

RAFAHpress
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN FATMA PALEMBANG

Dr. Nurseri Hasnah Nasution, M.Ag.
Dra. Napisah, M.Hum

DINAMIKA TEMA-TEMA POKOK TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA

DINAMIKA TEMA-TEMA POKOK TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA

Dr. Nurseri Hasnah Nasution, M.Ag.
Dra. Napisah, M.Hum

ISBN 978-623-250-229-1



RAFAHpress
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN FATMA PALEMBANG

Alamat :
Jl. Prof. K.H. Zainal Abidin Fikri No. 01 Km. 3,5
Palembang Sumatera Selatan 30128
Telp. 0711 5556909
Email: rafahpress2016@gmail.com



ukuran jadi_18x25_cm

DINAMIKA TEMA-TEMA POKOK TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA

**Dr. Nurseri Hasnah Nasution, M.Ag.
Dra. Napisah, M.Hum**

**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
Sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

**Ketentuan Pidana
Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta**

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satujuta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratusjuta rupiah).

DINAMIKA TEMA-TEMA POKOK TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA

Penulis : Dr. Nurseri Hasnah Nasution, M.Ag.
Dra. Napisah, M.Hum
Layout : Tri Septiana Kebela
Desain Cover : Ismoko

Diterbitkan Oleh:

Rafah Press bekerja sama dengan Lembaga Penelitian dan Pengabdian
Kepada Masyarakat UIN RF Palembang
Anggota IKAPI

Dicetak oleh:

CV. Amanah
Jl. Mayor Mahidin No. 142
Telp/Fax : 366 625
Palembang – Indonesia 30126
E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: September 2020

18 x 25 cm

X , 152 hlm

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN : 978-623-250-229-1

ABSTRAK

Perkembangan dunia yang sangat dinamis dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin canggih ditambah dengan munculnya berbagai problem di masyarakat, menyebabkan adanya rekonstruksi terhadap tema-tema teologi. Di samping itu, pada dekade 70-an, kegairahan terhadap pemikiran teologi muncul di Indonesia. Kegairahan tersebut merupakan respon terhadap problematika umat Islam. Pada abad XX, kegairahan tersebut semakin kompleks disebabkan karena kepulangan para teolog-teolog Indonesia yang belajar di Barat. Mereka menyebabkan *shifting paradigma* di kalangan umat Islam Indonesia, sehingga menimbulkan keragaman artikulasi keagamaan yang meliputi tataran pemikiran, pemahaman, penghayatan, dan sistem sosial. Keragaman ini menyebabkan kerawanan di lingkungan internal umat beragama dalam kaitannya dengan kehidupan yang lebih luas seperti ekonomi, politik, ideologi, ilmu pengetahuan, teknologi, dan lain-lain. Fenomena ini menyebabkan tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia mengalami dinamika yang sangat dinamis. Karena itu, penelitian terhadap fenomena ini sangat signifikan. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui tema-tema teologi Islam pada masa pra kemerdekaan dan pasca kemerdekaan, menemukan corak pemikiran teologi Islam di Indonesia, dan pengaruh dinamika tema-tema teologi terhadap peradaban umat Islam Indonesia.

Untuk menemukan tujuan ini, penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif rasionalistik. Penelitian ini merupakan jenis penelitian *development research* (penelitian pengembangan) dan menggunakan studi pustaka dan dokumentasi untuk mengumpulkan data, hermeneutik untuk menganalisa data.

Adapun hasil penelitian ini adalah tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia mengalami dinamika yang dinamis. Dinamikanya terlihat pada kecenderungan orientasi dari teosentris menjadi antroposentris. Teologi Islam yang asalnya membela Tuhan (teosentris) dan sekarang berpihak pada kemanusiaan (antroposentris), bersifat transformatik, membebaskan, dan bertolak pada revolusi kemanusiaan. Teologi Islam muncul sebagai reaksi terhadap realitas empirik dan realitas teoritik.

Kata Kunci: Dinamika, Teologi Islam, Indonesia.

ABSTRACT

The very dynamic development of the world and the progress of science and technology which is increasingly sophisticated, coupled with the emergence of various problems in society, have led to a reconstruction of theological themes. Besides that, in the decade of the 70s, enthusiasm for theological thought emerged in Indonesia. This enthusiasm is a response to the problems of Muslims. In the twentieth century, this excitement became even more complex due to the return of Indonesian theologians who studied in the West. They cause a paradigm shift among Indonesian Muslims, giving rise to a diversity of religious articulations that include levels of thought, understanding, appreciation, and social systems. This diversity causes vulnerability in the internal environment of religious communities in relation to wider life such as economy, politics, ideology, science, technology, and others. This phenomenon causes the main themes of Islamic theology in Indonesia to experience very dynamic dynamics. Therefore, research on this phenomenon is very significant. The purpose of this research is to find out the themes of Islamic theology in the pre-independence and post-independence era, to find out the style of Islamic theology in Indonesia, and to find out the dynamic influence of theological themes on Indonesian Muslim civilization.

To find this objective, this study uses a rationalistic qualitative research approach. This research is a type of research development research (research development) and uses literature study and documentation to collect data, hermeneutics to analyze data.

The results of this study show that the main themes of Islamic theology in Indonesia are experiencing dynamic dynamics. The dynamics can be seen in the orientation tendency from theocentric to anthropocentric. Islamic theology, which originally defended God (theocentric) and now sided with humanity (anthropocentric), is transformative, liberating, and based on the human revolution. Islamic theology emerged as a reaction to empirical and theoretical realities.

Keywords: Dynamics, Islamic Theology, Indonesia.

مختصرة نبذة

الذي وال تكنولوجيا العلم وتقدم لعالم الادي نام يكي ال تطور أدى إعادة إلى ، الامج تمع في مخ تلفة مشاكل ظهور جانب إلى ، تعقيداً ي زاد عقد في ، ذلك جانب إلى ال لاهوتية الموضوعات بناء هذا إندون يسديا في ال لاهوتي ل ل فكر الحماس ظهر ، ال سد بعينيات ، ال عشريين القرن في ال مسلم بين لمشاكل فعل رد هو الحماس ال لاهوت علماء عودة بسبب تعقيداً أثار الإث هذه أصد بحث نوعية نقلة تسبب إنها ال غرب في درسوا الذين الإندون يسدي من متنوعة مجموعة ظهور إلى أدى مما ، الإندون يسديين ال مسلم بين بين والتفاهم ال فكر مستويات تغطي ال تي الادي نية ال تعبيرات ضعيف ال تنوع هذاي تسبب الاجتماعية والأظمة والتقدير أوسع بحياةي تعلق فيما الادي نية ل لمجتمعات الداخلية البيئية والتكنولوجيا والعلوم والأيديولوجيا والسياسة الاق تصادم مثل الإسلامي ل لاهوت الرئ يسديية الموضوعات الظاهرة هذه تسبب وغيروها ، لذلك ل لغاية دي ناميكية دي ناميكيات ل تجربة إندون يسديا في هو ال بحث هذا من الغرض ل لغاية مهم هرة الظاهرة عن ال بحث فإن وما الاستقلال قبل ما حقة في الإسلامي ال لاهوت موضوعات معرفة إندون يسديا في الإسلامي ال لاهوت أسلوب ومعرفة ، الاستقلال بعد على ال لاهوتية للموضوعات الادي ناميكي التأثير ومعرفة ، الإندون يسديية الإسلامية الحضارة ال نوعي ال بحث نهج الدراسة هذه تسخدم ، لهدفنا هذا على ل لعتور تطوير ال بحث تطوير أبحاث من نوع هو ال بحث هذا ال عقلائي البيانات لجمع والتوثيق الأدبيات دراسة ويسخدم (البحث البيانات لتحويل والتأويل ال لاهوت ل علم الرئ يسديية الموضوعات أن الدراسة هذه نتائج تظهر يمكن دي ناميكية دي ناميكيات تشهد إندون يسديا في الإسلامي مركزية إلى الذات مركزية من الاتجاه اتجاه في الادي ناميكيات رؤية الله عن الأصل في دافع الذي ، الإسلامي ال لاهوت الإنسان المتمرکز) الإنساني جانب إلى الآن ووقف (الذات حول المتمرکز) ل ثورة على وقائد وتحرري تحوي لي علم هو ، (الإنسان حول الحقائق على فعل كرد الإسلامي ال لاهوت علم ظهر ال بشرية وال نظرية التجريبية

إندون يسديا ، الإسلامي ال لاهوت ، الادي ناميكيات :المفاتيح ال كلمات



KATA PENGANTAR

Dengan mengucapkan puji syukur kepada Allah SWT, karena berkat rahmat dan inayah-Nyalah buku tentang “Dinamika Tema-Tema Pokok Teologi Islam di Indonesia” dapat diselesaikan, di tengah-tengah berbagai kesibukan seperti tugas mengajar harus berjalan sebagaimana mestinya dan manajemen Laboratorium terpadu Fakultas Dakwah harus efektif dan efisien. Shalawat beserta salam disampaikan kepada junjungan Nabi besar Muhammad SAW, para keluarga, sahabat, dan pengikutnya hingga akhir zaman. Semoga senantiasa tetap diberi ridho dan rahmat-Nya. Aamiin.

Di Indonesia, kegairahan terhadap pemikiran teologi muncul pada dekade 70-an. Diskursus pemikiran teologi Islam mengalami dinamika disebabkan karena kegairahan para teolog dalam menformulasikan pemikiran teologi dan respon terhadap problematika umat Islam. Kegairahan terhadap pemikiran teologi di Indonesia semakin kompleks disebabkan karena munculnya keragaman artikulasi keagamaan yang meliputi tataran pemikiran, pemahaman, penghayatan, dan sistem sosial. Keragaman ini menyebabkan kerawanan di lingkungan internal umat beragama dalam kaitannya dengan kehidupan yang lebih luas seperti ekonomi, politik, ideologi, ilmu pengetahuan, teknologi, dan lain-lain. Di samping itu, keragaman artikulasi keagamaan menyebabkan merebaknya fundamentalisme, kultus persona, semakin majemuknya suasana politik, sosial, dan keagamaan sehingga pluralisme merupakan suatu kenyataan yang tidak dapat dibantahkan. Untuk itu, buku ini

hadir untuk menjelaskan dinamika tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia dan pengaruhnya.

Dalam proses penyelesaian buku ini disadari masih banyak ditemukan kekurangan-kekurangan serta kesulitan-kesulitan. Namun berkat Inayah Allah SWT serta bantuan dari berbagai pihak, segala kesulitan-kesulitan tersebut dapat diatasi, sehingga penelitian ini dapat diselesaikan. Untuk itu diucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada: *Pertama*, kepada suamiku tercinta Dr. Abdurrahmansyah, MA dan kedua anakku yang tersayang Dabbara Nurkayla Hufadzsyah dan M. Kisra Dihyansyah yang telah banyak memberikan motivasi sehingga penelitian ini selesai. *Kedua*, kepada yang mulia papaku Drs. H. Ruslan Nasution (alm.) dan umakku Hj. Khadijah Rangkuti yang telah memberikan restu, doa, dan motivasi sehingga buku ini selesai. *Ketiga*, saudara-saudaraku dan ipar-iparku: Shopiah Kholidah Hapni Nasution dan Lolotan Nauli Harahap, Ardina Khoirunnisa Nasution dan Zulfikar Sugiatno Siregar, Ridwan Sofyan Nasution dan Dewi Novriani, Rahmat Shaleh Nasution dan Helmi Ira Melati, Emi Puspita Dewi. Akhir kata, atas kontribusi pemikiran, kritikan dan saran dari semua pihak diucapkan terima kasih. Semoga amal dan budi baik akan mendapatkan ganjaran dari Allah SWT serta senantiasa memperoleh petunjuk dan lindungan-Nya.

Semoga buku ini dapat memberikan kontribusi yang berharga bagi semua pihak. Kepada pembaca yang menemukan kesalahan dan kekurangan dalam buku ini, dimohon kiranya menyampaikan koreksinya.

Palembang, 01 Oktober 2020

Penulis,

Nurseri Hasnah Nasution

DAFTAR ISI

HALAMAN DEPAN	i
ABSTRAK.....	ii
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI	viii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	11
C. Batasan Masalah	13
D. Rumusan Masalah	14
E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	15
1. Tujuan Penelitian	15
2. Kegunaan Penelitian	15
F. Kajian Kepustakaan	16
G. Kerangka Teori	20
H. Metode Penelitian	23
1. Jenis Penelitian	23
2. Jenis dan Sumber Data	25
3. Teknik Pengumpulan Data	28
4. Teknik Analisa Data	29
I. Sistematika Penulisan	34
J. Historiografi	36

BAB II TINJAUAN TENTANG PEMIKIRAN TEOLOGI

A. Pengertian Teologi Islam	37
B. Sumber-sumber Pembahasan Teologi Islam	42
C. Metode Pembahasan Studi Teologi Islam	45
D. Sejarah Munculnya Teologi Islam	52
E. Tema-Tema Pokok Teologi Islam	57
1. Tema-tema Teologi Islam Pada Masa Klasik	57
2. Tema-tema Teologi Islam Pada Masa Modern	76

BAB III TEMA-TEMA TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA

A. Tema-Tema Teologi Islam Pra Kemerdekaan	79
1. Pemikiran Teologi K.H. Hasyim Asy'ari	79

2. Pemikiran Teologi K.H. Ahmad Dahlan.	84
B. Tema-Tema Teologi Islam Pasca Kemerdekaan	89
1. Pemikiran Teologi K.H. Ahmad Dahlan	89
2. Pemikiran Teologi Abdurrahman Wahid	97
3. Pemikiran Teologi Nurcholis Majid	104
4. Pemikiran Teologi Alwi Shihab	109
5. Pemikiran Teologi Muhammadiyah	114

BAB IV DINAMIKA TEMA-TEMA TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA

A. Dinamika Tema-Tema Teologi Islam Pra Kemerdekaan	123
B. Dinamika Tema-Tema Teologi Islam Pasca Kemerdekaan.....	125
C. Dari Teosentris Menuju Antroposentris	133

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	145
B. Saran-Saran	146

DAFTAR PUSTAKA	147
-----------------------------	------------

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pemikiran teologi¹ Islam muncul pasca pemerintahan Khulafaurrasyidin. Munculnya pemikiran teologi Islam diawali dengan persoalan politik (*khilafah*) pada peristiwa arbitrase (*tahkîm*), perang Siffin pada tahun 661 M. Persoalan ini kemudian berkembang menjadi persoalan teologi. Peristiwa arbitrase memunculkan polemik teologis di seputar istilah “kafir” dan “tetap Islam”. Polemik ini kemudian memunculkan aliran teologi dengan latar belakang yang berbeda, seperti Khawarij, Muji’ah, Mu’tazilah, Ahlu Sunnah wa al-Jama’ah. Khawarij memandang Ali, Mu’awiyah, Amr Ibn al-‘Ash, Abu Musa al-Asy’ari, dan orang-orang yang menerima arbitrase sebagai kafir dan harus dibunuh. Khawarij hanya berhasil membunuh Ali saja. Khawarij memandang keempat tokoh tersebut tidak berhukum dengan hukum Allah (*la hukma illa lillah*).

Dinamika selanjutnya, kelompok Khawarij pecah menjadi beberapa sekte, dan konsep “kafir” pun mengalami perluasan makna, bukan hanya bermakna “orang yang tidak berhukum dengan al-Qur’an” *an sich*, tapi pelaku dosa besar (*capital sinner*) juga dipandang sebagai kafir. Perdebatan terhadap status pelaku dosa besar (*capital sinner, murtakib al-kaba’ir*),

¹Adapun teologi secara etimologi, berasal dari bahasa Yunani yaitu dari kata *theos* yang berarti Tuhan (*God*) dan *logos* yang berarti pengetahuan (*science, study, discourse*). D.S. Adam menyebutkan bahwa secara etimologis, kata *theology* digunakan Bangsa Yunani untuk menyebut hasil karya para pujangga (seperti Homer dan Hesiod) dan filsuf-filsuf (seperti Plato dan Aristoteles) yang berkaitan dengan Tuhan. Lihat: D.S. Adam, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XXII, 1921, h. 293. Formulasi yang lebih umum ditulis dalam *New English Dictionary* dengan “*the science which treats of the facts and phenomena of religion, and the relations between god and man*” (ilmu yang membahas fakta-fakta dan gejala-gejala agama dan hubungan antara Tuhan dan manusia). Lihat: Muktafi Fahal dan Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern*, h. 357. Fergilius Ferm menformulasikan teologi dengan “*the diciplin which concerns God and God’s relation to the world* (pemikiran sistematis tentang Tuhan yang berhubungan dengan alam). Lihat: Dagobert D. Runes, (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey: Littlefield Adams & Co., 1977), h. 317. Dalam perkembangannya baik sebagai salah satu cabang filsafat maupun sebagai disiplin ilmu yang dikaitkan dengan agama tertentu, teologi menjadikan akal (*reason*) sebagai alat yang dominan dalam menghasilkan pengetahuan.

apakah mukmin atau kafir, menimbulkan *claim in group- out group* dan tiga aliran teologi Islam, yaitu Khawarij, Murji'ah, dan Muktazilah.²

Respon Khawarij terhadap persoalan politik (*khilafah*) merupakan tema awal dari persoalan teologis. Tema ini disebut dengan "*al-kafir wa al-iman*". Tema ini ditujukan untuk meligitimasi sikap dan gerakan oposisi kaum Khawarij. Akan tetapi, dalam dinamikanya, persoalan-persoalan yang diperdebatkan kaum Khawarij mengkristal menjadi problema teologi.

Dinamika selanjutnya muncul tema "kebebasan manusia dalam berpikir, berkehendak dan berbuat (*free will and free act*)" dan menimbulkan aliran teologi Islam Qodariah dan Jabariah. Dalam merespon *free will and free act*, Mu'tazilah merupakan aliran yang rasional dan liberal, sehingga pada tahun 827 M, Khalifah al-Ma'mun (813-833 M) menjadikan teologi Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara. Pada dinamika selanjutnya, muncul aliran teologi yang menentang aliran Mu'tazilah, yaitu Asy'ariah, Maturidiah Samarkand, dan Maturidiah Bukhara. Pada era modernisasi dan teknologi, Muktazilah dan Asy'ariah mengalami modernisasi dalam bentuk neo-Muktazilah (dianut oleh kaum intelegensia Islam) dan neo-Asy'ariah. Sedangkan Khawarij dan Murjiah sebagaimana disebut Harun Nasution, tidak mempunyai wujud lagi kecuali dalam sejarah.³

Tema-tema di atas merupakan tema-tema yang bersifat normatif-metafisik dan membahas diskursus seputar Tuhan. Secara terminologis, Nurcholish Madjid menyebutnya dengan "penalaran paham keagamaan tentang Tuhan dan berbagai derivasinya".⁴ Sementara itu, Kuntowijoyo menyebutnya dengan "kajian tentang ajaran-ajaran normatif dalam berbagai karya kalam klasik".⁵ Adapun Abu Zahrah menyebutnya dengan "pembahasan tentang zat, nama, sifat Tuhan, *qadr*, ikhtiar, kebebasan,

²*Ibid.*, h. 7.

³Harun Nasution, *Op.Cit.*, h. 1-10. Lihat juga: Masdar F. Mas'udi, "Telaah Kritis atas Teologi Muktazilah", dalam Budhy Munawar Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 126-127.

⁴Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 201-203.

⁵Kuntowijoyo, Ilmu-Ilmu Sosial Profetik dalam *Ulumul Qur'an*, 1989, h. 12-14.

kemauan manusia, dan beberapa golongan falsafah dan agama”.⁶ Paralel dengan Abu Zahrah, Harun Nasution menyebutnya dengan “tema-tema tentang ke-Tuhanan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan”.⁷

Tema-tema yang bersifat normatif-metafisik disebut dengan teologi teosentris. Teologi ini menggunakan epistemologi bayani yang memandang agama sebagai teks yang berlaku sepanjang zaman, baku, final, dan tertutup. Akibatnya, teologi ini menghasilkan aspek dogmatik yang bersifat tetap, baku, stabil, realitas objektif, karena berasal dari kitab suci (aspek sakralitas), dan tidak respon terhadap perkembangan zaman, tidak reaktif terhadap isu-isu global, anti terhadap perbedaan, eksklusif, tidak toleran.⁸ Jika aspek dogmatika ini disosialisasikan akan berubah menjadi lembaga agama yang dapat merubah tatanan masyarakat. Akibatnya, aspek dogmatika dianggap bebas dari aspek penyelidikan yang bersifat empirik-rasional.⁹

Seiring dengan dinamika waktu, perkembangan ilmu pengetahuan, perkembangan pemikiran, dan kemajuan teknologi, tema-tema teologi juga mengalami dinamika yang sangat dinamis. Dinamika tersebut terkadang melahirkan penguatan dan terkadang justru memperlonggar keyakinan. Hal ini sangat terkait dengan kecenderungan pola berfikir yang dipakai. Pola berfikir tradisional cenderung pada penguatan teologi skolastik atau teologi klasik yang menformulasikan tema yang bersifat teosentris. Adapun pola berfikir rasional cenderung kepada penguatan teologi kontemporer yang memformulasikan tema yang bersifat antroposentris.

Perkembangan dunia yang sangat dinamis dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin canggih menuntut adanya rekonstruksi teologi dari tema-tema yang bersifat teosentris menjadi antroposentris. Teologi Islam yang asalnya membela Tuhan (teosentris) dan sekarang berpihak pada kemanusiaan (antroposentris) sebagai pola pikir

⁶Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, ([t.tp.]: Dar al-Fikr al-‘Araby, [t.th]), h. 23.

⁷Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 79.

⁸Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 157.

⁹*Ibid.*, h. 73-74.

untuk memahami kenyataan religius. Diskursus teologi berkaitan dengan kemanusiaan universal (antroposentris).

Tema teologi yang bersifat antropocentris merupakan refleksi praktis dari ajaram-ajara tauhid dalam semua aspek kehidupan menurut para tokoh pembaharu pemikiran keislaman. Teologi ini bertujuan untuk merekondisi kualitas dan kekuatan umat Islam seperti pada masa klasik. Teologi ini muncul disebabkan karena faktor: *pertama*, adanya kesadaran di kalangan ulama akan kesucian ajaran Islam. Ajaran-ajaran Islam telah terkontaminasi dengan ajaran-ajaran asing yang kontra dengan semangat ajaran Islam yang sebenarnya, seperti bid'ah, khurafat dan tahayyul. Ajaran-ajaran ini menyebabkan umat Islam stagnan. *Kedua*, hegemoni Barat terhadap Islam di bidang politik dan peradaban. *Ketiga*, adanya kontak antara dunia Islam dengan Barat menjadi stimulan bagi para tokoh-tokoh Islam untuk bangkit dengan mencontoh barat dalam masalah-masalah politik dan peradaban untuk menciptakan *balance of power*.¹⁰ *Keempat*, sebagai reaksi terhadap realitas empirik dan realitas teoritik. Realitas empirik adalah konflik internal di kalangan umat Islam, sedangkan realitas teoritik adalah masuknya bangsa asing berikut pemikiran-pemikiran dan keyakinannya ke dalam Islam.¹¹

Teologi antropocentris melakukan “demitologisasi” konsep teologi klasik yang telah menjadi “teks sakral” dan mitos keilmuan dalam dunia Islam. Demitologisasi dilakukan secara gagasan kritis dan rasional. Teologi ini hadir sebagai kongsruk teologi yang bersifat transformatik, membebaskan, dan bertolak pada revolusi kemanusiaan.

Tema teologi antropocentris menggunakan pendekatan filsafat. Para Pemikir Islam mengkombinasikan filsafat Islam dengan filsafat Barat.¹² Pendekatan ini menggagas pemikiran teologi yang antisipatif terhadap berbagai problematika umat Islam. Pendekatan ini juga menawarkan

¹⁰Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), h. 174.

¹¹Masdar F. Mas'udi, “Telaah Kritis atas Teologi Mukhtazilah”, dalam Budhy Munawar Rachman (Ed.), *Kontekstualissai Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 124.

¹²Seyyed Hossen Nasr, *Islam Tradisi (Di Tengah Kancah Dunia Moderen)*, (Bandung: Pustaka, 1986), h. 189.

terobosan-terobosan baru untuk menjawab berbagai problematika umat Islam.

Tema teologi antropocentris muncul pada tahun 1800 M atau abad ke-19 M. Pada era ini, para pemikir Islam modern dan kontemporer memandang teologi sebagai metode untuk menjawab tantangan budaya lokal dan budaya global universal berdasarkan ajaran tauhid. Karena itu, tema-tema teologi Islam muncul sebagai alternatif jawaban terhadap persoalan-persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat.¹³ Tema-tema teologi tidak terbatas pada teologi skolastik secara sempit dan eksklusif, akan tetapi meliputi penalaran terhadap ajaran-ajaran agama secara keseluruhan. Tidak tertutup kemungkinan jika tema-tema teologi Islam berlaku dalam pemikiran keagamaan Protestan, Katholik, Buddha, dan lain-lain. Karena itu, dinamika tema-tema teologi Islam sangat menarik dan selalu aktual untuk diteliti. Karena tema-tema teologi mereformulasi konsep-konsep (doktrinal) teologis agar relevan dengan semangat pembebasan Islam itu sendiri.

Dinamika tema-tema pokok teologi di Indonesia merupakan suatu proses reflektif-kritis secara teologis yang berlandaskan hasil pemaknaan atas teks (al-Qur'an dan hadits) dan pemahaman konteks kekinian (realitas aktual-faktual). Jika teologi Islam klasik tampil dalam bentuk aliran-aliran, maka teologi Islam di Indonesia tampil dari para pemikir yang bersifat individual.¹⁴

Di Indonesia, kegairahan terhadap pemikiran teologi muncul pada dekade 70-an. Diskursus pemikiran teologi Islam mengalami dinamika disebabkan karena kegairahan para teolog dalam menformulasikan pemikiran teologi dan respon terhadap problematika umat Islam. Pada abad XX, kegairahan terhadap pemikiran teologi di Indonesia semakin kompleks. Hal ini disebabkan karena munculnya keragaman artikulasi keagamaan yang meliputi tataran pemikiran, pemahaman, penghayatan, dan sistem sosial. Keragaman ini menyebabkan kerawanan di lingkungan internal umat beragama dalam kaitannya dengan kehidupan yang lebih luas seperti ekonomi, politik, ideologi, ilmu pengetahuan, teknologi, dan lain-

¹³Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 91.

¹⁴Alkendra, *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesia*, (Bandung: Alfabeta, 1999), h. 1.

lain. Di samping itu, keragaman artikulasi keagamaan menyebabkan merebaknya fundamentalisme,¹⁵ kultus persona.¹⁶

Kegairahan terhadap pemikiran teologi di Indonesia distimuli oleh fenomena keagamaan postmodernisme, yang ditandai dengan gejala: *pertama*, semakin majemuknya suasana politik, sosial, dan keagamaan sehingga pluralisme merupakan suatu kenyataan yang tidak dapat dibantahkan.¹⁷ *Kedua*, munculnya gerakan pembaruan dan pemurnian Islam di Timur Tengah dan daerah-daerah lain di Indonesia menyebabkan ulama, khususnya di Indonesia, terpecah ke dalam dua golongan, yaitu ulama yang berorientasi Islam tradisional (kaum tuo) dan ulama yang berorientasi Islam moderen (kaum mudo). Kedua golongan ini mengalami konflik. Kaum mudo berafiliasi dengan lembaga organisasi Muhammadiyah, sedangkan kaum tuo berafiliasi dengan lembaga organisasi Nahdhatul Ulama (NU).¹⁸ *Ketiga*, terjadi perubahan tradisi keagamaan dan perubahan kehidupan beragama yang bersifat kompleks. *Keempat*, munculnya problematika sosial, politik dan hukum, akhlak, keadilan, ideologi, dan kekuasaan.¹⁹

Sehubungan dengan munculnya problem-problem di atas, maka para teolog di Indonesia semakin termotivasi untuk menformulasikan pemikiran teologi dalam tema-tema yang bervariasi. Di antaranya, Harun Nasution, Nurcholish Madjid, M. Dawam Raharjo, Abdurrahman Wahid, Kuntowijoyo, Jalaluddin Rahmat, dan lain-lain. Para teolog ini memiliki tema-tema teologi yang berbeda-beda. Mereka menafsirkan doktrin Islam dalam bahasa dan formulasi yang dapat diterima oleh masyarakat Indonesia, sehingga mampu menghadirkan Islam dalam bentuk yang sesuai dengan

¹⁵Fundamentalisme adalah gerakan emosional reaksioner yang berkembang dalam budaya-budaya yang sedang mengalami krisis sosial dan bersifat tidak toleran, tertutup, fanatik, dan bersifat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat lain. Lihat: Siti Nadroh, *Ibid.*

¹⁶Kultus persona adalah gerakan emosional-reaksional, tidak toleran, bersifat memaksa dalam menampilkan dirinya terhadap masyarakat lain. Merajalelanya kultus adalah gejala negatif masyarakat industri akibat kesepian, hilangnya struktur masyarakat, dan hancurnya makna yang berlaku. *Ibid.* h. 96-103.

¹⁷Syamsul Arifin, dkk., *Spiritualitas Islam Peradaban Masa Depan*, (Yogyakarta: Si Press, 1996), h. 14.

¹⁸Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 158-172.

¹⁹Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Refomasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 153-158.

abad XX M. Masing-masing teolog memiliki teori yang berbeda-beda sesuai dengan latar belakang masing-masing. Pluralitas latar belakang berakces terhadap perbedaan tema pemikiran, bahkan juga perbedaan landasan berpijak.

Perbedaan landasan berpijak dan latar belakang para teolog, pengaruh perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan, setting sosial politik, budaya, hukum, ekonomi, dan problematika umat Islam Indonesia, menyebabkan tema-tema teologi Islam dinamis. Dinamika ini menimbulkan *shifting paradigma* (pergeseran paradigma) yang berimplikasi negatif dan positif di kalangan masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam. Implikasi negatif muncul di kalangan umat Islam kelompok radikal, fundamentalis, dan normatif. Kelompok-kelompok ini memahami Islam dalam formulasi mistik-religius dan normatif metafisik. Implikasi positif muncul di kalangan ilmuwan. Mereka memahami Islam dalam formulasi teoritis, historis-empiris, dan sistem rasional.

Shifting paradigma di kalangan muslim Indonesia dalam bentuk dinamika dan konversi pemikiran dari normatif-metafisik menuju historis-empiris. Pola pendekatan dikotomis seperti ini mengakibatkan wilayah telaah keberagamaan Islam semakin sempit dan marginal. Pola pemikiran yang terkotak pada domain normatif-metafisik akan membentuk pola pikir yang bersifat ahistoris. Demikian juga halnya dengan pola pemikiran yang terkotak pada domain historis-empiris akan membentuk pola pikir yang bersifat nihilisme dan evolutionism. Padahal, al-Qur'an mengandung muatan normatif-metafisik dan historis-empiris secara proporsional. Al-Qur'an tidak hanya menjelaskan sifat-sifat Tuhan, *beatific vision*, *qadim* atau *haditsnya* al-Qur'an, *al-'adalah*, *free will and predestination*, kedudukan akal dan fungsi wahyu, konsep iman, *anthropomorphisme*, *taklif mā lā yutaq*. Al-Qur'an juga menjelaskan ekonomi (Q.S. al-Jumu'ah: 10, al-Muzammil: 20, Q.S. al-Baqarah: 198), teknologi (Q.S. al-Anbiya: 30, Q.S. al-Sajadah: 5), politik (Q.S. al-Nisa: 78, Q.S. Yasin: 83), hukum (Q.S. al-Baqarah: 84, 85, 178), sosial-budaya (Q.S. al-Baqarah: 28, al-Hajj: 66), ilmu pengetahuan (Q.S. al-'Alaq: 1-5, Q.S. al-Mujadalah: 11), botani (Q.S. al-Baqarah ayat: 22, 25, 35), zoologi (Q.S. al-An'am: 142, Q.S. al-Nur: 45, Q.S. Yasin: 71-73), dan segala aspek kehidupan manusia. Al-Qur'an menjelaskan ajaran yang universal dengan situasi historis dan bersifat lokal.

Karena itu, al-Qur'an memunculkan tema-tema teologi yang orisinal. Al-Qur'an mengandung tema-tema yang bersifat lokal-historis-empiris. Tema-tema seperti ini memberikan kontribusi yang sangat signifikan bagi pembangunan di Indonesia. Karena, tema-tema teologi relevan dengan tantangan masyarakat Indonesia dan menjadi *problem solving* terhadap problematika bangsa Indonesia.

Untuk mengetahui dinamika tema-tema teologi Islam di Indonesia, dan pengaruhnya terhadap kondisi sosial, politik, ekonomi, hukum, pemerintahan, dan kehidupan beragama, maka penelitian ini sangat urgen. Di samping itu, ada beberapa asumsi yang menjadikan penelitian tentang dinamika tema-tema teologi Islam di Indonesia sangat urgen untuk diteliti. *Pertama*, berdasarkan penelitian Alkendra, kepulauan para teolog-teolog Indonesia yang belajar di Barat menyebabkan *shifting paradigma* di kalangan umat Islam Indonesia. Fenomena ini menimbulkan kerawanan di lingkungan internal umat beragama dalam kaitannya dengan kehidupan yang lebih luas seperti sosial, ekonomi, politik, ideologi, ilmu pengetahuan, teknologi, dan lain-lain. Seharusnya, fenomena ini menimbulkan masalah di kalangan umat Islam Indonesia, karena tema-tema teologi berkembang menjadi disiplin ilmu dan memiliki program aplikasi. Ia memiliki program dan *planning* yang kemudian dilanjutkan dengan kegiatan nyata.²⁰

Kedua, Teolog-teolog Indonesia, seperti Fachry Ali dan Bachtiar Efendi menggagas corak teologi modernisme. Corak teologi ini menginginkan Islam sebagai *leading ism* (ajaran-ajaran yang memimpin di masa depan). Tidak tertutup kemungkinan jika tema-tema teologi Islam yang diformulasi oleh Fachry Ali dan Bachtiar Efendi mampu memobilisasi kesadaran masyarakat dan sistem rasional.²¹

Ketiga, penalaran terhadap ajaran Islam yang universal melahirkan pemikiran teologi yang bercorak sosialisme-demokrasi. Corak ini mengusung misi Islam sebagai *ramatan lil 'alamin* (memberi makna dan kebaikan bagi seluruh manusia, makhluk bitotik, dan makhluk abiotik).

²⁰Kuntowijoyo dalam A.E. Priyono, (Ed.), *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1994), h.28-29.

²¹Fachry Ali dan Bachtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: MlXan, 1992), h. 170.

Tidak tertutup kemungkinan jika tema-tema teologi Islam berlaku dalam pemikiran keagamaan Protestan, Katholik, Buddha, Hindu, dan lain-lain.²²

Keempat, beberapa teolog Islam Indonesia aktif dalam kegiatan politik praktis, melaksanakan dakwah Islam, mendirikan dan mengelola institusi pendidikan Islam secara formal, terlibat dalam pemberdayaan masyarakat madani (*empowerment*), sebagai motivator dan katalisator pembangunan, dan pendukung kekuatan elit. Karena itu, tema-tema teologi yang mereka formulasikan bersifat dinamis dan berpengaruh terhadap kehidupan sosial, politik, ekonomi, hukum, pemerintahan, dan kehidupan beragama di Indonesia.

Kelima, Fachry Ali dan Bachtiar Efendi memetakan para teolog Indonesia ke dalam empat pola. Salah satu di antaranya adalah pola modernisme. Pola ini menekankan aspek rasional dan pembaharuan pemikiran Islam sesuai dengan kondisi-kondisi modern. Pola ini merekonstruksi dan mengeliminasi tema-tema teologi skolastik yang telah terlembagakan secara mapan, akan tetapi tidak relevan dengan modernisme. Dengan demikian, dinamika tema-tema teologi berimplikasi terhadap terjadinya perubahan tradisi keagamaan dan perubahan kehidupan beragama yang bersifat kompleks di Indonesia.²³

Dengan demikian, berdasarkan kelima indikator di atas, selintas dapat diasumsikan jika “tema-tema teologi Islam di Indonesia mengalami dinamika yang sangat signifikan.” Akan tetapi, untuk lebih akurat dan reliabelnya tesis ini, maka penelitian tentang “Dinamika Tema-Tema Teologi Islam di Indonesia” sangat urgen untuk dilakukan.

