup>5</sup>

Rahman memberikan perhatian yang serius terhadap teologi. Baginya, warisan pemikiran teologi-teologi terdahulu sejauh menyangkut hal-hal yang positif harus dipertahankan dan sebaliknya terhadap doktrin-doktrin yang kurang lurus dan tidak dapat diketemukan akar-akarnya dalam ajaran al-Qur'ān perlu direkonstruksi.<sup>6</sup> Pemikiran teologi klasik terlalu asyik terbawa pada doktrin agama yang kemudian dibungkus dengan bahasa yang falsafi. Pada umumnya para teolog Islam semata-mata memertahankan ajaran-ajaran agama dengan argumen-argumen rasional, dan bukan menyelidiki dan menafsirkannya dengan metode-metode rasional. Akibatnya, muncullah rumusan dan argumen yang *sophisticated* (rumit) yang diambil dari falsafat yang tidak dapat dijangkau oleh masyarakat umum, sedangkan dogma dan isinya tetap tidak mengalami perubahan; tanpa suatu penafsiran yang substansial (*substantial reinterpretation*.)<sup>7</sup> Yang lebih parah dalam perkembangannya, konsep-konsep itu banyak terkonsentrasi pada soal-soal ketuhanan dan inilah yang mengakibatkan wacana teologi menjadi sangat bercorak teosentris.

Oleh karena itu perlu adanya pergeseran orientasi pemikiran teologi agar memertimbangkan aspek manusia (antroposentris) terutama dari sudut moralitasnya. Oleh karena itu

---

ajaran agama berdasarkan dalil-dalil *naql* (wahyu) maupun *aql* (rasio, nalar.) Oleh karena itu sebagian kalangan ada yang menghendaki pengertian yang lebih persis dalam menerjemahkan ilmu kalām sebagai teologi dialektis atau teologi rasional, dan mereka melihatnya sebagai suatu disiplin yang sangat khas Islam.

<sup>2</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah, Analisa Perbandingan* (UI Press: Jakarta, 2010), ix.

<sup>3</sup> Taufik Adnan Amal (ed.), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1994), 18.

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, "An Autobiographical Note," in Philip L. Berman (ed.), *The Courage of Conviction* (New York: Ballantine Books, 1985), 153-4.

<sup>5</sup> Amal, *Metode dan Alternatif*, 13.

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 155.

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, 107.



sebagai konstruksi intelektual, teologi harus dapat mengarahkan, membimbing dan menanamkan dalam diri manusia suatu kesadaran tanggung jawab etis sebagaimana diidealkan oleh ajaran al-Qur'ān.<sup>8</sup> Tanpa dapat menjalankan fungsi ini, suatu teologi tidak ada gunanya sama sekali bagi agama.<sup>9</sup>

Pemahaman Rahman terhadap manusia sebagai individu sangat berbeda dari modernis-modernis Islam pada umumnya. Sebut saja Sayyid Ahmad Khan dan Muḥammad 'Abduh, yang lebih meutamakan akal ketimbang moralitas dalam memahami term-term keagamaan. Padahal menurut Rahman yang harus lebih dipertegas sebenarnya posisi manusia sebagai makhluk moral dengan dukungan doktrin-doktrin teologi yang antroposentris. Tetapi bukan karena Rahman lebih mengutamakan moral maka menutup akal sebagai salah satu sumber pengetahuan, mungkin saja hirarki dalam penempatan akal saja yang berbeda baik bagi Rahman maupun kaum modernis.

Karena Rahman cenderung mengutamakan nilai-nilai etis terhadap konsep teologi, maka hal ini mengakibatkan konsep-konsep yang diajukannya pun bersifat praktis. Namun dalam hal ini, ia menggunakan metode yang diharapkan dapat menyentuh substansi dari suatu persoalan teologis. Untuk itu ia menggunakan metode kritis agar kita dapat memahami secara jernih ikatan organik antara dasar-dasar teologis Islam dan nilai-nilai praktis dalam kehidupan. Metode kritis yang digunakan Rahman terdiri dari dua pendekatan yang saling terkait. Pertama, pendekatan kritik sejarah pemikiran, dan kedua penafsiran al-Qur'ān secara sistematis.<sup>10</sup>

Pendekatan yang pertama, pendekatan kritik sejarah, mengharuskan Rahman

melakukan penilaian terhadap aliran-aliran teologi terdahulu. Rahman menegaskan, karena kaum teolog berpendapat teologi Islam semata-mata untuk memertahankan ajaran-ajaran agama dengan argumen-argumen rasional, dan bukan menyelidiki dan menafsirkannya dengan metode-metode rasional, akibatnya muncullah rumusan dan argumen yang rumit dan *sophisticated* yang diambil dari falsafat yang tidak dapat dijangkau oleh masyarakat umum, sedangkan dogma dan isinya tetap tidak mengalami perubahan; tanpa suatu penafsiran yang substansial.<sup>11</sup>

Setelah menelaah pendekatan pertama yaitu pendekatan kritik sejarah, lalu hal ini dilanjutkan oleh pendekatan yang kedua yaitu penafsiran al-Qur'ān secara sistematis. Secara umum, proses penafsiran yang ditawarkan Rahman memunyai dua gerakan ganda.<sup>12</sup> Pertama, dari situasi sekarang menuju ke masa turunnya al-Qur'ān; dan kedua, dari masa turunnya al-Qur'ān kembali pada masa kini. Gerakan pertama terdiri dari dua langkah, yaitu pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan al-Qur'ān melalui cara mengaji situasi atau problem historis di mana pernyataan kitab suci tersebut sebagai jawabannya. Dalam proses ini, kajian mengenai pandangan-pandangan kaum Muslim di samping bahasa, tata bahasa, gaya bahasa dan lainnya akan sangat membantu sesudah hal itu diuji dengan pemahaman yang diperoleh dari al-Qur'ān sendiri. Setelah itu, langkah kedua yang harus diambil ialah membuat generalisasi dari jawaban-jawaban spesifik tersebut, dan mengungkapkannya dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral yang bersifat umum. Sesudah dua langkah pertama ini, dilanjutkan menuju gerakan kedua yang berbentuk perumusan ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut, dan kemudian meletakkannya ke dalam konteks sosio historis saat ini.

<sup>8</sup> Bagi Rahman, elan dasar al-Qur'ān adalah moral, sehingga ia mengartikulasikan ide-ide pokok yang terdapat di dalamnya sebagai seruan etis.

<sup>9</sup> Rahman, *Islam and Modernity*, 156.

<sup>10</sup> Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), 68.

<sup>11</sup> Rahman, *Islam*, 107.

<sup>12</sup> Rahman, *Islam and Modernity*, 5-7.

Dengan rumusan di atas, Rahman kemudian memberikan contoh sekaligus menggambarannya dalam tiga persoalan teologis: wahyu dan kenabian, *free will* dan *predestination*, dan eskatologi.

### Wahyu dan Kenabian

Rahman dalam bukunya *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* membagi dua kelompok utama yang seringkali berdebat dalam tema ini, yaitu para failasuf dengan mengambil sampel kelompok failasuf ternama, yakni al-Fārābī dan Ibn Sīnā melawan kaum ortodoks yaitu Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, al-Syahrastānī, Ibn Taymiyyah dan Ibn Khaldūn.

Rahman menyimpulkan bahwa failasuf berpandangan bahwa seorang nabi dengan kemampuan alamiah jiwanya dapat menerima wahyu dengan mengidentikkan dirinya dengan akal aktif, sehingga fenomena kenabian sesungguhnya merupakan keniscayaan dalam kehidupan ini. Sedangkan kaum ortodoks menolak pendekatan intelektualis murni para failasuf terhadap fenomena kenabian, karena nabi atau kenabian merupakan sebuah anugerah dari Tuhan kepada manusia bukan kemampuan alamiah jiwa manusia. Oleh karenanya, gelar kenabian bisa diberikan kepada siapa saja.<sup>13</sup>

Alasan lain kaum ortodoks menolak pendapat para failasuf adalah jika wahyu kenabian merupakan sebuah kenyataan alamiah jiwa manusia, hal ini akan berimplikasi pada kehadiran nabi-nabi baru dari kalangan manusia. Di sini terlihat bahwa ortodoks ingin menekankan karakter Ilahiah wahyu itu sendiri. Kelak pandangan ini cukup memunyai pengaruh terhadap pandangan Rahman tentang proses ‘psikologis’ nabi menerima wahyu.

Namun bagi Rahman, baik kaum failasuf dan ortodoks memiliki kecenderungan elitis dalam penjelasan teori kenabian mereka,

yang menggunakan ‘metode kebenaran ganda’ (*double truth methodology*), yakni kebenaran untuk kaum elit dan kaum awam. Kecenderungan elitis ini didasarkan Rahman pada anggapan bahwa masalah-masalah intelektual yang sensitif dan *sophisticated* semestinya tidak diperbincangkan secara terbuka, seperti halnya wacana kenabian, sebab bagi mereka, orang awam tidak memiliki kemampuan intelektual yang memadai untuk memahami persoalan-persoalan tersebut, yang pada gilirannya justru membuat mereka bingung. Bagi Rahman, jika ini dibiarkan sangat berbahaya karena bisa mendorong tumbuhnya kemunafikan di masyarakat. Salah satu jalan yang harus ditempuh adalah memberi ruang yang selebar-lebarnya bagi penyebaran berbagai wacana dengan harapan masyarakat menjadi kritis dan lebih bijak dalam memahami perbedaan.<sup>14</sup>

Tentang kenabian, Rahman berargumentasi bahwa nabi adalah seseorang yang mengidentikkan dirinya dengan hukum moral,<sup>15</sup> yang mana hukum moral ini merupakan perintah Tuhan yang sifatnya abadi. Oleh karenanya dia jauh lebih unggul dibandingkan manusia biasa baik dari segi karakter maupun tindakannya, dan hal ini sudah melekat pada diri nabi sejak awal.

Seorang nabi adalah seseorang yang seluruh karakter, seluruh tindakan aktualnya rata-rata jauh lebih superior (tinggi/unggul) dibanding manusia biasa. Ia merupakan seorang yang ab inito (sejak awal) tidak sabar terhadap manusia dan bahkan terhadap sebagian besar ideal mereka, serta berkehendak untuk menciptakan kembali sejarah.<sup>16</sup>

Namun, ada saat di mana, sebagaimana telah terjadi, ia “melampaui dirinya sendiri”, dan persepsi kognitif moralnya menjadi sedemikian akut dan tajam sehingga

<sup>14</sup>Nita Yushofa, “Membuka Ruang Bagi Wacana Kenabian,” artikel diakses pada 9 November 2011 dari <http://groups.yahoo.com/group/buku-islam/message/1660>

<sup>15</sup>Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam*, 116-7.

<sup>16</sup>Rahman, *Islam*, 32.

<sup>13</sup>Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam*, 115



kesadarannya menjadi identik dengan hukum moral itu sendiri.<sup>17</sup>

Pada prinsipnya kedudukan Nabi Muhammad dalam kerangka teoritis Rahman memunyai tugas menyampaikan risalah dan memberi peringatan dengan tidak kenal lelah kepada seluruh umat manusia,<sup>18</sup> sama seperti nabi-nabi lain sebelum. Untuk mendukung risalah yang diembannya, Allah memberikan *bayyinah* (bukti yang jelas) kepada Nabi berupa al-Qur'ān, sebagaimana juga Ia memberikan *bayyinah* dengan bentuk yang lain kepada rasul-rasul sebelum Nabi Muhammad.

Tugas para rasul atau nabi merupakan tugas yang tidak ringan, karena tidak semua manusia mampu melaksanakan risalah kenabian. Berdasarkan hal itu, seperti apa yang ditegaskan Rahman sebelumnya bahwa nabi atau rasul merupakan manusia luar biasa yang karena kepekaan mereka dan kepribadian mereka yang begitu tabah, serta karena mereka menerima wahyu Allah, dan menyampaikan tanpa mengenal lelah dan takut, sehingga menyadarkan manusia dari ketenangan tradisi (*traditional placidity*) menuju kewaspadaan yang dapat menyaksikan Allah sebagai Allah, dan setan sebagai setan.<sup>19</sup> Jadi seorang nabi atau rasul melalui kekuatan yang dimilikinya akan selalu menuntun manusia menuju kepada jalan kebenaran dan menghalangi mereka dari jalan kesesatan dan kejahatan. Para nabi tidak akan membiarkan manusia berjalan sendiri mencari kebenaran yang hakiki, yang seringkali tertutup oleh penampakan-penampakan yang bersifat artifisial. Tanpa bimbingan wahyu yang dibawa para nabi, manusia bisa terjebak dan tertipu oleh hal-hal yang bersifat fenomenal dan superfisial. Mereka sulit menangkap hakikat sesuatu dan esensi yang sebenarnya.

Hal itu pula yang mendasari pendapat Rahman bahwa Allah akan mengutus para

rasulNya bila masyarakat tidak dewasa secara moral, yaitu ketika mereka kehilangan kemampuan untuk membedakan yang baik dan yang buruk, dan kehilangan daya untuk membuat penilaian yang benar.<sup>20</sup> Sehingga hal ini semakin memperkuat tesis Rahman bahwa ada hubungan yang erat antara kepengasihan Allah serta pengutusan para rasul kepada umat manusia sepanjang zamannya di satu pihak, dan kebutuhan manusia terhadap bimbingan di pihak lain.

Pada dasarnya semua rasul menyampaikan ajaran yang sama: hanya ada satu, Tuhan yang Esa yang patut disembah, dicintai dan tuhan-tuhan yang lain adalah 'tuhan-tuhan palsu' yang tidak memiliki sifat ketuhanan; setiap sesuatu adalah hamba ('*abd*') Allah dan berada di bawah hukum dan perintahNya. Inilah doktrin tauhid atau monoteis yang menjadi tradisi Muslim. Tetapi yang sering menjadi polemik justru pada tataran konseptualisasinya, karena bagi kalangan non-Muslim dan kebanyakan Muslim sendiri telah mengalami degenerasi semacam formula mekanika dan banyak kehilangan kandungannya. Bahkan yang sangat disayangkan adalah pandangan non-Muslim yang tidak bisa memahami konsep tauhid ini hanya meminjam tradisi ini dari Yahudi.<sup>21</sup>

Secara historis kaum Muslimin berpandangan bahwa Muhammad adalah rasul terakhir dari semua runtutan rasul-rasul yang ada. Memang secara sederhana penafsiran ini benar, tapi agak bersifat dogmatis dan kurang rasional bagi kalangan di luar Islam. Memang pandangan di atas berlandaskan pada dua argumen dasar yang berkembang dalam Islam:

1. Adanya evolusi di dalam agama di mana Islam adalah bentuk yang terakhir
2. Penelaahan terhadap kandungan agama-agama yang ada akan menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang paling

<sup>17</sup> Rahman, *Islam*, 33.

<sup>18</sup> Rahman, *Islam*, 15.

<sup>19</sup> Rahman, *Major Themes*, 80.

<sup>20</sup> Rahman, *Major Themes*, 57.

<sup>21</sup> Rahman, *Major Themes*, 83.

memadai dan sempurna

Dan bagi Rahman bukti-bukti yang mendukung dua argumen di atas beraneka-ragam dan rumit.<sup>22</sup> Sederhananya, memang sebelum Islam tidak ada gerakan religius yang bersifat global walaupun ada penyiar-penyiar agama tetapi di antara mereka tidak ada yang berhasil. Sehingga legitimasi terhadap Muhammad sebagai nabi terakhir seharusnya disikapi sebagai sebuah tanggung jawab yang berat bagi orang-orang yang mengaku Muslim daripada merasa bangga atas pengistimewaan tersebut.

Rahman berpandangan bahwa "al-Qur'ān yang diturunkan pada Muhammad secara keseluruhan adalah kalām Allah dan dalam pengertian yang biasa juga secara keseluruhan merupakan perkataan Muhammad,"<sup>23</sup> dan ini merupakan sebuah pernyataan yang menggegerkan seantero Pakistan, terutama di kalangan kaum ulama konservatif-tradisional. Hal ini berkaitan dengan proses penurunan wahyu, dan dalam al-Qur'ān sendiri telah dijelaskan berulang kali bahwa yang menyampaikan wahyu adalah Ruh yang datang ke dalam *hati* Muhammad: "*Ruh yang dipercayai telah menurunkannya (al-Qur'ān) ke dalam hatimu agar engkau menjadi seorang manusia yang menyampaikan peringatan*" (26: 193.) Ruh ini diidentikkan dengan Jibrīl, "*Katakanlah, siapa yang menjadi musuh Jibrīl? Sesungguhnya Dia (Allah) yang telah menurunkannya ke dalam hatimu (atau ia [Jibrīl] yang telah menyampaikan al-Qur'ān ke dalam hatimu*" (2: 97.) Bahwa wahyu dan yang menyampaikan itu bersifat spiritual dan terjadi di dalam batin Muhammad dibenarkan pula oleh al-Qur'ān, "*Jika Allah menghendaki maka Dia akan mengunci hatimu (wahai Muhammad) sehingga tidak ada lagi wahyu yang sampai kepadamu*" (42: 24.) Jadi formulasi yang ditawarkan kaum tradisionalis

berdasarkan Ḥadīts-Ḥadīts yang menyatakan bahwa Jibrīl terlihat sebagai manusia biasa yang berbicara pada Muhammad seperti yang disaksikan oleh sahabat-sahabat beliau, bagi Rahman dianggap sebagai kisah-kisah yang diada-adakan di kemudian hari.<sup>24</sup>

Rahman memang tidak sendiri dalam hal ini, karena Syah Wali Allah dan Sir Muhammad Iqbal juga berpendapat demikian. Syah Wali Allah bahkan tidak ragu untuk mengatakan bahwa "Wahyu verbal muncul dalam bentuk kata-kata, ungkapan, dan gaya bahasa yang telah ada dalam pikiran Nabi."<sup>25</sup> Dari sini dipahami bahwa wahyu al-Qur'ān hadir dalam terma-terma, kata-kata dan ungkapan-ungkapan yang ada pada pikiran Nabi sebelum ia diangkat sebagai nabi.