Urgensi penelitian terhadap Dinamika Tema-Tema Teologi Islam di Indonesia telah banyak diungkapkan oleh peneliti. Tesis Amin Abdullah menyebutkan bahwa, pembangunan di Indonesia berimplikasi terhadap perubahan, pemekaran, pergeseran, pengembangan, dan perluasan tema-tema pemikiran teologi. Salah satu indikatornya adalah munculnya teologi pembangunan, teologi transformatif, dan teologi perdamaian pada era dasawarsa 70-an dan 80-an.²⁴ Perubahan, pergeseran, pengembangan, dan perluasan tema-tema ini urgen untuk dikaji karena menjadi karakteristik

²²*Ibid.*, h. 171.

²³*Ibid.*, h. 173-175.

²⁴M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 79-80.

dan keunikan tersendiri bagi dinamika teologi di Indonesia yang tidak ditemukan di daerah lain.

Di samping itu, pemikiran teologi memainkan peranan besar dalam pembangunan di Indonesia. Penelitian tentang dinamika tema-tema teologi Islam di Indonesia sangat urgen dilakukan untuk: *pertama*, mengetahui implikasinya terhadap kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. *Kedua*, untuk melihat pengaruh tema-tema tersebut terhadap landasan dan spirit pembangunan di Indonesia. Sebab, teologi Islam merupakan *leberating force*, kekuatan pembebas umat manusia. *Ketiga*, sebagai tanggung jawab ilmiah bagi para akademisi dan peneliti untuk mencari relevansi antara teologi dengan pengembangan sumber daya manusia di Indonesia, khususnya pada dataran pemikiran keagamaan. Hal ini untuk menghindari agar studi teologi tidak bersifat ahistoris.

Di samping itu, pemikiran teologi Islam memberikan deskripsi Islam menurut perspektif teolog Indonesia. Dalam batas tertentu buku-buku *textbook* yang ditulis oleh para teolog dimaknai, diinterpretasi, dan direaktualisasi oleh teolog-teolog di era berikutnya (*qabilun li al-taghyir wa qabilun li al-niqas*). Terkadang, proses ini menimbulkan ketegangan dan polemik kebudayaan.

Pemikiran teologi Islam di Indonesia menggambarkan idealisme atau falsafah, pandangan hidup, nilai ilmu, adat, budi, kesadaran dari segi agama, moral dan masyarakatnya sehingga mampu untuk meninggalkan kesan dari aspek budaya, pemikiran, pandangan dan falsafah hidup suatu bangsa. Di samping itu, pemikiran teologi para teolog Indonesia menjadi teladan dan sumber ilham bagi penulisan karya sejenis. Bahkan beberapa gagasan penting dari para teolog Indonesia dilanjutkan oleh teolog-teolog di era berikutnya dengan memberinya cita rasa modern, kontemporer.

Penelitian terhadap dinamika tema-tema teologi di Indonesia sangat urgen dilakukan karena studi ini merupakan mata rantai dari sejarah keislaman di Nusantara. Sejarah merupakan proses yang berkesinambungan dalam interaksi masa lalu dan masa kini.²⁵ Studi ini tidak dapat dipisahkan dari kehidupan masyarakat Indonesia. Karena studi ini sangat dominan dalam membangun masyarakat Indonesia. Penelitian ini dapat ditelusuri melalui tulisan-tulisan para teolog dalam bentuk buku. Hal ini bertujuan

²⁵E.H. Carr, *What is History*, (London: Macmillan, 1961), h.30.

untuk merekonstruksi dinamika tema-tema teologi di Indonesia. Rekonstruksi ini tidak bermaksud untuk mengklaim kebenaran dan memutlakan kebenaran itu sendiri.

Berdasarkan deskripsi di atas, maka penelitian terhadap “**Dinamika tema-tema teologi di Indonesia**” sangat urgen dilakukan. Hal ini dimaksudkan untuk menemukan perubahan, pemekaran, pergeseran, pengembangan, dan perluasan tema-tema pemikiran teologi di Indonesia dan implikasinya terhadap kehidupan agama, politik, ekonomi, sosial-budaya, hukum dan pembangunan di Indonesia. Di samping itu, selama ini tema-tema teologi hanya menyentuh dimensi normatif-metafisik dan bersifat ahistoris.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan perspektif historis sebagaimana yang dideskripsikan di atas, maka dapat diidentifikasi masalah-masalah teologi yang terjadi di Indonesia, sebagai berikut:

1. Problematika umat Islam Indonesia dalam kehidupan ekonomi, politik, ideologi, ilmu pengetahuan, dan teknologi sangat varian sehingga dapat memunculkan berbagai tema-tema teologi yang sangat dinamis.
2. Pemikiran para teolog di Indonesia sangat kompleks sehingga membutuhkan identifikasi dan penelusuran ilmiah.
3. Terdapat berbagai pola pemikiran teologi yang sangat mungkin teridentifikasi pada pemikiran teolog di Indonesia.
4. Adanya keragaman artikulasi tradisi keagamaan dan sistem sosial di Indonesia sebagai akibat dari pola, corak, dan tema-tema pemikiran teologi yang muncul di Indonesia.
5. Adanya tema-tema teologi yang bersifat normative-metafisik di satu sisi dan historis-empiris di sisi lain sehingga membutuhkan identifikasi ilmiah.
6. Adanya dikotomi antara pola teologi teosentris dan antroposentris sehingga membutuhkan penelusuran ilmiah.
7. Munculnya kerawanan di lingkungan internal umat beragama dalam kehidupan yang ekonomi, politik, ideologi, ilmu pengetahuan, teknologi, sehingga membutuhkan penelitian yang lebih intensif.

8. Terjadi perubahan tradisi keagamaan dan perubahan kehidupan beragama yang bersifat kompleks di kalangan umat Islam Indonesia sehingga perlu diteliti.
9. Munculnya *shifting paradigma* (pergeseran paradigma) yang berimplikasi negatif dan positif di kalangan masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam, memungkinkan terbangunnya berbagai tema-tema teologi, sehingga sangat signifikan untuk ditelesuri secara akademik-ilmiah.²⁶

Berdasarkan masalah-masalah di atas, maka tema-tema teologi terbagi dalam dua kutub. *Pertama*, teologi Islam dalam aspek normatif metafisik disebut dengan teologi teosentris. Kutub ini merujuk pada referensi-referensi klasik. *Subject matter* kutub ini membahas persoalan ketuhanan.²⁷

Kedua, teologi Islam dalam realitas empirik umat Islam (aktual-empiris) disebut dengan teologi Islam *antroposentris*. Kutub ini membahas tentang ajaran Islam secara universal. *Subject matter* kutub ini membahas pemikiran sistematis tentang Tuhan yang berhubungan dengan alam, pendidikan, politik praktis, kebebasan, aktivisme positif, budaya, modernisasi dan implikasinya, aktualisasi ajaran Islam melalui pemahaman empiris-historis, berbagai persoalan kemasyarakatan, dan interpretasi terhadap ajaran Islam yang universal sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an dan Hadis.²⁸

Kedua *subject matter* di atas menjadi tema-tema teologi di Indonesia. Karena itu, kedua *subject matter* tersebut akan dianalisis pada penelitian ini.

Sedangkan masalah-masalah yang terkait dengan ulama Sumatera Selatan pada abad XX M. dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Para teolog Indonesia secara personal memiliki latar belakang yang berbeda-beda dari berbagai sisi.

²⁶Heri Junaidi (Ed.), *Komunikasi Ulama-Umara, Hasil Muktamar Ulama dan Umara Se-Sumatera Selatan 19-20 Desember 2005*, (Palembang: 2005), h. 14-15, 33-45, 55-57, 60-61, 100-102, 136-137.

²⁷Ris'an Rusli, *Teologi Islam*, (Palembang: Tunas Gemilang Press, 2014), h. 2-3. Lihat Juga: Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. xi-xii.

²⁸M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 52-54. Lihat Juga: M. Amin Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 109-110.

2. Para teolog Indonesia terdiri dari akademisi, sejarawan, budayawan, sastrawan, dan politisi.
3. Di antara para teolog Indonesia ada yang memiliki latar belakang pendidikan dari dunia Barat dan ada juga yang berasal dari Timur, bahkan ada yang berasal dari Barat dan Timur.

C. Batasan Masalah

Agar penelitian ini lebih fokus, maka masalah penelitian ini dibatasi secara dimensional, temporal, dan spacial. Secara dimensional, fokus penelitian ini adalah tema-tema teologi Islam ulama Sumatera Selatan *an-sich*. Kuntowijoyo mengklasifikasikannya kepada dua formulasi, yaitu normatif-metafisik dan refleksi aktual-empiris. Dimensi normatif-metafisik terfokus pada pembahasan akal dan wahyu, fungsi wahyu, *free will dan predestination*, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, dan konsep iman. Sedangkan dimensi refleksi aktual-empiris terfokus pada pembahasan reorientasi pemahaman keagamaan teolog Indonesia dalam menyikapi realitas kemodernan yang aktual dan empiris.²⁹

Secara temporal, penelitian ini terfokus pada tema-tema teologi yang diformulasi oleh teolog Indonesia sejak tahun 1970-2000. Sebab, *ghirah* pemikiran teologi di Indonesia muncul pada tahun 1970. Pada kurun ini, pemikiran teologi di Indonesia dimotori oleh teolog individual, bukan aliran seperti pada masa klasik. Para teolog tersebut menjadi inspirator munculnya *shifting paradigm* (pergeseran paradigma).³⁰

Secara *spacial*, lokus penelitian ini adalah Indonesia. Secara geografis, Indonesia adalah negara di Asia Tenggara yang berada di antara benua Asia dan benua Australia dan di antara Samudera Pasifik dan Samudera Hindia. Indonesia merupakan negara kepulauan terbesar di dunia yang terdiri dari 17.504 pulau. Indonesia adalah negara berpenduduk muslim terbesar di dunia.³¹ Penyebutan Indonesia dalam penelitian ini tidak

²⁹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 286.-287.

³⁰M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 84.

³¹Wikipedia Bahasa Indonesia, *Ensiklopedia Bebas, Indonesia*, Diunduh di <https://id.wikipedia.org/wiki/Indonesia> tanggal 8 Agustus 2019.

tertuju pada batasan “teritorial”. Karena itu, penelitian ini tidak meneliti tema-tema teologi yang diformulasi oleh teolog yang berada di 17.504 pulau. Akan tetapi, penelitian ini terfokus pada batasan “kawasan Indonesia secara geografis”.

Adapun para teolog yang dapat diidentifikasi adalah Ahmad Syafi’i Ma’arif, Bachtiar Efendi, Amin Rais, Bachtiar Natsir, Abdul Somad, Dien Syamsuddin, Felix Siau, Habib Rizieq Shihab, Hasan Basri, Ma’ruf Amin, Dahlan Iskan, Hasyim Muzadi, Idham Chalid, Jimly Assiddeiqy, Muhammad Natsir, Tuti Alawayiyah, Zainuddin MZ, Mahfud MD., Nurcholish Madjid, Bachtiar Efendi, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Kuntowijoyo, M. Dawam Rahardjo, Jalaluddin Rahmat, Badri Yatim, Zakiah Drajat, Abdul Karim Amrullah, Abdul Wahab Rokan, Abdullah Afifuddin, Abdullah Gymnastiar, Abdullahsyah, Abdurrahman Wahid, Abdurrahman Syihab, Abu Bakar Ba’asyir, Abu Bakar bin Ali Syahab,

Adapun yang menjadi obyek penelitian ini adalah Nurcholish Madjid, Bachtiar Efendi, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Kuntowijoyo, M. Dawam Rahardjo, Jalaluddin Rahmat, dan Amin Rais. Adapun pertimbangan memilih teolog tersebut adalah: *pertama*, kontribusi mereka sangat signifikan bagi pembangunan di Indonesia. *Kedua*, eksistensi mereka sangat eksis dalam percaturan pemikiran teologi di Indonesia. *Ketiga*, Teolog tersebut merepresentasikan dua kutub teologi, yaitu normatif-metafisik dan realistik-empiris. *Keempat*, Mereka adalah teolog individual yang menjadi inspirator munculnya *shifting paradigm* di Indonesia.³²

D. Rumusan Masalah

Masalah pokok yang diangkat sebagai kajian utama dalam penelitian ini adalah bagaimana dinamika tema-tema teologi di Indonesia serta pengaruhnya terhadap peradaban umat Islam Indonesia?

Agar pembahasan dalam penelitian ini dapat terarah dengan benar, maka pertanyaan pokok ini dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. Bagaimana tema-tema teologi di Indonesia dari masa ke masa?
2. Bagaimana corak pemikiran teologi Islam di Indonesia?

³²Alkendra, *Op.Cit.*, h. 21.

3. Bagaimana pengaruh dinamika tema-tema teologi terhadap peradaban umat Islam Indonesia?

E. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab permasalahan di atas yaitu:

- a. Untuk menganalisis dan mengidentifikasi tema-tema teologi di Indonesia dari masa ke masa.
- b. Untuk menganalisis dan menformulasikan corak pemikiran teologi Islam di Indonesia.
- c. Untuk menganalisis dan menemukan pengaruh pengaruh dinamika tema-tema teologi terhadap peradaban umat Islam Indonesia.

2. Kegunaan Penelitian

a. Secara Teoritis

Adapun kegunaan penelitian ini secara teoritis adalah sebagai kontribusi akademis untuk memperkaya bahan bacaan ilmiah dan khazanah pemikiran teologi Islam di Indonesia. Di samping itu, sebagai fondasi bagi pengembangan diskursus teologi sebagai khazanah studi sejarah intelektual dan pemikiran teologi Islam di Indonesia, dan sebagai perspektif baru terhadap pemikiran teologi Islam di Indonesia untuk memahami hakikat peradaban masyarakat Indonesia.

b. Secara Praktis

Adapun kegunaan penelitian ini secara praktis adalah sebagai masukan dan pedoman bagi para stakeholder, praktisi pendidikan, para teolog, budayawan, sastrawan, politisi, ekonom, sosiolog, dan praktisi untuk peningkatan kualitas peningkatan kualitas umat Islam Indonesia, pembangunan dan pengembangan peradaban Islam di Indonesia, pengembangan strategi dan pendekatan dalam pemberdayaan masyarakat sehingga terwujud masyarakat Indonesia yang madani. Secara metodologis, sebagai contoh dan model bagi peneliti selanjutnya yang meneliti masalah yang mirip di wilayah lain.

F. Tinjauan Pustaka

Seperti yang disebut dalam pokok permasalahan di atas, penelitian ini mengkonsentrasikan penyelidikan kepada dinamika tema-tema pokok Teologi Islam di Indonesia. Sepanjang pengetahuan penulis, belum ada studi khusus penelitian ilmiah yang menyelidikinya.

Meskipun demikian, harus diakui bahwa penelitian yang mirip dengan penelitian ini telah diteliti oleh beberapa peneliti. *Pertama*, disertasi Harun Nasution di Institut Studi Islam di Universitas McGill, Montreal, Quebec, Canada. Disertasi ini kemudian dicetak menjadi buku dengan judul *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* oleh Logos pada tahun 1972. Disertasi ini membahas tentang sejarah, ajaran-ajaran aliran-aliran teologi, analisa dan perbandingan antar aliran-aliran teologi Khawarij, Murji'ah, Qodariah, Jabariah, Mu'tazilah, dan Ahlu Sunnah wal Jama'ah. Dengan demikian disertasi Harun Nasution berbeda dengan penelitian ini, meskipun sama-sama membahas teologi. Jika Harun membahas teologi klasik, maka penelitian ini membahas teologi klasik atau teologi teosentris dan teologi modern atau teologi antroposentris yang muncul di Indonesia.

Kedua, penelitian Ris'an Rusli pada tahun 2000 dengan judul "Pemikiran Teologi Mohammad Natsir". Penelitian Ris'an menemukan pemikiran teologi Natsir yang terdiri dari: seruan untuk melakukan ijtihad, akal dapat mengetahui Tuhan, wahyu berfungsi untuk memberi tuntunan bagi manusia, Tuhan berbuat baik dan kebaikan bagi manusia, manusia diberi potensi untuk meningkatkan taraf hidupnya, iman merupakan *tashdiq* dan *'amal*.³³ Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa lokus penelitian Ris'an sangat berbeda dengan penelitian ini. Penelitian Ris'an terbatas pada pemikiran teologi Natsir sebagai ulama Minangkabau-Sumatera Barat, sedangkan penelitian ini membahas tema-tema pemikiran beberapa teolog di Indonesia.

Ketiga, penelitian Muh. Mawangir pada tahun 2004 dengan judul "Corak Teologi Islam Muhammadiyah." Penelitian ini menemukan corak

³³Ris'an Rusli, *Pemikiran Teologi Muhammad Natsir, Laporan Penelitian*, (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2000), h. 59, 61, 93, 103, 114, 123, 131 [tidak diterbitkan].

teologi Muhammadiyah yaitu tradisional.³⁴ Dengan demikian, penelitian Muh. Mawangir berbeda dengan penelitian ini. Penelitian Muh. Mawangir meneliti corak teologi Muhammadiyah sebagai sebuah institusi keagamaan, sedangkan penelitian ini membahas tema-tema pemikiran beberapa teolog sebagai pemikir individual yang menjadi inspirator *shifting paradigm* di Indonesia.

Keempat, penelitian Faisal Attamimi yang dipublikasi di Jurnal dengan judul “Hermeneutika Gadamer dalam Studi Teologi Politik”. Penelitian ini membahas tentang relasi agama dan negara dalam konteks Indonesia. Faisal Attamimi menggunakan perspektif Gadamer untuk melihat realitas politik di Indonesia. Ia menemukan bahwa NKRI sebagai *nation state* akan tetap eksis jika relevan dengan agama-agama yang ada di Indonesia.³⁵ Dengan demikian, penelitian Faisal Attamimi berbeda dengan penelitian ini. Jika penelitian Faisal Attamimi membahas tentang pemaknaan *nation state* menurut para pendiri negara Indonesia. Sementara itu, penelitian ini akan membahas tentang dinamika tema-tema teologi yang diformulasi oleh para teolog di Indonesia.

Kelima, tesis Alkendra di IAIN Alauddin yang kemudian dicetak menjadi buku dengan judul “*Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesia*”. Buku ini dicetak oleh Alfabeta pada tahun 1999. Buku ini memuat tema-tema teologi menurut perspektif Muktazilah dan Asy’ariah, corak pemikiran teologi di Indonesia dan pengaruhnya. Dengan demikian, buku Alkendra berbeda dengan penelitian ini. Distingsinya terletak pada fokus penelitian. Jika Alkendra meneliti tentang corak pemikiran teologi yang diaktualkan oleh para teolog di Indonesia, sedangkan penelitian ini fokus pada dinamika tema-tema teologi yang diformulasikan oleh para teolog di Indonesia.

Keenam, buku karya M. Amin Abdullah dengan judul *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Buku ini diterbitkan oleh Pustaka Pelajar pada tahun 1997. Buku ini membahas tentang format teologi di era postmodernisme yang meliputi pembangunan kultur masyarakat Islam di era

³⁴Muh. Mawangir, Corak Teologi Islam Muhammadiyah, *Laporan Penelitian*, (Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2004), h. 15-77, [tidak diterbitkan].

³⁵<https://www.jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/80> diakses pada tanggal 1 Agustus 2019, pukul: 03.00.

globalisasi, etika Islam dalam era industrial-globalisasi, dan fungsi al-Qur'an dalam menuntun masyarakat di era postmodernisme. Dengan demikian, buku M. Amin Abdullah berbeda dengan penelitian ini. Distingnya terletak pada fokus dan lokus pembahasan. Jika M. Amin Abdullah berfokus pada format teologi bagi masyarakat postmodernisme dan berlokus global (mendunia), maka penelitian ini berfokus pada dinamika tema-tema teologi dan berfokus di Indonesia.

Ketujuh, penelitian Husnul Hitam yang dipublish di Jurnal *Dinika*, Voleme 1, May-Agustus 2016, dengan judul “Kontektualisasi Teologi sebagai Basis Gerakan Ekologi”. Penelitian ini menemukan bahwa lanskap teologi memotivasi munculnya gerakan ekologi di pesantren. Civitas pesantren mengaktualkan konsep-konsep al-Qur'an untuk menjaga keseimbangan alam, seperti *kutubul awlia*, *khalifah fi al-ardh*, dan *fiqh al-bi'ah*.³⁶ Dengan demikian, penelitian Husnul Hitam berbeda dengan penelitian ini. Distingnya terletak pada fokus dan lokus. Jika penelitian Husnu Hitam berfokus pada kontekstualisasi teologi Islam untuk menjaga keseimbangan alam yang berlokus di Pesantren Darul Ulum Lido, maka penelitian ini berfokus pada dinamika tema-tema teologi yang berlokus di Indonesia.

Kedelapan, penelitian Abdul Fatah dkk dengan judul “Konsep Pengelolaan Sampah Berbasis Teologi”. Penelitian ini menemukan perubahan paradigma masyarakat di Desa Potorono, Kabupaten Bantul, D.I Yogyakarta, dari bershadaqah sampah ke jual beli sampah. Paradigma ini berimplikasinatif terhadap pengelolaan sampah, mulai dari manajemen pemilahan, penjualan, dan pelaporan.³⁷ Dengan demikian, penelitian Abdul Fatah dkk berbeda dengan penelitian ini. Distingnya tidak hanya terletak pada lokus *an sich*, akan tetapi juga pada fokus. Peneltian Adul Fatah dkk berfokus pada konsep peneleloaan sampah dari perspektif teologi, sedangkan penelitian ini berfokus pada dinamika tema-tema teologi yang berlokus di Indonesia.

³⁶<http://ejournal.iainsurakarta.ac.id/index.php/dinika/article/view/62> diakses pada tanggal 1 Agustus 2019, pukul 04.30

³⁷https://www.researchgate.net/profile/Abdul_Fatah10/publication/316949868_KONSEP_PENGELOLAAN_SAMPAH_BERBASIS_TEOLOGI/links/59b8b1fe0f7e9bc4ca3987f7/KONSEP-PENGELOLAAN-SAMPAH-BERBASIS-TEOLOGI.pdf, diakses pada 1 Agustus 2019, pukul 05.00

Kesembilan, buku *Teologi Islam Warisan Pemikir Muslim Klasik*, karya Prof. Dr. Ilhamuddin, M.A. Buku ini diterbitkan oleh Perdana Publishing pada tahun 2017. Buku ini membahas tentang teologi kalsik dan kontemporer, metodologi teologi Islam. Dengan demikian, buku ini berbeda dengan penelitian ini. Buku Ilhamuddin membahas tentang teologi klasik dan kontemporer secara global yang berlokus di Timur Tengah, sedangkan penelitian ini membahas tentang dinamika tema-tema teologi yang berlokus di Indonesia.

Kesepuluh, penelitian Nurseri Hasnah dengan judul *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Sumatera Selatan* pada tahun 2017. Penelitian ini menemukan pemikiran teologi teosentris K.H. Anwar, K.H. Muhammad Zen Syukri, dan K.H. Zainal Abidin Fikry lebih dominan mengikuti sistem pemikiran teologi Islam Ahl Sunnah wa al-Jama'ah Al-Asy'ariah. Adapun pemikiran teologi mereka di bidang antroposentris mengusung tema nasionalisme, patriotisme sejati, perubahan sosial, gender, *al-Musawamah*, *al-'adalah*, *liberation*, demokrasi dan partisipasi politik, terapi kognitif terhadap gangguan psikis. Corak pemikiran teologi teosentris K.H. Anwar, K.H. Muhammad Zen Syukri, dan K.H. Zainal Abidin Fikry adalah tradisional. Adapun corak teologi antroposentris K.H. Anwar dan K.H. Zainal Abidin Fikry adalah aktualisasi tradisi. Sementara itu, corak teologi antroposentris K.H. Muhammad Zen Syukri adalah modern berbasis tauhid. Corak pemikiran teologi teosentris K.H. Anwar, K.H. Muhammad Zen Syukri, dan K.H. Zainal Abidin Fikry adalah sama. Sedangkan corak teologi antroposentris berbeda. Hal ini disebabkan karena perbedaan *subject matter* atau tema, efitimologi, dan karakteristik. Dengan demikian, penelitian Nurseri Hasnah Nasution pada tahun 2017 berbeda dengan penelitian ini. Distingnya terletak pada lokus dan fokus. Penelitian Nurser Hasnah pada tahun 2017 berfokus pada pemikiran teologi dan berlokus di Sumatera Selatan. Sementara itu, penelitian ini akan membahas dinamika tema-tema teologi yang berlokus di Indonesia.

Dapat ditegaskan bahwa penelitian-penelitian terdahulu (buku, disertasi, tesis, dan penelitian) sangat berbeda dengan penelitian ini. Penelitian- penelitian terdahulu terfokus pada salah satu aspek dari penelitian ini, yaitu pemikiran teologi Islam *an sich*, atau teolog *an sich*. Penelitian ini akan mengungkap tentang istilah-istilah, tema-tema, dan

pengaruh teologi Islam di Indonesia. Karena itu teori, fokus, lokus, batasan dimensional, spacial, dan temporalnya sangat berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu.

G. Kerangka Teori

Untuk menganalisis tema-tema teologi Islam di Indonesia, penelitian ini menggunakan teori Kuntowijoyo yang mengklasifikasikan teologi kepada dua formulasi, *pertama*, teologi klasik yang bersifat normatif-metafisik (refleksi normatif), yaitu pengetahuan tentang Tuhan dan objek-objek kepercayaan lainnya dalam tauhid Islam. Formulasi ini berupa kajian-kajian ulang terhadap ajaran-ajaran dalam pelbagai karya kalam (teologi) klasik seperti Khawarij, Murji'ah, Qadariah, Jabariah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan Maturidiyah Samarkand dan Bukhara.³⁸ Menurut Ackermann, *subject matter*-nya terfokus pada struktur-struktur logis argumen-argumen tekstual (normatif) yang terdiri dari: kedudukan akal, fungsi wahyu, *free will* dan *predestination*, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, keadilan Tuhan, perbuatan-perbuatan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, dan konsep iman.³⁹ *Subject matter* ini akan digunakan untuk menganalisis tema-tema teologi di Indonesia.

Formulasi ini terbatas pada doktrin sentral tentang ketuhanan dan keesaan Tuhan (tauhid), sehingga disebut dengan teologi teosentris. Pemikiran teologi ini bertumpu pada model “pengalihan” yang hanya memindahkan bunyi teks pada realitas. Teologi klasik merupakan diskursus “doktrin, ajaran, normativitas-metafisika, *das sollen*, yaitu suatu kajian yang telah diatur dalam al-Qur'an dan hadis. Pemikiran ini berasal dari pemahaman wahyu dan kitab secara tekstual atau skriptual dengan menggunakan pendekatan filsafat dan normatif teologis.⁴⁰

Kedua, teologi modern yang bersifat pembaruan (refleksi aktual-empiris), yaitu proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif dalam perspektif

³⁸Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 286.

³⁹*Subject matter* ini mengabaikan segala sesuatu yang membuat agama dihayati secara semestinya, karena tidak relevan dengan tema-tema yang menyangkut tradisi-tradisi dan kenyataan-kenyataan masyarakat yang terjadi. Lihat: Robert John Ackermann, *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, terjemahan oleh Herman Hambut dari *Religion as Critique*, (Yogyakarta: Kanisius, 1985), h.

⁴⁰*Ibid.*, h. 179-180

ketuhanan. Realitas diidentifikasi secara obyektif kemudian didefinisikan secara kuantitatif dan dicari solusinya melalui bantuan dan legitimasi teks keagamaan dalam perspektif ketuhanan,⁴¹ sehingga membawa transformasi sosial.⁴² Karena itu, teologi Islam modern disebut dengan teologi antroposentris.⁴³ Formulasi ini tidak merekomendasikan perubahan doktrin, tetapi hanya mengubah interpretasinya dan reorientasi pemahaman keagamaan dalam menyikapi realitas kemodernan yang empiris dan memahami persoalan-persoalan kemanusiaan yang terjadi.⁴⁴ Teologi ini merupakan diskursus pemikiran realistik-empirik, *das sein*, yaitu suatu kajian terhadap respon para teolog atas tuntutan modernitas, gerak sejarah dan dinamika perkembangan zaman saat ini. Pemikiran ini menggunakan pendekatan filsafat dan historis empiris. Pendekatan historisitas menggunakan perspektif sosiologi, politik, budaya, ekonomi, pendidikan, seni, dan ilmu-ilmu alam untuk merekonstruksi masa lalu yang menghasilkan wacana keagamaan.⁴⁵

Subject matter teologi modern berkaitan dengan kemanusiaan universal (antroposentris), yaitu keadilan sosial (penghapusan kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan, eksploitasi, diskriminasi, dan dehumanisasi), tauhid, *liberation* atau *tahrir* (pembebasan), perubahan sosial, isu-isu global (seperti pluralis, gender, modernitas, rasionalitas, HAM, politik, demokrasi dan partisipasi politik, pendidikan, ekonomi, *al-musawamah* (*egalitarianisme*), emansipasi, *al-'adalah* (keadilan), *al-hurriyah* (kebebasan), toleransi, nasionalisme, patriotisme, ajaran puritanisme dan modernis. *Subject matter* ini akan digunakan untuk menganalisis tema-tema teologi di Indonesia.

Untuk menganalisis corak teologi Islam di Indonesia, penelitian ini menggunakan dua teori. *Pertama*, teori Harun Nasution untuk menganalisis pemikiran teologi Islam yang bersifat normatif-metafisik (refleksi normatif).

⁴¹Hassan Hanafi, *Agama Ideologi dan Pembangunan ...*, h. 4.

⁴²Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, Terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 118.

⁴³M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 42.

⁴⁴Kuntowijoyo, *Paradigma Islam ...*, h. 287.

⁴⁵K. Bertens, *Panorama Filsafat Modern*, (Jakarta: Teraju, 2005), h. 231.

Menurut Harun Nasution, aliran-aliran teologi Islam klasik ada tiga corak, yaitu liberal atau rasional, tradisional, dan antara rasional dan tradisional.⁴⁶

Teologi rasional adalah pemikiran yang bersifat filosofis dan ilmiah yang muncul di kalangan pemikiran Islam klasik. Harun Nasution menyebut teologi rasional dengan teologi sunnatullah.⁴⁷ Kontra dengan teologi rasional, teologi tradisional⁴⁸ menyebabkan umat Islam pada zaman pertengahan menjadi stagnan dalam berbagai bidang kehidupan, menganut paham fatalisme, *taqlid*, tidak kompetitif menghadapi kompetisi dunia global.⁴⁹

Kedua, terhadap teologi Islam yang bersifat pembaruan (refleksi aktual-empiris), penelitian ini menggunakan teori Fachry Ali dan Bachtiar menyebutkan empat macam corak teologi. *Pertama*, neo-modernisme dengan karakteristik: (a) Islam terlibat dalam segala aspek modernisme, (b) Islam menjadi ajaran-ajaran yang memimpin masa depan (*leading ism*), (c) menggunakan kaidah ushul fiqh *muhafazhah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhz bi al-jadid al-ashlah* (memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik), (d) meletakkan dasar-dasar Islam dalam konteks nasional. *Kedua*, corak sosialisme-demokrasi dengan karakteristik: (a) mengutamakan misi keislaman, (b) pemikiran-pemikirannya tentang keislaman membawa manfaat bagi manusia, (c) menjadi motivasi dalam mentransformasi masyarakat di bidang sosial-politik dan ekonomi, (d) terwujudnya masyarakat adil dan makmur. *Ketiga*, corak internasionalisme-universalisme Islam dengan karakteristik: (a) menjadikan Islam sebagai diktum dan spirit yang bersifat universal, (b) tidak mengenal dikotomi antara nasionalisme dan Islamisme. *Keempat*,

⁴⁶Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. ix.

⁴⁷Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 116. Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam ...*, h. 2.

⁴⁸Secara etimologi, tradisional berasal dari kata "tradisi". Dalam literatur Arab, diartikan tradisional dengan *sunnah* (perikehidupan atau perilaku nabi). Lihat: Ahmad Warson al-Munawir, *Kamus Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), h. 716.

⁴⁹Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, Lihat juga: Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam ...*, h. 1-2.

corak modernisme dengan karakteristik: (a) bersifat rasional, (b) relevan dengan kondisi-kondisi modern.⁵⁰

Untuk menganalisa pengaruh tema-tema teologi terhadap peradaban masyarakat di Indonesia, penelitian ini menggunakan teori J. Suyuti Pulungan, Ahmad Shalaby dan Koentjaraningrat. Menurut J. Suyuti Pulungan, peradaban merupakan jenjang keberadaan tertinggi yang dapat dicapai oleh suatu kebudayaan yang bersifat artifisial, tidak metafisis, tidak berjiwa, dan dikuasai oleh intelek.⁵¹ Ahmad Syalaby menyebut dua kategori peradaban, yaitu peradaban teori dan peradaban eksperimen.⁵² Menurut Koentjaraningrat yang kemudian dikutip J. Suyuti Pulungan, wujud peradaban terdiri dari ide-ide, norma-norma, aktivitas perilaku manusia, dan benda-benda.⁵³

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini dapat ditinjau dari lima aspek, yaitu tujuannya, pendekatannya, bidang ilmunya, variabel, dan tempat penelitian. Kelima aspek ini akan dideskripsikan untuk mendeskripsikan posisi penelitian ini.

Ditinjau dari tujuannya, jenis penelitian dikelompokkan menjadi penelitian murni, terapan, penelitian eksploratif, *development research* atau *operation research*, dan penelitian verifikatif.⁵⁴ Adapun tujuan penelitian ini sebagaimana telah disebut di atas adalah *development research* (penelitian pengembangan), yaitu untuk mengembangkan, memperluas, dan menggali lebih dalam teori-teori tentang dinamika tema-tema teologi Islam di Indonesia.

⁵⁰Fachry Alli dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 157-175.

⁵¹J. Suyuti Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam ...*, h.9.

⁵²Ahmad Shalaby, *Sejarah dan Kebudayaan Islam I*, terj. Mukhtar Yahya, (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2007), h. 25-26.

⁵³J. Suyuthi Pulungan, *Sejarah Peradaban Islam*, (Palembang: Grafindo Telindo Press, 2009), h.16-17.

⁵⁴J. Suyuti Pulungan, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Perspektif Islam*, (Yogyakarta: Idea Press, 2014), h. 14. Lihat Juga: Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2008), h. 4.

Ditinjau dari pendekatannya, jenis penelitian kuantitatif terdiri dari pendekatan bujur dan pendekatan silang.⁵⁵ Adapun penelitian kualitatif terdiri dari pendekatan positivistik, pendekatan rasionalistik, pendekatan fenomenologik, pendekatan realisme metafisik.⁵⁶

Penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif rasionalistik. Penentuan pendekatan penelitian ini didasarkan pada tiga argumentasi. *Pertama*, karena penelitian ini merupakan penelitian pendekatan kualitatif dan menggunakan data kualitatif. *Kedua*, penelitian ini menggunakan bahan analisis dari fakta-fakta yang telah lalu, yaitu fakta-fakta yang berkaitan dengan tema-tema teolog di Indonesia dimulai dari tahun 1970 sampai 2000 M. *Ketiga*, objek yang dikaji adalah nash-nash al-Qur'an, hadis, pemikiran teolog Islam di Indonesia. *Keempat*, penelitian ini mencoba menjelaskan kausalitas konsep-konsep yang dipakai dalam penelitian ini. *Kelima*, penelitian ini menggunakan paradigma filosofis⁵⁷ dengan memakai dua metode, yaitu metode holistika dan analitis kritis. Metode holistika digunakan untuk melihat sosok dan pemikiran teologi Islam di Indonesia yang bersifat temporal sesuai dengan tematik zamannya dan dipengaruhi oleh *setting* sosial dan wacana intelektual.⁵⁸ Metode analitis kritis digunakan untuk membandingkan pemikiran-pemikiran teologi Islam klasik dan para teolog Indonesia di zaman kontemporee serta pengaruhnya terhadap

⁵⁵Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2006), h. 10. Lihat Juga: J. Suyuti Pulungan, *Pemimpin dan Kepemimpinan ...*, h. 14.

⁵⁶Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 6-13.

⁵⁷Menurut Jalaluddin, agama dapat diteliti dengan menggunakan berbagai paradigma. Lihat: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam ...*, h. 28. Paradigma penelitian keagamaan meliputi penelitian ilmu sosial, penelitian legalistik, dan penelitian filosofis. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 92. Menurut Bakker, metode filosofis sebagai berikut: metode kritis, intuitif, skolastik, matematis, empiris, transedental, dialektis, fenomenologis, neo-positivis, dan analitika bahasa. Lihat: Mastuhu dan M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar-Disiplin Ilmu Agama*, (Bandung: Nuansa, 1998), h. 58.

⁵⁸Anton Bakker dan Achmad Harris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Kanisius, Yogyakarta, 1999), h. 46.

peradaban masyarakat Islam di Indonesia. Dengan metode ini akan dilakukan pendeskripsian, pembahasan, perbandingan, dan pengkritikan terhadap tema-tema teologi Islam di Indonesia. Ada lima langkah yang ditempuh; (1) mendeskripsikan gagasan inti dari pemikiran teolog Islam Indonesia; (2) membahas gagasan inti, yang pada hakikatnya memberikan penafsiran peneliti terhadap gagasan yang telah dideskripsikan; (3) melakukan kritik terhadap gagasan inti dengan menyimpulkan kelebihan dan kekurangan gagasan tersebut; (4) melakukan studi analitik terhadap gagasan inti dengan memperbandingkan, menghubungkan, mengembangkan model rasional, dan penelitian historis, (5) menyimpulkan hasil penelitian.⁵⁹

Ditinjau dari bidang ilmunya, semua bidang ilmu memerlukan aktivitas penelitian untuk mengembangkan ilmunya. Bidang ilmu penelitian ini adalah teologi Islam.

Ditinjau dari tempatnya, penelitian dapat dilakukan pada tiga tempat, yaitu laboratorium yang disebut dengan *laboratory research* (penelitian laboratorium), lapangan yang disebut dengan *field research* (penelitian lapangan), dan perpustakaan yang disebut dengan *library research* (penelitian perpustakaan).⁶⁰ Penelitian ini merupakan *library research*, karena fokus kajiannya adalah teks Islam, doktrin, dan pemikiran Islam. Penelitian ini mengadakan studi kepustakaan melalui penela'ahan, penelitian, penganalisaan, dan perbandingan buku-buku, makalah, majalah, dan bahan bacaan lain yang relevan dengan fokus penelitian.

2. Jenis dan Sumber Data

Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data *kualitatif*, yaitu data-data yang bersifat verbal dalam bentuk kata-kata dan simbol tertentu yang dinyatakan dalam label, nama, dan

⁵⁹Studi memperbandingkan adalah upaya menemukan perbedaan antara dua atau lebih objek penelitian. Perbedaan yang dicari dapat bersifat metodologis atau materi. Studi menghubungkan adalah mengkaji hubungan dari gagasan orang lain. Studi mengembangkan model rasional adalah menganalisa serangkaian gagasan yang saling berkaitan dan membentuk satu kesatuan yang utuh berupa sistem. *Ibid.*, h. 46.

⁶⁰J. Suyuti Pulungan, *Pemimpin dan Kepemimpinan ...*, h. 14.

simbol. Data verbal, bukan dalam bentuk angka, sering muncul dalam kata yang berbeda dengan maksud yang sama, atau sebaliknya; sering muncul dalam kalimat yang panjang lebar; atau singkat akan tetapi perlu dilacak maksudnya.⁶¹

Data Kualitatif tersebut diperoleh dari sumber data. Sumber data penelitian ini adalah sumber data literer, yaitu diperoleh dari sumber-sumber dokumentasi, termasuk bahan kepustakaan. Sumber data penelitian ini ada dua, yaitu sumber data primer dan sumber data skunder.

Sumber data primer adalah data pokok atau sumber data utama. Adapun sumber data primer penelitian ini adalah karya-karya teolog Islam di Indonesia. Seperti yang disebutkan pada idetifikasi dan batasan masalah di atas, penelitian ini terfokus pada tujuh (7) teolog. *Pertama*, karya-karya Harun Nasution yang relevan dengan teologi yaitu: *Islam Rasional, Teologi Islam, Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah, Pembaharuan Islam*. *Kedua*, karya-karya Nurcholish Madjid yaitu: *Islam Doktrin dan Peradaban, Khazanah Intelektual Islam, Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme, Masalah Tradisi dan Inovasi Keislaman dalm Bidang Pemikiran serta Tantangan dan Harapannya di Indonesia, Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan, Kontekstualisasi Islam dalam Sejarah, Pesan-Pesan Taqwa, Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan Islam Agama Peradaban, Masyarakat Religius, Dialog Keterbukaan, Cita-Cita Politik Islam, Pintu-Pintu Menuju Tuhan, Islam Agama Kemanusiaan, Tradisi Islam, 30 Sajian Ruhani, Bilik-Bilik Pesantren*. *Ketiga*, karya-karya Abdurrahman Wahid yaitu *Islamku, Islam Anda, Islam Kita, Tuhan tidak Perlu Dibela, Kiyai Nyentrik Membela Pemerintah, Dialog Peradaban, Islam Kosmopolitan, Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan, Islam dalam Cinta dan Fakta*. *Keempat*, karya-karya K.H. Hasyim Asy'ari yaitu *Adabul 'Alim wal Muta'alim, Muqaddimah al-Qanun al-Asasi li jam'iyat Nahdhatul Ulama' Al-Tibyan Fi Nahyi 'An Muqatha'ati' Al-Arkam wa Al-'Aqarib Wa Al-Ikhwan, Risalah Fi Ta'kid al-Akhdzi bi Madzhab al-A'immah al-Arba'ah, Mawai'idz, Al-Durar al-*

⁶¹Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif ...*, h. 29.

Muntashirah fi Masa'il Tis'a Ash, Arba'ina Haditsan Tata'allaqu bi Mabadi'i Jamiyyah Nahdlatul Ulama', An-Nur Al-Mubin Fi Mahabbati Sayyid Al-Mursalin, Al-Tanbihat Al-Wajibah Liman Yashna' Al-Maulid bi Al-Munkarat, Ziyadah Ta'liqat 'Ala Mundhumah Syaikh Abdullah Yasin al-Fansuruani, Dhau'ul Misbah fi Bayani Ahkam al-Nikah, Risalah Tusamma bi al-Jasus fi Ahkam al-Nuqus, Risalah Jami'atul Maqashid dan Jami'ah al-Maqasid fi Bayani Mabadi al-Tauhid wa al-Fiqh wa al-Tasawuf li al-Murid, Al-Risalah fi al-Aqaid, Miftah al-Falah fi Ahadith al-Nikah, Abyan al-Nizom fi Bayani Ma Yu'maru bihi au Yanha 'Anhu min Anwa'I al-siyam dan Audoh al-Bayan fi Ma Yata'allaqu bi Wazoifi Ramadhan, Ahsanu al-Kalam fi Ma Yata'allaqu bi Sya'ni al-'Id min al-Fadoili wa la- Ahkam, Irshadu al-Mu'minin Ila Sirati Sayyid al-Mursalin, Al-Manasik al-Sughra li Qasidi Ummi al-Qura. Kelima, karya-karya K.H. Ahmad Dahlan yaitu Kitab Fikih Muhammadiyah. Keenam, karya-karya Alwi Shihab yaitu Akar Tasawuf di Indonesia, Membedah Islam di Barat (Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman, Islam Sufistik, Membendung Arus (Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia), Islam Inklusif (Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama). Ketujuh, Himpunan Putusan Tarjih, tahun 1967.

Adapun sumber data sekunder adalah sumber kedua dari sumber pokok data. Data ini penulis dapatkan dari internet, surat kabar, buku-buku, makalah, majalah, dan dokumentasi yang berkaitan dengan masalah penelitian ini.

Penelitian ini menggunakan metode sejarah untuk menghimpun seluruh sumber data primer dan skunder. Adapun tahapannya sebagai berikut: pertama, heuristik. Pada tahap ini, peneliti mencari dan mengumpulkan sumber data tentang tema-tema teologi Islam di Indonesia sehingga diperoleh fakta yang memudahkan peneliti dalam menyusun historiografi. Kedua, verifikasi sumber data melalui kritik eksternal dan inernal. Kritik eksternal dilakukan untuk menguji *otentisitas*, *validitas*, dan *reliabilitas* dokumen. Adapun kritik internal dilakukan untuk menguji isi atau kandungan sumber, meneliti keshahihan sumber

(kredibilitas), menganalisis pembuktian kebenaran sebuah fakta sejarah, dan menyeleksi data menjadi fakta.⁶² Di samping itu, kritik internal digunakan untuk menemukan aspek geografis, kronologis, biografis, dan fungsional dari para teolog Islam di Indonesia. Kritik internal dilakukan dengan melakukan klasifikasi data dan fakta yang relevan dengan obyek penelitian, sedangkan data dan fakta yang kurang relevan dengan obyek penelitian akan diabaikan karena mungkin dapat dijadikan catatan kaki. Selanjutnya, tema-tema teologi Islam di Indonesia dibuat dengan menggunakan tabel. Teknik ini dilakukan untuk memudahkan kegiatan memetakan data dan fakta sesuai dengan kerangka teori yang telah dibuat.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ada dua, yaitu: studi pustaka dan dokumentasi dengan kegiatan membaca sumber, mencatat, dan mengkategorikan data berdasarkan sub-sub masalah, mereduksi data dan menganalisis selama pengumpulan data. Penelitian ini menela'ah, menganalisa, dan membandingkan buku-buku, makalah, majalah, laporan penelitian, jurnal, surat kabar, sumber-sumber tertulis berupa risalah, dan bahan bacaan lain yang relevan dengan fokus penelitian. Secara spesifik, penelitian ini menela'ah karya-karya Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid. Karya-karya ini terintegrasi dengan ilmu dan wahyu Allah. Karena itu, studi ini merupakan studi pustaka *geisteswissenschaften* yang lebih menekankan pada analisa filosofik dan teoritik.⁶³ Secara teknis operasional, peneliti menggunakan kartu-kartu untuk menyimpan data dan fakta penting yang diperlukan untuk menyusun

⁶²Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 16-17.

⁶³Menurut Noeng Muhadjir, studi pustaka *geisteswissenschaften* mencakup disiplin ilmu hukum, antropologi, filsafat, studi teks, sastra. Termasuk di dalamnya ilmu kalam (teologi). Studi ini meliputi telaah teoritik suatu disiplin ilmu yang dilanjutkan dengan uji empirik, tela'ah teori linguistik, studi karya sastra, dan tela'ah yang memerlukan olahan filosofik atau teoritik. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1992), h. 158-159.

rekonstruksi atau historiografi dan menyusun rujukan pustaka atau catatan kaki.

Adapun langkah-langkah yang ditempuh pada tahap ini sebagai berikut:

- a. Melakukan observasi awal terhadap literatur-literatur yang berhubungan dengan pokok persoalan penelitian, yaitu karya-karya Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid.
- b. Inventarisasi bahan penelitian untuk mencari informasi sebanyak-banyaknya dan menyeleksi bahan-bahan kepustakaan yang dapat dijadikan sebagai sumber data.
- c. Mengklasifikasikan literatur-literatur tersebut untuk dijadikan sebagai sumber primer ataupun sekunder.

4. Teknik Analisa Data

Seluruh data yang terhimpun setelah melalui proses pengolahan data, dilakukan analisis data, yaitu menyajikan data dengan cara menghubungkan satu data dengan data lain untuk menjelaskan suatu hal sehingga menghasilkan deskriptif kualitatif, yaitu menerangkan dan menggambarkan fokus penelitian. Penelitian deskriptif kualitatif digunakan untuk menggambarkan “apa adanya” fokus penelitian dan untuk mendapatkan generalisasi dengan memperbandingkan data-data.⁶⁴ Penelitian deskriptif kualitatif menghasilkan data deskriptif berupa data-data tertulis. Penelitian deskriptif kualitatif dilakukan terhadap obyek penelitian yang bersifat sosiologis dan berkembang apa adanya tanpa manipulasi peneliti seperti pemikiran dan sikap keagamaan Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid.

⁶⁴Suharsimi Arikunto, *Manajemen Penelitian*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), h. 310 dan Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989), h. 29.

Teknik yang digunakan dalam menganalisis data adalah hermeneutik,⁶⁵ yaitu menginterpretasikan atau menafsirkan pemikiran ulama Sumatera Selatan abad XX melalui karya-karyanya (naskah tulis) sesuai dengan konteks sosiologis ketika pemikiran itu dikemukakannya. Mazhab ini berpandangan bahwa teks yang ditulis oleh pengarang merupakan ekspresi dan eksposisi eksternal-internal dari pikiran pengarangnya, serta bersifat temporal sesuai dengan fenomena sosial waktu itu. ⁶⁶ Dalam memahami teks, penulis berupaya menghidupkan kembali ide-ide dan perasaan Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid dengan menelusuri nilai kontekstualnya. Upaya ini bertujuan untuk menghindari subjektivitas penulis.

Adapun langkah-langkah metode hermeneutik⁶⁷ yang digunakan dalam penelitian ini sebagai berikut: *pertama*, telaah hakikat teks. Pada tahap ini, peneliti memperhatikan hakikat bahasa

⁶⁵ Secara etimologis, hermeneutika diartikan dengan teori atau filsafat tentang interpretasi makna kata-kata dan ungkapan pengarang dan menjelaskannya kepada orang lain. Sedangkan secara terminologi, Schleiermacher mendefinisikannya dengan upaya kembali kepada arti dan makna asli, sesuai proses batin pengarang teks. Lihat: E. Sumaryono, *Hermeneutika ...*, h. 23. Menurut perspektif Richard E. Palmer, hermeneutik Hermes bermakna menjelaskan (*to explain*), mengekspresikan (*to express*), menegaskan (*to assert*), mendeklarasikan (*to proclaim*), menerjemahkan (*to translate*), atau menafsirkan (*to interpret*). Lihat: Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Positivisme, Post Positivisme, dan Post Modernisme*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001), h. 101.

⁶⁶ Secara historis-sosiologis, sejarah perkembangan hermeneutika dapat dilihat dalam enam tipologi, yaitu: hermeneutika atas teks-teks kitab suci, hermeneutika sebagai metode filologis yang memunculkan mazhab hermeneutika transendental (kebenaran dalam teks tidak harus terkait dengan pengarangnya) dan hermeneutika historis-psikologis (teks merupakan eksposisi eksternal dan temporer dari pikiran pengarangnya), hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik, hermeneutika dipandang sebagai metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan (Wilhelm Dilthey), hermeneutika sebagai fenomenologi *dasein* dan pemahaman eksistensial (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, hermeneutika sebagai sistem penafsiran (Paul Ricoeur). Lihat: Roy J. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologi*, Terj. Kusmana dan MS. Nasrullah, (Bandung: Nuansa, 2000), h. 41. Lihat juga: Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, (Yogyakarta: Paradigma, 2005), h. 72.

⁶⁷ Ada tiga unsur utama hermeneutika. *Pertama*, tanda, pesan, atau berita yang seringkali berbentuk teks. *Kedua*, sekelompok penerima yang bertanya-tanya atau merasa asing terhadap pesan atau teks itu. *Ketiga*, adanya pengantara yang dekat dengan kedua belah pihak. Lihat: E. Surmayono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Kanisius, Yogyakarta, 1993), h. 23.

teks dan menginterpretasi bahasa tersebut. *Kedua*, proses apresiasi. Pada tahap ini, peneliti mengaktualisasikan makna dalam dunia teks, kemudian peneliti mengaktualisasikannya dalam diri sendiri agar peneliti tidak tenggelam ke dalam dunia teks. *Ketiga*, proses interpretasi. Pada tahap ini, peneliti menginterpretasikan arti yang tampak dan berusaha memahami arti yang tidak tampak (tersembunyi). Untuk menghindari kesalahan dalam menginterpretasikan tema-tema teologi di Indonesia, peneliti memperkuat horizon dan kesadaran sejarah.⁶⁸

Bentuk hermeneutika yang digunakan dalam penelitian ini ialah gabungan antara hermeneutika teoritis (dicetuskan oleh Friedrich Schleiermacher dan Wilhem Dilthey), hermeneutika filosofis (dicetuskan oleh Martin Heidegger dan Hans G. Gadamer), dan hermeneutika kritis (Jurgen Habermas). Ketiganya saling melengkapi dan relevan dalam meneliti dinamika tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia. Dalam metode ini, teks dikaji sebagai bentuk “pelambangan” atas sesuatu yang lain.⁶⁹

Hermeneutika teoritis digunakan untuk memproduksi makna yang valid menurut penggagas teks. Pada penelitian ini, hermeneutika teoritis menggunakan dua pendekatan yaitu: pertama, interpretasi gramatis yang menunjuk pada bahasa, baik dalam struktur kalimat maupun interaksi antara bagian-bagian karya Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid. Kedua, interpretasi psikologis atau pemahaman intuitif (*divinatorisches verstehen*).⁷⁰ Dengan kedua pendekatan ini, peneliti berupaya menciptakan rekonstruksi imajinatif atas situasi zaman dan kondisi batin Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid. Melalui kedua pendekatan ini juga, peneliti

⁶⁸Noerhadi Magestari, “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Ilmu Budaya”, dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (Ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa, 1998), h. 148-150.

⁶⁹E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, (Kanisius, Yogyakarta, 1981), h. 13-19.

⁷⁰*Ibid.*, h. 41.

berusaha mereproduksi yaitu menghadirkan kembali seluruh perasaan, pikiran, dan kehendak para teolog tersebut lewat empati dan rekonstruksi kreatif.

Adapun hermeneutika filosofis digunakan untuk memproduksi makna yang baru. Gadamer menyebut hermeneutika dengan peleburan antara horizon penggagas teks dengan penafsir teks. Hermeneutika ini digunakan untuk menganalisa tema-tema teologi yang bersifat teks simbolik seperti ayat-ayat anthropomorphisme dan beatific vision. Seperti yang disebutkan Gadamer, teks simbolik memiliki empat cakrawala, yaitu bildung (pandangan keruhanian), sensus communis (pertimbangan praktis dengan mempertimbangkan perasaan komunitas tempat ulama hidup), judgment atau (pertimbangan dalam menyampaikan pesan), taste (cara-cara menyajikan pesan berdasarkan selera masyarakat).⁷¹

Adapun hermeneutika kritis digunakan untuk memproduksi makna berdasarkan konteks pemikiran atau menemukan kondisi yang bersifat trasendental yang melampaui data empiris. Bentuk hermeneutika ini digunakan untuk membongkar motif-motif tersembunyi dan mengungkap kepentingan-kepentingan terselubung yang melatarbelakangi lahirnya pemikiran Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid. Bentuk hermeneutika ini merupakan kritik ideologi yang berfungsi untuk menyelidiki, menganalisa, dan membuka selubung-selubung yang mendistorsi pemikiran para teolog tersebut. Dengan hermeneutika ini, peneliti melibatkan diri dalam komunikasi dengan teks dan mengemukakan persetujuan-persetujuan, penolakan-penolakan, keterangan-keterangan, penafsiran-penafsiran terhadap pemikiran para teolog tersebut. Bentuk hermeneutika ini sangat signifikan untuk menghindari agar pemikiran Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid tidak bias dengan

⁷¹Abdul Hadi WM., "Karya Melayu Bercorak Tasawuf dan Klasifikasinya", dalam *Lektur Keagamaan*, Vol. 6, No. 2, (Jakarta: Puslitbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008), h. 181.

unsur-unsur kepentingan politik, ekonomi, sosial, termasuk bias strata kelas, suku, dan gender. Dengan menggunakan metode ini, peneliti kritis terhadap bentuk tafsir atau pengetahuan atau jargon-jargon yang dipakai oleh para teolog tersebut.

Secara garis besar, ada 3 aspek yang akan diinterpretasi dalam penelitian ini agar interpretasi bersifat deskriptif kualitatif, yaitu: *pertama*, latar kontekstual dan *setting* sosial yang mempengaruhi pemikiran kondisi-kondisi riil dari Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid dan pemikirannya di bidang teologi. Tujuannya adalah untuk membantu peneliti merumuskan corak pemikiran teologi Islam para teolog tersebut. *Kedua*, pemikiran teologi Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid. Interpretasi terhadap pemikiran teologi Islam tersebut akan mengkonstatasikan corak teologi Islam yang muncul di Indonesia. Pada tahap interpretasi ini, peneliti juga melakukan analisis dan sintesis. Melalui analisis, peneliti menguraikan fakta-fakta sejarah. Dalam sintesis, peneliti menggabungkan atau menyatukan fakta-fakta sejarah tersebut secara kronologis.⁷²

Untuk memahami secara mendalam tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia dan pengaruhnya terhadap peradaban, penelitian ini dianalisis dengan menggunakan pendekatan beberapa aspek keilmuan dari ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, pendidikan, ekonomi, dan politik.

Dalam melakukan penafsiran terhadap data yang ada, peneliti menggunakan metode berpikir induktif, deduktif, komparatif, dan reflektif secara cermat, kritis, dan komprehensif, sehingga ditemukan suatu pemahaman yang komprehensif tentang dinamika tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia. Metode berpikir induktif maksudnya penarikan kesimpulan berdasarkan keadaan yang khusus kepada pengetahuan yang bersifat umum. Metode ini

⁷²Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah*, (Jakarta: Logos, 1999), h.

digunakan untuk menganalisa pengaruh tema-tema teologi terhadap peradaban masyarakat Indonesia. Sedangkan metode berpikir deduktif maksudnya penarikan kesimpulan dari keadaan yang umum atas penemuan khusus.⁷³ Metode ini digunakan untuk menemukan corak teologi yang muncul di Indonesia. Adapun metode berpikir komparatif adalah membandingkan pendapat para ahli tentang permasalahan yang dibahas, kemudian mengambil pendapat yang dapat menyelesaikan masalah tersebut.⁷⁴ Metode ini digunakan untuk membandingkan pemikiran teologi Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid dengan pemikiran aliran-aliran teologi klasik dan para teolog modern. Adapun metode berpikir reflektif adalah berpikir secara sangat cepat antara induksi dan deduksi atau antara abstraksi dan penjabaran sehingga menjadi ekstensif atau intensif dengan produk rasional yang tinggi kualitasnya.⁷⁵ Metode ini digunakan untuk menganalisa pengaruh dinamika tema-tema teologi terhadap peradaban masyarakat Indonesia.

I. Sistematika Pembahasan

Format penelitian ini dibagi kepada lima bab dengan gambaran sebagai berikut:

Bab I menguraikan pendahuluan dari penelitian ini yang mengantarkan kepada pokok permasalahan dalam penelitian ini. Pendahuluan ini berisi latar belakang masalah yang menguraikan tentang landasan filosofis, teoritis, historis, yuridis, dan faktual (kondisi sosio kultural) yang mengindikasikan adanya dinamika tema-tema pokok Teolog Islam di Indonesia dan urgensi penelitian ini. Di dalam bab ini juga dikemukakan identifikasi, rumusan, dan batasan masalah yang digunakan untuk membatasi ruang lingkup pembahasan, tujuan dan kegunaan penelitian yang berisi tentang hasil yang ingin dicapai dari penelitian ini dan

⁷³Dede Mulyono, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002), h. 156.

⁷⁴Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM, 1983), h. 36-43.

⁷⁵Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif ...*, h. 6.

manfaatnya, kajian pustaka yang memberikan informasi tentang penelitian-penelitian terdahulu yang mirip dengan penelitian ini dan menegaskan orisinalitas penelitian ini, kerangka teori yang berisi tentang garis-garis besar teori yang akan digunakan dalam penelitian ini untuk mengungkap masalah-masalah penelitian ini. Di samping itu, pada bab ini akan dibahas metode penelitian yang berisi tentang jenis, bentuk, pendekatan penelitian, jenis dan sumber data, teknik pengumpulan data, teknik analisa data.

Bab II menguraikan tentang teologi Islam dan Peradaban: Definisi, tema-tema teologi klasik-modern dan coraknya, pengertian dan jenis-jenis peradaban. Dari pembahasan ini ditemukan pengertian dan *subject matter* teologi Islam, sejarah, pemikiran dan corak teologi Islam klasik dan modern, dan pengaruh teologi terhadap peradaban. Pembahasan ini sangat signifikan untuk mengarahkan deskripsi dan mempertajam analisa pada bab IV dan Bab V.

Bab III menjelaskan tentang Biografi dan karya-karya Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid. Pada bab ini dijelaskan riwayat hidup, dinamika intelektual, karya-karya. Pembahasan ini sangat signifikan untuk melihat faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran teologi para teolog tersebut dan pengaruhnya terhadap peradaban masyarakat di Indonesia.

Bab IV menjelaskan tema-tema teologi Islam di Indonesia. Pada bab ini akan dijelaskan tema-tema teologi yang diformulasikan oleh Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan Abdurahman Wahid. Pada ahir pembahasan akan dianalisa corak teologi para teolog tersebut dan diperbandingkan dengan corak teologi teosentris dan antroposentris. Pembahasan ini sangat signifikan untuk menemukan dinamika tema-tema teologi dari masa ke masa, corak, perbedaan, dan persamaan teologi Islam teosentris dan antroposentris yang muncul di Indonesia.

Bab V menjelaskan pengaruh tema-tema teologi terhadap peradaban umat Islam di Indonesia. Dari bab ini akan ditemukan pengaruh pemikiran dan corak teologi Islam Harun Nasution, Nurcholis Madjid, M. Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo, M. Amin Rais, Jalaluddin Rahmat, dan

Abdurahman Wahid terhadap peradaban teori, peradaban eksperimen, dan wujud peradabannya. Pada ahir pembahasan akan dipetakan pengaruh tema-tema tersebut terhadap dinamika umat Islam.

Bab VI merupakan bagian penutup dari penelitian ini. Bab ini mengemukakan tentang kesimpulan yang merupakan jawaban dari rumusan masalah penelitian. Lebih lanjut pada bab ini akan dikemukakan saran-saran kepada pihak-pihak yang berkompeten.

J. Historiografi

Tahapan terakhir dari penelitian ini adalah tahap historiografi. Historiografi merupakan proses penulisan fakta-fakta sejarah dan peradaban Islam yang sudah diinterpretasikan. Historiografi penelitian ini merupakan rekonstruksi sejarah (penulisan sejarah) tentang dinamika tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia. Historiografi disusun berdasarkan alur berpikir peneliti dan pilihan peneliti untuk mengurutkan pembahasan secara kronologis (naratif kronologikal). Bentuk historiografi yang digunakan dalam penelitian ini adalah penulisan sejarah tradisional.⁷⁶

⁷⁶Berdasarkan ruang dan waktu, ada tiga bentuk historiografi. Pertama, penulisan sejarah tradisional yang penekanannya pada aspek bahan pengajaran agama. Kedua, penulisan sejarah kolonial yang penekanannya pada aspek politik dan ekonomi serta bersifat institusional. Ketiga, penulisan sejarah nasional yang penekanannya pada aspek kepentingan nasionalisme. Lihat: Taufik Abdullah, *Sejarah Lokal di Indonesia*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985), h. xxi.

BAB II TEOLOGI ISLAM

A. Pengertian Teologi Islam

Secara historis, term teologi tidak dikenal dalam literatur Islam klasik. Term teologi (*theology*) berasal dari khazanah dan tradisi Gereja-Kristiani. Kemudian, sejumlah pemikir Islam kontemporer mengadopsi term ini, sehingga menghiasi sejumlah khazanah intelektual Islam.

Secara etimologi, teologi berasal dari bahasa Yunani yaitu dari kata *theos* yang berarti Tuhan (*God*) dan *logos* yang berarti pengetahuan (*science, study, discourse*). D.S. Adam menyebutkan bahwa secara etimologis, kata *theologia* digunakan Bangsa Yunani untuk menyebut hasil karya para pujangga (seperti Homer dan Hesiod) dan filsuf-filsuf (seperti Plato dan Aristoteles) yang berkaitan dengan Tuhan.⁷⁷ *Theologia*, mempunyai beberapa pengertian, yaitu ilmu tentang hubungan dunia ilahi dengan dunia fisik, tentang hakikat dan kehendak Tuhan, doktrin atau keyakinan tentang Tuhan, dan usaha yang sistematis untuk meyakinkan, menafsirkan dan membenarkan secara konsisten keyakinan tentang Tuhan.⁷⁸

Formulasi yang lebih umum ditulis dalam *New English Dictionary* dengan “*the science which treats of the facts and phenomena of religion, and the relations between god and man*”⁷⁹ (ilmu yang membahas fakta-fakta dan gejala-gejala agama dan hubungan antara Tuhan dan manusia). Dalam perkembangannya baik sebagai salah satu cabang filsafat maupun sebagai disiplin ilmu yang dikaitkan dengan agama tertentu, teologi menjadikan akal (*reason*) sebagai alat yang dominan dalam menghasilkan pengetahuan.

Ahmad Hanafi menjelaskan dalam pengantarnya, bahwa teologi memiliki banyak dimensi pengertian, namun secara umum teologi ialah “*the science which treats of the facts and phenomena of religion, and the relations between God and man*”, (ilmu yang membicarakan kenyataan-kenyataan dan gejala-gejala agama dan membicarakan hubungan Tuhan

⁷⁷D.S. Adam, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XXII, 1921, h. 293.

⁷⁸Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 1090.

⁷⁹Muktafi Fahal dan Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern*, h. 357.

dan manusia) baik dengan jalan penyelidikan maupun pemikiran murni, atau dengan jalan wahyu.⁸⁰

Gove mengemukakan pengertian yang hampir mirip dengan formulasi Ahmad Hanafi. Menurutnya, teologi merupakan penjelasan tentang keimanan, perbuatan dan pengalaman agama secara rasional. Senada dengan formulasi Gove, Wiliam I Resse juga menyebutkan bahwa *theology* berarti *discours or reason concerning god* (diskursus atau pemikiran tentang Tuhan).⁸¹

Dalam bahasa Arab, teologi disebut dengan *ilmu allahut*, karena ilmu ini menggunakan akal pikiran dalam memahami nash-nash agama dan mempertahankan kepercayaan. Jadi, teologi adalah ilmu yang membahas tentang Allah atau keyakinan-keyakinan tentang Allah (atau para dewa) dari kelompok keagamaan tertentu atau dari para pemikir perorangan. Jadi teologi secara bahasa berarti ilmu tentang Tuhan, sama persis dan identik dengan makna substantif dari istilah Ilmu Kalam itu sendiri. Teologi dan Ilmu Kalam bisa saling menggantikan.

Teologi Islam disebut dengan ilmu kalam, karena persoalan penting yang menjadi pembicaraan pada abad permulaan hijrah ialah firman Tuhan (kalam Allah), sehingga seluruh isi dari ilmu kalam merupakan bagian yang terpenting, dan dasar dari ilmu kalam adalah dalil-dalil pikiran dari para mutakallimin, bahkan mereka jarang untuk kembali kepada dalil *naqal* (al-Qur'an dan hadits) sebelum mereka menentukan pokok permasalahannya terlebih dahulu dengan benar.

Menurut Syeikh Muhammad Abduh, Ilmu Kalam adalah ilmu yang membahas tentang wujud Tuhan, sifat-sifat yang mesti ada padaNya, sifat-sifat yang boleh ada padaNya dan sifat-sifat yang tidak mungkin ada padaNya.⁸² Definisi ini memberikan penekanan kuat pada aspek ontologis. Sementara itu, definisi yang memberikan penekanan kuat pada aspek

⁸⁰Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 5-6.

⁸¹Abdur Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), hlm. 14.

⁸²Muhammad Abduh, *Risalah at-Tauhid*, (Beirut: Dar al-Ihya' al-'Ulum, 1986), h. 7.

aksiologis (nilai guna) diformulasi oleh Imam al-Ghazali, yaitu: "Ilmu Kalam sebagai ilmu yang dipergunakan untuk mempertahankan akidah Ahli Sunnah dan menjaganya dari aliran yang sesat dengan bersandarkan kepada al-Qur'an dan Sunnah serta menggunakan alasan rasional".⁸³ Dari definisi ini terlihat bahwa secara aksiologis, kegunaan ilmu kalam atau teologi Islam terletak pada peran fungsionalnya untuk memberikan penguatan kualitatif keimanan umat Islam, baik dengan melalui eksplanasi akidah Islam yang secara normatif terdapat pada wahyu Tuhan secara logis dan rasional terhadap kalangan internal umat Islam sendiri, maupun melalui penyusunan argumen-argumen rasional bagi akidah Islam tersebut untuk memberikan respons pembelaan atas akidah Islam dari sejumlah kritik dan serangan pihak eksternal non-muslim terhadap akidah Islam. Dengan demikian, secara ontologis, ilmu kalam menempatkan Tuhan dan derivasi-Nya (Tuhan, kerasulan, alam dan relasi Tuhan dengan makhluk-Nya) sebagai fokus atau sentral bahasannya.

Ilmu kalam disebut juga dengan *ilmu tauhid*, karena kata tauhid berarti satu atau Esa. Ilmu ini bertujuan untuk menetapkan keesaan Allah dalam zat dan perbuatan-Nya, dan hanya kepada Allah tempat tujuan terakhir alam ini. Ilmu kalam disebut juga dengan *ilmu aqaid* atau ilmu ushuluddin, karena persoalan yang menjadi pokok pembicaraan dalam ilmu kalam adalah persoalan kepercayaan yang merupakan pokok dalam ajaran beragama.⁸⁴

Pada awalnya, kajian ilmu kalam dibahas dalam *Al-Fiqhu Fiddin*. Pada masa Khalifah Al-Makmun dari Bani Abbasiyah, ilmu kalam berdiri sendiri. Ilmu kalam belum ada pada masa Rasulullah ataupun pada masa sahabat-sahabatnya. Aristoteles merupakan salah seorang filsuf pertama yang menganggap bahwa teologi sebagai suatu disiplin. Ia mengidentikkan teologi dengan dengan filsafat pertama yang tertinggi dari semua ilmu teoretis, yang kemudian dinamakan dengan "metafisika".⁸⁵

⁸³Imam al-Ghazali, *Al-Munqidz min ad-Dlalal*, (Kairo: al-Maimuniah, 1309 H), h. 6-7.

⁸⁴Ahmad Hanafi, *Teologi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 5.

⁸⁵Sahilun Nasir, *Pemikiran Kalam (Teologi Islam); Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012), h. 3.

Secara etimologis, istilah teologi dan ilmu kalam bisa dikatakan identik dan bisa saling menggantikan. Akan tetapi, pada tataran terminologis dan operasional berbeda. Secara etimologis, keduanya sama-sama membahas segi-segi Tuhan. Pada tataran terminologis dan operasional, teologi dalam tradisi Kristiani, memiliki objek kajian yang lebih kompleks daripada objek kajian ilmu kalam dalam tradisi intelektual Islam. Objek kajian teologi membahas tentang Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta, masalah hukum (yang dalam tradisi intelektual Islam dibahas di dalam disiplin ilmu fiqh), bahkan mencakup seluruh bidang agama Kristiani.⁸⁶

Term teologi yang berasal dari khazanah dan tradisi Kristiani dipakai oleh pemikir Islam kontemporer untuk menunjukkan bahwa objek kajiannya lebih luas daripada ilmu kalam. Penggunaan term ini jangan dipandang sebagai suatu hal yang negatif dan tidak juga karena *phobia* terhadap istilah yang telah ada dalam khazanah Islam. Akan tetapi, penggunaan term ini dimaksudkan untuk memperkaya khazanah dan sistematisasi pemahaman keagamaan serta membuka dialog antar pemikiran keagamaan. Di samping itu, term teologi dalam Islam tidak identik dengan term teologi dalam Kristen. Karena dalam Kristen, teologi meliputi soal-soal fikih, sedangkan dalam Islam tidak.⁸⁷

Adapun teologi Islam adalah ilmu yang membahas aspek ketuhanan dan segala sesuatu yang berkait dengan-NYA secara rasional. Teologi membahas tentang zat Tuhan dari segala seginya dan hubungannya dengan alam. Teologi yang bercorak agama dipahami sebagai *intellectual expression of religio* (keterangan tentang kata-kata agama yang bersifat pikiran). Teologi bersifat umum, artinya bisa berbagai aliran kepercayaan atau agama mempergunakannya, baik kepercayaan yang bersumber dari wahyu ataupun kepercayaan yang bersumber dari hasil pemikiran filosofis. Karena itu, untuk membedakan satu agama dengan agama lainnya, perlu diberi kualifikasi terhadap kata teologi itu sendiri, sehingga dijumpailah

⁸⁶D.S. Adam, "Theology", dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, 1921, 293.