Namun menurut Rahman pendapat Syah Wali Allah masih menjadi tanda tanya besar baginya, karena jika kata-kata, ungkapan, dan gaya bahasa telah dimiliki sebelumnya oleh Nabi, lalu bagaimana kalām itu menjadi abadi, bersumber dari Ilahi, dan tidak diciptakan? Bagaimana kalām Allah datang kepada Nabi tidak hanya dalam bentuk inspirasi tetapi merupakan kalām al-Qur'ān yang sesungguhnya, yang diwahyukan secara Ilahiah?<sup>26</sup> Rahman mengantisipasi pertanyaan ini dengan mengutip pandangan Iqbal dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,

Pada dasarnya perasaan mistik adalah sama halnya dengan perasaan yang memiliki elemen kognitif, dan Iqbal sangat yakin bahwa elemen kognitif inilah yang menjelma dalam bentuk ide. Kenyataannya, merupakan ciri khas perasaan untuk mencari ekspresi dalam pemikiran. Tampaknya, perasaan dan ide merupakan aspek non-temporal dari unit pengalaman batin yang sama. Perasaan yang tidak diartikulasikan mencari jalan untuk memenuhi suratan nasibnya dalam suatu ide yang, pada gilirannya, cenderung memerembangkan ke luar dari dirinya. Bukan sekedar ungkapan metaforis untuk mengatakan bahwa ide dan kata

<sup>22</sup> Rahman, *Major Themes*, 81.

<sup>23</sup> Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era," Donald P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization* (Leiden: E.J.Brill, 1976), 299.

<sup>24</sup> Rahman, *Major Themes*, 97.

<sup>25</sup> Fazlur Rahman, "Divine Revelation and Prophet," *Hamdard Islamicus*, 1: 2 (Fall 1978), 66.

<sup>26</sup> Rahman, "Divine Revelation and Prophet," 70.



secara serempak muncul dari rahim perasaan, kendati pemahaman yang logis tidak dapat berbuat lain kecuali meletakkan keduanya dalam tatanan temporal dan karenanya menciptakan kesulitannya sendiri dengan menganggapnya secara bersamaan terisolasi. Terdapat suatu pengertian di mana kata itu juga diungkapkan.<sup>27</sup>

Dari kutipan di atas Rahman menyimpulkan bahwa secara psikologis, ide dan kata merupakan suatu entitas organis serta lahir dalam pikiran Nabi secara serentak. Akan tetapi, karena asal mula kompleksitas triadik (tiga serangkai), perasaan-ide-kata ini berada di luar kontrol Nabi dan merupakan suatu perbuatan kreatif (*creative act*), maka ia harus dipandang sebagai wahyu yang berasal dari suatu sumber di luar Nabi sendiri.<sup>28</sup> Pendapat Iqbal ini diterima oleh Rahman, namun sederhananya, Iqbal menyatakan bahwa kata-kata muncul bersama ide-ide itu tanpa terkontrol secara sadar oleh Nabi sebagai penerima wahyu. Memang apabila al-Qur'an dikatakan sebagai perbuatan kreatif Nabi, hal ini secara otomatis mengategorikan al-Qur'an ke dalam kategori yang sama dengan bentuk-bentuk puisi, artistik dan inspirasi mistik lainnya, lalu di manakah letak karakter Ilahiah yang terdapat dalam al-Qur'an itu sendiri?

Jawaban Rahman terhadap pertanyaan di atas diurai dalam konsep moral. Baginya *elan* dasar al-Qur'an adalah moral, dari mana mengalir penekanannya yang tegas terhadap monoteis maupun keadilan sosial. Hukum moral adalah abadi: ia merupakan perintah Tuhan; manusia tidak dapat memusnahkan hukum moral itu; ia harus menyerahkan dirinya terhadap hukum tersebut; penyerahan diri ini disebut *islām* dan penerapannya dalam kehidupan disebut *'ibādah*. Disebabkan penekanan al-Qur'an yang tegas terhadap hukum moral inilah sehingga Tuhan al-Qur'an tampak bagi kebanyakan orang

sebagai Tuhan yang maha adil. Tetapi hukum moral dan nilai-nilai spiritual, agar bisa diterapkan, haruslah diketahui. Adapun dalam hal kekuatan persepsi kognitif, manusia memiliki perbedaan tegas antara satu dengan yang lainnya hingga tingkatan yang tak terbatas.

Ketika persepsi moral Muhammad mencapai titik tertinggi dan menjadi identik dengan Hukum Moral itu sendiri (sesungguhnya dalam saat-saat semacam ini prilakunya sendiri berada di bawah kritisisme al-Qur'an), maka kalām diberikan bersama-sama inspirasi itu sendiri, dengan demikian al-Qur'an adalah murni Kalām Ilahi; tetapi tentu saja, secara bersamaan berkaitan erat dengan kepribadian Nabi Muhammad yang kaitannya dengan Kalām Ilahi itu tidak dapat dibayangkan secara mekanis seperti sebuah perekam.<sup>29</sup>

Dari gagasan-gagasan yang dicetuskan oleh Syah Wali Allah dan Iqbal, Rahman kemudian menyempurnakan konsep keduanya melalui suatu analisis yaitu:

Wahyu kitab al-Qur'an dimasukkan ke dalam hati Nabi, yang dari dia wahyu muncul dari waktu ke waktu dalam ungkapan-ungkapan dan gaya bahasa yang telah menjadi perbendaharaan pikiran Nabi.<sup>30</sup>

Melalui analisis inilah kemudian Rahman menunjukkan bahwa al-Qur'an sebagai wahyu merupakan kalām Allah yang bebas dari huruf dan suara. Kalām Allah itu dapat diterima oleh Nabi melalui kemampuannya yang berada di atas kemampuan manusia biasa. Kemudian Nabi mengungkapkan wahyu yang telah diterimanya itu melalui bahasa Arab dengan tuntutan yang bersifat Ilahi.<sup>31</sup>

Jadi terlihat jelas sekali bahwa konsep Rahman tentang kenabian merupakan elaborasi terhadap gagasan-gagasan yang

<sup>27</sup> Sir Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1988), 21-22.

<sup>28</sup> Rahman, "Divine Revelation and Prophet," 71.

<sup>29</sup> Rahman, "Divine Revelation and Prophet," 71.

<sup>30</sup> Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an," *Journal of the Religious ethics* (Jilid XI, No. 2, 1983), 182.

<sup>31</sup> A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, 121

dicetuskan oleh Syah Wali Allah dan Iqbal. Terutama, penjelasan mereka tentang psikologi proses wahyu, di mana ide-ide dan kata-kata lahir dalam pikiran Nabi dan karenanya menjadi bagian integral proses tersebut, dan dalam pengertian yang biasa ini juga dapat dirujuk kepada pikiran perantaranya, yaitu Nabi sendiri.

Di sisi lain, sebenarnya konsep pewahyuan yang diajukan Rahman ini merupakan respon ketidaksetujuannya terhadap doktrin tradisional tentang konsep pewahyuan yang mekanis dan eksternal. Ia tidak setuju dengan pendapat yang melukiskan proses pewahyuan kepada Nabi “datang melalui telinga” dan Ruh yang menyampaikannya merupakan perantara eksternal, suatu prosedur yang sama sekali berada di luar diri Nabi dan bertentangan dengan sinyalemen al-Qur’ān sendiri. Pandangan tradisional ini tidak terlepas dari otoritas Ḥadīts yang menginformasikan dan melukiskan bahwa Nabi berbicara langsung dengan Jibrīl di muka umum, serta memaparkan tampang Jibrīl.<sup>32</sup> Bagi Rahman, “Ḥadīts-Ḥadīts semacam ini umumnya diterima dan diakui pada era belakangan dan harus dipandang sebagai fiktif belaka.”<sup>33</sup> Bahkan ia sempat menyindir bahwa “Jibrīl datang dan menyampaikan wahyu kepada Nabi bagaikan tukang pos mengantarkan surat-surat.”<sup>34</sup>

Konsistensi terhadap konsep pewahyuan yang diformulasi Rahman yaitu prosesnya terjadi dalam internal dan berkaitan erat dengan pikiran atau hati Nabi dan kondisi sosial saat itu. Rahman memandang bahwa ruh atau Jibrīl merupakan “suatu kekuatan atau perantara yang berkembang dalam hati Nabi yang berubah menjadi operasi wahyu yang aktual ketika diperlukan, dan pada

mulanya ruh ini turun dari atas”.<sup>35</sup> Di dalam al-Qur’ān, ruh ini diasosiasikan dengan istilah *amr*, seperti dalam konstruksi *rūḥ min amrinā atau rūḥ min amrihi* di dalam ayat-ayat (16: 2; 17: 85; 40: 15; 42: 52; 97: 4) yang diterjemahkan oleh Rahman sebagai “ruh dari perintah Kami” atau “ruh dari perintah-Nya,” atau “Induk segala Kitab.” “Dari esensi Kitab Primordial atau *amr* inilah ruh Suci datang, masuk ke dalam hati nabi-nabi, lalu menyampaikan wahyu; atau darinya ruh dibawa para malaikat ke dalam hati nabi-nabi.”<sup>36</sup>

Keterangan Rahman tentang kenabian memberikan suatu bukti yang kuat bahwa ia telah melangkah lebih jauh dari tokoh pembaru sebelumnya. Ia mampu menerangkan proses turun al-Qur’ān sebagai kalām Allah melalui pendekatan yang bercorak falsafi-religius yang relatif lebih mudah digapai oleh pemahaman manusia. Melalui uraiannya mengenai signifikansi ‘sosialisasi’ wahyu yang transenden kepada umat manusia serta penyampaiannya melalui nabi sebagai pembawa risalah Allah menjadi sangat rasional, dan dapat diterima dengan rasa keagamaan yang lebih utuh. Karena itu keberadaan al-Qur’ān yang berbahasa Arab sebagai manifestasi dari wahyu menjadi suatu kondisi yang tidak dapat ditolak lagi, serta harus dipahami dalam kerangka pemahaman seperti itu.<sup>37</sup>

### *Free Will dan Predestination*

Konsepsi tentang perbuatan manusia pernah menjadi perdebatan yang begitu hebat di dunia Islam dan sampai saat ini masih menjadi tema yang menarik untuk diperbincangkan. Namun sebelum penulis mendiskripsikan pandangan Rahman tentang *Free Will* dan *Predestination*, terlebih dahulu penulis mengulang sedikit tentang sejarah tema ini, agar terlihat korelasi antara wacana

<sup>32</sup> Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, 154.

<sup>33</sup> Rahman, *Major Themes*, 97.

<sup>34</sup> Fazlur Rahman, “Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era,” *Essays on Islamic Civilization, presented to Niyazi Berkes*, ed. Donald P. Little (Leiden: E.J. Brill, 1976), 299.

<sup>35</sup> Rahman, *Major Themes*, 97.

<sup>36</sup> Rahman, *Major Themes*, 98.

<sup>37</sup> A’la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, 120



yang dikembangkan teolog-teolog terdahulu di satu sisi dan rekonstruksi Rahman terhadap tema ini di sisi lain.

Secara historis ada dua kelompok yang bertolak belakang dalam menanggapi konsep perbuatan manusia, mereka adalah Qadariyyah dan Jabariyyah. Qadariyyah berpandangan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya, manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan tidak patuh kepada Tuhan atas kehendak dan kemauannya sendiri, dan daya (*al-istiṭā'ah*) untuk mewujudkan kehendak itu telah terdapat dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan.<sup>38</sup> Dengan demikian nama Qadariyyah berasal dari pengertian bahwa manusia memiliki kemampuan (*qadr.*) Dalam istilah Inggris paham ini dikenal dengan nama *free will* dan *free act*.<sup>39</sup> Sedangkan Jabariyyah berpendapat sebaliknya, manusia tidak memunyai kebebasan dalam melakukan kehendak dan perbuatannya. Manusia sama sekali terikat pada kehendak mutlak Tuhan. Jadi nama Jabariyyah berasal dari kata *jabara* yang berarti memaksa. Memang dalam aliran ini terdapat paham bahwa manusia mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa. Dalam istilah Inggris paham ini disebut *fatalism* atau *predestination*.<sup>40</sup>

Paham Qadariyyah tentang kemerdekaan manusia ini ternyata diadopsi oleh aliran teologi yang bercorak rasional yaitu Mu'tazilah, namun pada perkembangannya Mu'tazilah mendapatkan tantangan yang keras dari ulama ortodoks, yang kemudian dirumuskan oleh Asy'arī.<sup>41</sup>

Mu'tazilah melalui tokohnya, Qādī 'Abd al-Jabbar (w. 1204 M.) berpandangan bahwa manusia menciptakan perbuatannya sendiri, sebab jika Tuhan menciptakannya, berarti

manusia tidak berhak mendapatkan balasan di akhirat. Jadi perbuatan manusia bukanlah perbuatan Tuhan, dan itu merupakan perwujudan dari manusia itu sendiri, yang dihasilkan dari daya yang bersifat baru. Manusia adalah makhluk yang bebas memilih dan menentukan perbuatannya. Selain itu jika perbuatan manusia terjadi atas ketetapan Tuhan, berarti Tuhan juga meridai orang kafir menjadi kafir.<sup>42</sup>

Jika memang Allah menciptakan perbuatan hamba-hambanya, bagaimana mungkin Allah akan menghisab jika perbuatan itu ciptaannya sendiri? Bagaimana mungkin dapat dikenai balasan baik dan buruk, kalau memang perbuatan itu bukan hasil cipta manusia itu sendiri, sebab bukankah pertanggungjawaban sesuai dengan kreasinya?<sup>43</sup> Dan Jika Allah menciptakan perbuatan manusia, maka perbuatan manusia bukan merupakan perbuatan bagi mereka. Oleh karena itu batallah *taklif* (tanggungjawab), dan batallah janji dan ancaman Allah.<sup>44</sup>

Sampai di sini muncul pertanyaan, kalau memang perbuatan itu hasil daya cipta manusia, lalu dari mana daya kreatif itu berasal? Kalau di balik terwujudnya perbuatan itu memang terdapat daya atau kekuatan, maka daya Tuhan atau manusiakah yang menggerakkan perbuatan hasil ciptaan manusia tersebut? 'Abd al-Jabbar menjawab atas pertanyaan-pertanyaan di atas sebagai berikut:

Yang dimaksud dengan Tuhan membuat manusia sanggup mewujudkan perbuatannya ialah bahwa Tuhan menciptakan daya di dalam diri manusia, dan pada daya ini bergantung wujud perbuatan itu, dan bukanlah yang dimaksud bahwa Tuhan membuat perbuatan yang telah dibuat manusia. Tidakkah mungkin bahwa Tuhan dapat mewujudkan perbuatan yang telah diwujudkan manusia.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Syahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut Dār al-Fikr, 1997), 81.

<sup>39</sup> Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2010), 33.

<sup>40</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 33.

<sup>41</sup> Rahman, *Islam*, 91.

<sup>42</sup> 'Abd al-Jabbar, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Maḥbah, 1960) 771.

<sup>43</sup> Al-Jabbar, *Syarḥ*, 371.

<sup>44</sup> Zuḥdī Jār Allah, *Al-Mu'tazilah* (Beirut: al-Ahliyyah al-Nasyr wa al-Tawzī', 1974), 96.

<sup>45</sup> Al-Jabbar, *Syarḥ*, 386.

Jadi, jelas bahwa kaum Mu'tazilah tidak sependapat dengan pernyataan bahwa dua daya dapat memberi efek sama kepada perbuatan yang satu. Untuk setiap perbuatan, hanya ada satu daya yang memunyai efek. Menurut kaum Mu'tazilah, daya manusialah dan bukan daya Tuhan yang mewujudkan perbuatan manusia. Daya Tuhan tidak memiliki bagian dalam perwujudan perbuatan-perbuatan manusia. Perbuatan ini diwujudkan semata-mata oleh daya yang diciptakan Tuhan di dalam diri manusia.<sup>46</sup> Jadi, semua perbuatan manusia bukanlah perbuatan Tuhan, dan Tuhan tidak memiliki keterlibatan sedikit pun dalam perbuatan manusia itu, karena hanya dengan demikianlah maka pernyataan Allah: "... sebagai upah atas apa yang mereka perbuat" (32: 72) tidak mengandung dusta.

Ternyata konsep kebebasan berkehendak itu merambah pada konsep keadilan Tuhan. Tuhan akan menjadi tidak adil apabila Ia memberikan balasan terhadap perbuatan manusia, yang mana perbuatan itu sudah ditetapkanNya terlebih dahulu, dan bukan murni perbuatan manusia itu sendiri. Oleh karena itu merupakan suatu yang tidak masuk akal bagi Allah untuk menghisab perbuatanNya sendiri.<sup>47</sup> Di sisi lain, Allah tidak kuasa menciptakan keburukan dan maksiat karena itu tidak termasuk dalam kehendak Allah. Karena bagi kaum Mu'tazilah keburukan adalah sifat yang melekat pada sesuatu yang bukan perbuatan Allah, maka bila keburukan disandarkan kepada Allah tentunya Allah menjadi buruk. Karena itu keburukan bukanlah ciptaan Allah.<sup>48</sup>

Menanggapi Mu'tazilah tentang doktrin kebebasan berkehendak manusia, Rahman berpendapat:

Ajaran mengenai kebebasan kehendak manusia sebagaimana diajukan oleh Mu'tazilah secepatnya menjadi bagian dari konsep teologi yang lebih luas mengenai keadilan Allah dan menghilangkan

aspeknya yang asal yaitu kebebasan dan tanggung jawab manusia. Dari unsur-unsur yang beragam dari konsep al-Qur'an mengenai Tuhan, kekuasaan, pengasih, kehendak dan keadilanNya, mereka memisahkan unsur yang terakhir (keadilan) dan meletakkannya dalam kesimpulan yang logis bahwa Allah tidak dapat berbuat yang tidak masuk akal dan tidak adil.<sup>49</sup>

Oleh karena itu doktrin yang muncul ke permukaan bukan lagi kebebasan berkehendak manusia, namun ketidakmungkinan Tuhan untuk berbuat yang tidak masuk akal dan tidak adil. Konsekuensinya, teori tentang rahmat dan kemurahan Tuhan mereka tafsirkan dalam batas-batas kemestian dan kewajiban: Tuhan harus berbuat sebaik-baiknya bagi manusia; Ia harus mengutus nabi-nabi dan menurunkan wahyu kepada manusia. Apabila Ia tidak berbuat sebaik-baiknya untuk manusia, maka berarti ia tidak adil dan bukan Tuhan. Menurut Rahman pandangan itu jelas-jelas dikembangkan di bawah pengaruh Helenisme, khususnya Stoisme.<sup>50</sup> Sebaliknya, madzhab ini memasukkan kebebasan manusia sebagai bagian dari konsep keadilan Tuhan, dan pada gilirannya menghilangkan arti asli tema tersebut, yaitu kebebasan dan tanggungjawab manusia.<sup>51</sup> Padahal menurut Rahman, nilai penting dari kebebasan manusia bukan terletak pada konsep kebebasan itu sendiri, tapi pada keharusan pertanggungjawaban dari adanya kebebasan itu sehingga akan berimplikasi pada sikap moral yang akan melandasi setiap tindakan manusia.