⁸⁷Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h. 201-201.

istilah Teologi Yahudi, Teologi Kristen dan juga Teologi Islam (Ilmu Kalam).

Para pemikir Islam yang menggunakan term teologi menambahkan kualifikasi “Islam” di belakang kata teologi, sehingga menjadi Teologi Islam. Kata “Islam” di belakang istilah Teologi itu berfungsi sebagai karakter dan pembatasan bahwa Teologi yang dimaksudkan adalah Teologi Islam (Teologi khusus menurut tradisi intelektual Islam), bukan Kristen atau lainnya. Di antara pemikir Islam yang menggunakan teologi Islam adalah Harun Nasution dan Ahmad Hanafi.⁸⁸

Menurut Harun Nasution, ilmu kalam atau teologi Islam adalah “ilmu yang membahas wujud Allah, sifat-sifat-Nya, kenabian, alam dan hubungan Tuhan dengan makhluk-makhlukNya.”⁸⁹ Definisi Harun Nasution ini paralel dengan definisi yang diformulasi oleh beberapa sarjana yang menyebutkan Teologi (Islam) sebagai “*the study or science which treats of God, His nature and attributes, and His relations with men and universe*” dan atau “*theology is concerned with the belief themselves rather than the practices which are associater with them...*”⁹⁰

Menurut Hasan Hanafi, Teologi Islam atau ilmu kalam yang dianut oleh mayoritas muslim mengandung kelemahan mendasar. Doktrin-doktrin teologi yang bersifat dialektik lebih diarahkan untuk mempertahankan ajaran dan memelihara kemurniannya yang bersifat teosentris, bukan untuk mendiskusikan masalah-masalah yang berkaitan dengan watak sosial dan sejarah kemanusiaan yang bersifat antroposentris. Selain itu, formulasi teologi juga sering diformat sebagai alat legitimasi bagi status quo dan

⁸⁸Harun Nasution menggunakan istilah Teologi Islam dalam bukunya yang berjudul *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986); Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986). Dan lebih dari itu perihal pengidentikkan Ilmu Kalam dengan Teologi (Islam) dalam pandangan Harun Nasution dapat pula dibaca pada penjelasan: Saiful Muzani (Ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1996), 66.

⁸⁹Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI-Press, 1987), h. 28.

⁹⁰Eka Putra Wirman, *Restorasi Teologi Meluruskan Pemikiran Harun Nasution*, (Nuansa Aulia, 2013), h. 10.

bukan sebagai wahana pembebas dan penggerak manusia ke arah kemandirian dan kesadaran. Karena itu, Hassan Hanafi merubah konsep teologi Islam menjadi konsep yang ilmiah dan membumi. Ia menjadikan teologi Islam sebagai: 1) dogma keagamaan yang bermakna sebagai ilmu tentang perjuangan sosial, 2) menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia.⁹¹

B. Sumber-sumber Pembahasan Teologi Islam

Secara epistemologis, sumber-sumber pembahasan teologi Islam mendasarkan diri pada dua sumber yaitu: *pertama*, sumber ideal dan sumber primer adalah otoritas wahyu—al-Qur'an dan Sunnah. Sumber ini memuat data yang berkaitan dengan objek kajian Teologi Islam atau yang juga disebut dengan Ilmu Tauhid. Bahkan dalam Ilmu Kalam, wahyu sangat diunggulkan dan karenanya dirujuk sebagai sumber utama dan pertama. Dalam terminologi Amin Abdullah, wahyu merupakan sumber primer bagi Ilmu Kalam atau teologi.⁹² Sementara itu, dalam terminologi Hasbullah Bakri, Ilmu Kalam lebih mengunggulkan peran sentral wahyu. Karena itu, rangka pikir Ilmu Kalam dikatakan berpusat pada teks (wahyu), atau teks (wahyu) ditempatkan pada posisi yang fundamental.⁹³ Ilmu Kalam ini dirancang dan dibangun semata-mata di atas kebenaran wahyu. Mutakallimin atau para teolog Islam mendasarkan perspektifnya pada pemahamannya atas wahyu Qur'an dan hadis.

Sebagai sumber primer, para teolog Muslim (*mutakallimun*) sepakat bahwa, wahyu tidak perlu dikritik dan wajib diterima secara imani. Informasi-informasi teologis yang ada dalam bentuk simbol-simbol teks wahyu mutlak dipandang sebagai suatu kebenaran yang tidak perlu diragukan dan dipertanyakan lagi kebenarannya.

Kedua, sumber skunder, yaitu akal atau ratio. Akal adalah daya

⁹¹Khudori Soleh, *Filsafat Islam*, (Ar Ruzz Media, 2106), h. 66.

⁹²Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 121.

⁹³Hasbullah Kasim Bakri, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, (Jakarta: Tinta Mas, 1973), h. 5.

untuk memperoleh pengetahuan disamping wahyu, panca indera, dan intuisi. Teolog Muslim yang paling minim kadar rasionalitasnya dalam metode Kalamnya adalah aliran Ahl as-Sunnah Salafiah (*Ahl al-Hadits*). Adapun teolog muslim yang paling banyak kadar rasionalitasnya dalam metode Kalamnya adalah aliran Mu'tazilah.⁹⁴

Dalam *episteme* Ilmu Kalam sebagaimana yang disebutkan oleh al-Ghazali dalam *al-Iqtishad*, wahyu dan akal memiliki hubungan yang bersifat interdependensi, fungsional, dan komplementer. Lebih lanjut al-Ghazali mendeskripsikan hubungan akal dan wahyu seperti fungsi indera mata (penglihatan) dengan sinar matahari dalam proses melihat atau mengamati suatu objek. Objek penginderaan atau pengamatan inderawi, hanya bisa dilihat jika indera dari mata orang yang melihatnya sehat dan adanya seberkas sinar yang menerpa obyek tersebut.⁹⁵

Lebih lanjut Al-Ghazali menyebutkan fungsi wahyu sebagai berikut: “untuk bidang yang hanya ditetapkan dan diketahui oleh *naql* (wahyu), akal hanya berperan menetapkan kemungkinan adanya; untuk bidang yang dapat diketahui oleh *naql* dan akal sekaligus, akal berperan menegaskan apa yang dikatakan *naql*; dan untuk bidang yang dijelaskan *naql* masih global, peran akal memberikan rinciannya” .⁹⁶

Sebagai sumber skunder, fungsi akal terhadap wahyu adalah untuk: 1) memahami teks wahyu, setelah doktrin teologis yang terkandung di dalam teks wahyu itu diimani, 2) menyusun argumentasi-argumentasi untuk

⁹⁴Dilihat dari latar historis kemunculan Ilmu Kalam, pemikir generasi awal Mu'tazilah menggunakan argumen-argumen logis-filosofis untuk merespon kritik atau serangan dari pemikir non Muslim terhadap doktrin keimanan atau akidah Islam. Mereka mendalami logika dan filsafat, dan tradisi berfikir dalam filsafat Yunani. Atas dasar inilah kemudian ada pihak yang mengatakan bahwa Ilmu Kalam bukanlah suatu ilmu keislaman murni, tetapi lebih merupakan perpaduan kreatif ilmu keislaman dengan filsafat Yunani, hanya saja kepribadian keislamannya tetap saja jauh lebih dominan. Jadi ilmu kalam merupakan pertemuan secara intensif nalar *bayani* Arab- Islam dengan nalar burhani-Yunani. Lihat: Abed Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Mesir: Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1991), h. 195. Lihat Juga: Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 12.

⁹⁵Al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Mesir: Maktabah Muhamad Shobih, 1962), h. 3.

⁹⁶*Ibid.*, h. 107-108.

membenarkan teks wahyu yang sudah diterima dan diyakini kebenarannya, 3) menentukan dalil-dalil rasional untuk pembuktiannya.⁹⁷

Jadi, tugas teolog Muslim adalah menemukan rujukan dalam wahyu, kemudian meyakini kebenarannya, selanjutnya memberikan penjelasan atau argumen rasional atas kebenaran keyakinan teologis-agamisnya. Hal ini paralel dengan tesis Hasan Hanafi sebagai berikut: “Saya beriman supaya saya berfikir, kemudian saya berfikir agar imanku tambah mantap, dan agar aku bisa meyakinkan orang lain tentang keabsahan iman saya”.⁹⁸ Dengan demikian, para teolog Muslim dari mazdhab apa pun, mulai dari yang paling rasional-liberal hingga paling tradisional-tekstual, tetap menempatkan wahyu sebagai sumber primer dan akal sebagai yang skunder. Tidak ada satupun dari aliran kalam atau teolog muslim yang tidak menggunakan wahyu sebagai sumber primer dalam pemikiran kalamnya. Karena itu, statemen Heinrich Steiner dari Zurich, yang menyebut kelompok Mu’tazilah sebagai *the free thinkers of Islam* (terbebas dari teks wahyu dan atau tidak menempatkan wahyu sebagai sumber primer) jelas salah. Demikian juga halnya dengan “tudingan terhadap Ahl as-Sunnah Salafiah atau Ahl al-Hadits yang dikatakan tidak mengapresiasi peran akal atau rasio sama sekali dalam sistem teologinya”, jelas tidak benar. Harun Nasution dalam bukunya *Teologi Islam* menyebutkan sebagai berikut:

Semua aliran teologi ini dalam memperkuat pendapat mereka masing-masing, di samping membawa argumen-argumen rasional, juga membawa ayat-ayat al-Qur’an. Argumen rasional tanpa ditopang oleh ayat-ayat al-Qur’an dianggap belum cukup kuat. Demikian juga semua aliran itu, termasuk Mu’tazilah, dalam pemikiran teologis mereka, tidak menentang nas atau teks ayat. Semuanya tunduk kepada nas atau teks al-Qur’an, hanya saja nas itu diberi interpretasi yang sesuai dengan pendapat akal. Perbedaannya hanyalah bahwa golongan Mu’tazilah memberikan interpretasi yang

⁹⁷ Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi*, terjemah Asep Usman Ismail et. al., (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 31. Lihat Juga: Ahmad Hanafi, *Theology Islam (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 14.

⁹⁸ Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail dkk., (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 32.

lebih liberal dari golongan Asy'ariah. Dengan kata lain, penafsiran Asy'ariah dekat kepada arti lafzhi sedang penafsiran Mu'tazilah jauh dari arti lafzhi. Tetapi, bagaimana pun semua aliran itu, termasuk Asy'ariah, mempergunakan akal dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.⁹⁹

Ketiga, sumber historik, yaitu perkembangan pemikiran para pemikir tentang objek kajian Teologi Islam, baik yang terdapat dalam kalangan internal ummat Islam maupun pemikiran eksternal yang masuk ke dalam ranah kajian Agama Islam.¹⁰⁰ Ketika para teolog muslim dihadapkan pada problem-problem teologis, maka langkah-langkah metodologis yang mereka lakukan adalah: 1) melakukan pencarian dan sekaligus menemukan rujukan doktrinal berupa teks-teks wahyu, baik yang ayat-ayat al-Qur'an maupun Sunnah Rasulullah saw. Setelah rujukan normatif-teologis dari teks wahyu berhasil ditemukan, maka keberadaannya langsung diyakini sebagai suatu kebenaran mutlak atas dasar keimanan. Kemudian, keyakinan tersebut diikuti oleh penggunaan akal (rasio), sebagai sumber sekunder. Selanjutnya diinterpretasikan yang mewujudkan ke dalam berbagai pemikiran Islam dan menjadi doktrin-doktrin teologis. Kini, doktrin-doktrin tersebut terepresentasikan dalam doktrin berbagai mazdhab dan aliran teologi.

C. Metode Pembahasan Studi Teologi Islam

Adapun metode pembahasan studi teologi Islam ada dua, yaitu: *pertama*, metode Dalil Naqli. Metode ini menggunakan dalil atau keterangan yang diperoleh dari firman Allah yang tertuang dalam Al Qur'an dan sabda Rasulullah Saw dalam kumpulan hadist. Dasar inti pokoknya adalah ajaran Tauhid.

Kedua, metode Dalil Aqli. Metode ini menggunakan metode rasional. Metode ini menjadi salah satu upaya pendukung untuk menghindari keyakinan yang didasarkan atas taklid saja. Iman yang

⁹⁹Harun Nasution. Akal dan Wahyu dalam Islam (Jakarta: UI Press, 1986), h. 81

¹⁰⁰M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas ?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 121.

diperoleh secara taklid akan mudah terkena sikap ragu-ragu dan mudah goyah apabila berhadapan dengan hujjah yang lebih kuat dan lebih mapan. Karena itu, para ulama melarang sifat taklid di dalam beriman, Q.S Al Maidah – 104. Dalam terminologi Nusabeh, metode dalil aqli disebut dengan dialektis (*jadali*).¹⁰¹ Sementara itu, dalam terminologi al-Jabiri, disebut dengan epistemologi burhani.¹⁰²

Metodologi Ilmu Kalam atau Teologi Islam melalui dua cara. *Pertama*, berdasarkan susunan redaksi teks yang dikaji lewat analisis linguistik. Pada tahap ini, dilakukan pemahaman atas teks wahyu berdasarkan kaidah bahasa Arab, terutama nahwu dan sharaf. Pada tahap ini, ada perdebatan di kalangan teolog mengenai lafadz dan makna; apakah suatu kata dimaknai sesuai dengan konteks atau makna aslinya (tauqif)”. Mu’tazilah-rasionalis lebih memaknai kata atau lafadz atas dasar konteksnya, sedangkan ahli hadis lebih melihat makna asal dari kata itu.

Ketika para teolog muslim atau mutakallimin menghadapi problem-problem teologis, maka mereka akan melakukan pencarian dan sekaligus menemukan rujukan doktrinal berupa teks-teks wahyu, baik yang ayat-ayat al- Qur’an maupun Sunnah Rasulullah saw. Begitu rujukan normatif-teologis dari teks wahyu berhasil ditemukan, maka keberadaannya langsung diyakini sebagai suatu kebenaran mutlak atas dasar keimanan, tanpa ada pertanyaan kritis dan apalagi keragauan terhadap kebenaran wahyu.

Kedua, berdasarkan metode analogi, yang dalam kalam lebih dikenal dengan istilah *istidlal bi asy-syahid ‘ala al- ghaib* (pemahaman atas *ghaib*) atau disingkat dengan *istidlal*, di dalam perspektif fiqh dikenal dengan istilah qiyas,¹⁰³ yaitu penalaran yang berangkat dari hal-hal yang empirik-

¹⁰¹Nusabeh menyebutkan 4 pendekatan dalam menghasilkan ilmu, yaitu: pendekatan konservatif, dialektis, falsafah dan mistis. Lihat, Sari Nusabeh, “Epistemology”, dalam Oliver Leaman dan Hossein Nasr (ed.), *History of Islam Philosophy*, Bagian 2 (London: Roudladge, 1996), 826-840.

¹⁰²Abid al-Jabiri menyebutkan tiga epistemologi Islam, yaitu: epistemologi bayani, burhani dan ‘irfani. Lihat: Abid al-Jabiri, *Loc.Cit.*

¹⁰³Para mutakallimin enggan menggunakan istilah qiyas, karena qiyas mengandung pengertian tasybih, sehingga apabila *al-ghaib* itu Allah dan *asy-syahid* itu manusia dengan sifat-sifatnya, maka *qiyas al-ghaib ala asy- syahid* akan berarti menyamakan atau menyerupakan Allah dengan manusia (*tasybih Allah bi al-insan*). Karena itu, kalangan

nyata untuk mengukuhkan yang gaib (masalah-masalah ketuhanan).

Para mutakallimin atau teolog muslim menyebut metode *istidlal* dengan metode *i'tibar*. Istilah ini didasarkan pada Qs. a-Hasyr (59): 13 “maka ambillah kejadian itu untuk menjadi i'tibar” dan Qs. Ali Imran (3): 13 “sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat ibrah bagi orang-orang yang memiliki pandangan atau mata hati”. Menurut al-Jabiri, i'tibar berarti mengembalikan sesuatu kepada yang sebanding dengannya (*ashl*). Jadi, i'tibar dalam terminologi mutakallimin hampir senada dengan qiyas dalam terminologi fuqaha. Adapun *istidlal* adalah metode untuk mengetahui sesuatu yang belum diketahui (*al-ghaib*) berdasarkan sesuatu yang telah diketahui (*asy-syahid*).¹⁰⁴

Penggunaan metode *istidlal bi asy-syahid ala al-ghaib (istidlal)* dalam perspektif ilmu kalam atau teologi Islam, dibenarkan oleh teolog Mu'tazilah, al-Qadli Abdul Jabbar. Menurutnya, metode *istidlal* berfungsi untuk menggali pengetahuan dari teks, mengungkapkan persoalan-persoalan nonfisik atau gaib, menjadi argumen ontologis tentang masalah-masalah ketuhanan, menjadi tipe argumentasi dan rasionalisasi terhadap persoalan ketuhanan yang berangkat dari penalaran terhadap hal-hal yang empirik-nyata.

Secara epistemologi ilmu kalam atau teologi Islam, *istidlal atau qiyas asy-syahid ala al-ghaib (istidlal)* ada empat bentuk, yaitu:

1. Berdasarkan kesamaan dalam hal penunjukan (*dalalah*). Metode ini digunakan terhadap pengetahuan tentang sifat-sifat Tuhan, terutama tauhid. Contoh, untuk mengetahui bahwa Allah Mahakuasa. Kuasa Allah dianalogikan dengan kondisi empirik manusia. Pada kenyataan konkret-empirik, perbuatan manusia hanya terjadi pada manusia yang mampu melakukannya. Demikian juga dengan Allah, Allah mahakuasa terhadap segala sesuatu, bahkan kekuasaan Allah yang tidak yang dapat menandinginya, karena Ia memiliki kekuasaan dan kekuatan.

mutakallimin lebih senang menamakan metodenya dengan *istidlal*, yakni penalaran terhadap pengetahuan yang gaib didasarkan kepada perintah-perintah dan iman.

¹⁰⁴Al-Jabiri, *Bunyah ... ÔP.Cit.*, h. 143.

2. Berdasarkan kesamaan ‘*illah*. Metode ini banyak digunakan oleh: *pertama*, Mu’tazilah, misalnya, untuk argumen terhadap ajaran tentang keadilan Allah. *Kedua*, Asy’ariyah untuk argumen terhadap sifat Allah sebagai sesuatu tambahan atas zat. Misal, Tuhan tidak mungkin berbuat jahat karena Tuhan mengetahui bahwa perbuatan tersebut mengandung kejahatan atau kejelekan. Tesis ini didasarkan pada sebab atau alasan yang sama, yaitu manusia juga tidak akan melakukan hal-hal yang jahat karena manusia mengetahui kejelekan atau kejahatan dari perbuatan itu.
3. Berdasarkan kesamaan yang berlaku pada tempat *illat*, atau atas dasar kesamaan pada sesuatu yang seperti *illat*. Misalnya, Allah maha berkehendak dapat diketahui secara *dlaruri*. Pengetahuan bahwa Allah maha berkehendak didasarkan pada kenyataan konkrit bahwa perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh Allah mengindikasikan bahwa Allah maha berkehendak. Pada dunia konkrit pengetahuan tentang hal tersebut diperoleh secara *dlaruri*, sedangkan pada dunia abstrak, pengetahuan tersebut diperoleh dengan *dalalah*.
4. Berdasarkan pemahaman bahwa realitas-realitas yang gaib mempunyai status ontologis lebih tinggi dibandingkan dengan yang empirik. Contoh, manusia harus berbuat baik, karena manusia mengetahui bahwa hal tersebut adalah kebaikan dan membawa kebaikan. Jika manusia dapat berbuat baik, maka Allah yang Mahamengetahui terhadap sesuatu adalah baik, lebih pasti dapat berbuat yang lebih baik bahkan yang terbaik.¹⁰⁵

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa tahapan dalam ilmu kalam atau teologi Islam adalah: *pertama*, mengimani kebenaran wahyu. *Kedua*, kemudian mempergunakan akal, sebagai sumber sekunder, untuk menjelaskan makna teks wahyu itu secara rasional dan atau menyusun argumen- argumen rasional guna memperkuat kebenaran wahyu. Pada tahap ini, segala potensi akal atau rasio, sebagai sumber sekunder Ilmu Kalam atau Teologi Islam, diarahkan untuk memahami, memperjelas, memperkuat, dan atau membenarkan teks (wahyu) sebagai sumber

¹⁰⁵<http://repository.iainkediri.ac.id/20/5/BAB%20I.pdf>, diakses pada 9 Juli 2020, pukul 06.00.

primernya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Posisi teks wahyu-keagamaan sebagai sumber primer dan akal sebagai sumber sekunder bukan dalam pengertian yang bisa saling menafikan atau meniadakan, tetapi keduanya harus berada pada pola hubungan yang bersifat fungsional-komplementer.

Dengan demikian, metode ilmu kalam atau teologi Islam adalah metode dalil naqli dan dalil aqli. Hasan Hanafi menyebutnya dengan istilah “metode berfikir agamis” yakni berfikir yang titik pijaknya berangkat dari kebenaran wahyu kemudian diakhiri oleh pemahaman atau penguatan oleh akal fikiran. Metode berpikir ini, mustahil akan menjadi kafir, sebab metode ini menempatkan wahyu sebagai sumber primer dan akal menjadi sumber sekunder.¹⁰⁶ Jika hasil pemikiran akal atau ratio tidak relevan dengan teks, maka teks diberi arti metaforis (dirasionalisasikan) atau ditakwilkan sehingga keduanya menjadi relevan.

Dalam perspektif filsafat ilmu, sistem kerja ilmiah dari metode dalil naqli, kemudian menggunakan dalil aqli disebut dengan metode berpikir deduktif, yaitu pola pikir yang sangat tergantung pada keberadaan teks wahyu sebagai premis mayor, berangkat dari aksioma-aksioma umum dan kemudian berujung pada pengetahuan-pengetahuan yang bersifat khusus. Abed al-Jabiri menyebut metode berpikir tersebut dengan metode berpikir *bayaniyun*.¹⁰⁷ Sementara itu, dalam tradisi Filsafat Yunani, metode berpikir tersebut mengikuti pola berpikir aliran rasionalisme. Menurut Amin Abdullah, kelemahan dari metode ini adalah cenderung menggiring

¹⁰⁶Metode berpikir mutakallimin atau teolog muslim adalah kebalikan dari metode berpikir filosof muslim. Adapun langkah metodologis para mutakallimin adalah: *pertama*, melihat dan merujuk pada dalil naqli (ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis), kemudian menggunakan dalil naqli (akal atau rasio) untuk memahami, dan atau menguatkannya, dengan argumen-argumen akal atau bukti-bukti rasional. Sementara, filosof muslim terlebih dulu menggunakan dalil aqli (akal atau ratio), setelah itu merujuk kepada dalil naqli (teks-teks wahyu atau ayat). Jika hasil pemikiran akal relevan dengan makna suatu teks (wahyu-keagamaan), maka hasil pemikiran akal dapat diterima sebagai ilmu. Akan tetapi, jika hasil pemikiran akal tidak relevan dengan makna suatu teks, maka teks diberi arti metaforis (dirasionalisasikan) atau ditakwilkan sehingga keduanya menjadi relevan. Lihat: Harun Nasution, *Muhammad Abduh, Op.Cit.*, h. 93.

¹⁰⁷Al-Jabiri, *Bunyah ..., Op.Cit.*, h. 143.

seseorang ke arah model berfikir yang bersifat justifikatif terhadap teks-teks *naql* yang sudah tersedia.¹⁰⁸

Metode berpikir deduktif dipakai oleh semua mutakallimin atau teolog muslim dari berbagai aliran atau mazhab teologi. Perbedaan-perbedaan konsep atau ajaran teologi dan pemikiran teologi di kalangan para mutakallimin atau teolog muslim disebabkan karena perbedaan intensitas atau bobot dalam penggunaan akal dan wahyu. Ahl as-Sunnah Salafiah merupakan aliran yang paling minim mempergunakan akal dan sebaliknya mereka paling ketat berpegang pada teks wahyu. Sebaliknya, Mu'tazilah merupakan aliran yang paling besar dalam intensitas atau bobot penggunaan akal dan atau paling minim dalam hal-hal menyangkut dogmatisme teks-teks wahyu. Adapun Asy'ariyah merupakan aliran yang moderat (*tawasuth*), menempati posisi menengah di antara Mu'tazilah dan Ahl as-Sunnah Salafiah. Dengan demikian, secara substantif metodologis, semua aliran kalam tetap memposisikan wahyu sebagai sumber primer dan akal pada posisi sekunder dalam bangunan metode barfikirnya. Karena itu, tidak ada teolog Muslim (*mutakallimun*) yang keluar dari koridor berfikir agamis, seperti yang dituding oleh Henrich Steiner (ilmuwan Jerman). Ia menuding aliran Mu'tazilah sebagai aliran yang berpikir bebas dan liberal.¹⁰⁹

Berdasarkan perbedaan intensitas atau bobot dalam penggunaan akal dan wahyu, aliran kalam dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa varian, yaitu: *pertama*, agamis-rasional. Aliran yang masuk ke dalam varian ini adalah Mu'tazilah. Aliran ini menempatkan akal pada posisi dominan, sehingga teks wahyu harus dipahami dan diterima secara rasional, dan keyakinan seseorang terhadap kebenaran materi akidah Islam harus didasarkan pada pengetahuan rasional. Dalam aplikasinya, tokoh-tokoh Mu'tazilah terpola ke dalam dua varian, yaitu kelompok yang mempergunakan akal secara sederhana dan kelompok yang mempergunakan akal secara rasional. Yang masuk ke dalam kelompok pertama adalah

¹⁰⁸Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam", dalam *Problem dan Prospek IAIN*, h. 221-244.

¹⁰⁹Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), h. 46.

Washil bin ‘Atha’ dan Amr bin Ubaid. Kedua tokoh ini hidup pada paroh pertama abad ke-2 Hijriah. Yang masuk ke dalam kelompok kedua adalah para teolog muslim atau mutakallimin yang hidup pada masa Dinasti Abbasiyah. Para teolog ini bersinggungan dan bersentuhan dengan filsafat Yunani. Teolog yang masuk ke dalam kelompok ini adalah Hudzail al- Allaf dan an-Nazham. Kecenderungan teolog Mu’tazilah adalah menjadikan ayat-ayat al-Qur’an yang sesuai dan diterima akal sebagai dalil dan menakwilkan ayat-ayat al-Qur’an yang tidak sesuai dan tidak dapat diterima akal.¹¹⁰

Kedua, agamis-tekstual. Aliran yang masuk ke dalam varian ini adalah Ahl Sunnah al-Salafiah. Aliran ini lebih berpegang pada teks wahyu secara harfiah dan memposisikan peran akal sangat minim. Akal hanya difungsikan pada fungsi sistematisasi dan penjelasan harfiah. Mereka beranggapan bahwa teks-teks wahyu sudah lengkap menampung segala akidah yang diperlukan. Akal tidak punya otoritas sama sekali mentakwil dan menginterpretasi, kecuali sebatas yang ditunjukkan oleh berbagai susunan kalimat al-Qur’an dan yang terkandung dalam berbagai hadis. Otoritas akal hanya menyangkut pembenaran dan menegaskan kedekatan hal-hal yang manqul dengan yang rasional, dan tidak ada pertentangan antara keduanya. Bagi aliran ini, akal hanya menjadi bukti, bukan pemutus; akal menjadi penegas, bukan pembatal dan penolak; akal menjadi penjelas dalil yang terkandung dalam Qur’an. Pembahasan akidah mengikuti prinsip- prinsip yang dipegang oleh para sahabat dan tabi’in, yakni mengambil prinsip- prinsip akidah dan dalil-dalil yang mendasarinya dari al-Qur’an dan sunah, serta melarang mempertanyakan dalil-dalil naql itu. Ketika berhadapan dengan ayat-ayat mutasyabihat, aliran ini tidak memberi takwil. Mereka sebatas memahami makna harfiah, “*al-iman wajib wa as-su’al bid’ah*”.¹¹¹

Ketiga, agamis-sintesis. Aliran yang masuk ke dalam varian ini adalah Ahl Sunnah wa al-Jama’ah al-Asy’ariah. Aliran ini memposisikan

¹¹⁰Sami Nasyar, *Manahij al-Bahts ‘inda Mufakkir al-Islam* (Mesir: Dar al-Fikr, 1974), 10.

¹¹¹Ibrahim Madzkour, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*, Juz 2 (Mesir: Dar al-Ma’arif, t.th.), h. 47-48.

akal dan wahyu (*naql*) secara seimbang. Akal dipergunakan secara maksimal, akan tetapi tidak sebebaskan Mu'tazilah, dan berpegang pada wahyu (*naql*) dengan relative kuat tetapi tidak seketat Ahl as-Sunnah Salafiah di dalam melakukan penolakan terhadap akal untuk memahami masalah-masalah akidah Islam.¹¹²

D. Sejarah Munculnya Teologi Islam

Pemikiran teologi Islam muncul pasca pemerintahan Khulafaurrasyidin. Munculnya pemikiran teologi Islam diawali dengan persoalan politik (*khilafah*) pada peristiwa arbitrase (*tahkîm*), perang Siffin pada tahun 661 M. Persoalan ini kemudian berkembang menjadi persoalan teologi. Peristiwa arbitrase memunculkan fenomena “skisme” (perpecahan sosial-keagamaan) dalam tubuh umat Islam dan polemik teologis di seputar istilah “kafir” dan “tetap Islam” dan aliran teologi dengan latar belakang yang berbeda. Khawarij memandang bahwa arbitrase merupakan bentuk penyelesaian sengketa tradisi jahiliah (hukum manusia). Lebih lanjut Khawarij berasumsi bahwa Ali, Mu'awiyah, Amr Ibn al-'Ash, Abu Musa al-Asy'ari, dan orang-orang yang menerima arbitrase adalah kafir dan harus dibunuh. Khawarij hanya berhasil membunuh Ali saja. Khawarij memandang keempat tokoh tersebut tidak berhukum dengan pijakan teologis atau hukum Allah Qs. al-Ma'idah (5): 44 (*la hukma illa lillah*). Khawarij merupakan kelompok yang mula-mula memunculkan persoalan teologis dalam tubuh umat Islam. Khawarij adalah kelompok yang mula-mula meningkatkan persoalan yang semula bersifat politis murni kemudian menjadi persoalan teologis. Khawarij merupakan aliran teologi yang mula-mula memanfaatkan filsafat Yunani (penalaran logis) guna menjelaskan masalah-masalah akidah atau teologi. Menurut Nurcholish Madjid, aliran ini menjadi cikal bakal kaum Qadari.

Perkembangan selanjutnya, kelompok Khawarij pecah menjadi beberapa sekte, dan konsep “kafir” pun mengalami perluasan makna, bukan hanya bermakna “orang yang tidak berhukum dengan al-Qur'an” *an sich*, tapi pelaku dosa besar (*capital sinner*) juga dipandang sebagai kafir. Perdebatan terhadap status pelaku dosa besar (*capital sinner, murtakib al-kaba'ir*), apakah mukmin atau kafir, menimbulkan *claim in group-out*

¹¹²*Ibid.*

group dan tiga aliran teologi Islam, yaitu Khawarij, Murji'ah, dan Muktazilah.¹¹³ Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa pada awalnya persoalan teologis ditujukan untuk meligitimasi sikap dan gerakan oposisi kaum Khawarij. Akan tetapi, dalam perkembangannya selanjutnya, persoalan-persoalan yang diperdebatkan kaum khawarij mengkristal menjadi problema teologi. Khawarij adalah golongan yang mula-mula meningkatkan persoalan yang semula bersifat politis murni kemudian menjadi persoalan teologis.

Khawarij mempunyai pandangan teologis bahwa manusia mempunyai suatu kebebasan untuk memilih dan sekaligus memiliki kemampuan berbuat baik dan buruk, sehingga mereka harus bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya. Sementara itu, muncul Jabariyyah Ja'ad bin Dirham dan Jahm bin Shafwan sebagai tokoh penggagas utamanya. Aliran ini memiliki pandangan teologis yang fatalis, yaitu manusia terpaksa dan tidak berdaya dalam menghadapi ketentuan atau takdir Tuhan (predistinasi).

Di samping aliran-aliran di atas, muncul aliran Murji'ah dengan pandangan teologis *irja'*. Paham ini menjustifikasi kaum muslim pelaku dosa besar: apakah ia masih muslim atau kafir, haruslah ditunda hingga pengadilan akhirat di hadapan Allah SWT. Aliran ini membantu meletakkan dasar sosial-keagamaan dan budaya bagi rezim Bani Umayyah.

Kemudian muncul aliran Mu'tazilah. Adapun karakteristik aliran ini adalah netralitas politik, pluralisme keislaman, pelopor yang sungguh-sungguh dalam tradisi kegiatan pemikiran tentang akidah Islam secara lebih sistematis. Pendirinya adalah Washil bin Atha'. Aliran ini memandang status hukum Muslim yang melakukan dosa besar (*murtakib al-kaba'ir*), menempati posisi tengah antara kafir dan mu'min dengan sebutan *manzilah bain manzilatain*. Konsep ini menengahi pandangan teologis Khawarij dan Murji'ah tentang status hukum bagi muslim yang melakukan dosa besar. Secara politis, aliran ini sangat dekat dengan kaum Qadariyah, Khawarij, dan Syi'ah. Keempat aliran ini beroposisi terhadap kekuasaan Damaskus Umayyah yang berideologi Jabariah. Setelah revolusi Abbasiyah berhasil,

¹¹³*Ibid.*, h. 7.

Mu'tazilah untuk jangka waktu tertentu menjadi ideologi resmi negara khususnya zaman Khalifah al-Makmun (198-219 H/813-833 M).¹¹⁴

Mu'tazilah muncul pada saat gelombang pengaruh Hellenisme pertama (750-950 M) di kalangan umat Islam di penghujung kekuasaan Umayyah dan adanya serangan kritis dari Yahudi dan Nasrani terhadap doktrin keparcayaan Islam dengan menggunakan sarana filsafat Yunani. Kedua faktor ini memberikan motivasi kepada Mu'tazilah untuk membahas masalah-masalah akidah Islam secara rasional-filosofis dan sistematis, sehingga aliran ini diapresiasi sebagai perintis bagi tumbuh dan lahirnya disiplin ilmu keislaman baru, yaitu ilmu kalam pada abad ke-2 H. Aliran ini berusaha untuk menformulasi pemikiran apolegetik keislaman dalam menghadapi lawan kritiknya dari agama lain, dan juga menghadapi lawan-lawan mereka dari kalangan internal umat Islam. Kemunculan Mu'tazilah dilatarbelakangi oleh masalah-masalah teologis dan pergumulan politik di dunia Islam pada saat itu.

Di samping Khawarij, Jabariah, Murjia'ah, Mu'tazilah, muncul golongan yang lebih berorientasikan pada pengembangan intelektual keagamaan dan bersikap netral dalam kaitannya dengan pertikaian politik internal ummat Islam. Sebenarnya, aliran ini sudah muncul pada awal kekuasaan Umayyah ketika mulai terasakan adanya kesenjangan antara penguasa dengan ilmuwan atau ulama', yang mungkin karena trauma oleh fitnah demi fitnah masa lalu. Aliran ini mengembangkan konsep *jama'ah*. Inti dari konsep *jama'ah* ini adalah kesatuan ideal seluruh ummat Islam lintas aliran dan faksi politik, di bawah satu payung yakni akidah Islam. Mereka tumbuh di berbagai kota pusat kegiatan pemikiran Islam, diantaranya Madinah dan Bashrah. Di Madinah, Abdullah ibn Umar, putra Umar bin Khatthab, tampil sebagai ilmuan yang secara serius mengkaji tradisi kenabian atau hadis nabi (Sunnah), sehingga bersama dengan Abdullah ibn Abbas, dikenal sebagai perintis kajian baru dalam sejarah intelektualisme Islam yakni bidang Sunnah. Karena pandangannya yang menekankan kesatuan umat Islam dalam wadah *jama'ah*, sehingga mereka

¹¹⁴Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Pres), h. 38.

mesti berdiri di atas semua golongan, ditambah rintisannya dalam kajian Sunnah, maka kedua tokoh itu banyak diapresiasi sebagai pendahulu terbentuknya kelompok ummat Islam yang kelak populer sebagai *Ahl as-Sunnah* (Sunni) atau *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* (Salafiah).

Ahl as-Sunnah wa al-Jam'ah didirikan oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 300 H/915 M). Al-Asy'ari sendiri sesungguhnya dari segi latar belakang intelektual dan fahamnya adalah seorang Mu'tazilah, tetapi karena kecewa oleh beberapa nuktah dalam pemikiran Mu'tazilah, pada saekitar usia 40 tahun ia meninggalkan aliran tersebut dan membangun aliran umum umat yakni faham *Jama'ah* dan Sunnah yang dikenal dengan aliran Asy'ariah atau kemudian populer dengan sebutan Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah (Khalafiah). Reformasi al-Asy'ari tercatat sebagai salah satu yang amat sukses, jika bukan yang paling sukses, dalam sejarah pemikiran Islam. Pertama ia berhasil melumpuhkan gerakan kaum Mu'tazilah dengan menggunakan logika mereka sendiri. Kemudian dengan sistem teologinya itu, ia menjadi pendekar ummat Islam dalam menjawab tantangan gelombang pertama hellenisme. Boleh dikatakan bahwa ia tidak saja telah mengukuhkan faham Sunni, tetapi bahkan menyelamatkan Islam itu sendiri dari bahaya hellenisasi total.

Aliran Ahl Sunnah wa al-Jama'ah didirikan oleh Abu Hasan al-Asy'ari (selanjutnya disebut Al-Asy'ari). Al-Asy'ari membangun sistematika ilmu kalam atau teologi Islam dalam bangunan intelektual Islam. Ia menjadikan aliran Ahl Sunnah wa al-Jam'ah sebagai *modus vivendi* diantara sejumlah faham ekstrims yang ada. Asy'ariah adalah aliran jalan tengah yang bersifat moderasi antara faham Jabariah dan Qadariah, antara dogmatisme kaum Sunni konservatif (Salafi) dan liberalisme-rasionalisme sistem kaum Mu'tazilah. Hal inilah yang menjadikan Asy'ariah cepat menjadi populer di kalangan ummat Islam, dan kemudian diterima sebagai rumusan ajaran pokok agama (*ushul ad-din*) yang sah atau ortodoks di seluruh penjuru dunia Islam.

Selanjutnya, muncul aliran Maturidiah di kota Samarkand. Aliran ini muncul untuk merespon pemikiran teologi Mu'tazilah. Aliran ini didirikan oleh Abu Mansur al-Maturidi (w. 944 M). Pemikiran teologi aliran ini berada diantara Asy'ariah dan Mu'tazilah. Aliran ini dikategorikan pada faham Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah. Maturidiah terpecah menjadi

dua, yaitu cabang Samarkand dan cabang Bukhara. Maturidiah Samarkand dimotori oleh Abu Mansur al-Maturidi. Maturidiah Samarkand bersifat agak liberal. Adapun Maturidiah Bukhara dimotori oleh al-Bazdawi. Aliran ini lebih bersifat tradisional.

Selanjutnya di Mesir, muncul at-Tahawi (w. 933 M). Akan tetapi, ajaran-ajaran teologisnya tidak sampai menjelma sebagai suatu aliran teologi dalam Islam. Pemikiran teologinya merespon pemikiran teologi Mu'tazilah. Dalam bidang fiqih, sama halnya dengan al-Maturidi, ia adalah pengikut Abu Hanifah, imam dari madzhab Hanafi dalam bidang hukum Islam. Dengan demikian, teolog yang menentang pemikiran teologi Mu'tazilah adalah Abu Hasan al-Asya'ri (aliran Asy'ariah), Abu Mansur al-Maturidi (Maturidiah Samarkand), Al-Bazdawi (Maturidiah Bukhara), dan at-Tahawi.¹¹⁵

Dari deskripsi di atas, dapat ditegaskan bahwa dialektika historis kalam dan Ilmu Kalam telah diwarnai oleh pergumulan berbagai kelompok sosial-politik dan sosial-keagamaan yang diantaranya kemudian telah mengkristal menjadi aliran atau faham teologis yang sangat bervariasi dan kompleks. Akan tetapi, tidak semua aliran tersebut bisa bertahan dan eksis dalam perjalanan sejarah umat Islam. Aliran atau faham teologis yang populer adalah Khawarij, Syi'ah, Murji'ah, Mu'tazilah, Ahl as-Sunnah Salafiah, Asy'ariah dan Maturidiah. Menurut Harun Nasution, aliran Khawarij, Murji'ah dan Mu'tazilah secara formal kini tidak mempunyai wujud lagi terkecuali sebatas dalam sejarah masa lalu. Yang masih bertahan hingga eksis sampai sekarang ialah aliran-aliran Ahl as-Sunnah Salafiah, Asy'ariah dan Maturidiah (Ahl as-Sunnah Khalafiah), aliran Syi'ah. Di kalangan kaum intelegensia Islam yang terdidik ala Barat dan dipengaruhi oleh faham rasionalisme melalui budaya Barat modern, ajaran Mu'tazilah mulai timbul kembali, yang biasa disebut dengan terminologi neo-Mu'tazilah.¹¹⁶

¹¹⁵*Ibid.*, h. 9.

¹¹⁶*Ibid.*, h. 9.

E. Tema-Tema Pokok Teologi Islam

Teologi membahas tentang ajaran dasar dari suatu agama. Setiap orang menyelami seluk beluk agamanya secara mendalam. Setiap orang perlu mempelajari teologi yang terdapat dalam agama yang dianutnya. Mempelajari teologi akan meneguhkan keyakinan seseorang. Karena, objek kajian Ilmu Kalam (Teologi Islam) adalah masalah Tuhan.

Dalam dinamikanya, teologi Islam tidak hanya membahas tentang Tuhan. Akan tetapi, teologi Islam merupakan pandangan filosofis terhadap ajaran Islam yang dilakukan oleh para teolog. Semua teolog dari berbagai aliran dan periode, menggunakan al-Qur'an dan hadis sebagai landasan berpikir.

Tema-tema Teologi Islam mengalami dinamika dari masa ke masa. Dalam tradisi studi Teologi Islam, berdasarkan periodenya, Teologi Islam diklasifikasikan ke dalam dua periode, yaitu periode Teologi Islam pada zaman klasik, dan Teologi Islam pada zaman modern. Sesuai dengan periode ini, tema-tema Teologi Islam mengalami perluasan diskursus. Hal ini relevan dengan kondisi dan tantangan zaman.

1. Tema-Tema Teologi Islam pada Masa Klasik

Pada masa klasik, tantangan zaman yang muncul pada saat itu adalah persoalan politik. Karena itu, tema-tema teologi Islam yang muncul pada saat itu adalah persoalan politik. Tema-tema Teologi Islam muncul pasca pemerintahan Khulafaurasyidin. Munculnya pemikiran teologi Islam diawali dengan persoalan politik (*khilafah*) pada peristiwa arbitrase (*tahkîm*), perang Siffin pada tahun 661 M. Persoalan ini kemudian berkembang menjadi persoalan teologi. Peristiwa arbitrase memunculkan polemik teologis di seputar istilah “kafir” dan “tetap Islam” dan aliran teologi dengan latar belakang yang berbeda. Khawarij memandang bahwa Ali, Mu'awiyah, Amr Ibn al-'Ash, Abu Musa al-Asy'ari, dan orang-orang yang menerima arbitrase adalah kafir dan harus dibunuh. Khawarij hanya berhasil membunuh Ali saja. Khawarij memandang keempat tokoh tersebut tidak berhukum dengan hukum Allah (*la hukma illa lillah*). Perkembangan selanjutnya, kelompok Khawarij pecah menjadi beberapa sekte, dan konsep “kafir” pun mengalami perluasan makna, bukan hanya bermakna “orang yang tidak

berhukum dengan al-Qur'an" *an sich*, tapi pelaku dosa besar (*capital sinner*) juga dipandang sebagai kafir. Perdebatan terhadap status pelaku dosa besar (*capital sinner, murtakib al-kaba'ir*), apakah mukmin atau kafir, menimbulkan *claim in group- out group* dan tiga aliran teologi Islam, yaitu Khawarij, Murji'ah, dan Muktaizilah.¹¹⁷ Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa pada awalnya persoalan teologis ditujukan untuk meligitimasi sikap dan gerakan oposisi kaum Khawarij. Akan tetapi, dalam perkembangannya selanjutnya, persoalan-persoalan yang diperdebatkan kaum khawarij mengkristal menjadi problema teologi.

Pada perkembangan selanjutnya muncul persoalan "kebebasan manusia dalam berpikir, berkehendak dan berbuat (*free will and free act*)" dan menimbulkan aliran teologi Islam Qodariah dan Jabariah. Di antara kelima aliran tersebut, Mu'tazilah merupakan aliran yang rasional dan liberal dalam merespon *free will and free act*, sehingga pada tahun 827 M, Khalifah al-Ma'mun (813-833 M) menjadikan teologi Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara. Pada perkembangan selanjutnya, muncul aliran teologi yang menentang aliran Mu'tazilah, yaitu Asy'ariah, Maturidiah Samarkand, dan Maturidiah Bukhara. Dengan demikian, aliran-aliran teologi Islam cukup banyak, namun yang populer hanyalah Mu'tazilah, dan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* (Asy'ariah dan Maturidiah). Aliran Maturidiah banyak dianut oleh umat Islam yang bermazhab Hanafi, sedangkan Asy'ariah banyak dianut oleh umat Islam yang bermazhab Syafi'i. Pada era modernisasi dan teknologi, Muktaizilah dan Asy'ariah mengalami modernisasi dalam bentuk neo-Muktaizilah (dianut oleh kaum intelegensia Islam) dan neo-Asy'ariah. Sedangkan Khawarij dan Murjiah sebagaimana disebut Harun Nasution, tidak mempunyai wujud lagi kecuali dalam sejarah.¹¹⁸

¹¹⁷*Ibid.*, h. 7.

¹¹⁸ Harun Nasution, *Op.cit.*, h. 1-10. Lihat juga: Masdar F. Mas'udi, "Telaah Kritis atas Teologi Muktaizilah", dalam Budhy Munawar Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 126-127.

Berdasarkan perspektif sejarah sebagaimana dideskripsikan di atas, maka dapat ditegaskan bahwa tema-tema yang dibahas dalam teologi Islam pada masa klasik adalah:

1. Esensi Tuhan itu sendiri dengan segenap sifat-sifatnya, perbuatan dan kalam Tuhan.
2. Masalah-masalah metafisik (ghaib) seperti malaikat, jin, akhirat (surga dan neraka)
3. Manusia dan seluruh alam, serta hubungannya dengan Tuhan.
4. Hubungan yang mempertalikan antara Tuhan sebagai pencipta dengan alam sebagai ciptaan-Nya, melalui utusan-utusan atau ajaran-ajaran tertentu.

Dalam dinamikanya, keempat tema pokok di atas berkembang menjadi:

- a). Pelaku dosa besar. Masalah yang muncul, apakah masih dihukumi sebagai mukmin atau tidak.
- b). Al-Quran wahyu Allah. Apakah ia makhluk atau bukan, atau dengan kata lain, apakah Al-Quran itu qadim atau hudus (baru).
- c). Melihat Tuhan Allah (*beatific vision*). Apakah itu di dunia atau di akhirat, atau di akhirat saja, dan apakah dengan mata kepala atautkah dengan hati saja.
- d). Sifat-sifat Tuhan. Apakah Tuhan memiliki sifat-sifat zati dan sifat af'al (menurut konsepsi al-sanusi, sifat-sifat ma'nawiyah), atautkah Dia tidak layak diberi sifat-sifat tersebut.
- e). Kepemimpinan setelah Rosulullah wafat, apakah ia harus dipegang oleh suku Qurays saja , atau apakah nabi Muhammad saw meninggalkan wasiat bagi seseorang dari ahlul bait untuk memimpin umatnya atautkah tidak atau bahwa pemimpin itu harus dipilih berdasar musyawarah, atau menurut keputusan *ahlul hall wal aqdi*.
- f). Takwil terhadap ayat-ayat mutasyabihat. Apakah diperbolehkan mengadakan takwil atau tidak.
- g) *Al-salah wa al aslah*).
- h) Keadilan *Tuhan*.

Secara lebih konprehensif, tema-tema di atas direspon oleh berbagai aliran kalam atau mazhab teologi Islam, yaitu:

1) Aliran syiah

Syiah adalah golongan dalam Islam yang menganggap bahwa Sahabat Ali merupakan orang yang berhak sebagai khallifah (pemimpin) pengganti nabi Muhammad S.A.W karena sesuai dengan wasiatnya. Sedangkan 3 sahabat yang tergabung dalam *khulafa Arrasyidin* adalah *pengasab* (perampas).

Adapun tema-tema yang dibahas oleh aliran ini adalah:

- a) *Al Ishamah*, yaitu seorang pemimpin dalam tindak lakunya tak pernah berbuat dosa besar maupun kecil, tak terlihat tanda-tanda berlaku maksiat, dan tak boleh berbuat salah ataupun lupa.
- b) *Ar-raj'ah*, yaitu datangnya imam setelah gaib untuk menegakkan keadilan dan menghancurkan hal yang zalim, membangun kekuasaan.
- c) *Al-Mahdi*, yaitu golongan yang menjaga kehormatan, keselamatan jiwa dan harta benda yang dimilikinya.

Dalam sejarah, golongan syiah pecah menjadi 25 aliran. Akan tetapi yang masih eksis hingga sekarang ada 3, yaitu:

- a) Syiah al-Kisaniyah : Mukhtar bin Abi Ubaid as-Tasaqafy.
- b) Syiah az-zaidiyah : Zaid bin Ali bin Husein.
- c) Syiah Al-Imamiyah : Muhammad al-Mahdi al-Mutadar.¹¹⁹

a. Khawari

Adapun pemikiran-pemikiran¹²⁰ teologi Khawarij¹²¹ adalah: *pertama*, status pelaku dosa besar (*capital sinner*).

¹¹⁹Sahilun A. Nasir, *Teologi Islam*, h. 72.

¹²⁰Dalam bidang politik, pemikiran teologi Khawarij bersifat demokratis. Khalifah atau imam dipilih oleh seluruh umat Islam secara demokratis. Kriteria imam atau khalifah menurut aliran ini adalah Islam, adil, menjalankan syariat Islam. Berdasarkan kriteria ini, maka khalifah yang diakui aliran ini adalah Nabi Muhammad, Abu Bakar, Umar Ibn al-Khattab. Bahkan sekte Al-Najdat berpendapat bahwa imam dipilih jika masalah menghendakinya. Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 12.

¹²¹Khawarij merupakan pengikut-pengikut Ali yang keluar dari barisannya karena kecewa terhadap keputusan Ali yang mau menerima arbitrase. Mereka mengangkat 'Abdullah Ibn Wahab Al-Rasidi sebagai imam mereka, menggantikan 'Ali Ibn Abi Talib. Akan tetapi, kelompok ini kalah dalam pertempuran melawan 'Ali. Salah seorang anggota kelompok ini, 'Abd al-Rahman Ibn Muljam, berhasil membunuh 'Ali. Menurut Al-Syahrastani, Khawarij terpecah ke dalam 18 sub sekte di antaranya *Al-Muhakkimah*

Setiap sekte berbeda pendapat tentang hal ini. Bagi *Al-Muhakkimah*, kafir adalah orang-orang yang menyetujui arbitrase dan pelaku dosa besar. Bagi sekte *Al-Najdat*, kafir adalah orang Islam yang tidak sefaham dengan mereka dan kekal dalam neraka. Bagi sekte *al-Ibadah*, orang Islam yang melakukan dosa besar adalah *kafir al-ni'mah*, bukan *kafir al-millah* (kafir agama). Bagi Sekte *al-Sufriah*, kafir adalah pelaku dosa yang tidak ada hukumannya di dunia. Lebih lanjut sekte ini berpendapat bahwa kafir ada dua, yaitu *kufr bin inkar al-ni'mah* (mengingkari rahmat Tuhan) dan *kufr bi inkar al-rububiah* (mengingkari Tuhan).¹²²

Kedua, kewajiban-kewajiban muslim. Bagi sekte *Al-Najdat*, kewajiban-kewajiban muslim adalah mengetahui Allah dan Rasul-Nya, mengetahui haram membunuh orang Islam, dan seluruh hal yang diwahyukan Allah kepada Rasul-Nya. Sekte *Al-Azariqah* berpendapat bahwa kewajiban muslim adalah hijrah ke daerah kekuasaan mereka, sedangkan bagi sekte *Al-'Ajaridah* dan *Sufriah*, hijrah hanya merupakan kebijakan sehingga tidak dapat dipandang kafir bahkan musyrik.¹²³

Ketiga, faham puritanisme. Sekte *Al-'Ajaridah* menganut faham puritanisme, yaitu *al-Qur'an* tidak mungkin mengandung cerita cinta. Karena itu, sekte ini tidak mengakui surah *Yusuf*.¹²⁴

Keempat, perbuatan manusia. Sekte *Al-'Ajaridah* dan *al-Hamziah* menganut paham qadariah, yaitu segala perbuatan manusia yang baik dan buruk muncul dari kemauan dan kekuasaan manusia sendiri. Sedangkan sekte

(golongan Khawarij asli atau pengikut-pengikut Ali yang kemudian keluar dari barisan 'Ali karena kecewa), *Al-Azariqah*, *Al-Najdat*, *Al-'Ajaridah*, *Al-Sufriah*, *Al-Ibadah*, *al-Maimunah*, *al-Hamziah*, *al-Syu'aibiah*, *al-Hazimiah*. Lihat: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Libanon: Dar al-Fikr, 2736 H.), h. 114-115.

¹²²Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 116-138.

¹²³*Ibid.*, h. 122-137.

¹²⁴*Ibid.*, h. 128.

al-Syu'aibiah dan al-Hazimiah menganut paham jabariah, yaitu segala perbuatan manusia yang baik dan buruk muncul dari kemauan dan kekuasaan Tuhan.¹²⁵

Ketujuh, paham taqiah. Sekte al-Najdat menganut paham taqiah yaitu merahasiakan keyakinan untuk keamanan. Taqiah boleh dalam bentuk perkataan dan perbuatan. Sedangkan bagi sekte al-Sufriah, taqiah hanya boleh dalam bentuk perkataan an sich.¹²⁶

Kedelapan, pernikahan dengan lelaki kafir. Sekte al-Sufriah berpendapat bahwa di daerah yang bukan Islam, perempuan Islam boleh menikah dengan lelaki kafir.¹²⁷

Kesembilan, ghanimah (harta rampasan perang). Bagi sekte al-'Ajaridah, ghanimah adalah harta orang yang telah mati terbunuh, sedangkan bagi sekte al-Azariqah, ghanimah adalah seluruh harta musuh. Sekte al-Ibadah berpendapat bahwa ghanimah hanyalah terbatas pada kuda dan senjata an sich.¹²⁸

Kesepuluh, dar harb (daerah yang harus diperangi). Bagi sekte al-Azariqah, dar *harb* adalah daerah di luar kekuasaan mereka atau daerah golongan Islam yang tidak sefaham dengan mereka. Daerah ini wajib diperangi karena dipandang *dar al-kufr*. Sedangkan bagi sekte *al-Sufriah* dan *al-Ibadah*, *dar harb* hanya *ma'askar* atau camp pemerintah *an sich*, sedangkan daerah golongan Islam yang tidak sefaham dengan mereka bukanlah *dar harb*.¹²⁹

b. Murji'ah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi Murji'ah¹³⁰ sebagai berikut: *pertama, capital sinner*. Menurut aliran

¹²⁵*Ibid.*, h. 129.

¹²⁶*Ibid.*, h. 124 dan 137.

¹²⁷*Ibid.*, h. 137-138.

¹²⁸*Ibid.*, h. 123.

¹²⁹*Ibid.*, h. 119-122, 1137-138.

¹³⁰Aliran Murji'ah muncul sebagai respon terhadap aliran Khawarij dan Syi'ah yang saling mengkafirkan. Aliran ini menunda (*arja'a*) penyelesaian status hukum Ali,

Murji'ah moderat, pelaku dosa besar (*capital sinner*) tetap mukmin, akan tetapi akan dihukum di dalam neraka sesuai dengan dosa yang dilakukannya. Atau jika Allah mengampuni dosanya, maka pelaku dosa besar tidak akan masuk neraka.¹³¹

Kedua, konsep iman. Bagi Murji'ah, iman adalah pengetahuan dan pengakuan tentang Tuhan, rasul-rasul-Nya dan segala yang datang dari Allah dalam bentuk global.¹³² Dengan demikian, unsur iman bagi Murji'ah moderat hanyalah pengetahuan atau pengakuan *an sich*. Sedangkan kedudukan amal perbuatan setelah pengetahuan atau pengakuan. Sedangkan menurut Murji'ah ekstrim, iman adalah pengetahuan dan pengakuan dalam hati *an sich*, sedangkan perkataan dan perbuatan tidak penting.¹³³

c. Qadariah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi Qadariah¹³⁴ adalah: *pertama, free will and free act*. Menurut aliran ini, manusia bebas dalam berkehendak dan menentukan perjalanan hidupnya, manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan baik dan jahat.¹³⁵

Mu'awiyah, 'Amr Ibn al-'As dan Abu Musa al-Sy'ari hingga hari perhitungan. Di samping itu, *arja'a* juga mengandung makna bahwa aliran ini menempatkan kedudukan perbuatan atau amal setelah iman (keyakinan). *Arja'a* juga berarti pengharapan, karena lairan ini memberi pengharapan kepada pelaku dosa besar untuk mendapat rahmat Allah. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 22.

¹³¹*Ibid.*, h. 140-145.

¹³²*Ibid.*, Lihat juga: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 25.

¹³³Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 26-27.

¹³⁴Qadariah muncul sebagai respon terhadap kehidupan masyarakat Arab hanya pasrah pada keadaan tanpa ada usaha untuk keluar dari masalah tersebut. Adapun tokoh-tokoh aliran ini adalah Ma'bad al-Juhani dan Ghailan Dimasyqi. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 33.

¹³⁵*Ibid.*, h. 32-33.

d. Jabariah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi Jabariah¹³⁶ adalah: *pertama, fatalism and predestination*. Menurut aliran Jabariah ekstrim, manusia tidak bebas dalam berkehendak dan menentukan perjalanan hidupnya, manusia tidak mempunyai kebebasan dan kekuatan untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Manusia terikat pada kehendak mutlak Tuhan. Manusia berbuat baik atau jahat atas paksaan dan kehendak Allah. Allah yang menciptakan perbuatan-perbuatan manusia. Sedangkan menurut aliran Jabariah moderat, perbuatan-perbuatan manusia yang baik dan jahat diciptakan oleh Allah, akan tetapi manusia mempunyai andil dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan tersebut. Andil manusia disebut dengan *kasb* atau *acquisition*.¹³⁷ Pemikiran ini kemudian diikuti oleh Al-Asy'ariah.

e. Mu'tazilah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi aliran Mu'tazilah¹³⁸ sebagai berikut: *pertama, al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi diantara dua posisi). Menurut aliran ini, status *capital sinner* (pelaku dosa besar) adalah fasiq, yaitu menempati posisi antara posisi mukmin dan kafir. Jika ia meninggal dunia tanpa tobat, maka posisinya adalah kekal dalam neraka dengan siksaan yang lebih ringan daripada orang kafir.¹³⁹

¹³⁶Aliran ini didirikan oleh al-Ja'd Ibn Dirham dan disosialisasikan oleh Jahm Ibn Safwan (kemudian ia mendirikan golongan Jahmiah, salah satu sekte Murji'ah). Lihat: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 85-86.

¹³⁷*Ibid.*, h. 87-91. Lihat juga: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 33-34.

¹³⁸Menurut Al-Syahrastani, Al-Baghdadi dan Tasy Kubra Zadah, nama Mu'tazilah muncul karena pendapat Wasil Ibn Ata' (pendiri aliran Mu'tazilah) tentang status *capital sinner* dan "*qadar*" berbeda atau "menjauhkan diri" dari Hasan al-Basri (gurunya). Pendiri aliran ini adalah Abu Huzaifah Washil Ibn Atha al-Gazza al-Aslag (Wasil bin Atho'). Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 38-40.

¹³⁹Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 45.

Kedua, al-tawhid dan sifat-sifat Tuhan. Untuk mengesakan Allah (tawhid) dan menjaga kemurniaan keesaan Allah (tanzih), aliran Mu'tazilah berkeyakinan bahwa Allah tidak memiliki sifat yang berwujud tersendiri di luar zat-Nya (nafy al-sifat). Zat Allah bersifat qadim (kekal). Allah bersifat dengan esensi-Nya sendiri. Sifat-sifat Tuhan dibagi ke dalam dua kelompok, yaitu sifat zatiah (sifat-sifat yang merupakan esensi Tuhan) dan sifat fi'liyah (sifat-sifat yang merupakan perbuatan Tuhan).¹⁴⁰

Ketiga, anthropomorphisme. Aliran Mu'tazilah menolak faham antropomorphisme, yaitu Tuhan tidak memiliki sifat-sifat jasmani. Aliran ini menta'wil atau menginterpretasi ayat-ayat antropomorphisme yang terdapat dalam al-Qur'an.¹⁴¹

Keempat, beatific vision. Aliran Mu'tazilah menolak faham Beatific vision, yaitu Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala manusia di ahirat.¹⁴² Faham ini paralel dengan pemikiran aliran ini tentang anthropomorphisme. Tuhan tidak memiliki sifat-sifat jasmani sehingga Tuhan tidak mengambil tempat. Karena itu, Tuhan tidak dapat dilihat di ahirat, sebab yang dapat dilihat hanyalah yang mengambil tempat.

Kelima, keadilan Tuhan (al-'adl), yaitu Tuhan wajib berbuat adil dan tidak bisa (la yaqdiri) berbuat zalim. Tuhan tidak menghukum anak orang musyrik karena dosa orang tuanya, tidak menghukum orang yang beriman, memberi upah kepada orang yang bertaqwa dan memberi hukuman kepada pelaku kejahatan, dan lain-lain.¹⁴³

Keenam, perbuatan-perbuatan Tuhan. Menurut Mu'tazilah, perbuatan-perbuatan Tuhan bertujuan untuk

¹⁴⁰Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 44-45, dan 52-53. Lihat Juga: *Ibid.*, h. 46.

¹⁴¹*Ibid.*, h. 137.

¹⁴²*Ibid.*, 139.

¹⁴³*Ibid.*, h. 124. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 84.

kebaikan manusia. Tuhan memiliki kewajiban-kewajiban terhadap manusia, karena Tuhan Maha adil dan kekuasaan Tuhan tidak berlaku mutlak. Adapun kewajiban-kewajiban Tuhan tersebut adalah al-salah wa al-aslah (berbuat baik bahkan yang terbaik kepada manusia), la taklif ma la yutaq (tidak memberi beban di luar kemampuan manusia), mengirim rasul, dan al-wa'd wa wa'id (menepati janji). Terkait dengan pemikiran ini, aliran Mu'tazilah menganut paham lutf, yaitu Tuhan wajib mendatangkan segala hal yang membuat manusia taat kepada Allah dan menjauhi maksiat.¹⁴⁴

Ketujuh, perbuatan-perbuatan manusia atau dalam pemikiran Mu'tazilah dikenal dengan konsep qadariah. Menurut aliran ini, perbuatan manusia diwujudkan oleh kehendak dan daya manusia sendiri atau free will and free act. Tuhan hanya memberikan al-istita'ah (daya atau kekuatan) kepada manusia sebelum perbuatan dilakukan. Manusia adalah pencipta (khaliq) perbuatan-perbuatannya. Pemikiran ini menjadikan Mu'tazilah disebut sebagai kaum Qadariah.¹⁴⁵ Mu'tazilah berpendapat bahwa manusia bebas berkehendak dan berbuat. Akan tetapi, kebebasan manusia tidak mutlak, karena dibatasi oleh kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, hukum alam (natural law) yang diciptakan Tuhan.¹⁴⁶

Kedelapan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Bagi aliran Mu'tazilah, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan tidak berlaku mutlak semutlak-mutlaknya karena dibatasi oleh kebebasan yang telah diberikan Tuhan kepada manusia, keadilan Tuhan, kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia, natural law atau sunnah Allah (hukum

¹⁴⁴*Ibid.*, h. 54-55, 128-134. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 65.

¹⁴⁵*Ibid.*, h. 43, 49, 103-105.

¹⁴⁶*Ibid.*, h. 117. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 46.

alam).¹⁴⁷ Dengan demikian, Mu'tazilah menganut paham determinisme (hukum alam).

Kesembilan, konsep iman. Bagi Muktazilah, iman adalah 'amal (melaksanakan perintah-perintah Allah atau menjauhi dosa-dosa besar). 148

Kesepuluh, al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar, yaitu kewajiban untuk melaksanakan dakwah (perintah berbuat baik dan larangan berbuat jahat). Dakwah dapat dilakukan secara kekerasan atau persuasif, sesuai dengan situasi dan kondisi.¹⁴⁹

Kesebelas, sabda Tuhan atau kalam Allah (al-Qur'an). Aliran Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an bukanlah sifat Allah, tetapi perbuatan Allah. Karena itu, al-Qur'an bersifat hadis atau baharu dan makhluk (diciptakan Allah). Al-Qur'an tersusun dari ayat-ayat dan surat-surat pembuka dan penutup. Mu'jizat al-Qur'an terletak pada isi, bukan pada gaya bahasa dan susunannya.¹⁵⁰

Keduabelas, kemampuan akal. Menurut Mu'tazilah, akal manusia mampu mengetahui mengetahui Tuhan, wujub ma'rifah Allah (kewajiban mengetahui Tuhan), ma'rifah al-husn wa al-qubh (mengetahui baik dan jahat), wujub i'tinaq al-hasan wa ijtinaq al-qabih (kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat). 151

Ketigabelas, fungsi wahyu. Menurut aliran Mu'tazilah, fungsi wahyu adalah sebagai informasi dan konfirmasi. Wahyu memberikan informasi tentang tata cara beribadah kepada Allah, memberikan perincian tentang pengetahuan akal (Tuhan, kewajiban berterima kasih

¹⁴⁷*Ibid.*, h. 119-120.

¹⁴⁸*Ibid.*, h. 55.

¹⁴⁹*Ibid.*, h. 56.

¹⁵⁰*Ibid.*, h. 48, 143-144. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 69.

¹⁵¹*Ibid.*, h. 80-81. Lihat Juga: Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 58,

kepada Tuhan, baik dan jahat, dan kewajiban melaksanakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat), memberikan penjelasan tentang hukuman dan upah yang diterima manusia di ahirat. Wahyu memperkuat pengetahuan akal, menyempurnakan pengetahuan akal, dan menjelaskan hal-hal yang belum diketahui akal. Wahyu juga berfungsi untuk menguji kepatuhan manusia, mengingatkan manusia agar tidak lalai terhadap Allah, dan memperpendek jalan untuk mengetahui Tuhan.¹⁵²

Pemikiran tentang *al-tawhid*, *al-'adl*, *al-wa'd wa al-wa'id*, *al-manzilah bain al-manzilatain*, dan *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* disebut dengan *al-Usul al-Khamsah* (Pancasila Mu'tazilah). Di samping itu, aliran ini juga percaya dengan hukum alam (*natural law* atau *sunnatullah*). Karena itu, pemikiram teologi dari Mu'tazilah banyak dianut oleh kaum terpelajar atau kaum itelegensia yang jumlahnya minoritas.

f. Asy'ariyah

Adapun pemikiran-pemikiran teologi aliran Asy'ariyah¹⁵³ adalah: *pertama*, sifat-sifat Tuhan. Menurut aliran Asy'ariyah, Tuhan mempunyai sifat yang tetap dan kekal. Sifat-sifat Tuhan berbeda dengan esensi Tuhan, akan tetapi berada dalam esensi Tuhan.¹⁵⁴

Kedua, *anthropomorphisme*. Aliran Asy'ariah menganut faham *anthropomorphisme*, Tuhan memiliki sifat-sifat jasmani, seperti mata, wajah, tangan, dan lain-

¹⁵²*Ibid.*, h. 96-99.

¹⁵³Pendiri aliran Asy'ariyah adalah Abu al-Hasan 'Ali Ibn Isma'il al-Asy'ari. Al-Asy'ari menganut mazhab Syafi'i. Sebelum mendirikan aliran Asy'ariyah, Al-Asy'ari menjadi pengikut Mu'tazilah selama 40 tahun.¹⁵³ Ia meninggalkan Mu'tazilah dan mendirikan Asy'ariyah karena ragu terhadap beberapa ajaran-ajaran aliran Mu'tazilah, Mu'tazilah tidak terlalu banyak berpegang pada sunnah atau tradisi Nabi, perkataan Nabi yang menyebut Mu'tazilah salah dalam mimpinya, dan mayoritas umat Islam tidak memiliki aliran teologi yang sistematis. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 64-68.

¹⁵⁴Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 150.

lain. Sifat-sifat jasmani Tuhan sangat berbeda dengan manusia. Sifat-sifat tersebut tidak dapat dideskripsikan karena keterbatasan atau kelemahan akal manusia.¹⁵⁵ Karena itu, aliran ini tidak menginterpretasi atau menta'wil ayat-ayat *anthropomorphisme* yang terdapat pada al-Qur'an.

Ketiga, beatific vision. Aliran Asy'ariah menganut paham *beatific vision*, yaitu Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala manusia di ahirat. Karena, Tuhan berkuasa mutlak untuk menjadikan manusia dapat melihat Tuhan.¹⁵⁶

Keempat, sabda Tuhan atau *kalamu Allah* (al-Qur'an). Menurut aliran Asy'ariah, Al-Qur'an adalah sifat Tuhan, tidak diciptakan dan bersifat *qadim* (kekal). Al-Qur'an adalah makna atau arti abstrak dan tidak tersusun dari huruf-huruf, ayat-ayat, dan surat-surat.

Kelima, perbuatan-perbuatan manusia. Menurut Asy'ariah, perbuatan manusia terwujud dengan perantaraan daya dan kehendak yang diperoleh dari Tuhan (*acquisition* atau *kasb*). Daya muncul bersama-sama dengan munculnya perbuatan dan daya tersebut hanya ada pada perbuatan yang bersangkutan. Manusia merupakan tempat bagi perbuatan-perbuatan Tuhan.¹⁵⁷

Keenam, perbuatan-perbuatan Tuhan. Menurut Asy'ariah, perbuatan-perbuatan Tuhan tidak bertujuan untuk kepentingan manusia. Tuhan bebas berbuat dan berkehendak. Tuhan tidak memiliki kewajiban-kewajiban terhadap manusia, karena bertentangan dengan paham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Tuhan tidak wajib mengirim Rasul. Tuhan tidak wajib mewujudkan yang baik bahkan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia. Tuhan juga tidak wajib berlaku adil. Tuhan tidak wajib memberi upah dan azab atas perbuatan-perbuatan manusia. Tuhan

¹⁵⁵Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 137-138.

¹⁵⁶*Ibid.*, h. 139-140.

¹⁵⁷Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 97-99.

boleh memberi beban di luar batas kemampuan manusia, sebab manusia tetap akan mampu memikul dan melaksanakan beban tersebut karena yang memikul dan melaksanakan beban tersebut adalah Tuhan.¹⁵⁸

Ketujuh, konsep iman. Bagi aliran Asy'ariah, iman adalah *tasdiq* (membenarkan) akan keesaan Allah, kebenaran Rasul, dan kebenaran apa-apa yang dibawa para Rasul-Nya.

Kedelapan, status pelaku dosa besar (*capital sinner*) adalah tetap mukmin. Jika ia meninggal tanpa taubat, ia akan dihukum di dalam neraka sesuai dengan dosa yang dilakukannya, kemudian dimasukkan ke surga. Jika Allah mengampuni dosanya, maka ia tidak akan masuk neraka.¹⁵⁹

Kesembilan, kemampuan akal. Menurut aliran Asy'ariah, akal manusia hanya mampu mengetahui Tuhan.¹⁶⁰

Kesepuluh, fungsi wahyu. Menurut aliran Asy'ariah, wahyu berfungsi untuk memberikan informasi tentang *wujud ma'rifah Allah* (kewajiban mengetahui Tuhan), *ma'rifah husn wa al-qubh* (mengetahui baik dan jahat), *wajib i'tinaq al-hasan wa ijtinab al-qabih* (kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat), memberi tuntunan dan mengatur hidup manusia.¹⁶¹

Kesebelas, mengutus Rasul. Meskipun fungsi wahyu bagi aliran ini sangat penting, akan tetapi bagi mereka Tuhan tidak wajib mengutus Rasul.