Bagi kaum ortodoks ahli Ḥadīts, kemerdekaan manusia berarti ketidakmerdekaan Tuhan. Mereka menuduh aliran Mu'tazilah sebagai Humanisme yang ekstrim,

<sup>49</sup> Rahman, *Islam*, 89.

<sup>50</sup> Rahman, *Islam*, 89. Stoisme merupakan aliran yang muncul kira-kira tahun 300 SM. Salah satu ajarannya yang bisa dianggap memengaruhi Mu'tazilah adalah bahwa segala sesuatu yang terjadi telah ditentukan secara kaku sesuai dengan tujuan-tujuan rasional. Lih. juga Edward McNall, *Western Civilization* (New York: W. W. Norton & Company, 1955), 170.

<sup>51</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publisher, 1994), 100.

<sup>46</sup> Nasution, *Teologi Islam*, 7.

<sup>47</sup> Syahrastānī, *al-Milal*, 45.

<sup>48</sup> Syahrastānī, *al-Milal*, 54.



dan mereka menegaskan bahwa Tuhan berada di luar konsep keadilan manusia, apa yang dipandang manusia sebagai keadilan Tuhan tidaklah berarti demikian bagiNya, tetapi apa yang diperbuatNya bagi manusia memang tampak adil dan rasional bagi manusia. Jadi, sementara kaum Mu'tazilah menempatkan ide tentang Tuhan dalam lingkaran ide tentang keadilan manusia, maka kaum ortodoks menempatkan ide tentang keadilan dalam lingkaran ide tentang Tuhan.<sup>52</sup>

Namun bagi Rahman, kaum ortodoks dalam hal itu cenderung bersifat reaktif atas sikap agresif dari rasionalisme Mu'tazilah. Sementara kaum Mu'tazilah berpegang teguh pada akal dan keadilan Tuhan serta kebebasan berkehendak manusia, maka ortodoksi, dengan maksud menyelamatkan unsur-unsur vital agama, meletakkan tekanan yang hampir eksklusif pada perumusan-perumusan kekuasaan, kehendak, dan rahmat Tuhan serta determinisme. Karena itu dalam definisi-definisinya, ortodoksi terjerumus ke dalam bahaya kehilangan sifat yang menyeluruh dari kepercayaan Islam orisinal yang sederhana. Dengan demikian Islam didesak ke jalan perkembangan di mana rumusan-rumusan dinamisnya hanya memunyai hubungan yang parsial dan tidak langsung dengan realitas kepercayaan yang hidup.

Yang sangat disayangkan oleh Rahman adalah dirumuskannya kembali teori yang diajukan kaum ortodoks oleh al-Asy'arī (w. 953 M.) dan pengikutnya (Asy'ariyyah.) Kelompok ini berusaha melakukan suatu sintesis antara pandangan ortodoksi ahli Ḥadīts yang saat itu belum dirumuskan secara sistematis dan pandangan aliran Mu'tazilah. Namun etosnya adalah etos ortodoksi.<sup>53</sup> Kelemahan mendasar dari kelompok ini terdapat pada konsep kekuasaan mutlak Tuhan yang memunculkan teori atomistik yang dianut aliran tersebut, sehingga

mengakibatkan tidak adanya kepastian moral dalam kehidupan manusia dan pada akhirnya akan menghilangkan segala yang dimiliki manusia termasuk inisiatif, perbuatan dan pertanggungjawaban. Tentunya teori atomistik dibuat untuk meneguhkan pandangan ahli Ḥadīts yang menyatakan bahwa semua perbuatan manusia baik atau buruk terjadi atas kehendak dan kerelaan Tuhan.<sup>54</sup>

Jadi al-Asy'arī meneguhkan kekuasaan dan rahmat Tuhan, sebagaimana telah dipertahankan oleh ortodoksi. Setiap perbuatan manusia terjadi dengan kehendak dan rida Tuhan, baik perbuatan baik maupun buruk.<sup>55</sup>

Manusia dalam pandangan al-Asy'arī bisa dikatakan menjadi 'aktor' secara metafor. Tuhan menciptakan semua tindakan manusia dan manusia hanya 'memerolehnya' (*acquire*.) Ketika ditanya mengapa ia menggunakan kata-kata 'memeroleh' (*acquire*) daripada kata 'melakukan' (*do*) berkenaan dengan manusia, al-Asy'arī menjawab bahwa al-Qur'ān pun begitu. Dalil Al-Asy'arī dalam hal ini adalah al-Qur'ān surat al-Ṣaffāt ayat 96: tentu dengan jelas menggunakan kata 'melakukan' (*do*) dan 'menjalankan' (*perform*, 'amal) berkenaan dengan manusia. Istilah 'memeroleh' (*acquire*, *kasb*) juga digunakan dalam al-Qur'ān agak jarang. Al-Qur'ān tampak menggunakan istilah ini ketika ingin menegaskan tidak hanya menunjukkan perbuatan tetapi membangkitkan rasa tanggung jawab terhadap perbuatan manusia, baik atau buruk. Karena itu, al-Asy'arī pasti melakukan penekanan terhadap makna al-Qur'ān di sini. Yang lebih sangat rasional adalah usaha al-Asy'arī untuk membuktikan Q.s. 37: 96 bahwa Tuhan menciptakan perbuatan manusia, "Ia telah menciptakan kamu dan apa yang kamu buat (hasilkan.)" Ini merupakan bagian dari pembicaraan Nabi Ibrāhīm kepada orang-orang yang

<sup>52</sup> Rahman, *Islam*, 92-3.

<sup>53</sup> Rahman, *Islam*, 90.

<sup>54</sup> Rahman, *Islam*, 92.

<sup>55</sup> Rahman, *Islam*, 92.

menyembah berhala. Saat itu Ibrāhīm berkata pada mereka, “Apakah kamu menyembah apa yang kamu (dirimu) bentuk (pahat)?” (Q.s. 37: 95.) Jelas bahwa ayat ini juga menyatakan bahwa Ia-lah Tuhan yang telah menciptakan kamu dan berhala-berhala yang telah kamu buat itu. Tetapi al-Asy‘arī mengganti kata-kata “apa yang kamu buat” dengan kata-kata “apa yang kamu lakukan.”<sup>56</sup> Dalam bahasa Arab *wa mā ta‘malūn*, sangat rentan terhadap dua penafsiran. Tetapi dalam hal ini penafsiran al-Asy‘arī secara konteks berlawanan dengan interpretasi kalimat tersebut.<sup>57</sup>

Doktrin determinasi Tuhan atas perbuatan manusia ini berimplikasi pada konsep *kufir* dan keimanan seseorang. Bagi al-Asy‘arī, perbuatan *kufir* adalah buruk, tetapi orang kafir ingin supaya perbuatan *kufir* itu sebenarnya bersifat baik. Apa yang dikehendaki orang kafir ini tidak dapat diwujudkan. Perbuatan iman bersifat baik, tetapi berat dan sulit. Orang mu‘min ingin supaya perbuatan iman itu janganlah berat dan sulit, tetapi apa yang dikehendakinya itu tak dapat diwujudkan. Dengan demikian yang mewujudkan perbuatan *kufir* itu bukanlah orang kafir yang tak sanggup membuat *kufir* bersifat baik, tetapi Tuhanlah yang mewujudkannya dan Tuhan memang berkehendak supaya *kufir* bersifat buruk. Demikian pula, yang menciptakan pekerjaan iman bukanlah orang mu‘min yang tak sanggup membuat iman bersifat tidak berat dan sulit, tetapi Tuhanlah yang menciptakannya dan Tuhan memang menghendaki supaya iman bersifat berat dan sulit. Istilah yang dipakai al-Asy‘arī untuk perbuatan manusia yang diciptakan Tuhan ialah *al-kasb*. Dan dalam mewujudkan perbuatan yang diciptakan itu, daya yang ada dalam diri manusia tak memunyai efek.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Al-Asy‘arī, *al-Luma‘*, 1-6.

<sup>57</sup> Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmia (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 80.

<sup>58</sup> Al-Asy‘arī, *al-Luma‘*, 71-72.