Keduabelas, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan. Bagi aliran Asy'ariah, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan berlaku mutlak atau absolut, karena Tuhan tidak tunduk kepada siapapun. Kekuasaan dan kehendak

¹⁵⁸Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 70-75, 123, dan 130.

¹⁵⁹*Ibid.*, h. 28.

¹⁶⁰*Ibid.*, h. 82-81.

¹⁶¹*Ibid.*, h. 99-100.

Tuhan tidak terikat kepada janji-janji, norma-norma, keadilan, dan lain-lain.¹⁶²

Ketigabelas, keadilan Tuhan. Menurut Asy'ariah, Tuhan tidak wajib berlaku adil, karena tidak ada hukum atau undang-undang di atas Tuhan. Perbuatan Tuhan tidak bertentangan dengan hukum atau undang-undang.¹⁶³

g. Maturidiyah¹⁶⁴

Dalam dinamikanya, aliran Maturidiyah terpecah menjadi dua golongan, yaitu Bukhara dan Samarkand. Perpecahan ini disebabkan karena perbedaan pemikiran teologi antara al-Maturidi dengan pengikutnya yang bernama al-Bazdawi. Al-Maturidi dan pengikut-pengikutnya membentuk Maturidiah Samarkand, sedangkan al-Bazdawi dan pengikut-pengikutnya membentuk Maturidiah Bukhara. Akan tetapi, dalam beberapa hal, terdapat kesamaan pemikiran teologi antara Maturidiah Bukhara dengan Maturidiah Samarkand. Kesamaan tersebut terdapat dalam pemikiran tentang sifat-sifat Tuhan, *anthropomorphisme*, *beatific vision*, sabda Tuhan atau *kalam Allah* (al-Qur'an), konsep *al-salah wa al-aslah*.

Tentang sifat-sifat Tuhan, Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat. Untuk menghindari faham *polytheisme* atau *syirik* atau *ta'addud al-qudama'* (banyak yang kekal), aliran ini menegaskan bahwa sifat-sifat Tuhan kekal melalui kekekalan esensi Tuhan. Sebab, sifat Tuhan berada dalam esensi Tuhan. Jadi, Tuhan bersama sifat-sifat-Nya kekal, sedangkan sifat-sifat tidak kekal.¹⁶⁵

¹⁶²Muhammad Ibn 'Abdu al-Karim al-Syahrastani, *al-Milal ...*, h. 58.

¹⁶³*Ibid.*, h. 101.

¹⁶⁴Aliran Maturidiyah muncul sebagai reaksi terhadap aliran Muktazilah. Aliran ini didirikan oleh Abu Mansur Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud al-Maturidi (dikenal dengan al-Maturidi). Ia adalah pengikut Abu Hanifah. Pemikiran keagamaan Abu Hanifah banyak memakai akal. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 78.

¹⁶⁵*Ibid.*, h. 137.

Tentang *anthropomorphisme*, Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand menolak faham *anthropomorphisme*. Tuhan tidak mempunyai sifat-sifat jasmani. Aliran ini menginterpretasi atau menta'wil ayat-ayat *anthropomorphisme* yang terdapat dalam al-Qur'an, karena mengandung makna kiasan.¹⁶⁶

Tentang *beatific vision*, Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa menganut faham *beatific vision*, yaitu Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala manusia di ahirat.¹⁶⁷ Meskipun aliran ini menolak faham *anthropomorphisme*, akan tetapi aliran ini memandang bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat-sifat jasmani sehingga Tuhan tidak mengambil tempat, tidak mempunyai bentuk, dan tidak terbatas. Akan tetapi, Tuhan memiliki wujud. Karena itu, Tuhan dapat dilihat.

Tentang sabda Tuhan atau *kalam Allah* (al-Qur'an), Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa sabda Tuhan atau al-Qur'an adalah sifat Tuhan dan bersifat kekal. Al-Qur'an menegaskan bahwa al-Qur'an tidak tersusun dari beberapa bahagian atau satu, tidak berbahasa Arab, dan diucapkan manusia dalam ekspresi berlainan. Paralel dengan pendapat Al-Maturidi, al-Bazdawi menyebut bahwa al-Qur'an merupakan tanda dari sabda Tuhan.¹⁶⁸

Tentang konsep *al-salah wa al-aslah*, Maturidiah Bukhara dan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa Tuhan tidak wajib berbuat yang baik bahkan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia (*al-salah wa al-aslah*).¹⁶⁹

1) Maturidiah Bukhara

Adapun pemikiran-pemikiran teologi aliran Maturidiah Bukhara adalah: *pertama*, perbuatan manusia. Maturidiah Bukhara berpendapat bahwa

¹⁶⁶ *Ibid.*, h. 138-139.

¹⁶⁷ *Ibid.*, h. 140.

¹⁶⁸ *Ibid.*, h. 146.

¹⁶⁹ *Ibid.*, h. 124.

perbuatan manusia terwujud atas kehendak Tuhan. Tuhan menciptakan perbuatan manusia, kemudian manusia melakukan perbuatan yang diciptakan Tuhan tersebut.¹⁷⁰

Kedua, perbuatan-perbuatan Tuhan. Menurut aliran Maturidiah Bukhara, perbuatan-perbuatan Tuhan tidak bertujuan untuk kebaikan manusia. Tuhan tidak memiliki kewajiban-kewajiban terhadap manusia. Tuhan bisa saja memberi beban di luar kemampuan manusia. Tuhan tidak wajib mengirm rasul. Akan tetapi, Tuhan wajib menepati janji-janji untuk memberi upah kepada pelaku kebaikan dan merealisasikan ancaman-ancaman-Nya untuk menghukum pelaku kejahatan (*al-wa'd wa al-wa'id*).¹⁷¹ Dalam hal kewajiban-kewajiban Tuhan, pemikiran Maturidiah-Bukahara sangat paralel dengan pemikiran Asy'ariah. Aliran ini berpendapat bahwa Tuhan tidak wajib berbuat baik bahkan yang terbaik untuk manusia.¹⁷²

Ketiga, pelaku dosa besar (*capital sinner*) tetap mukmin, sedangkan status dosanya ditentukan Tuhan di ahirat. Jika Allah mengampuni dosa-dosanya, maka ia tidak akan masuk neraka. Akan tetapi, jika Allah tidak mengampuni dosanya, maka ia mendapat siksaan di dalam neraka sesuai dengan dosanya, kemudian masuk surga. Adapun dosa-dosa kecil akan dihapus oleh kebaikan-kebaikan yang dilakukan.¹⁷³

Keempat, kemampuan akal. Menurut Maturidiah Bukhara, akal manusia hanya mampu mengetahui Tuhan, dan *ma'rifah husn wa al-qubh* (mengetahui baik dan jahat).¹⁷⁴

¹⁷⁰*Ibid.*, h. 114-115.

¹⁷¹*Ibid.*, h. 124.

¹⁷²*Ibid.*, h. 124.

¹⁷³*Ibid.*, h. 29.

¹⁷⁴*Ibid.*, h. 91-92.

Kelima, fungsi wahyu. Menurut aliran Maturidiah Bukhara, wahyu berfungsi memberikan informasi tentang *wajib ma'rifah Allah* (kewajiban mengetahui Tuhan) dan *wajib i'tinaq al-hasan wa ijtinab al-qabih* (kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat).¹⁷⁵

Keenam, kekuasaan dan kehendak Tuhan. Menurut Maturidiah-Bukhara, kekuasaan dan kehendak Tuhan berlaku mutlak. Tidak ada yang dapat memaksa dan melarang Tuhan.¹⁷⁶

Ketujuh, keadilan Tuhan. Menurut Maturidiah-Bukhara, Tuhan tidak wajib berlaku adil.¹⁷⁷

Keduabelas, konsep iman. Menurut Maturidiah-Bukhara, iman adalah *tasdiq*, yaitu membenarkan dan menerima dengan hati dan diucapkan dengan lisan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah.¹⁷⁸

2) Maturidiyah Samarkand

Adapun pemikiran-pemikiran teologi Maturidiah Samarkand adalah: *pertama*, perbuatan manusia. Menurut Maturidiah Samarkand, perbuatan manusia diwujudkan sendiri oleh manusia atas kehendaknya sendiri. Tuhan menciptakan daya bersama-sama dengan perbuatan yang bersangkutan. Kemudian, manusia memakai daya yang diberikan Tuhan untuk mewujudkan perbuatannya.¹⁷⁹ Dalam hal ini, aliran ini menganut paham qadariah. Akan tetapi tidak sebebaskan faham Mu'tazilah. Mu'tazilah memandang manusia bebas dalam berkehendak, sedangkan Maturidiah memandang manusia bebas dalam memilih antara perbuatan yang disukai dan tidak disukai Tuhan. Di samping itu, Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan menciptakan daya

¹⁷⁵*Ibid.*, h. 80-101.

¹⁷⁶*Ibid.*, h. 122.

¹⁷⁷*Ibid.*, h. 127.

¹⁷⁸*Ibid.*

¹⁷⁹*Ibid.*, h. 112-114.

sebelum perbuatan terjadi, sedangkan Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa Tuhan menciptakan daya bersamaan dengan perbuatan dan hanya berlaku untuk perbuatan yang bersangkutan.¹⁸⁰

Kedua, kewajiban-kewajiban Tuhan. Maturidiah-Samarkand berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan Tuhan bertujuan untuk kebaikan manusia.¹⁸¹ Tuhan tidak memberi beban kepada manusia di luar kemampuannya, karena manusia sendiri yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya, bukan Tuhan. Selanjutnya Maturidiah-Samarkand berpendapat bahwa Tuhan wajib mengirim Rasul untuk manusia. Tuhan juga wajib menepati janji-janji-Nya untuk memberi upah kepada pelaku kebaikan dan merealisasikan ancaman-ancaman-Nya untuk menghukum pelaku kejahatan (*al-wa'd wa al-wa'id*).

Ketiga, kemampuan akal. Maturidiah Samarkand berpendapat bahwa akal manusia mampu mengetahui Tuhan (*ma'rifah Allah*), *wajib ma'rifah Allah* (kewajiban mengetahui Tuhan), dan *ma'rifah husn wa al-qubh* (mengetahui baik dan jahat).¹⁸²

Keempat, fungsi wahyu. Menurut Maturidiah Samarkand, wahyu berfungsi untuk mengetahui *wajib i'tinaq al-hasan wa ijtinab al-qabih* (kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan kewajiban menjauhi perbuatan jahat).¹⁸³

Kelima, kekuasaan dan kehendak Tuhan. Bagi Maturidiah-Samarkand, kekuasaan dan kehendak Tuhan tidak mutlak, karena dibatasi oleh: kemerdekaan manusia dalam berbuat, hukuman-hukuman Tuhan, dan keadilan Tuhan.¹⁸⁴

¹⁸⁰*Ibid.*, h. 114-115.

¹⁸¹*Ibid.*, h. 124.

¹⁸²*Ibid.*, h. 88-90.

¹⁸³*Ibid.*, h. 80-101.

¹⁸⁴*Ibid.*, h. 122.

Keenam, keadilan Tuhan. Menurut Maturidiah-Samarkand, Tuhan wajib berlaku adil.¹⁸⁵ *Ketujuh*, konsep iman. Maturidiah-Samarkand berpendapat bahwa iman adalah *ma'rifah*, yaitu mengetahui Tuhan dengan segala sifat-sifat-Nya.¹⁸⁶

2) Tema-Tema Teologi Islam pada Masa Modern

Seperti pasca Khulafaur Rasyidin, tantangan zaman yang muncul pada saat itu adalah persoalan politik. Karena itu, tema-tema teologi Islam yang muncul pada saat itu adalah persoalan politik. Berbeda halnya dengan kondisi dan tantangan umat Islam pada zaman modern. Tema-tema teologi yang muncul adalah kerangka konseptual yang berasal dari kebudayaan modern dan kontemporer.

Tantangan-tantangan baru akan terus muncul sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Karena itu, teologi harus menjadi antropologi dan hermeneutika. Sebagai hermeneutika, teologi berarti suatu teori pemahaman tentang proses wahyu dari huruf sampai ke tingkat kenyataan, dari logos ke praktis, dan juga transformatika wahyu dari “pikiran” Tuhan ke dalam kehidupan manusia. Untuk itu, diperlukan kesadaran historis, kesadaran eidetik, dan kesadaran praktis.¹⁸⁷

Teologi klasik memaknai teologi sebagai suatu diskursus seputar Tuhan atau teosentris. Namun dalam dinamikanya, teologi tidak dapat lagi dipahami secara teosentris. Teologi harus dipahami sebagai ilmu kemanusiaan dan bukan ilmu ketuhanan.¹⁸⁸ Dalam hal ini, teologi bercorak antroposentrisme.

¹⁸⁵*Ibid.*, h. 127.

¹⁸⁶*Ibid.*

¹⁸⁷Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi, dan Pembangunan*, terj Shonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), h. 44-45.

¹⁸⁸*Ibid.*, h. 46.

Menurut Amin Rais, tema-tema Teologi Islam pada masa modern mereformulasi konsep-konsep (doktrinal) teologis agar relevan dengan semangat pembebasan Islam itu sendiri. Konsep-konsep tersebut adalah konsep tauhid, keadilan sosial, dan spiritualitas pembebasan. Konsep tauhid harus dipahami dan diyakini sebagai penggambaran adanya *unity of godhead* (kesatuan ketuhanan), *unity of creation* (kesatuan penciptaan), *unity of mankind* (kesatuan kemanusiaan atau menolak penindasan atas kemanusiaan), dan kesatuan tujuan hidup.¹⁸⁹ Konsep keadilan meliputi keadilan Tuhan (teologi klasik) dan keadilan sosial (penghapusan kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan, eksploitasi, diskriminasi, dan dehumanisasi). Konsep spiritualitas pembebasan diarahkan pada *liberation, tahrir* (pembebasan) dari struktur-sistem yang menindas, hegemoni wacana tertentu berupa produk pemikiran keagamaan tertentu. Pada prinsipnya, reformulasi ketiga konsep ini merupakan suatu proses reflektif-kritis secara teologis yang berlandaskan hasil pemaknaan atas teks (al-Qur'an dan hadits) dan pemahaman konteks kekinian (realitas aktual-faktual).

Para pemikir Islam modern memandang teologi sebagai metode untuk menjawab tantangan budaya lokal dan budaya global universal berdasarkan ajaran tauhid. Teologi Islam hadir sebagai alternatif jawaban terhadap persoalan-persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat.¹⁹⁰ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tema-tema Teologi Islam tidak terbatas pada teologi skolastik secara sempit dan eksklusif, akan tetapi meliputi penalaran terhadap ajaran-ajaran agama secara keseluruhan. Tidak tertutup kemungkinan jika Teologi Islam berlaku dalam pemikiran keagamaan Protestan, Katholik, Buddha, dan lain-lain. Karena itu, teologi Islam sangat menarik dan selalu aktual.

¹⁸⁹ M. Amin Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 109-110.

¹⁹⁰ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 91.

BAB III

TEMA-TEMA POKOK TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA

A. Tema-Tema Pokok Teologi Islam di Indonesia Pra Kemerdekaan

Pemikiran teologi Islam merupakan diskursus yang sangat dinamis. Sebab, diskursus ini mengalami kontak pemikiran yang tidak jarang menimbulkan persitegangan. Dinamika tersebut telah ada sejak masa sahabat. Dinamika tersebut menimbulkan keragaman pemikiran dalam Islam dan memperkaya khazanah peradaban Islam. Bagi kalangan intelektual, dinamika pemikiran bukanlah sebuah masalah, melainkan sebuah khazanah keilmuan yang perlu dikaji.

Untuk konteks Indonesia, pemikiran teologi Islam diwacanakan oleh teolog-teolog. Jika teologi Islam klasik tampil dalam bentuk aliran-aliran, maka teologi Islam modern di Indonesia tampil dari para pemikir yang bersifat individual. Di Indonesia, pemikiran teologi Islam modern baru muncul pada tahun 1970-an.¹⁹¹ Mereka menjadi ke-Khasan dari pemikiran teologi Islam atau kalam ala Indonesia. Selain itu, beberapa organisasi juga mewarnai perkembangan Teologi Islam. Di antara teolog Indonesia adalah Harun Nasution, Nurcholish Madjid, Alwi Shihab, Abdurrahman Wahid, K.H. Ahmad Dahlan, K.H. Hasyim Asy'ari. Adapun beberapa organisasi Islam di Indonesia adalah Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah.

1. K.H. Hasyim Asy 'Ari

a) Biografi Singkat K.H. Hasyim Asy'ari

K.H. Hasyim Asy'ari diberi nama kecil oleh orang tuanya dengan Muhammad Hasyim. Sedangkan Asy'ari adalah nama ayahnya. Nama lengkapnya adalah Muhammad Hashim bin Ash'ari bin Abdul Wahid bin Abdul Halim. Ibunya bernama Halimah. Ia dilahirkan pada hari Selasa Kliwon tanggal 14 Februari tahun 1871 M atau bertepatan dengan 12 Dzulqa'dah tahun 1287 H di Pesantren Gedang (2 kilometer ke arah utara dari kota Jombang). Ia lahir dan dibesarkan di lingkungan pesantren (*Islamic revivalism*). Ayahnya (Asy'ari) adalah

¹⁹¹ Alkendra, *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesia*, (Bandung: Alfabeta, 1999), h. 1.

pendiri dan pengasuh Pesantren Gedang, sedangkan kakek ibunya (Kiyai Sihah) adalah pendiri dan pengasuh Pesantren Tambak Beras (Jombang). KH. Hasyim Asy'ari wafat pada tanggal 25 juli 1947 M, bertepatan dengan 7 Ramadhan 1366 H pada pukul 03.45.¹⁹²

K.H.Hasyim Asy'ari belajar di beberapa pesantren di Pulau Jawa, kemudian berangkat ke Mekkah dan Madinah untuk belajar dengan beberapa syekh. Ia adalah ulama yang mempertahankan tradisi pemikiran bermadzhab dan pendekatan sufisme. Ia menganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Tarekat ini didapatnya dari Syaikh Mahfudz. Ia belajar Mazhab Syafi'i dari Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi. Meskipun ia penganut mazhab dan tarekat, akan tetapi ia bukan ulama tradisional, karena ia memuji rasionalitas dan semangat produktivitas dan kreativitas yang digemakan oleh M. Abduh.¹⁹³

K.H. Hasyim Asy'ari diberi gelar "Hadratus Syekh (Maha Guru)". Dia tidak hanya dikenal sebagai guru, akan tetapi juga sebagai pahlawan kemerdekaan berdasarkan Surat Keputusan Presiden RI No.284/TK/Tahun 1964, tanggal 17 November 1964. Bung Tomo dan Jenderal Sudirman kerap berkunjung ke Tebuireng untuk meminta nasehat kepada K.H. Hasyim Asy'ari tentang perjuangan mengusir penjajah. Ia mendirikan Pondok Pesantren Tebuireng pada tanggal 26 Rabi'ul Awwal 1317 H atau bertepatan dengan tanggal 3 Agustus 1899 M. Keberadaan Pesantren Tebuireng membawa perubahan sikap dan kebiasaan hidup masyarakat sekitar. Bahkan dalam perkembangannya, Pesantren Tebuireng

¹⁹²Ishomudin Hadziq, *KH. Hasyim Asy'ari: Figur Ulama & Pejuang Sejati*, (Jombang: Pustaka Warisan Islam Tebuireng,2007), h. 12. Lihat Juga: Muhammad Rifai, *KH.Hasyim Asy'ari: Biografi Singkat 1871-1947*, (Jakarta: Garasi,2009), h. 38.

¹⁹³Lathiful Khuluk, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH.Hasyim Asy'ari*, (Yogyakarta: Lkis 2000), h. 34.

bereperan sebagai pusat pendidikan keagamaan dan pusat kegiatan politik menentang penjajah. Dari pesantren Tebuireng lahir partai-partai besar Islam di Indonesia, seperti Nahdlatul Ulama (NU), Masyumi (Majelis Syuro A'la Indonesia), Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI), serta laskar-laskar perjuangan seperti Sabilillah, Hizbullah, dan lain- lain.¹⁹⁴

b) Pemikiran Teologi K.H. Hasyim Asy'ari

Dari deskripsi di atas terlihat bahwa tema-tema teologi Islam yang digagas oleh K.H. Hasyim Asy'ari terdiri dari tasawuf, fiqh dan hadits. Sebagian besar pemikirannya yang tertuang dalam kitab-kitab karya beliau masih dikaji diberbagai pesantren, terutama pesantren-pesantren salaf (tradisional).

Adapun tema-tema teologi yang digagas oleh K.H. Hasyim Asy'ari adalah: *pertama*, etika (akhlak) dalam pendidikan. Pemikiran ini dituangkannya dalam buku yang ditulisnya sendiri dengan judul *Adabul 'Alim wal Muta'alim*. Di dalam buku ini, ia menjelaskan tentang etika atau akhlak seorang murid dalam menuntut ilmu dan etika atau akhlak guru dalam menyampaikan ilmu.

Kedua, sosial politik. Pemikiran ini dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Al-Tibyan Fi Nahyi 'An Muqatha'ati' Al-Arkam wa Al-'Aqarib Wa Al-Ikhwani*. Di dalam buku ini, ia menjelaskan tentang urgensi dan tata cara menjaga silaturahmi dan larangan memutuskannya, ukhuwah Islamiyah atau aturan dalam bersosialisasi atau bermasyarakat.

¹⁹⁴Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 98. Lihat Juga: Salahuddin Wahid, *Transformasi Pesantren Tebuireng: Menjaga Tradisi di Tengah Tantangan*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), h. 14. Lihat Juga: Rifai, *KH.Hasyim Asy'ari: Biografi Singkat 1871-1947*, h. 45.

Ketiga, organisasi sosial keagamaan. Tema ini dideskripsikan di dalam karyanya yang berjudul *Muqaddimah al-Qanun al-Asasi li jam'iyyat Nahdhatul Ulama'*. Buku ini berisi tentang pemikiran dasar NU, ayat-ayat Al- Qur'an dan hadis yang menjadi referensi NU, dan pesan- pesan penting yang melandasi berdirinya organisasi NU.

Keempat, ibadah khassah dan mazhab fiqh. Tema ini dapat dipahami dari bukunya yang berjudul *Risalah Fi Ta'kid al-Akhdzi bi Madzhab al-A'immah al-Arba'ah*. Di dalam buku ini, ia menjelaskan tentang tata cara beribadah menurut Mazhab Syafi'i, Maliki, Hanafi dan Hambali.

Kelima, *community empowerment* (pemberdayaan masyarakat). Tema ini dapat dibaca dalam karyanya yang berjudul *Mawai'idz*. Buku ini berisi tentang metode dan problematika membangun dan memberdayakan masyarakat. Dalam mem membangun dan memberdayakan ummat dibutuhkan kerjasama antar berbagai pihak dan kelompok.

Keenam, tarekat. Tema ini dideskripsikan K.H. Hasyim Asy'ari secara deskriptif pada karyanya yang berjudul *Al-Durar al-Muntashirah fi Masa'il Tis'a Asharah*. Dalam karya ini, ia menjelaskan tentang problematika dan metode thariqah. Ada 19 masalah yang dibahas dalam buku ini.

Ketujuh, taqwa dan kebersamaan. Tema ini lebih deskriptif dijelaskan K.H. Hasyim Asy'ari dalam karyanya yang berjudul *Arba'ina Haditsan Tata'allaqu bi Mabadi'i Jamiyyah Nahdlatul Ulama'*. Di dalam buku ini, ia menjelaskan metode untuk mencapai takwa dan kebersamaan dalam hidup berdasarkan Hadis. Buku ini menjadi pedoman untuk menciptakan ummat *wasath*.

Kedelapan, iman dan cinta Rasul. Tema ini dituangkan K.H. Hasyim Asy'ari dalam kitabnya *An-Nur Al-Mubin Fi Mahabbati Sayyid Al-Mursalin* dan *Al-Tanbihat Al-Wajibah Liman Yashna' Al-Maulid bi Al-Munkarat*. Di dalam kitab yang pertama, ia menjelaskan tentang arti cinta kepada Rasul, keharusan mengikuti dan menghidupkan sunnahnya. Pada kitab

yang kedua, ia menjelaskan tentang iman kepada Nabi, cara mencintai Nabi dan panduan merayakan hari kelahiran Nabi serta hal-hal yang harus dihindari ketika merayakan hari lahir Nabi Muhammad.

Kesembilan, Metode debat atau metode komunikasi. Tema ini digagas oleh K.H. Hasyim Asy'ari dalam kitabnya yang berjudul *Ziyadah Ta'liqat 'Ala Mundhumah Syaikh Abdullah Yasin al-Fansuruani*. Di dalam buku ini, ia menjelaskan metode dan proses perdebatan antara Kyai Hasyim dan Syaikh Abdullah bin Yasin.

Sepuluh, hukum pernikahan. Pemikiran ini dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul *Dhau'ul Misbah fi Bayani Ahkam al-Nikah*. Pada kitab ini dijelaskan tentang hal-hal yang berkaitan dengan pernikahan, mulai dari aspek hukum, syarat rukun, hingga hak-hak dalam pernikahan.

Sebelas, hukum memukul kentongan pada waktu masuk waktu shalat. Pemikiran ini dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul *Risalah Tusamma bi al-Jasus fi Ahkam al-Nuqus*.

Duabelas, dasar-dasar aqidah Islamiyyah, metode tasawuf, *maqam* wusul ila Alllah . Pemikiran ini dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul *Risalah Jami'atul Maqashid* dan *Jami'ah al-Maqasid fi Bayani Mabadi al-Tauhid wa al-Fiqh wa al-Tasawuf li al-Murid*. Kitab kedua menjelaskan tentang tentang kaidah-kaidah agama Islam, pokok-pokok tasawuf dan cara ber-*wusul* kepada Allah.

Tigabelas, tauhid. Pemikiran K.H. Hasyim asy'ari tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan tauhid dapat dilihat dalam kitabnya yang berjudul *Al-Risalah fi al-Aqaid*.

Empatbelas, nikah. Pemikirannya tentang nikah dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul *Miftah al-Falah fi Ahadith al-Nikah*. Kitab ini menjelaskan tentang hadith-hadith yang berhubungan dengan pernikahan.

Limabelas, puasa. Tema ini dapat dilihat dalam karyanya yang berjudul *Abyan al-Nizom fi Bayani Ma Yu'maru bihi au Yanha 'Anhu min Anwa'I al-siyam* dan *Audoh al-Bayan fi Ma*

Yata'allaqu bi Wazoifi Ramadhan. Pada kitab yang pertama, ia menjelaskan tentang macam-macam puasa, yaitu puasa sunat, puasa wajib, dan puasa yang diharamkan. yang diperbolehkan dan dilarang. Pada kitab yang kedua, ia menjelaskan hadith-hadith yang berhubungan dengan Ramadhan dan ibadah-ibadah di bulan Ramadhan dan keutamaannya-keutamaannya.

Keenambelas, shalat 'Id. Tema ini dapat dibaca dalam karyanya yang berjudul *Ahsanu al-Kalam fi Ma Yata'allaqu bi Sya'ni al-'Id min al-Fadoili wa la- Ahkam.* Kitab ini berisi tentang hal-hal yang berhubungan dengan shalat id, baik mengenai keutamaannya ataupun hukumnya.

Ketujuhbelas, sejarah Nabi dan para sahabat. Tema ini terdapat dalam karyanya yang berjudul *Irshadu al-Mu'minin Ila Sirati Sayyid al-Mursalin.* Karya ini berisi tentang ringkasan kisah perjalanan kehidupan Nabi dan para sahabat.

Kedelapanbelas, ibadah haji dan umroh. Tema ini dibahas dalam karyanya yang berjudul *Al-Manasik al-Sughra li Qasidi Ummi al-Qura.* Di dalam risalah ini, K.H. Hasyim Asy'ari menjelaskan tentang hukum, wajib, rukun, sunat, dan hal-hal yang terlarang dalam ibadah haji dan umroh.¹⁹⁵

2. K.H. Ahmad Dahlan

a) Biografi Singkat K.H. Ahmad Dahlan

K.H. Ahmad Dahlan lahir pada tahun 1868 M. di Yogyakarta. Ia meninggal pada 23 Februari 1923 M. Nama lengkapnya adalah Muhammad Darwis. Ayahnya bernama K.H. Abubakar bin Kyai Sulaiman. Ibunya bernama Siti Aminah Binti K.H. Ibrahim. Dengan demikian, ia berasal dari keluarga

¹⁹⁵Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari, Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan*, (Kompas, 2010), h. 76-68, 93. Lihat Juga: Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH.M.Hasyim Asy'ari Tentang Ahl As-Sunnah Wa Al-Jama'ah*, (Surabaya: Khalista, 2010), h. 70-71.

religius, bahkan garis keturunan dari ayahnya bersambung ke Maulana Ibrahim, salah seorang wali songo.¹⁹⁶

Riwayat pendidikan K.H. Ahmad Dahlan dimulai dari pendidikan keagamaan dari ayahnya sendiri dan belajar kitab pada guru-guru lain, seperti kepada K.H. Muhammad Saleh untuk belajar ilmu Fiqih dan kepada K.H. Muhsin untuk ilmu Nahwu, kepada Kiyai Raden Haji untuk ilmu falak, ilmu hadis kepada Kyai Mahfudh dan Syaikh Khayyat, ilmu Qiraah kepada Syaikh Amin dan Syaikh Bakri Satock. Setelah belajar dengan beberapa guru di Yogyakarta, kemudian pada tahun 1890, ia pergi ke Makkah untuk melaksanakan ibadah haji dan belajar selama setahun. Disini ia belajar kepada ulama Syafi'iyah (Syeikh Ahmad Khatib), para Alim Ulama' Indonesia yang sudah bermukim disana seperti; K.H. Makhfudz dari Termas, K.H. Nakhrawi (Muhtaram) dari Banyumas, K.H. Muhammmad Nawawi dari Bantan, serta kepada para alim ulama' Makkah yang sudah dikenalnya di Jawa, seperti Sayyid Bakri Syatha. Sayyid Bakri Syatha memberinya gelar Ahmad Dahlan. Setelah satu tahun di Mekkah, ia kembali ke Yogyakarta untuk mengajar. Pada tahun 1903, ia kembali ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji dan belajar kepada beberapa guru. Selain itu, ia juga rajin membaca kitab-kitab berjiwa *tamaddun* dari luar negeri, diantaranya tafsir Qur'an Syaikh Muhammad Abduh, Syaikh Jamaluddin al-Afgani, Imam Ghazali, Rasyid Ridla, Thantawi Jauhari dan lain-lain sebagainya. Kitab-kitab inilah yang kemudian hari menginspirasi K.H. Ahmad Dahlan dalam memperjuangkan kemurnian Islam di Indonesia dan melakukan pembaharuan.¹⁹⁷

¹⁹⁶Muhammad Soedja', *Cerita Tentang Kiyai Haji Ahmad Dahlan*, (Jakarta: Rhineka Cipta, 1999), h. 202.

¹⁹⁷Weinata Sairin, *Gerakan Pembaharuan Muhammadiyah*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995), h. 39.

b) Pemikiran Teologi Islam K.H. Ahmad Dahlan

Pemikiran teologi Islam K.H. Ahmad Dahlan disalurkan di organisasi yang didirikannya, Muhammadiyah. Pada tanggal 18 November 1912, K.H. Ahmad Dahlan mendirikan organisasi Muhammadiyah terutama untuk mendalami agama Islam di kalangan anggota sendiri dan menyebarkan agama Islam di luar anggota inti. Sesuai dengan tujuan didirikannya, kegiatan organisasi ini lebih difokuskan pada tabligh.

Melalui organisasi Muhammadiyah, K.H. Ahmad Dahlan memunculkan pemikiran teologi Islam yang terdiri dari: *pertama*, ide pembaharuan. Ide ini dilatarbelakangi oleh kondisi umat Islam Indonesia waktu itu yang tenggelam dalam kejumudan (stagnasi), kebodohan, serta keterbelakangan akibat penjajahan. Secara umum, ide-ide pembaharuan K.H. Ahmad Dahlan dapat diklasifikasikan kepada dua dimensi, yaitu: purifikasi (pemurnian) ajaran Islam dari TBC (Tahayul, bid'ah, dan Churafat) dan rasionalisasi.¹⁹⁸

Adapun pemikiran tentang rasionalisasi terrefleksi pada: 1) merubah arah kiblat, 2) membentuk organisasi sosial, 3) membangun sarana kesehatan, 4) mengajak umat muslim untuk melakukan solat ied di tanah lapang, 5) mengkonversi pola berpikir umat Islam dari statis menuju pada pemikiran yang dinamis, kritis, dan analisis melalui pendidikan.

Kedua, modernisasi pendidikan Islam yang meliputi: 1) modernisasi lembaga pendidikan Islam. K.H. Ahmad Dahlan mengkonversi sistem pendidikan Islam dari sistem pesantren menjadi sistem sekolah. Ia mengadopsi sistem pendidikan "Barat" sebagaimana dikembangkan dalam sekolah- sekolah *Gubernamen*" (pemerintah). Ia mengintegrasikan pendidikan agama dan pendidikan Barat. 2) Modernisasi kurikulum pendidikan Islam. Komposisi Kurikulumnya terdiri dari "ilmu agama" dan "ilmu non agama". Demikian juga halnya dengan

¹⁹⁸Weinata Sairin, *Op.Cit.*, h. 48.

guru-guru yang mengajar tidak hanya dari kalangan Muslim. Beberapa guru bidang studi beragama Kristen. K.H. Ahmad Dahlan merintis pembentukan sebuah sekolah yang memadukan pengajaran ilmu agama Islam dan ilmu umum. Sekolah ini ditujukan untuk menjadi media yang dapat mengembangkan potensi *Al Ruh*, jasad, qalbu, dan akal. Ia memodernisasi pendidikan Islam tradisional yang membatasi diri pada pengkajian kitab-kitab klasik dan membatasi idiologi ilmiahnya hanya pada dimensi *religious an sich*. Sistem pendidikan ini menyebabkan peserta didik tidak produktif dan kreatif terhadap perkembangan peradaban disebabkan karena tidak mampu mengolah dan menganalisa ilmu pengetahuan secara kritis. 3) Modernisasi metode pendidikan. Ia menerapkan metode pengajaran yang lebih bervariasi, yaitu menggabungkan metode sorogan, weton, murid bertanya atau *cooperative learning*. 4) Modernisasi fungsi pendidikan. Ia menjadikan lembaga pendidikan berfungsi ganda, yaitu pendidikan dan integrasi sosial, pendidikan untuk semua (*education for All*). Peserta didik berasal dari beragam latar belakang. Ia menjadikan pendidikan lebih terbuka dan toleran. 5) Modernisasi manajemen pendidikan. Ia menerapkan manajemen modern dalam sistem pendidikan Islam. Untuk mewujudkan visi pemikiran K.H. Ahmad Dahlan di bidang pendidikan, Pada tahun 1911, ia mendirikan Madrasah Qismul Arqa.¹⁹⁹

Ketiga, revitalisasi proses ijtihad, yaitu mengarahkan otoritas intelektual untuk sampai pada suatu konklusi tentang berbagai persoalan. Tema ini merupakan tema yang prioritas bagi K.H. Ahmad Dahlan.

Keempat, emansipasi wanita. Pada tahun 1914, K.H. Ahmad Dahlan membentuk organisasi kaum wanita, yaitu

¹⁹⁹Junus Salam, *K.H Ahmad Dahlan Amal dan Perjuangannya*, h. 74-75. Lihat Juga: Abdul Munir Mulkan, *Pemikiran KHA Dahlan dan Muhammadiyah*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), h. 225.

Sapatresna. Pada periode berikutnya, organisasi ini berkembang menjadi Aisyiyah.

Kelima, reformasi sosial. Melalui organisasi Muhammadiyah, K.H. Ahmad Dahlan melakukan reformasi bidang kesehatan, kesejahteraan ekonomi, dan aktivitas sosial.

Keenam, mendirikan beberapa institusi untuk mereformasi umat, seperti 1) Penolong Kesengsaraan Umat (PKU). Lembaga ini bergerak di bidang sosial, menolong kaum *dhu'afa*, anak yatim. 2) Aisyiyah. Lembaga ini bergerak untuk memberdayakan perempuan melalui pelatihan. 3) Lembaga pendidikan. 4) Nasyiatu Aisyiyah, yaitu lembaga yang memfasilitasi pergerakan dan pemberdayaan anak-anak perempuan remaja. 5) Hizbul Wahtan, lembaga yang bergerak di bidang kepanduan, membangkitkan kesadaran akan nasionalisme.