Al-Asy‘arī seterusnya menentang paham keadilan Tuhan yang dibawa kaum Mu‘tazilah. Menurut pendapatnya Tuhan berkuasa mutlak dan tak ada suatu pun yang wajib bagi-Nya. Tuhan berbuat sekehendak-Nya, sehingga kalau Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam surga bukanlah Ia tidak adil dan jika Ia memasukkan seluruh manusia ke dalam neraka tidaklah Ia bersifat zalim.<sup>59</sup>

Dari keterangan di atas Rahman berpendapat bahwa konsep teologi Asy‘ariyyah hanya merupakan permainan logika. Dengan penggunaan logika yang cermat dan bahasa yang falsafi Asy‘ariyyah mencapai puncak penalaran yang tinggi. Teologi semacam ini hanyalah keasyikan doktrin semata dan keberadaannya hanya sebagai formalitas saja, sehingga doktrin-doktrinnya tidak menghasilkan nilai-nilai praktis dalam kehidupan.<sup>60</sup>

Rahman dalam hal perbuatan manusia lebih cenderung pada kelompok Mu‘tazilah. Tetapi terlebih dahulu penulis mendiskripsikan pandangan Rahman tentang manusia sebagai makhluk moral, karena ia mengaitkan kebebasan berkehendak manusia dengan manusia sebagai makhluk moral, berikut pendapat Rahman:

Manusia adalah makhluk termulia dari seluruh ciptaan Tuhan. Keseluruhan alam semesta diciptakan baginya dan tunduk kepada tujuan-tujuannya. Di antara semua makhluk, hanya manusialah yang dilengkapi dengan moral, kekuatan-kekuatan rasional, karsa bebas dan dibebani dengan tanggung-jawab yang besar serta penting untuk menguasai alam dan memanfaatkannya guna mengabdikan pada tujuan-tujuan baik.<sup>61</sup>

Fakta moral inilah yang harus diketahui oleh manusia dan membuat hidupnya sebagai perjuangan moral yang tak berkesudahan. Di dalam perjuangan ini Allah berpihak pada manusia asalkan ia melakukan usaha-usaha

<sup>59</sup> Syahrastānī, *al-Milal*, 101.

<sup>60</sup> Rahman, *Islam*, 90.

<sup>61</sup> Fazlur Rahman, “The Qur’ānic Concept of God, the Universe and Man,” *Islamic Studies*, 6:1 (March 1967), 17.



yang diperlukan. Manusia harus melakukan usaha-usaha ini karena di antara ciptaan-ciptaan Tuhan ia memiliki posisi yang unik; ia diberi kebebasan berkehendak agar ia dapat menyempurnakan misinya sebagai khalifah Allah di atas bumi. Misi itu adalah perjuangan untuk menciptakan tata sosial yang bermoral di atas dunia.<sup>62</sup>

Dari keterangan itu diketahui bahwa dalam perspektif Rahman, kedudukan manusia lebih ditekankan sebagai makhluk moral. Hal ini karena tugas manusia tidak hanya berpikir (sebagai makhluk rasional) tetapi yang terpenting adalah mengangkat nilai-nilai moral yang luhur sebagai wujud pengabdian kepada Allah. Di sisi lain, tugas sebagai moralis itu tidaklah sederhana, sebab dalam diri manusia tersimpan dua potensi yang saling berlawanan: positif dan negatif. Keduanya saling berebut pengaruh sepanjang hidup manusia, dan untuk itulah perjuangan manusia diuji.<sup>63</sup>

Manusia harus berhati-hati terhadap potensi negatif yang terdapat dalam dirinya. Rahman menyebutkan beberapa potensi-potensi negatif manusia yaitu: melakukan aniaya pada diri sendiri atau *zulm al-nafs* (Q.s. 2:231; 65:1; 27:44; 28:16; 2:54; 7:23; 2:27; 3:117), sifat kikir, keluh kesah, keburu nafsu, dan mementingkan diri sendiri (Q.s. 4:128; 70:19-21; 21:37; 17:100; 59:9; 64:16).<sup>64</sup> Dan kelemahan manusia yang paling dasar sehingga menyebabkan dosa-dosa adalah kepicikan (*da'f*) dan kesempitan pikiran (*qaṭr*). Tetapi jika manusia tidak bisa mengendalikan potensi negatifnya maka kemungkinan untuk jatuh ke dalam negatifitas yang lebih ekstrim bisa terjadi. Jadi dapat disimpulkan bahwa potensi moral yang dimiliki manusia sangatlah labil dan mudah terpengaruh sesuatu dari luar maupun dalam dirinya sendiri. Di sinilah al-Qur'ān berperan sebagai penyeimbang bagi tensi-

tensi yang berlawanan itu, dan menyebut dirinya sebagai petunjuk (*hudan*).<sup>65</sup>

Apabila manusia dapat menjaga keseimbangan terhadap aksi-aksi moral itu maka ia dinyatakan sebagai orang yang bertaqwa. Taqwa pada tingkatan tertinggi menunjukkan kepribadian manusia yang benar-benar utuh dan integral; inilah semacam 'stabilitas' yang terjadi setelah semua unsur-unsur positif diserap masuk ke dalam diri manusia. Namun istilah *taqwā* oleh mayoritas Muslim sering diartikan dengan "takut kepada Allah" sehingga bagi kebanyakan orang-orang Barat memunculkan kesan yang salah terhadap istilah tersebut, seolah-olah Tuhan dalam ajaran Islam merupakan Tuhan yang diktator dan kejam karena rasa "takut kepada Allah" itu tidak bisa mereka bedakan dari rasa takut kepada serigala. Akar perkataan *taqwā*, *wqy*, berarti "berjaga-jaga atau melindungi diri dari sesuatu." Jadi *taqwā* berarti melindungi diri dari akibat-akibat perbuatan sendiri yang buruk dan jahat. Dengan demikian istilah "takut kepada Allah" dengan pengertian takut kepada akibat-akibat perbuatan sendiri baik di dunia maupun di akhirat nanti adalah tepat sekali.<sup>66</sup>

Setelah membahas konsep manusia sebagai makhluk moral, kita kembali pada pandangan Rahman tentang kebebasan manusia dalam berkehendak. Secara khusus manusia memiliki kebebasan untuk menaati atau mengingkari perintahNya. Jadi karena kebebasan yang dimilikinya ia bebas menentukan pilihannya apakah memilih jalan iman atau kufur. Sebenarnya dari sini terlihat Rahman ingin menolak pandangan al-Asy'arī bahwa menjadi mu'min atau kafir itu sudah ditentukan oleh Allah sebelumnya. Seperti ayat-ayat yang berkenaan dengan penutupan hati manusia oleh Allah yang dianggap sebagai determinasi yang mutlak, padahal menurut Rahman hal itu merupakan hukum psikologis

<sup>62</sup> Rahman, *Major Themes*, 18.

<sup>63</sup> Aziz, *Pembaruan Teologi*, 107.

<sup>64</sup> Rahman, *Major Themes*, 25-6.

<sup>65</sup> Rahman, *Major Themes*, 27.

<sup>66</sup> Rahman, *Major Themes*, 29.

saja. Jika manusia sekali melakukan kebaikan atau kejahatan maka kesempatannya untuk melakukan hal yang serupa makin bertambah dan kesempatan untuk melakukan yang sebaliknya makin berkurang, bahkan untuk sekedar memikirkannya sekalipun. Walaupun demikian, perbuatan-perbuatan yang menyebabkan kebiasaan psikologis, betapapun kuat pengaruhnya, tidak boleh dianggap sebagai determinan-determinan yang mutlak, karena bagi tingkah laku manusia tidak ada keterlanjuran yang tak dapat diperbaiki. Taubat merupakan kunci utamanya, karena dengan taubat seorang yang benar-benar jahat menjadi teladan kesalehan dan begitu pula sebaliknya.<sup>67</sup>

Meskipun Tuhan Maha Kuasa, Dia tidak ikut campur pada pilihan-pilihan manusia apalagi sampai menyangkut detail-detail perbuatan yang dilakukannya.<sup>68</sup> Jika dihubungkan dengan konsep taqdir, maka dalam pandangan Rahman:

Taqdir atas manusia berarti Tuhan telah menetapkan ukuran-ukuran (qadr) tertentu yang bersifat potensial bagi manusia yang dengan itu manusia dapat mengembangkan dirinya secara bebas.<sup>69</sup>

Dengan demikian terhadap kejadian-kejadian yang menimpa manusia atau sering disebut nasib, sebetulnya memunyai sebab-sebab tertentu yang alamiah dan bukan sebagai determinasi Tuhan atas manusia. Jadi nasib yang menimpa seorang manusia baik itu nasib baik atau jelek dalam hubungannya kehidupan di dunia tidak lain merupakan akumulasi dari berbagai sebab. Jika manusia melakukan serangkaian usaha yang mengarah pada tercapainya nasib baik maka ia pun akan memerolehnya, demikian pula sebaliknya jika yang dilakukannya banyak menjurus pada hal-hal yang jelek maka begitu pula akan menyimpannya.

Berkaitan dengan *predestination*, Rahman

menilai bahwa *predestination* merupakan ajaran yang berasal dari faktor-faktor yang banyak jumlahnya. Yang paling menonjol di antara faktor-faktor ini adalah keberhasilan yang sangat mengagumkan dari madzhab teologi al-Asy'arī (yang menempatkan manusia ke tingkat impotensi untuk memeratahkan konsep kemahakuasaan Allah, namun pengaruhnya terhadap kaum Muslim lebih bersifat formal daripada riil), dan penyebaran doktrin-doktrin sufisme yang panteistik yang terutama sekali doktrin-doktrin fatalistik yang kuat di kalangan terpelajar khususnya Iran. Karena pengaruh-pengaruh ini konsep al-Qur'ān mengenai *qadr* (atau taqdir) ditafsirkan sebagai ketentuan (*predestination*) Allah terhadap segala sesuatu, termasuk perbuatan manusia.<sup>70</sup>

Bagi Rahman ajaran *predestination* ini merupakan sebuah kesimpulan yang salah dan terlampau simplisitis (yang kemudian memengaruhi paradigma orang Barat mengenai agama Islam.) Perkataan *qadr* sebenarnya berarti "memberikan ukuran/keterhinggaan" dan ide yang terkandung di dalam doktrin *qadr* adalah bahwa Allah saja yang tak terhingga secara mutlak sedangkan segala sesuatu selain dariNya sebagai ciptaanNya memiliki tanda 'ukuran/keterhinggaan' atau memiliki jumlah potensi yang terbatas, walaupun jangkauan potensi-potensi yang dimiliki manusia, mungkin saja sangat luas.

Dengan demikian Rahman sebenarnya lebih mengedepankan aspek usaha manusia dalam gagasan tentang taqdir. Manusia yang aktif menentukan usaha-usahanya, dan keberhasilannya pun banyak ditentukan sejauh mana ia telah memberikan investasi. Tetapi Rahman tidak pula melupakan fungsi doa dalam setiap usaha manusia. Baginya, "Doa adalah sikap pikir yang aktif dan reseptif untuk meminta pertolongan dari Sumber Kehidupan, dan lewat inilah mengalir

<sup>67</sup> Rahman, *Major Themes*, 19-20.

<sup>68</sup> Rahman, "The Qur'ānic Concept," 1.

<sup>69</sup> Rahman, *Major Themes*, 23.

<sup>70</sup> Rahman, *Major Themes*, 23.



energi-energi baru”.<sup>71</sup> Namun patut dicamkan menurutnya bahwa harus ada kerja keras atau usaha yang sungguh-sungguh secara konsisten dari pihak yang berdoa.

### Eskatologi

Eskatologi identik dengan pertanggungjawaban manusia dalam hidupnya ketika ia menghadapi kematian: sesuatu yang diinginkan maupun tidak, kematian merupakan sebuah kepastian yang akan datang. Tapi eskatologi juga selalu terkait dengan kehidupan akhirat (kehidupan setelah kematian.) Gambaran umum mengenai eskatologi adalah kenikmatan surga dan adzab neraka. Surga dan neraka ini sering dinyatakan sebagai imbalan dan hukuman secara garis besarnya, termasuk “keridaan dan kemurkaan Allah.” Tetapi ide pokok yang mendasari ajaran-ajaran al-Qur’ān mengenai akhirat adalah akan tiba sang saat (*al-sā’ah*) ketika setiap manusia akan memperoleh kesadaran unik yang tak pernah dialaminya di masa sebelumnya mengenai amal-perbuatannya.<sup>72</sup>

Rahman memandang kehidupan akhirat merupakan suatu kejadian konkrit; kejadian yang pasti terjadi. Ia menegaskan bahwa di akhirat nanti manusia akan menerima pengadilan dari Allah.

Akhirat adalah hari pengadilan, pada hari itu tidak ada seorang pun mempunyai kesempatan lagi untuk mengubah apapun, melakukan perbuatan yang baru atau menebus keagalannya.<sup>73</sup>

Adanya pengadilan pada hari itu tidak dapat dipisahkan dari tindakan Allah yang lain. Pengadilan merupakan suatu rangkaian dari penciptaan, pemeliharaan, dan pemberian petunjukNya, yang semuanya merupakan manifestasi dari kepengasihannya Allah.<sup>74</sup> Bagi Rahman, konsep tentang akhirat harus dipahami secara holistik, artinya, keberadaan akhirat tidak dapat dilepaskan dari

kepengasihannya Allah. Ia dengan rahmat dan kasihNya tidak akan membiarkan manusia dalam ketidakdewasaan moralnya. Tanpa adanya balasan dan pengadilan, manusia tidak akan pernah dewasa secara moral, sebab ia akan hidup tanpa merasa takut lagi untuk melakukan apa saja yang dikehendakinya tanpa memikirkan tanggungjawabnya sebagai makhluk moral. Karena itu, Allah meletakkan akhirat dalam kerangka nilai-nilai moral untuk proses pendewasaan manusia.<sup>75</sup> Sebenarnya Mu’tazilah punya kans besar untuk menguraikan kehidupan akhirat dalam perspektif tanggungjawab manusia. Namun ketika aliran itu memunculkan konsep itu berdasarkan pada keadilan Allah semata dengan implikasi adanya keharusan bagi Allah untuk berbuat adil, nilai tanggungjawab manusia itu tidak tampak lagi. Justru kesan yang muncul adalah bahasan yang sangat berorientasi ke atas, bukan kepada kehidupan dunia.<sup>76</sup> Bagi Rahman, konsep tentang akhirat tidak terlepas dari konteks kehidupan aktual manusia, karena hal itu akan berimplikasi pada terciptanya suatu kehidupan yang lebih baik dan lebih bermoral, dan hal itu pula yang sebenarnya menjadi tujuan diturunkannya agama ke dunia ini.

Kematian merupakan proses niscaya yang mutlak yang akan dihadapi oleh manusia. Siapa pun yang bernyawa pasti akan mati. Keniscayaan ini di satu sisi dapat menjadi cambuk untuk meraih *taqwā*, namun di sisi lain membuat orang menikmati kehidupan dunia sepuasnya dengan keyakinan bahwa inilah kehidupan sejati. Setelah kehidupan ini, tidak ada lagi kehidupan, tidak ada pembalasan! Seperti yang diyakini oleh orang-orang Makkah jahiliyah saat al-Qur’ān diturunkan.<sup>77</sup>

Kendati kematian menjadi peristiwa yang paling menakutkan di dunia ini, bagi

<sup>71</sup> Rahman, “The Qur’ānic Concept,” 14.

<sup>72</sup> Rahman, *Major Themes*, 106.

<sup>73</sup> Rahman, *Major Themes*, 119.

<sup>74</sup> Rahman, *Major Themes*, 9.

<sup>75</sup> A’la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, 165.

<sup>76</sup> Lihat Syahrastānī, *al-Milal*, 45.

<sup>77</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur’an*, 102.

kalangan asketikus kematian justru menjadi dambaan. Lewat jalan kematian inilah mereka akan cepat berjumpa dengan Tuhan. Di sinilah kerap muncul interpretasi yang berlawanan di kalangan Muslim ketika kematian dihubungkan dengan dunia. Sebagian menyubordinasikan dunia dengan alasan bahwa dunia adalah lawan dari akhirat. Dengan kata lain kecenderungan terhadap dunia menyebabkan orang melupakan akhirat. Al-Ghazālī, misalnya, mengibaratkan dunia dan akhirat bagai timur dan barat. Jika condong pada salah satunya, akan jauh dari yang lainnya.

Tapi Rahman berbeda dalam memandang dunia yang dicela tersebut bukanlah dunia ini, melainkan nilai-nilai atau keinginan-keinginan rendah yang tampak begitu menggoda sehingga setiap saat dikejar oleh hampir semua orang dengan mengorbankan tujuan-tujuan yang lebih mulia dan berjangka panjang. Jadi dunia tidak harus dipertentangkan dengan akhirat, sebab kehidupan di dunia ini satu-satunya kehidupan di mana manusia dapat berjuang untuk memperoleh hasilnya di akhirat.<sup>78</sup>

Selain kematian, manusia akan dihadapkan pada alam barzakh, yang diyakini bahwa alam barzakh adalah penghubung dunia dan hari kiamat. Di alam ini, diakui bahwa orang akan bertemu malaikat Munkar dan Nākir. Malaikat-malaikat ini bertugas menanyakan keimanan seseorang menyangkut Tuhan, nabi, dan al-Qur'ān.<sup>79</sup> Tapi Rahman berpendapat lain tentang alam barzakh. Menurutnya, gagasan ini tidak lain diadopsi dari ajaran Mājūsī yang terutama sekali berkembang di Iran. Bagi Rahman, alam barzakh yang merupakan alam antara yang menghubungkan kehidupan dunia dan hari kebangkitan merupakan gambaran awal dari segala sesuatu yang akan datang. Sehingga, anggapan bahwa perhitungan amal

dilakukan sesaat setelah kematian karena hari perhitungan adalah masa datang yang tak bisa diketahui. Karena itulah, Rahman lalu mengakui bahwa surga dan neraka sebenarnya telah dimulai ketika manusia berada di alam kubur.

Dan akumulasi tentang semua perbuatan manusia di bumi akan menjadi terang dan sangat jelas pada hari kiamat nanti. Menurut Rahman kiamat adalah kehancuran yang mengisyaratkan terjadinya transformasi dan penyusunan kembali alam semesta untuk menciptakan bentuk-bentuk dan level-level kehidupan yang baru. Alam baru yang tersusun ini berasal dari unsur-unsur yang terkait dengan alam sebelumnya. Penyusunan kembali alam semesta ini disimpulkan Rahman berdasarkan interpretasi kritisnya terhadap beberapa ayat dalam al-Qur'ān, di antaranya surat Ibrāhīm ayat 48 yang menyatakan, "*Hari ketika bumi ini diubah menjadi yang lainnya; demikian pula halnya dengan langit.*"<sup>80</sup>

Setelah kehancuran selesai, semua manusia akan dibangkitkan kembali yang dalam penilaian Rahman para failasuf dan kaum ortodoks sangat keliru dalam konsep kebangkitan kembali ini, yang mengakui dualisme (jiwa-raga.) Konsep dualisme ini dimotori oleh Ibn Sīnā yang berpendapat bahwa hanya jiwa yang dibangkitkan. Namun pendapat ini ditentang oleh al-Ghazālī dengan argumen bahwa yang dibangkitkan tidak hanya jiwa melainkan sekaligus raga. Namun sebenarnya dua konsep di atas secara tidak langsung sebenarnya sama-sama mengakui konsep dualisme jiwa-raga, bahwa manusia terdiri dari dua substansi yang terpisah bahkan bertentangan. Padahal doktrin dualisme ini merupakan doktrin yang mengakar pada falsafat Yunani, agama Kristen, dan Hinduisme.