Ketujuh, toleransi.

Kedelapan, dekonstruksi taklid. Pada tahun 1910, K.H. Ahmad Dahlan menolak taklid secara tegas. Taklid merupakan fenomena yang berkembang pada masyarakat pada

c) Corak Teologi Islam K.H. Ahmad Dahlan

Berdasarkan pemikiran-pemkirannya di atas, maka dapat ditegaskan bahwa corak teologi Islam K.H. Ahmad Dahlan adalah teologi revolusioner. Adapun ciri teologi revolusioner yang digagas oleh K.H. Ahmad Dahlan adalah: a) Perubahan revolusioner terjadi tanpa kekerasan dan pertumpahan darah. b) Gerakannya berbasis ideologi yang radikal dan memiliki efek perubahan yang radikal. c) Menggunakan pola-pola sosial: adaptasi, asimilasi, akomodasi kultural. d) Menggunakan diplomasi politik yang santun. e) Mengedepankan akhlak kepada Allah, manusia, dan makhluk lain. f) Menghindari penyakit-penyakit hati, seperti 'ujub, takabbur, riya, sombong. g) embina rohani, akal. h) Mendidik jiwa. i) Berwawasan

semesta, yaitu ketuhanan, kemanusiaan dan kealaman secara utuh dan integrative.²⁰⁰

B. Tema-Tema Teologi Islam di Indonesia Pasca Kemerdekaan

1. Harun Nasution

a) Biografi Singkat Harun Nasution

Harun Nasution lahir di Pematang Siantar-Sumatera Utara, pada Hari Selasa, 23 September 1919. Ayahnya bernama Abdul Jabbar Ahmad. Ibunya bernama Maimunah. Ayah dan ibunya berasal dari Tapanuli. Ibunya merupakan keturunan ulama Tapanuli. Ia memiliki empat saudara, yaitu: Muhammad Ayyub, Kholil, Sa'idah, dan Hafsa.²⁰¹

Harun Nasution (1919- 1998) memulai pendidikan dasar di *Hollandsh-Inlandsche School* (sekolah milik Belanda), kemudian melanjutkan ke *Moderne Islamietische Kweekschool* (sekolah tingkat menengah yang berlandaskan Islam dan bernuansa modern). Kemudian ia melanjutkan lagi studinya ke Arab Saudi dan kemudian pindah ke Mesir di Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar. Merasa tidak puas, ia pindah ke Universitas Amerika di Kairo. Kemudian ia melanjutkan studi magister dan doktor di Universitas McGill, Kanada. Ia pernah belajar kepada Abu Zahrah, ulama fiqih yang terkenal di Mesir. Ia pernah menjadi diplomat, rektor IAIN Jakarta selama dua periode (1974-1982), pelopor pendirian pascasarjana untuk studi Islam di IAIN Jakarta. Ia adalah ahli teologi dan filsafat yang bercorak rasional bahkan liberal.²⁰²

Harun Nasution adalah penulis yang produktif. Adapun karya-karyanya adalah *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* 2 Jilid (1974); *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa,*

²⁰⁰KRH. Hadjid, *Pelajaran KHA Dahlan '7 Falsafah Ajaran dan 17 Kelompok Ayat Al-Qur'an*, h. 26.

²⁰¹Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islām: 70tahun Harun Nasution*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), h. 4-5.

²⁰²Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islām: 70tahun Harun Nasution*. (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), h. 4-41 dan 60.

dan Perbandingan (1977); *Filsafat Agama* (1978); *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (1978); *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (1980); *Akal dan Wahyu dalam Islam* (1982); *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (1987); *Islam Rasional* (1995).²⁰³

b) Tema-Tema Pemikiran Teologi Islam dari Harun Nasution

Harun Nasution adalah teolog yang memberikan perubahan dan warna berbeda dalam pemikiran Islam di Indonesia. Ia memperkenalkan pemikiran Mu'tazilah secara komprehensif kepada masyarakat intelektual Indonesia.

Adapun tema-tema pokok teologi Islam yang pernah diformulasi oleh Harun Nasution adalah: *pertama*, peranan akal. Menurut Harun Nasution, akal berfungsi untuk memahami dan memberikan interpretasi terhadap wahyu, menaklukkan kekuatan makhluk lain di sekitarnya. Akal dan wahyu tidak bertentangan. Akal mempunyai tempat yang tinggi dalam al-Qur'an. Akan tetapi, akal tidak bisa membatalkan wahyu. Akal harus tunduk kepada wahyu.

Kedua, fungsi wahyu. Menurut Harun Nasution, wahyu berfungsi untuk memberikan penjelasan tentang tata cara beribadah kepada Allah, memberikan rincian tentang kebaikan-keburukan dan kewajiban serta tata cara untuk melaksanakan kebaikan dan menjauhi keburukan.

Pemikiran Harun Nasution tentang peran akal dan fungsi wahyu hampir senada dengan pemikiran Muktazilah. Bahkan, di dalam berbagai kesempatan, ia sering menjelaskan kelebihan-kelebihan Muktazilah dan membela Muktazilah dari serangan tokoh-tokoh yang mendiskreditkan Muktazilah. Karena itu, ia diberi gelar "tokoh Muktazilahnya Indonesia".²⁰⁴

²⁰³ Alkhendra, *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesia*, (Bandung: Alfabeta, 1999), h. 21-22.

²⁰⁴ Aqib Suminto dkk., *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: LSAF, 1989), h. 117.

Ketiga, tentang perbuatan manusia, Harun Nasution menjelaskan bahwa paham kada dan kadar telah diselewengkan menjadi fatalisme, sedangkan paham itu sebenarnya mengandung unsur dinamis yang membuat umat Islām maju. Paham fatalisme yang terdapat di kalangan umat Islām saat ini perlu diubah dengan paham kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan seperti paham Mu'tazilah. Paham ini akan menimbulkan kedinamisan kembali umat Islām kembali. Paham ini meyakini teks ajaran Islām yang *qath'iy al-wurud* dan *qath'iy al-dilalah* yang absolut dan benar datangnya dari Allāh.
205

Keempat, Harun berpendapat bahwa Islam sangat luas meliputi aspek 'ibādah, latihan spiritual, moral, aspek sejarah dan kebudayaan, aspek politik, aspek perkembangan lembaga-lembaga kemasyarakatan, aspek hukum, aspek teologi, aspek filsafat, aspek mistisme, dan aspek pembaharuan dalam Islām. Hal ini dapat dilihat dari bukunya yang berjudul *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Menurutnya, umat Islam harus memahami secara garis besar seluruh aspek-aspek ajaran Islam agar tidak salah memahami Islam. Selanjutnya, setiap orang boleh mengambil spesialisasi sesuai kesenangan atau bakatnya.
206

Kelima, modernisasi. Menurut Harun Nasution, modernisasi dimulai dari perubahan pemikiran umat Islam dari tradisional menjadi rasional seperti yang telah dikembangkan oleh kaum Mu'tazilah. Ia ingin mereaktualisasikan teologi rasional Mu'tazilah agar umat Islam berpartisipasi dalam pembangunan dan modernisasi dengan tetap berpijak pada tradisi sendiri. Pemikiran Asy'ariyah yang selama ini dianut mayoritas umat Islam (termasuk mayoritas da'i dan penguasa) harus diganti dengan pemikiran rasional mu'tazilah. Sebab, salah satu faktor penyebab teknologi dan ekonomi dunia muslim

²⁰⁵Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islām: Sejarah Pemikiran dan Pergerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, Nasution, 2011), h. 57.

²⁰⁶Harun Nasution, *Islām Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I*, (Jakarta: UI Press, 2013), h. 28.

stagnan disebabkan karena menganut paham teologi Asy'ariyyah yang fatalistik.²⁰⁷

Lebih lanjut Harun Nasution menyebutkan bahwa pembaharuan teologi berdampak pada sisi sosial ekonomi masyarakat Islam dan produktivitas umat Islam. Teologi rasional adalah teologi yang telah dianut oleh kaum modernis terdahulu seperti Muhammad Abduh, Al-Afghani, Sayid Amir Ali, dan lain-lain. Karena itu, ia menggagas agar umat Islam kembali kepada teologi Islam sejati, yaitu teologi rasional. Retorika ini mengandung pengertian bahwa umat Islam dengan teologi fatalistik, irrasional, pre-determinisme serta penyerahan nasib kepada takdir telah membawa nasib menuju kemiskinan, kesengsaraan, dan keterbelakangan.²⁰⁸

Menurut Harun Nasution, teologi rasional merupakan suatu keharusan untuk memodernisasi kondisi umat Islam yang stagnan. Teologi ini telah ada dalam khasanah Islam klasik. Teologi ini relevan dengan masyarakat modern. Meskipun demikian, ia mengingatkan umat Islam agar tidak mengikuti sikap intoleransi yang dikembangkan Mu'tazliha. Banyak di antara tokohnya yang saling mengkafirkan karena perbedaan pendapat, padahal mereka diikat oleh hubungan murid dengan guru bahkan anak dengan orangtuanya. Peristiwa *mihnah* yang terjadi pada masa pemerintahan Khalifah al Mu'tashim merupakan bukti jika ulama-ulama Muktaizilah intoleransi.²⁰⁹

Keenam, ajaran purifikasi. Harun Nasution juga menyeru umat Islām agar kembali ke ajaran yang sebenarnya, meninggalkan sikap taklid kepada pendapat dan penafsiran lama dan melakukan ijtihād.²¹⁰

Ketujuh, pendidikan, Harun Nasution menekankan agar pendidikan tradisional harus diubah dengan memasukkan mata pelajaran tentang ilmu pengetahuan modern ke dalam kurikulum

²⁰⁷Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan ...*, h. 61.

²⁰⁸Harun Nasution, *Islam Rasional ...*, h. 119-120.

²⁰⁹M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas, *Sejarah Pemikiran Islam*, (Jakarta: Amzah, 2011), h. 86-87. Lihat Juga: Harun Nasution, *Teologi ...*, *Op.Cit.*, h. 61-63.

²¹⁰Harun Nasution, *Falsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 201.

madrasah. Ia juga menolak pendidikan sistem hafalan seperti yang diimplementasikan oleh lembaga pendidikan tradisional.²¹¹

Kedelapan, dalam bidang politik, Harun Nasution menekankan agar pemerintahan absolut harus diubah menjadi pemerintahan demokratis. Dunia Islām harus menganut sistem pemerintahan konstitusional.²¹² Sebab, tidak ada ayat atau hadis yang secara tegas menyebutkan pembentukan pemerintahan atau negara di dalam Islām. Hukum pembentukan negara atau pemerintahan dalam Islām adalah fardu kifayah. Islām hanyalah menjelaskan prinsip-prinsipnya saja dan tidak secara spesifik menunjuk bentuk negara dan susunannya. Menurutnya, bentuk negara yang relevan dengan Alqurān dan hadis adalah republik demokratis.²¹³

Menurut Harun Nasution, sebuah negara harus memiliki prinsip-prinsip yang bertujuan untuk mewujudkan masyarakat beragama dan berketuhanan Yang Maha Esa yang didalamnya terdapat persatuan, persaudaraan, persamaan, musyawarah, dam keadilan. Implementasi dari prinsip-prinsip tersebut adalah pemerintahan yang adil dan demokratis. Kedaulatan adalah ditangan rakyat di bawah bimbingan prinsip-prinsip Alqurān dan hadīś. Sumber hukum tertinggi dalam negara adalah Al-Qurān dan sunnah yang penerapannya memerlukan ijtihād. Negara menformulasi undang-undang (*qānūn*), sedangkan para ulama menformulasikan hukum fikih.²¹⁴

Kesembilan, tentang hak manusia, Harun Nasution berpendapat bahwa semua manusia adalah sama, bersaudara, dan bebas sehingga tidak boleh ada perbudakan di kalangan manusia. Setiap memiliki kewajiban-kewajiban, memiliki hak, dan kebebasan yang ada batasannya. Ia menyandarkan

²¹¹*Ibid.*, h. 201.

²¹²*Ibid.*

²¹³Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan ...*, h. 223-228.

²¹⁴*Ibid.*, h. 223-228.

pendapatnya pada ayat-ayat Alqurān seperti surat al-A'raf: 189, an-Nisa: 4, al-Hujrat: 13 dan ḥadīṣ.²¹⁵

Kesepuluh, definisi, klasifikasi, dan tujuan agama. Menurut Harun Nasution, term “agama” berasal dari akar kata “a” yang berarti “tidak” dan “gam” yang berarti “pergi”. Harun Nasution mendefinisikan agama ini dengan mengacu pada perspektif proses transmisi dan transfer ajaran agama dari generasi ke generasi. Term agama juga bisa berarti teks atau kitab suci, sebab setiap agama memiliki kitab suci sebagai pedoman. Harun juga memandang definisi agama paralel dengan *religi* atau *religare*. Term *religere* berarti mengumpulkan, membaca. Jadi, agama atau *religi* adalah kumpulan-kumpulan cara-cara mengabdikan kepada Tuhan. Sedangkan *religare* berarti *mengikat*, ajaran-ajaran agama mengikat manusia. Dengan demikian, secara simplistik, Harun Nasution menyamakan definisi antara agama, *din*, dan *religi*. Ketiga term tersebut mengerucut pada makna yang sama, yaitu ikatan-ikatan yang harus dipegang dan dipatuhi manusia. Ikatan-ikatan tersebut mempengaruhi kehidupan sehari-hari manusia.²¹⁶ Pemikiran Harun Nasution yang memparalelkan definisi antara agama, *din*, dan *religi* menimbulkan banyak polemik dan reaksi negatif terhadapnya.

Lebih lanjut Harun Nasution menyebutkan unsur-unsur penting yang terdapat dalam agama, yaitu kekuatan gaib, keyakinan akan kesejahteraan di dunia dan di akhirat tergantung pada adanya hubungan baik dengan kekuatan gaib, respons yang bersifat emosional dari manusia, paham adanya yang kudus (*sacred*) dan suci.²¹⁷

²¹⁵Harun Nasution & Bahtiar Effendy, *Hak Asasi Manusia dalam Islām*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. vi-xii.

²¹⁶Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Cetakan V, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1985), h. 10.

²¹⁷Harun Nasution, *Islam Ditinjau Jilid I ...*, h. 16-17.

Harun Nasution mengklasifikasikan agama ke dalam dua, yaitu agama monoteis dan agama primitif. Agama primitif terdiri dari animisme, dinamisme, dan politeisme. Animisme merupakan kepercayaan terhadap roh, sedangkan dinamisme adalah kepercayaan kepada kekuatan gaib.²¹⁸

Kesebelas, di bidang pendidikan. Ia menumbuhkan tradisi ilmiah di kalangan perguruan tinggi Islam. Upaya ini dilakukannya dengan cara mengubah sistem perkuliahan yang semula bercorak hapalan, *textbook thinking*, dan cenderung menganut mazhab tertentu, menjadi sistem perkuliahan yang mengajak mahasiswa berfikir secara rasional, kritis, inovatif, objektif, dan menghargai perbedaan pendapat. Adapun langkah-langkah yang dilakukannya untuk tujuan tersebut adalah menerbitkan jurnal ilmiah, pengembangan perpustakaan, pengembangan organisasi, pembukaan program pascasarjana, memperbaiki kurikulum, pembinaan tenaga dosen.²¹⁹

Dari deskripsi di atas dapat ditegaskan bahwa pemikiran-pemikiran Harun Nasution mencerahkan kehidupan berbangsa dan beragama. Pemikirannya cukup berani mempertanyakan pandangan atau doktrin yang sudah mapan dan tidak melihat doktrin itu sebagai *taken for granted*. Ia telah meletakkan dasar-dasar pemahaman yang baru tentang keislaman di kalangan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) di Indonesia.²²⁰ Ia merombak dan memperbaiki studi agama di Indonesia terutama melalui bukunya, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Ia melontarkan ide-ide melalui pascasarjana IAIN Jakarta, bukan melalui organisasi sosial maupun politik. Kemudian, pemikiran-pemikirannya menjadi 'kiblat' semua IAIN di Indonesia, meskipun di sini tidak bermaksud untuk mengatakan bahwa semua IAIN dan pasca-sarjananya di seluruh Indonesia bercorak Harunistik. Ia mendobrak paham fatalisme dan taklid buta yang

²¹⁸*Ibid.*, h. 11-22.

²¹⁹Badri Yatim dan Hamid Nasushi, *Membangun Pusat Keunggulan Studi Islam Sejarah dan Profil Pemimpin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, (Jakarta: IAIN Jakarta Press, 2002), h. Lihat Juga: Ris'an Rusli, *Pemikiran Teologi Islam Modern ...*, h. 258-262.

²²⁰Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan ...*, h. 102-103.

dianut mayoritas muslim Indonesia serta berupaya menghidupkan kembali teologi mu'tazilah yang serba rasional. Harun Nasution menjadikan ajaran Islam lebih fungsional, tidak hanya simbol-simbol yang sentimental dan penuh perasaan. Ia tidak *dzauqqiyat*, tapi *aqliyyah*.²²¹

c) Corak Teologi Harun Nasution

Berdasarkan tema-tema teologi yang diformulasi oleh Harun Nasution, maka dapat ditegaskan bahwa corak teologi Harun Nasution adalah teologi rasional. Konsep teologi Islam rasional yang diformulasi Harun Nasution berpijak pada pemikiran Muktazilah dan berakar pada Filsafat Yunani.

Menurut Harun Nasution, teologi Islam rasional merupakan solusi umat Islam untuk maju. Teologi ini merupakan alternatif bagi landasan spiritual pembangunan di Indonesia, baik pembangunan fisik maupun pembangunan agama. Lebih lanjut ia menegaskan langkah-langkah untuk mengubah teologi umat Islam Indonesia dari tradisional menjadi rasional adalah: 1) Mengubah dan memperluas kurikulum pendidikan agama Islam. Selama ini, kurikulum pendidikan Agama Islam hanya mengandung fiqh (Syafi'i) harus diperluas dan ditambah dengan mata pelajaran dasar-dasar hukum Islam, perbandingan mazhab, teologi Islam dan aliran-alirannya, falsafah, mistisisme, politik Islam, Sejarah Kebudayaan Islam. 2) Bersikap realistik dan rasional terhadap masalah-masalah yang ditimbulkan oleh iptek.²²²

Harun Nasution adalah teolog yang membawa munculnya *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) Islam di Indonesia. Ia menformulasi pemikiran Islam rasional di Indonesia. Ia ingin mengubah pola pikir umat Islam Indonesia dari tradisional²²³ menjadi rasional. Karena itu, ia meminta umat

²²¹Ris'an Rusli, *Pemikiran Teologi Islam Modern ...*, h. 260-264.

²²²Ibid., h. 166.

²²³Menurut Harun Nasution, secara historis, model Islam yang masuk dan berkembang di Indonesia pada abad ke-13 (pada zaman pertengahan) adalah teologi tradisional. Akibatnya, umat Islam menyakini segala sesuatu yang terjadi berdasarkan

Islam Indonesia untuk mempelajari dan memahami Islam secara ilmiah, rasional, filosofis, dan historis. Menurutnya, ulama zaman klasik dan ulama zaman modern memilih teologi rasional (teologi sunnatullah). Mereka memahami Islam secara filosofis, ilmiah, dan rasional, sehingga produktifitas mereka dalam berbagai bidang sangat produktif dan peradaban Islam meningkat pesat.²²⁴

2. Abdurrahman Wahid

a) Biografi Singkat Abdurrahman Wahid

Nama lengkap Abdurrahman Wahid adalah Abdurrahman ad-Dakhil (sang pendobrak). Ia lahir pada tanggal 04 Agustus 1940 di Jombang, Jawa Timur. Ia meninggal pada tanggal 30 Desember 2009. Beliau adalah Presiden Indonesia ke-4 yang terpilih pada Sidang Paripurna MPR XII, menggantikan Presiden B.J Habibie.

Gus Dur dididik dan dibesarkan dalam keluarga pesantren dan ulama. Kakeknya adalah *Hadratus Syeikh* Hasyim Asy'ari, salah satu pendiri Nahdlatul Ulama –NU- dan pelopor Pesantren Tebuireng Jombang. Ayahnya, K.H Wahid Hasyim, adalah ulama, anggota panitia Sembilan yang merumuskan piagam Jakarta, dan mantan Menteri Agama R.I pada tahun 1950. K.H Bisri Syamsuri adalah kakeknya dari garis ibunya. Ibunya bernama Hj. Sholehah, puteri dari K.H. Bisri Syamsuri (tokoh NU dan pendiri Pondok Pesantren Denanyar-Jombang).²²⁵

Gus Dur memulai pendidikan dari lingkungan keluarga. Ia belajar mengaji dan membaca al-Qur'an pada sang kakek, K. H. Hasyim Asy'ari. Pada tahun 1944, dalam usia 4 tahun, Gus Dur dibawa oleh ayahnya ke Jakarta, karena ayahnya diangkat sebagai menteri. Gus Dur bersama ke enam adiknya masuk pada

kehendak mutlak Tuhan, sehingga manusia bersifat fatalis, berpikir non ilmiah dan non filosofis, tradisional. Umat Islam Indonesia diliputi penyakit TBC (taklid, bid'ah, dan khurafat). Lihat: Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 117.

²²⁴Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 113.

²²⁵Umarudi Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais Tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 119.

Sekolah Rakyat (SR) sebuah sekolah bentukan pemerintah hindia belanda untuk anak pribumi. Setelah itu, ia melanjutkan pendidikannya ke Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) di Tanah Abang, sambil mondok di pesantren Krapyak Yogyakarta. Setelah menyelesaikan pendidikan di SMEP, Abdurrahman Wahid banyak menghabiskan waktunya untuk belajar di berbagai pesantren di Jawa yang berada di naungan nahdlotul ulama. Pada tahun 1964, ia berangkat ke mesir untuk belajar di Universitas Al-Azhar, kairo, hingga tahun 1966. Karena merasa tidak puas dengan sistem pengajaran di Al-azhar, maka pada tahun 1966-1970 ia meninggalkan kairo untuk melanjutkan studinya di fakultas seni Universitas Baghdad. Di Baghdad, ia sempat melanjutkan ke jenjang pendidikan S2 (magister). Akan tetapi, karena dosen pembimbingnya meninggal dunia, ia tidak menyelesaikan pendidikan S2, sehingga tidak memperoleh gelar magister. Di Universitas Baghdad, ia mempelajari karya-karya tokoh terkenal di bidang ilmu agama dan ilmu modern, sehingga membentuk pemikirannya yang modernis. Kemudian, Gus Dur melanjutkan pendidikannya ke jenjang doktor di Eropa. Namun karena terhambat oleh kendala bahasa Eropa, pendidikan doktornya ini tidak dapat dilanjutkan.²²⁶

Gus Dur pernah berpartisipasi dalam berbagai jabatan dan profesi. Ia pernah aktif dalam kegiatan LSM (LP3ES), pada tahun 1983 menjadi ketua Dewan Kesenian Jakarta (DKJ), pada tahun 1986 dan 1987 menjadi ketua juri dalam Festival Film Indonesia (FFI), ketua umum PBNU selama dua periode (1984-1989 dan 1989-1994), presiden RI ke-4.²²⁷

²²⁶Ali Yahya, Sama tapi Berbeda, Potret Keluarga Besar KH. Wahid hasyim. (Jombang: Pustaka Ikapete The Ahmadi Instiut, 2007), h. 166.

²²⁷Greg Barton, *Biografi Gus Dur*, Terj. Lie Hua, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 109.

b) Tema-Tema Pemikiran Teologi Islam dari Abdurrahman Wahid

Pemikiran Abdurrahman Wahid (selanjutnya disebut Gus Dur dalam tulisan ini [1940-2009]) sangat banyak dan variatif. Ada yang bersifat normatif-metafisik dan ada juga yang bersifat realistik-empirik. Pemikiran yang bersifat realistik-empirik dapat disistematisasikan ke dalam tiga kategori, yaitu revitalisasi khazanah Islam tradisional *Ahl-As-Sunnah Wal Jama'ah*, wacana modernitas, dan solusi terhadap problematika umat Islam Indonesia. Karena itu, pemikiran Gus Dur bercorak liberal dan inklusif. Pemikirannya merupakan reinterpretasi dan kontekstualisasi ajaran Islam.²²⁸

Pemikiran Gusdur yang bersifat normatif-metafisik dapat dianalisis dari dua *subject matter*. *Pertama*, fungsi wahyu. Gus Dur memahami wahyu lebih banyak berfungsi sebagai konfirmasi daripada informasi. Hal ini dapat dilihat dari pemikiran-pemikirannya yang cenderung historis-empiris, seperti pemikirannya tentang “universalisme ajaran Islam”. Menurut Gus Dur, ajaran Islam mengandung konsep toleransi, keterbukaan sikap, kepedulian kepada unsu-unsur kemanusiaan, kearifan untuk kemajuan umat Islam.²²⁹

Kedua, kedudukan akal. Karena wahyu bagi Gus Dur lebih banyak berfungsi sebagai konfirmasi, maka kedudukan akal sangat kuat. Hal ini dapat dilihat dari pemikiran Gus Dur yang berupaya untuk memahami Islam dalam konteks lokal, terkadang bombastis, kontroversial. Salah satu contoh pemikirannya yang kontroversial dan bombastis adalah “ucapan salam” yang bermakna sama dengan “selamat siang/pagi/malam”.²³⁰

²²⁸Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur Dan Amien Rais Tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 126.

²²⁹Muntaha Azhari dan Abdul Munir Mul Khan, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1983), h. 221. Pemikiran Gus Dur tentang universalisme dan kosmopolitanisme ini paralel dengan pemikiran Nurcholish Madjid tentang pluralisme.

²³⁰Sudirman Teba, *Islam Orde Baru Perubahan Politik dan Keagamaan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), h. 157.

Ketiga, perbuatan manusia. Menurut Gus Dur, perbuatan manusia diciptakan oleh manusia sendiri. Gus Dur memahami manusia bebas berpikir, berkehendak, dan berbuat (*free will and free act*). Hal ini dapat dilihat dari pemikirannya tentang kosmopolitanisme. Menurut Gus Dur, pemikiran kosmopolitanisme dapat membebaskan umat Islam dari pola pikir yang intimidatif, berwawasan luas, dan konfetik.²³¹

Keempat, pemikiran tentang negara Islam. Gus Dur berpendapat bahwa Islam tidak pernah menganjurkan apalagi memerintahkan pembentukan negara Islam. Islam hanyalah *way of life* (*syari'ah*, pedoman hidup) *an sich*. Islam tidak secara tegas mengatur *ad-daulatu* (bentuk negara), sistem pemerintahan, model suksesi, ukuran negara (mendunia atau sebuah bangsa saja yang berwawasan etnis, negara-bangsa (*nation-state*) atau negara-kota (*city state*).²³²

Kelima, pemikiran tentang ideologi. Bagi Gus Dur, agama bukanlah "ideologi alternatif", karena itu agama tidak berperan sebagai *suplementer* (pelengkap) dalam negara. Hal ini ditujukan untuk menghindari relasi agama dan negara yang bersifat manipulatif (menyediakan simbol-simbol agama sebagai legitimasi bagi kekuasaan *an sich*), kecilnya ruang gerak bagi kebebasan berbicara dan berpendapat, terbatasnya penghargaan negara terhadap hak asasi manusia, dan tidak mendukung tegaknya kedaulatan hukum.²³³

Lebih lanjut Gus Dur menyebut bahwa negara Pancasila tidak menghendaki negara agama, termasuk negara Islam. Karena itu, baginya negara Pancasila tidak ditujukan untuk menerapkan hukum-hukum Islam. Sebaliknya, ia menekankan agar negara tidak perlu mengintervensi urusan agama. Negara hanya bertugas mengatur kehidupan antar maupun inter umat

²³¹*Ibid.*, h. 221.

²³²Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, (Jakarta: The Wahid Institute 2006), h. 81 lihat juga: Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 16.

²³³*Ibid.*, h. 249.

beragama berdasarkan Pancasila. Negara harus bersikap adil terhadap setiap umat beragama di Indonesia.²³⁴

Menurut Gus Dur, Pancasila adalah ideologi terbuka. Negara tidak boleh memonopoli penafsiran Pancasila. Semua umat beragama diberi kebebasan untuk berpartisipasi dalam memaknai ideologi Pancasila. Pancasila harus mengakomodir semua ideology yang berkembang di masyarakat, termasuk politik Islam.

Keenam, relasi agama dengan negara. Gus Dur berpendapat bahwa relasi agama dengan negara harus menggunakan perspektif fungsional (struktural), yaitu agama dan negara mempunyai fungsi sosial dalam masyarakat. Agama dan negara mempunyai fungsi yang berbeda, akan tetapi antara satu dan yang lainnya tidak bisa saling menegasikan. Relasi negara dan agama harus *balance* (seimbang) dan harmonis.²³⁵

Pemikiran Gus Dur tentang relasi agama dengan negara berimplikasi terhadap pemikiran tentang dualisme legitimasi, Gus Dur berpendapat bahwa negara memberikan legitimasi pada agama-agama yang ada, termasuk agama Islam, dan agama Islam yang dipeluk mayoritas bangsa ini memberikan legitimasi pada negara. Legitimasi umat Islam pada negara Pancasila berkaitan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara. Legitimasi ini merupakan bagian dari ibadah untuk menciptakan kemaslahatan umum, menciptakan masyarakat adil dan makmur.²³⁶

Pemikiran Gus Dur tentang dualisme hubungan agama dan negara sepintas sepintas terlihat sekuler. Padahal sesungguhnya, Gus Dur hanya menginginkan agar agama bersifat substantive, bukan formalistic. Agama diarahkan pada upaya pemberian dasar-dasar etik dan moral terhadap seluruh proses politik. Agama tidak boleh digunakan sebagai objek politik tertentu agar agama memberikan kesejahteraan bagi semua

²³⁴Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi*, (Bandung: Rosda, 2000), h. 11.

²³⁵Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama Dan Negara* (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), h. 55-74.

²³⁶Abdurrahman Wahid, *Membangun Demokrasi*, (Bandung: Rosda, 2000), h. 11.

masyarakat. Agama adalah ranah privasi. Agama merupakan pengalaman spiritual. Meskipun demikian, kebijakan pemerintahan Gus Dur tidak pernah lepas dari kaidah fiqh.²³⁷

Ketujuh, demokrasi. Gus Dur berpendapat bahwa demokrasi adalah media untuk menyelesaikan berbagai persoalan di dalam kehidupan berbangsa, bernegara, dan bermasyarakat. Termasuk persoalan ideologi.²³⁸ Pada saat ia menjadi presiden (1999-2001), ia mengimplementasikan sistem demokrasi arus bawah, yaitu demokrasi yang membedakan seluruh *civil society*. Ia peduli terhadap kelompok minoritas agama dan etnis, seperti Kong Hu Chu, Dar al- Arqam, Ahmadiyah, Syiah, dan etnis Tionghoa. Ia mengembangkan gagasan kebangsaan, menentang bentuk eksklusifisme dan sektarianisme. Pemikirannya tentang demokratisasi dan penegakan HAM ini menyebabkan ia diberi stigma figure modern yang liberal, pejuang demokrasi. Pemikirannya sarat dengan nilai-nilai demokrasi dan penguatan akar *civil society*.²³⁹

Kedelapan, pluralisme.²⁴⁰ Menurut Gus Dur, Indonesia harus menerapkan pluralisme, sebab kondisi Indonesia yang plural dalam berbagai tatanan kehidupan. Pluralisme merupakan teologi universal yang menerapkan sikap toleran, dialogis, dan menghargai keberbedaan agama-agama. Teologi universal menempatkan kebenaran agama-agama hanya di dalam

²³⁷Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), h. 159.

²³⁸Faisal Ismail, *Dilema NU di Tengah Badai Pragmatisme Politik*, (Mitra Cendikia, Jakarta : 2004), h.152-153.

²³⁹Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur ...*, h. 28

²⁴⁰Pluralisme agama dan pluralitas agama adalah dua term yang sangat *distingtif*. Pluralitas agama adalah suatu masyarakat yang menganut bermacam-macam agama di suatu negara. Sementara itu, pluralisme agama adalah suatu paham yang mengimplementasikan sikap toleransi. Pluralisme agama merupakan diskursus dalam disiplin sosiologi, teologi, dan filsafat agama yang berkembang di Barat dan juga agenda penting globalisasi. Lihat: Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), h. Xxii.

kerangka kemutlakan tuhan. Hanya Allah yang maha mutlak, selain itu bersifat relatif.²⁴¹

Kesembilan, pribumisasi Islam. Pribumisasi Islam adalah proses menformulasi hukum-hukum Islam dengan mengakomodir kebutuhan-kebutuhan budaya lokal tanpa merubah hukum itu sendiri. Pemikiran ini bertujuan untuk mempertemukan budaya (*tsaqofah*) dengan norma (syariah). Islam dan budaya mempunyai independensi masing-masing, akan tetapi keduanya mempunyai wilayah tumpang tindih. Pribumisasi bukan bermaksud untuk mengasimilasikan hukum Islam dengan budaya lokal, sebab asimilasi berarti mengeliminasi sifat-sifat asli hukum Islam. Ajaran Islam yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formal tetap atau tidak dirubah. Pribumisasi Islam hanya merubah manifestasi dari kehidupan agama Islam *an sich*.²⁴²

Kesepuluh, di bidang pendidikan, Abdurrahman Wahid mengaggas modernisasi dan dinamisasi pesantren. Karena baginya, pesantren adalah subkultur dan identitas kultural dalam perubahan sosial. Ia mereformulasi profile pesantren yang terdiri dari: kemampuan untuk melakukan pemberdayaan masyarakat terutama pada kaum tertindas, kemampuan menghadapi tantangan-tantangan modernitas, sistem nilai dan kerangka moral pada individu dan masyarakat, wacana ke agamaan, sosial budaya, politik, dan idiologi. Nilai-nilai lama yang tidak aktual diganti dengan nilai-nilai baru yang lebih aktual dan di anggap lebih baik, lebih sempurna, relevan dengan tantangan zaman, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pesantren mampu mengimbangi tradisi agama dan tuntutan praktis modernisasi dan kemajuan zaman. Karena itu,

²⁴¹Tim Inces, *Beyond The Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran Dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya 2000), h. 108.

²⁴²Jhon L, Esposito-Jhon O, Vall, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002) h. 261-262. Lihat Juga: Tim INCREs, *Beyond The Symbols: Jejak Antropologis Pemikiran Dan Gerakan Gus Dur* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya 2000), h. 43.

pesantren harus melakukan reorientasi dan rekonstruksi terhadap semua sistem pendidikan pesantren dengan cara mengambil nilai-nilai baru, tanpa meninggalkan pokok-pokok ajaran agama yang lama. Pesantren harus mengakomodir kurikulum sekolah umum.²⁴³

3. Pemikiran Teologi Nurcholis Majid

a) Biografi Singkat Nurcholish Madjid

Adapun tema-tema pemikiran teologi Islam yang diformulasi oleh Nurcholish Madjid antara lain: *pertama*, konsep agama dan kemanusiaan. Menurutnya, agama tetap bersifat kemanusiaan karena agama mempunyai tujuan untuk menuntun manusia mencapai kebahagiaan.

Kedua, modernisasi. Menurut Nurcholish Madjid, modernisasi adalah rasionalisasi dalam berpikir dan bekerja. Artinya, manusia harus berpikir dan bekerja sesuai dan berdasarkan dengan sunnatullah (hukum Allah) sehingga melahirkan ilmu pengetahuan. Manusia harus merombak pola pikir dan tata kerja yang tidak akliah dan menggantinya dengan yang akliah.²⁴⁴

Ketiga, keislaman. Menurut Nurcholish Madjid, Islam dapat diartikan dua, yaitu: Islam sebagai realitas dan Islam sebagai identitas. Islam sebagai realitas sesuai dengan makna generiknya, yaitu: Islam bermakna “sikap pasrah, patuh, ikhlas, dan tunduk kepada Allah” (Q.S. Ali-Imran: 19, 65-67). Karena itu, semua agama wahyu bertumpu pada satu *common plat form* (titik pertemuan), dalam bahasa al-Qur’an disebut dengan istilah *kalimat sawah* (Q.S. Ali Imron: 64). Bagi Nurcholish Madjid, semua agama adalah satu (sama), karena kebenaran adalah satu (sama) dan berasal dari Yang Maha Mutlak, yaitu Allah. Perbedaan ajaran yang dibawa oleh setiap Nabi tidaklah prinsipil, akan tetapi terletak pada respon khusus

²⁴³Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, (Yogyakarta : LKiS, 2001), h. 38-156.