Manusia tidak terdiri dari dua buah substansi yang berbeda, apalagi yang

<sup>78</sup> Rahman, *Major Themes*, 108.

<sup>79</sup> Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 104.

<sup>80</sup> Rahman, *Major Themes*, 111.



bertentangan, yaitu jiwa dan raga. Perkataan nafs yang seringkali dipergunakan di dalam al-Qur'ān dan diterjemahkan menjadi "jiwa" sebenarnya berarti "pribadi" atau "keakuan". Ucapan-ucapan seperti al-nafs al-muṭma'innah dan al-nafs al-lawwāmah (yang biasa diterjemahkan menjadi "jiwa yang merasa puas" dan "jiwa yang mengutuk") sebaiknya kita pahami sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak, atau kecenderungan-kecenderungan dari pribadi manusia. Semua ini dapat kita pandang bersifat "mental" (yang berbeda dari "fisikal"), asalkan akal pikiran tidak dipahami sebagai sebuah substansi yang terpisah.<sup>81</sup>

Pada hari kebangkitan inilah manusia akan menuai apa yang telah ia tanam di bumi. Jadi kita dapat mengatakan hanya ada kebahagiaan atau penderitaan di saat yang terakhir nanti atau hanya ada surga dan neraka. Dikarenakan Rahman menolak konsep dualisme jiwa-raga, hal ini berimplikasi pada adanya keyakinan tentang surga dan neraka yang bersifat fisik. Oleh karena itu, subyek dari penderitaan dan kebahagiaan di akhirat nanti adalah pribadi manusia.<sup>82</sup> Dalam perspektif ini, keberadaan surga dan neraka yang berbentuk fisik merupakan konsep yang lebih dapat dipertanggungjawabkan secara Qur'āni dan logis. Selain itu, hal tersebut merupakan suatu kondisi yang lebih sempurna daripada sekedar bersifat spiritual sehingga diharapkan akan berdampak pada usaha manusia yang lebih intens untuk berperilaku sesuai dengan tuntunan moral agama.<sup>83</sup>

Sebagai implikasi dari pemikirannya yang rasional dan memadukan dengan sudut pandang al-Qur'ān, Rahman berpendapat bahwa surga dan neraka sebagai tempat balasan yang bersifat eskatologis, saat ini belum diciptakan; suatu pandangan yang bila ditelusuri sebelumnya dianut oleh kalangan

Mu'tazilah.<sup>84</sup> Namun menurut Rahman, tidak diciptakannya surga dan neraka saat ini bukan karena alasan kesia-siaan, sebagaimana diajukan kalangan Mu'tazilah, tapi karena Allah, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, akan menciptakan kedua tempat itu dari dunia yang ada sekarang, yang telah bertransformasi menjadi dunia yang lain.

Rahman ingin menjelaskan bahwa keberadaan neraka terletak di bagian lain dari 'surga' yang berasal dari dunia ini yang sudah mengalami transformasi secara besar-besaran. Sedangkan bentuk siksaannya lebih bersifat psikologis daripada bersifat fisik. Meskipun demikian, ia tidak mengingkari adanya siksaan yang bersifat fisik. Hanya saja psikologisnya lebih dominan sehingga seseorang yang hidup dalam siksaan Allah itu tidak dapat merasakan kebahagiaan sama sekali. Dan efek hukuman di neraka bergantung pada sensitivitas kesalahan yang dilakukan seseorang.<sup>85</sup> Ia meyakini bahwa hukuman yang sebenarnya adalah kedukaan yang tidak dapat disembuhkan yang diderita oleh orang-orang yang melakukan kejahatan di dunia; yaitu ketika mereka menyadari bahwa mereka tidak mungkin kembali dan mereka telah menyalahgunakan kesempatan untuk berbuat kebajikan.<sup>86</sup>

Dari paparan yang telah dijelaskan di atas, Rahman pada dasarnya ingin menegaskan bahwa wujud pencitraan surga dan neraka, keberadaan keduanya bersifat pasti dan niscaya. Dan inilah dimensi yang terpenting dari doktrin akhirat. Keniscayaan disebabkan karena *Pertama*, moral dan keadilan yang didasarkan al-Qur'ān merupakan patokan untuk menilai perbuatan manusia, sedangkan keadilan tidak dapat dijamin di dunia

<sup>84</sup> Lihat al-Juwaynī, *Kitāb al-Irsyād*, 319. Menurut golongan Mu'tazilah kedua tempat pembalasan tersebut saat ini belum diciptakan, dan kedua tempat itu baru akan ada pada hari kiamat nanti. Namun mayoritas meyakini saat ini surga dan neraka sudah diciptakan.

<sup>85</sup> Rahman, *Major Themes*, 112.

<sup>86</sup> Rahman, *Major Themes*, 108.

<sup>81</sup> Rahman, *Major Themes*, 17.

<sup>82</sup> Rahman, *Major Themes*, 112.

<sup>83</sup> A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*,

ini. *Kedua*, tujuan hidup harus dijelaskan seimbang mungkin sehingga manusia bisa melihat apa yang telah diperjuangkannya, serta tujuan sejati apakah yang ingin dicapai dari kehidupan ini. *Ketiga*, perbantahan, perbedaan pendapat, dan konflik di antara orientasi-orientasi manusia akhirnya harus diselesaikan. Ini dikarenakan oleh perbedaan pendapat yang didasari dengan kejujuran jarang sekali dijumpai, melainkan hampir semua perbedaan pendapat disebabkan oleh motivasi-motivasi ekstrinsik untuk kepentingan diri sendiri, kelompok atau bangsa, karena tradisi-tradisi yang diwariskan, dan karena bentuk-bentuk kefanatikan yang berbeda.<sup>87</sup>

Jadi jelas sekali, keniscayaan dalam peristiwa-peristiwa akhirat ini mengarah pada penegakan moral. seperti surga dan neraka yang dipersiapkan bagi manusia dalam rangka menegakkan nilai-nilai moral.

### Simpulan

Berkaitan dengan diskripsi di atas, dapat disimpulkan bahwa Rahman mengartikulasikan fenomena kenabian sebagai wujud dari identifikasi nabi terhadap hukum moral. Tampak ia hendak memosisikan diri sebagai seorang yang moderat terhadap dua sudut pandang yang berbeda soal kenabian, yang dipelopori oleh para failasuf dan kaum ortodoks. Dalam artian, teori-teori yang diajukan oleh para failasuf dan kaum ortodoks dinilai bernuansa elitis, sehingga intensitas pemahaman kaum awam terhadap persoalan tersebut akan sangat minim sekali. Baginya, biarlah wacana kenabian berkembang secara luas sedemikian rupa, dengan harapan masyarakat menjadi kritis

dan lebih bijak dalam memahami perbedaan.

Kebebasan berkehendak merupakan keunikan tersendiri yang dimiliki manusia. Namun bagi Rahman kebebasan yang dimiliki manusia harus ditujukan kepada tanggungjawab moral yang dibebankan kepadanya, sebagai bukti dari kesanggupan manusia menjadi khalifah di bumi. Sedemikian tegas pernyataan Rahman dalam hal ini sampai-sampai ia terlalu sering mengingatkan bahwa al-Qur'ān penuh dengan ajaran dan seruan-seruan etik, yang kalau diikuti dapat mengantarkan dan menuntun kehidupan manusia. Di sinilah letak signifikansi konsep *taqwā* yang disebutnya sebagai gagasan moral paling sentral dalam al-Qur'ān. Di sisi lain secara terang-terangan Rahman menolak konsep *predestination*, karena baginya, *predestination* merupakan kekeliruan dalam memahami istilah *qadr*, yang seharusnya dipahami sebagai potensi yang diberikan oleh Allah kepada manusia, bukan malah diartikan sebagai penguasaan mutlak Tuhan terhadap tindakan manusia.

Dalam konsep eskatologi, Rahman memiliki pandangan yang berbeda dari kalangan mayoritas Muslim. Rahman dengan tegas menolak konsep dualisme dalam eskatologi, karena bukan hanya ruh saja yang akan dibangkitkan nanti, melainkan jasmani dan rohani agar sesuai dengan sifat kemahaadilan Tuhan. Namun lagi-lagi Rahman melihat eskatologi atau akhirat khususnya dalam kerangka nilai-nilai moral. Bagi Rahman, konsep tentang akhirat tidak terlepas dari konteks kehidupan aktual manusia, karena hal itu akan berimplikasi pada terciptanya suatu kehidupan yang lebih baik dan lebih bermoral.

<sup>87</sup> Rahman, *Major Themes*, 169.