²⁴⁴Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 172-173, 204.

terhadap kondisi waktu dan tempat. Karena itu, misi agama yang dibawa oleh setiap agama wahyu dan dibebankan kepada setiap penganutnya berbeda-beda, akan tetapi hal tersebut harus dijadikan sebagai semangat saling menghormati, menghargai, toleransi, kebebasan beragama. Dalam bahasa agama, sikap tersebut disebut dengan sikap *al-hafiyah al-samhah* (semangat mencari kebenaran yang lapang, tidak sempit, tidak fanatik, dan tidak membelenggu jiwa). Sikap ini harus diaplikasikan oleh penganut aliran-aliran fiqh, kalam (teologi), tasawuf dalam menyikapi perbedaan pemahaman dan interpretasi terhadap al-Qur'an dan sunnah. Absolutitas kebenaran pemahaman agama²⁴⁵ yang diyakini bersifat ke dalam dan tidak boleh dimutlakkan terhadap orang lain, akan tetapi tidak boleh juga mengabaikan keyakinan absolut tersebut.²⁴⁶ Lebih lanjut Nurcholish Madjid berpendapat bahwa pandangan dan sikap seperti ini menjadikan Islam sebagai pijakan bagi spiritualitas universal. Segi keuniversalan Islam terlihat dari ajarannya yang berlaku sepanjang masa dan di setiap tempat serta menjadi rahmat bagi seluruh makhluk di setiap tempat dan setiap masa. Segi keuniversalan Islam diakui Marshal G.S. Hadgson dalam bukunya *The Venture of Islam*". Dalam buku tersebut, Marshal G.S. Hadgson menyebutkan bahwa Islam adalah agama yang universal dan kaum muslimin klasik telah merealisasikannya. Mereka bersikap toleransi terhadap kebebasan beragama, hidup dalam keterbukaan, keadilan, keadilan, dan kewajaran, sehingga mereka menjadi pemimpin umat manusia.²⁴⁷

Adapun Islam sebagai identitas adalah nama dari

²⁴⁵Pemutlakan menimbulkan akibat sosiologis, yaitu penafsiran yang menempatkan paham keagamaan tertentu pada centre (pusat) dan menempatkan paham keagamaan lainnya pada posisi marginal (pinggiran). Pemutlakan atau absolutitas merekonstruksi atau mengklaim kebenaran tunggal. Lihat: Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. 87-92.

²⁴⁶Nurcholish Madjid, "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", *Ulumul Qur'an*, Nomor 1, Vol. IV, 1993, h. 19.

²⁴⁷Marshal G.S. Hadgson, *The Venture of Islam*, h. 133.

sebuah agama yang dibawa Oleh Nabi Muhammad SAW. Islam sebagai identitas merupakan “Islam” yang dipahami oleh masyarakat umum, para teolog, fuqaha.

Bagi Nurcholish Madjid, Islam realitas dan Islam identitas adalah agama yang relevan dengan masyarakat postmodernisme.²⁴⁸ Adapun usaha-usahanya yang harus dilakukan adalah: merekonstruksi (membangun kembali) pemahaman Islam secara benar dan direalisasikan dalam bentuk ibadah, kemudian membungkus postmodernisme dengan tauhid. Dalam perkembangan sejarah, realisasi ibadah berbeda-beda atau beragam sesuai dengan budaya dan watak pemeluknya. Bukan berarti, budaya tersebut menjadi agama. Karena, agama berlaku absolut untuk setiap ruang dan waktu, sedangkan budaya berlaku relatif dan dibatasi oleh ruang dan waktu. Bagi umat yang memahami universalisme secara benar, perbedaan dan keragaman tersebut tidak menjadi masalah. Mereka meletakkan sisi keuniversalan Islam dalam konteks dialog antara budaya dengan situasi dan watak manusia yang menerimanya. Sebaliknya, bagi umat yang fanatik, memandang perbedaan dan keragaman sebagai “tidak Islami”.

Keempat, sekularisasi. Sekularisasi yang diusung oleh Nurcholish Madjid adalah rasionalisasi dan desakralisasi. Rasionalisasi adalah proses pengerahan kecerdasan akal pikiran untuk menemukan kebenaran insani, memahami, dan memecahkan persoalan duniawi. Adapun desakralisasi adalah pengalihan anggapan sakral dari obyek alam ciptaan manusia

²⁴⁸Postmodernisme adalah era baru setelah era modernisasi atau era yang muncul sebagai respon terhadap kegagalan modernisme. Postmodernisme lahir disebabkan karena: 1) modernisasi gagal merekonstruksi kesadaran manusia yang fitri. 2) modernisasi menimbulkan desakralisasi dan sekularisasi peran agama. Agama tidak berperan sentral dalam sistem politik, sosial, ekonomi, budaya, dan ilmu pengetahuan. 3) Modernisasi melahirkan kebenaran tunggal. Postmodernisme merupakan *intellectual movement* (gerakan intelektual) dan era kebangkitan spiritual dan etik yang mencoba menggugat, merekonstruksi pemikiran dan fenomena yang muncul pada era modernisasi. Postmodernisme ditandai dengan wacana sosial, kultural, dan keagamaan yang majemuk, mendekonstruksi kemutlakan kebenaran. Lihat: Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. 87-92.

kepada Tuhan Yang Maha Esa sebagai konsekuensi dari tauhid atau menduniawikan nilai-nilai dan persoalan-persoalan yang bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan “mengukhrowikannya”.²⁴⁹

Kelima, politik Islam. Menurut Nurcholish Madjid, format politik Islam yang relevan pada era modern dan postmodernisme adalah politik Islam. Politik Islam membawa kebaikan bagi semua golongan. Adapun ciri-ciri politik Islam yaitu: 1) menolak gagasan partai Islam dan negara Islam, 2) meruntuhkan monopoli kekuasaan melalui kontrol pemimpin partai terhadap sistem simbolik keagamaan, 3) pemekaran kekuasaan bagi muslim tanpa mengaitkan dirinya dengan ideologi dan partai-partai yang secara formalistik bersimbol agama Islam, 4) depolitisasi dan deideologisasi Islam, yaitu Islam tidak dijadikan sebagai ideologi politik. Ideologi politik adalah demokrasi yang dinamis, terbuka, dan bergandengan dengan pluralisme sosial.²⁵⁰

Menurut Nurcholish Madjid, ideologi politik yang relevan untuk konteks Indonesia adalah demokrasi Pancasila. Sebab, Pancasila berakar dari budaya masyarakat Indonesia yang terdiri dari: 1) orientasi hidup transendental, 2) ikatan batin pada nilai-nilai kemanusiaan, 3) kesadaran dan tanggung jawab bersama, 4) pandangan yang mendahulukan kepentingan masyarakat dari kepentingan pribadi, 5) keadilan sosial untuk seluruh rakyat.²⁵¹

Menurut Nurcholish Madjid, wujud dari politik Islam adalah masyarakat madani (*civil society*) seperti yang telah dibangun oleh Rasulullah. Adapun karakteristiknya sebagai berikut: melakukan transformasi aqidah, ibadah, akhlak pada setiap individu, menjadikan semangat *rabbaniyyah* dan semangat *insaniyyah* sebagai landasan dalam bekerja,

²⁴⁹Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Op.Cit., h. 207, 259.

²⁵⁰Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 52, 92-93.

²⁵¹*Ibid.*, h. 224.

masyarakat yang mengembangkan prinsip-prinsip egaliter, demokratis, partisipatif, berkeadilan, menegakkan hukum, pemerintah menjadi *uswah* (teladan) dalam kesadaran hukum dan demokrasi, bebas dari intervensi pemerintah, mandiri, menghargai Hak Azasi Manusia (HAM), bebas dari rasa takut, menghargai pluralisme, toleransi, masyarakat berperadaban, mengkamodasi atau mengorganisir kepentingan politik beberapa agama, solidaritas etika, menerapkan prinsip musyawarah, menghindari absolutisme kekuasaan, kerjasama.²⁵²

Menurut Nurcholish Madjid, usaha untuk membangun masyarakat madani adalah 1) membangun sistem sosial madani yaitu mempersatukan orang-orang yang berbeda agama. 2) Membangun sistem politik madani yaitu memberikan hak dan kewajiban yang sama bagi setiap masyarakat untuk mengatur tata tertib.

b) Corak Teologi Nurholish Madjid

Berdasarkan tema-tema teologi yang diformulasi oleh Nurcholish Madjid, maka dapat ditegaskan bahwa corak teologi yang diformulasinya adalah teologi universal. Menurutnya, corak teologi ini relevan dengan masyarakat postmodernisme. Sebab, cita-cita teologi universal relevan dengan cita-cita postmodernisme, yaitu menciptakan keharmonisan dan kedamaian dunia secara universal. Teologi universal menjadikan Islam relevan untuk setiap zaman dan tempat (*shalih li kulli zaman wa makan*) serta menumbuhkan dinamika dan vitalitas umat Islam dan umat Islam bersikap *tasammuh* atau *al-hanafiah al-samhah* (toleran dan terbuka) terhadap pluralisme (agama, sosial, politik, dan budaya) (Q.S. Saba: 25). Sikap ini telah direalisasikan oleh umat Islam pada zaman klasik. Max I. Dimont mengakui dan berkomentar sebagai berikut:

Penaklukan Arab terhadap Spanyol pada tahun 1711

²⁵²*Ibid*, h. 165-170.

telah menghentikan konversi (kepercayaan secara paksa terhadap orang-orang Yahudi kepada agama Kristen yang dimulai oleh Raja Recared pada abad ke-6. Pada 500 tahun berikutnya, peratura kaum Muslimin telah memunculkan sosok Spanyol dengan tiga agama dan “satu kamar tidur” di dalamnya (*the Spain of three religions and one bedroom*). Kaum muslim, orang-orang Kristen, dan Yahudi bersama-sama memberikan peradaban brilliant, suatu percampurbauran yang mempengaruhi “garis-garis keturunan” (*bloodlines*) sama banyaknya dengan apliasi-apliasi keagamaan.²⁵³

4. Pemikiran Teologi Alwi Shihab

a) Biografi Singkat Alwi Shihab

Alwi Shihab lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, 19 Agustus 1946. Ia adalah sarjana dalam bidang akidah filsafat dari Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ujung Pandang pada tahun 1986. Ia memiliki dua gelar *master*, yaitu dari Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir dan dari Universitas Temple, Amerika Serikat (1992). Selain meraih dua gelar master, ia juga mempunyai dua gelar doktor, yaitu dari Universitas Ain Syam, Mesir (1990) dan Universitas Temple (1995).

Sebelum menjadi akademisi, Alwi Shihab dikenal sebagai pengusaha pada tahun 1970-an. Pada tahun 1980-an hingga 1998, ia menjadi akademisi. Pada tahun 1999, ia memulai karirnya sebagai politisi, mulai dari ketua umum Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), anggota DPR, dan menteri luar negeri.

b) Pemikiran Teologi Islam Alwi Shihab

Sama halnya dengan Nurcholish Madjid, pemikiran teologi Alwi Shihab dilatarbelakangi oleh kondisi sosial budaya, politik, ekonomi, dan keagamaan yang plural. Di tengah kondisi yang plural tersebut, muncul kelompok

²⁵³Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 203.

eksklusivis dengan sikap eksklusif. Secara teologis, kelompok ini beranggapan bahwa hanya agama merekalah yang paling otentik berasal dari Tuhan, sementara agama lain dianggap sebagai konstruksi manusia, atau mungkin juga berasal dari Tuhan tetapi telah mengalami perombakan dan pemalsuan oleh umatnya sendiri.²⁵⁴ Kelompok ini menginginkan munculnya negara Islam untuk mewujudkan hukum Islam, ekonomi Islam, pendidikan Islam, pemerintahan Islam, budaya dan peradaban Islam, sosial-politik Islam.²⁵⁵ Kelompok eksklusivis dan negara Islam merupakan fenomena yang kontra dengan kondisi sosial budaya, politik, ekonomi, dan keagamaan yang plural.

Di tengah kondisi sosial budaya, politik, ekonomi, dan keagamaan yang plural ditambah dengan munculnya kelompok eksklusivis, Alwi Shihab melontarkan beberapa tema-tema pemikiran teologi, yaitu:

Pertama, toleransi beragama. Menurut Alwi Shihab, faktor yang menghalangi terciptanya toleransi beragama adalah ekstrimisme dalam beragama dan absolutisme dalam beragama. Absolutisme dalam beragama menyebabkan konflik internal dan eksternal dalam faham keagamaan. Konflik antara Islam dengan Kristen di Indonesia sejak dekade Pra Kemerdekaan, masa Klonial Belanda, Masa kepemimpinan Orde Lama, hingga Periode Reformasi disebabkan karena absolutisme dalam beragama. Masing-masing memahami dirinya sebagai agama yang mutlak dan tidak bisa mengakui bahwa agama lain mempunyai nilai yang sama. Masing-masing memandang bahwa agamanyalah yang unik, superior, normatif,

²⁵⁴Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis Al- Qur'an*, (Depok: KataKita, 2009), 19.

²⁵⁵Najih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Rountledge, 1961), 63-64. Lihat juga Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (University of Texas Press, Austin, 1982), 85.

membawa keselamatan.

Kedua, pluralisme agama. Menurut Alwi Shihab, setiap penganut agama harus mengakui pluralisme agama. Setiap penganut agama dituntut untuk mengakui keberadaan dan hak agama lain, memahami perbedaan dan persamaan sehingga tercapai kerukunan dalam kebhinekaan. Dengan demikian, ia akan menjadi pluralis dan sekaligus humanis. Karena, ia membiarkan pluralitas dan memandangnya sebagai suatu yang positif, menghormati dan menghargai sesama dalam identitasnya sebagai manusia. Seorang pluralis mengakui pluralisme agama, yaitu diversitas yang ada pada masing-masing agama.

Pluralisme agama harus diakui oleh setiap penganut agama, khususnya tokoh agama, seperti da'i. Menurut Alwi Shihab, Islam adalah agama yang memandang setiap penganutnya sebagai da'i bagi dirinya sendiri dan orang lain. Islam tidak menganut adanya hierarki religious, karena itu setiap muslim bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri di hadapan Allah dan berkewajiban untuk mendakwahnya kepada seluruh umat manusia di sepanjang sejarah.²⁵⁶ Lebih lanjut Alwi Shihab menyebutkan bahwa tugas dakwah bukanlah tugas yang harus diemban oleh sekelompok pendakwah professional atau aktivitas paro-waktu semata. Setiap Muslim memiliki tanggung jawab untuk berdakwah sesuai dengan kemampuannya masing-masing. Dalam melaksanakan tugas dakwah, para da'i harus memperhatikan pluralisme agama.²⁵⁷

Menurut Alwi Shihab, sikap yang harus dikembangkan oleh para da'i di tengah pluralisme agama adalah:

²⁵⁶Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung, Mizan, Cet. II, 1998, h. 252.

²⁵⁷*Ibid.*, h. 252-253.

1. Konsistensi antara kata-kata dan perbuatan.

Da'i harus menjadi teladan. Da'i memberikan contoh teladan dalam bentuk nyata seperti karakter moral yang tinggi dan mencerminkan nilai-nilai Islam. Da'i mengkomunikasikan pesan-pesan dakwah melalui contoh teladan yang baik atau akhlak karimah dengan religiositas dan kesederhanaannya. Lebih lanjut Alwi Shihab berpendapat bahwa jika para da'i konsisten dengan kata-katanya atau mengamalkan materi dakwah yang disampaikannya, maka umat Islam akan unggul dalam aspek ekonomi, politik, sosial, budaya, dan intelektual. Umat Islam zaman klasik telah membuktikan hal tersebut.²⁵⁸

2. Menjauhi sikap ekstrimisme

Menurut Alwi Shihab, sikap ekstrimisme melahirkan fanatisme dan intoleran. Adapun ciri-ciri ekstrimisme adalah: 1) tidak bisa menerima orang lain, 2) egois dan kaku, 3) tidak mampu memahami tujuan syariat, 4) mengklaim diri sebagai yang terbaik dan paling benar, sedangkan orang lain dan kelompok lain salah, 5) memberi stigma "kufur, pelaku bid'ah, sesat", kepada orang lain atau kelompok lain yang berbeda pemahaman dan pengamalan agama dengannya, 6) bersikap eksklusif dalam kehidupan sosial, 7) agresif dalam tindakan fisik.²⁵⁹

3. Meningkatkan kualitas iman, ilmu, dan 'amal shaleh

Menurut Alwi Shihab, dakwah adalah *islah* (perbaikan) dan *tajdid* (pembaharuan), yaitu memperbaiki dan memperbaharui pemahaman, pola pikir, sikap, dan perilaku umat menjadi lebih baik dan sesuai dengan tuntunan Islam. Untuk itu, para da'i harus menggunakan metode, strategi, taktik, dan pendekatan yang efektif, komunikatif, relevan dengan kondisi mad'u dalam berbagai aspek (psikologi, budaya, ekonomi, politik,

²⁵⁸*Ibid.*, h. 255.

²⁵⁹*Ibid.*, h. 256.

sejarah). Upaya ini akan memperbaiki dan memperbaharui iman yang emosional menjadi iman yang rasional dan aktivitas yang *laghwun* menjadi aktivitas yang bernilai ibadah.²⁶⁰

4. Dakwah harus menjadi problem solving

Menurut Alwi Shihab, dakwah Islam harus menjadi problem solving terhadap berbagai problem ummat. Untuk itu, dakwah Islam harus bersedia melakukan diaolog dengan berbagai pihak untuk mencari solusi terhadap masalah-masalah ummat di bidang agama, ekonomi, sosial, politik, hukum, dan budaya.²⁶¹

5. Dakwah pluralistik

Dakwah pluralistik adalah aktivitas dakwah yang menjunjung tinggi toleransi, mengutamakan kedamaian dan kesejahteraan manusia, bersifat humanis, *non sectarian communitarian*, menciptakan kerukunan, menghargai perbedaan, menyejukkan dan menentramkan. Dakwah pluralistik menghormati budaya-budaya lokal yang tidak kontra dengan ajaran Islam.²⁶²

Pluralisme agama menciptakan kerukunan hidup antar umat beragama. Kerukunan dapat dikembangkan pada tingkatan-tingkatan nonteologis sentral, seperti tingkatan etis, sosial, politis dan ekonomis.

c) **Corak Teologi Alwi Shihab**

Berdasarkan pada tema-tema teologi yang diformulasikan oleh Alwi Shihab, maka dapat ditegaskan bahwa corak teologinya adalah teologi inklusif. Adapun ciri-ciri teologi ini adalah:

1. Memberikan formulasi bahwa Islam adalah agama *open religion* (agama terbuka), yaitu agama yang menolak eksklusivisme, absolutisme.
2. Memberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme dan

²⁶⁰*Ibid.*, h. 257.

²⁶¹*Ibid.*, h. 259.

²⁶²*Ibid.*, h. 260.

- toleransi beragama secara menyeluruh di tengah-tengah pluralitas bangsa yang begitu beragam.
3. Merekonstruksi pemahaman agama yang tidak sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu.
 4. Melakukan dialog dengan agama-agama lain.
 5. Mempercayai bahwa agamanyalah yang paling benar, akan tetapi menolak eksklusivisme dan absolutisme.
 6. Komitmen pada pluralisme. Menerima kenyataan pluralitas masyarakat.

5. Muhammadiyah

Pada era kebangkitan Islam di Indonesia, lahir beberapa organisasi pergerakan Islam. Lahirnya Organisasi-organisasi Pergerakan tersebut ada yang bersifat netral seperti Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persatuan Islam. Adapula yang berpegang teguh pada mazhab seperti Nahdatul Ulama, Persatuan Tarbiyah Islamiyah dan Al Wasliyah. Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama merupakan organisasi terbesar di Indonesia yang diprakarsai oleh tokoh-tokoh kepemimpinan yang bersifat pribadi. Karena itu, organisasi Islam yang menjadi objek pembahasan pada penelitian ini adalah Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama (NU).

Organisasi Muhammadiyah didirikan oleh K.H. Ahmad Dahlan. Adapun latar belakang lahirnya organisasi ini adalah: respon terhadap hegemoni kolonialisme dan imperialisme yang sekaligus membawa misi Kristenisasi di Indonesia. Kolonial menjadikan sekolah dan rumah sakit yang mereka dirikan sebagai alat bagi misi Kristenisasi. Di tengah massifnya Kristenisasi yang dilakukan oleh kolonial, pada 18 November 1912, K.H. Ahmad Dahlan mendirikan Organisasi Muhammadiyah sebagai Organisasi sosial Islam. Organisasi ini bertujuan untuk: mencerdaskan kehidupan bangsa Indonesia, menyebarkan ajaran Islam kepada penduduk bumi putera, dan memajukan Islam kepada anggota-anggotanya.

a) **Pemikiran Teologi Muhammadiyah**

Untuk mencapai kemajuan organisasi, Muhammadiyah menformulasi pemikiran teologi. Pemikiran ini diklasifikasikan kepada dua tema, yaitu: teosentris dan antroposentris.

Adapun pemikiran teologi Islam Muhammadiyah di bidang teosentris adalah: *pertama*, **pengiriman rasul**. Bagi Muhammadiyah, pengiriman rasul-rasul bukan kewajiban Tuhan. Pengiriman rasul bertujuan untuk berdakwah sehingga keyakinan manusia terhadap Allah semakin mantap. Para rasul adalah manusia biasa yang memiliki sifat-sifat kemanusiaan, diberi wahyu, mukjizat (keistimewaan dan kelebihan), memiliki sifat amanah, fathonah, siddik, tabligh.²⁶³

Kedua, **sifat Tuhan**. Tentang sifat Tuhan, ulama-ulama Muhammadiyah berpendapat bahwa Tuhan mempunyai sifat sebagaimana yang disebut dalam al-Qur'an dan hadis. Ulama-ulama Muhammadiyah menghindari pembahasan yang mendalam tentang sifat-sifat Tuhan, seperti bersatu atau berpisahnnya zat dengan Tuhan, hubungan sifat dengan Zat Tuhan, tafsir sifat-sifat Allah.²⁶⁴

Ketiga, **perbuatan manusia**. Ulama-ulama Muhammadiyah berpendapat bahwa perbuatan manusia merupakan refleksi dari kehendak Tuhan. Perbuatan-perbuatan manusia telah tersurat dalam ketentuan-ketentuan Tuhan yang telah ditetapkan sebelum manusia diciptakan. Perbuatan manusia terjadi karena *al-masyi'ah* (kehendak), *al-istitha'ah* (daya), dan *al-fi'il* (perbuatan) Tuhan, sedangkan *al-masyi'ah* (kehendak), *al-istitha'ah* (daya), dan *al-fi'il* (perbuatan) manusia bersifat *majazi*. Manusia tidak bebas berkehendak dan berbuat.²⁶⁵

Keempat, **konsep iman**. Tentang konsep iman, ulama-ulama Muhammadiyah mengikuti ajaran Salaf. Menurut kalangan Salaf, iman bertolak dari *tasdiq* (pembenaran)

²⁶³PP Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih*, (Yogyakarta: 1967), h. 15.

²⁶⁴ *Ibid.*, h. 11-12.

²⁶⁵ *Ibid.*, h. 15.

dengan hati, kemudian diimplementasikan dengan ‘amal shalih (pengamalan) berdasarkan al-Qur’an dan Hadis. Pemikiran Muhammadiyah tentang konsep iman merupakan kombinasi antara pemikiran Maturidiah Bukhara-Asy’ariah dengan Mu’tazilah.²⁶⁶

Kelima, anthropomorphisme. Bagi ulama-ulama Muhammadiyah, Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani seperti mata, telinga, dan seterusnya. Akan tetap sifat-sifat jasmani Allah tidak sama dengan manusia. terhadap ayat-ayat *anthropomorphisme*, Muhammadiyah tidak menginterpretasikan atau mentakwil seperti yang dilakukan oleh Mu’tazilah dan Maturidiah Samarkand. Sebab, akal pikiran manusia tidak sanggup untuk mentakwilnya dan dilarang oleh al-Qur’an.²⁶⁷

Keenam, kedudukan akal dan fungsi wahyu. Menurut ulama-ulama Muhammadiyah, akal manusia tidak mampu memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, kewajiban mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan jahat, dan kewajiban mengerjakan yang baik dan jahat. Keempat pengetahuan tersebut hanya mampu diperoleh dari informasi wahyu, karena termasuk ranah *al-ruju’ ila al-Qur’an wa al-sunnah*. Bahkan, ulama-ulama Muhammadiyah melarang penggunaan akal terhadap keempat persoalan teologis tersebut. Akal digunakan untuk memperoleh kejelasan tentang persoalan-persoalan ketuhanan agar keyakinan umat Islam terhadap Tuhan semakin kuat, tanpa ada keraguan.²⁶⁸

Ketujuh, keadilan Tuhan. Ulama-ulama Muhammadiyah berpendapat bahwa keadilan Tuhan adalah keadilan Raja Absolut. Tuhan dapat memberi hukuman dan pahala kepada siapa saja menurut kehendak mutlak-Nya.

²⁶⁶*Ibid.*, h. 10 dan 20, 12-13.

²⁶⁷http://www.muhammadiyah.or.id/muhfile/download/fatwa_putusan_wacana_tarjih/hpt_muhammadiyah.pdf. Diakses pada tanggal 10 Agustus 2018, pukul: 20.00.

²⁶⁸*Ibid.*, h. 16.

Tuhan tidak terikat pada suatu kekuasaan, kecuali kekuasaan-Nya sendiri.²⁶⁹

Kedelapan, Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan. Ulama-ulama Muhammadiyah berpendapat bahwa Tuhan berkuasa dan berkehendak mutlak (absolut). Tuhan berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya.²⁷⁰

Kesembilan, beatific vision. Ulama-ulama Muhammadiyah berpendapat bahwa manusia akan dapat melihat Tuhan dengan mata kepala sendiri di ahirat nanti. Tuhan mempunyai wujud, meskipun tidak mempunyai bentuk dan mengambil tempat.²⁷¹

Kesepuluh, Sabda Tuhan. Ulama-ulama Muhammadiyah berpendapat bahwa al-Qur'an atau sabda Tuhan adalah sifat Tuhan yang bersifat *qadim* (kekal). Pemikiran ulama-ulama Muhammadiyah tentang sabda Tuhan paralel dengan pemikiran golongan *shifatiyyah*, yaitu Asy'ariah, Maturidiah Samarkand, dan Maturidiah Bukhara. Al-Qur'an atau sabda Tuhan yang tersusun dari huruf, kata, ayat, surat, dan suara (sabda dalam arti kiasan), wajib diimani.²⁷²

Kesebelas, perbuatan-perbuatan Tuhan (al-salah wa al-aslah, taklif ma la yutaq, pengiriman Rasul, al-wa'd wa al-wa'id). Menurut ulama-ulama Muhammadiyah, Tuhan bebas berbuat. Tuhan bisa memberi hukum menurut kehendak-Nya, menyiksa orang yang berbuat baik dan memberi upah kepada orang kafir jika itu dikehendaki-Nya. Tuhan juga dapat meletakkan beban-beban yang tak ter pikul pada diri manusia (*taklif ma la yutaq*) jika itu dikehendaki-Nya. Tuhan juga tidak

²⁶⁹ *Ibid.*, h. 11-12.

²⁷⁰ http://www.muhammadiyah.or.id/muhfile/download/fatwa_putusan_wacana_tarjih/hpt_muhammadiyah.pdf. Diakses pada tanggal 6 Agustus 2018, pukul: 21.00.

²⁷¹ http://www.muhammadiyah.or.id/muhfile/download/fatwa_putusan_wacana_tarjih/hpt_muhammadiyah.pdf. Diakses pada tanggal 6 Agustus 2018, pukul: 17.00.

²⁷² *Ibid.*, h. 11-12.

wajib berbuat baik bahkan yang terbaik terhadap manusia (*al-salah wa al-aslah* dan mengirim rasul).²⁷³

Adapun pemikiran teologi Islam Muhammadiyah di bidang antroposentris adalah: *pertama*, **Di Bidang Keagamaan**. Pemikiran Muhammadiyah di bidang keagamaan merupakan kontinuitas dari pemikiran pembaharuan para tokoh gerakan Salafiyah, yaitu purifikasi dan puritanisme. Muhammadiyah memberantas praktek-praktek peribadatan umat Islam yang telah terkontaminasi dengan bid'ah, taklid dan diwariskan secara turun-temurun. Muhammadiyah menyeru umat Islam untuk kembali kepada al-Qur'an dan hadis. Di antara bid'ah yang ditentang Muhammadiyah adalah ajaran kekuatan batin, ajaran-ajaran syekh-syekh tarekat tentang ajaran tawakal tanpa dibarengi usaha, ajaran pujaan dan kepatuhan yang berlebih-lebihan kepada syekh tarekat, al-Qur'an dijadikan sebagai azimat.²⁷⁴

Kedua, di bidang **Pendidikan**. Muhammadiyah memodernisasi lembaga, sistem, metode, kurikulum, dan tujuan pendidikan Islam yang pada saat itu tidak memenuhi tuntutan zaman. Muhammadiyah menggagas lembaga pendidikan sekolah, yaitu lembaga yang mampu membentuk manusia muslim yang baik budi, alim dalam agama, luas dalam pandangan, paham dalam masalah ilmu keduniaan, dan bersedia berjuang untuk kemajuan masyarakat.²⁷⁵ Muhammadiyah mengelaborasi sistem pendidikan yang mengintegrasikan tuntutan idealisme, korektif, dan modernisasi. Muhammadiyah juga mengaplikasikan metode pendidikan klasikal.²⁷⁶ Di bidang kurikulum, Muhammadiyah mengintegrasikan ilmu agama dan umum. Muhammadiyah

²⁷³http://www.muhammadiyah.or.id/muhfile/download/fatwa_putusan_wacana_tarjih/hpt_muhammadiyah.pdf. Diakses pada tanggal 6 Agustus 2018, pukul: 21.00.

²⁷⁴Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 95. Lihat Juga: Harun Nasution, *loc. Cit.*

²⁷⁵Abdul Munir Mulkan, *Warisan Intelektual Islam*, (Yogyakarta: PT. Persatuan, 1990), h. 154.

²⁷⁶Nurhadi M. Munasir (Ed.), *Dinamika Pemikiran Islam dan Muhammadiyah*, (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1997), h. 96-102.

juga mereformasi tujuan pendidikan, sesuai dengan kondisi kultural umat Islam pada saat Muhammadiyah didirikan pada tahun 1912.²⁷⁷

Ketiga, di Bidang Hukum. Menurut Muhammadiyah, akal digunakan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan fiqh, mengkontekstualisasi hukum Islam di bidang muamalat dan nas yang *zhanni* sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis (ijtihad). Ijtihad tidak boleh liberal. Akal hanya digunakan secara terbatas, yaitu: terhadap masalah-masalah fiqh yang belum diatur berdasarkan dalil qat'i dan untuk memahami nas al-Qur'an dan hadis. Jika pemahaman akal berbeda dengan kehendak zahir nas, maka kehendak nas harus didahulukan daripada pemahaman nas.²⁷⁸

Bentuk ijtihad yang dipilih Muhammadiyah adalah *ijtihad jama'i* (kolektif) dan *tarjih*.²⁷⁹ Ijtihad dilakukan oleh Majelis Tarjih atau Lajnah Tarjih. Majelis ini melakukan musyawarah secara formal untuk menghasilkan pemikiran hukum yang berorientasi pada ideologi Muhammadiyah (pemikiran hukum atau pendapat resmi Muhammadiyah). Lembaga Tarjih menggunakan dua metode, yaitu: *pertama, metode al-ijtihad al-qiyasi*, yaitu menjelaskan hukum yang kasusnya terdapat dalam al-Qur'an dan hadis. *Kedua, al-ijtihad al-istilahi*, yaitu menyelesaikan kasus baru yang tidak ditemukan hukumnya dalam al-Qur'an dan hadis, karena itu menggunakan penalaran yang didasarkan atas kemaslahatan. Hukum yang dihasilkan oleh Majelis Tarjih atau Lajnah Tarjih

²⁷⁷Abdul Munir Mulkan, *Warisan Intelektual Islam*, (Yogyakarta: PT. Persatuan, 1990), h. 154.

²⁷⁸Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Lughah Publishing House, 1995), h. 31.

²⁷⁹*Ijtihad jama'i* (kolektif) dan *tarjih* adalah musyawarah yang dilakukan oleh sekelompok orang untuk menetapkan suatu hukum tentang persoalan-persoalan agama dan peristiwa yang berkenaan dengan umat Islam. Mereka memilih pendapat ahli fiqh terdahulu sebagaimana yang tertulis di dalam kitab fikih. Pendapat ahli fikih yang paling *rajih* (kuat) dan paling kontekstual atau sesuai dengan tuntutan zaman, dijadikan sebagai hukum. Lihat: A.R. Sukrianta, *Perkembangan Pemikiran Muhammadiyah dari Masa ke Masa*, (Yogyakarta: PT. Dua Dimensi, 1985), h. 186.

dihimpun dalam sebuah keputusan tarjih yang disebut dengan Himpunan Putusan Tarjih. Himpunan Putusan Tarjih berfungsi sebagai bahan gerak perjaungan Muhammadiyah dan memberikan bimbingan praktis keagamaan bagi umat Islam.

280

Keempat, mendirikan lembaga-lembaga, yaitu lembaga pendidikan, PKU (Penolong Kesengsaraan Umum), mendirikan Panti Asuhan Yatim Piatu (PAYP) putra diasuh oleh Muhammadiyah dan PAYP puteri diasuh oleh Aisyiah, mendirikan organisasi wanita yang bernama Sopotrino menjadi Aisyiyah, Rumah Sakit Muhammadiyah, Ikatan Seniman dan Budayawan Muhammadiyah (ISBM), lembaga wakaf. Di antara lembaga pendidikan yang didirikan Muhammadiyah adalah Sekolah Calon Guru “Al-Qismul Arqa”, Sekolah Ibtidaiyah Diniyah Islamiyah (Setaraf dengan *Volkschool*), SD – SMP – SMA Muhammadiyah, Universitas Muhammadiyah yang berada di beberapa di ibu kota provinsi. Dalam buku *Islamic Movement in Indonesia*, yang diterbitkan Pusat Muhammadiyah, diungkapkan bahwa jumlah lembaga pendidikan Muhammadiyah dari TK-Perguruan Tinggi tidak kurang dari 9500 unit.²⁸¹

Kelima, dakwah melalui media cetak, seperti penerbitan buku – buku, brosur-brosur, surat-surat kabar dan majalan-majalah. Mencetak selebaran berisi doa sehari-hari, jadwal sholat, jadwal puasa ramadhan, dan masalah agama islam lainnya. Menerbitkan buku-buku meliputi masalah fiqih, akaid, tajwid, hadist, sejarah Para Nabi dan Rasul dan terjemahan ayat-ayat al-Quran mengenai akhlak dan hukum. Menerbitkan terjemahan buku-buku untuk pengajian tingkat lanjut bagi orang tua, seperti *Maksiat Anggota yang Tujuh* dari *Ihyaul Ulumiddin* karya Al- Ghazali.²⁸²

²⁸⁰ Sujarwanto, *Muhammadiyah dan Tantangan Masa Depan*, h. 232.

²⁸¹ Sudarno Shobron, *Studi Kemuhammadiyahan* (Surakarta: LPID Univ. Muhammadiyah Surakarta, 2008), h. 153.

²⁸² Majelis Dikiltbang dan LPI PP Muhammadiyah, *Satu Abad Muhammadiyah*;

Keenam, community empowerment. Muhammadiyah memberdayakan masyarakat melalui organisasi. Muhammadiyah mendirikan beberapa organisasi untuk memberdayakan dan mengembangkan potensi masyarakat. Di antara organisasi tersebut adalah Aisyiah, Pemuda Muhammadiyah, Nasyiatul Aisyiah, Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah, Ikatan Remaja Muhammadiyah, Tapak Suci Putra Muhammadiyah, Hizbul Wathon.

b) Corak Teologi Muhammadiyah

Corak pemikiran teologi Islam Muhammadiyah dapat dianalisis dari pemikiran di bidang teologi teosentris dan antroposentris. Di bidang teologi teosentris, corak teologi Islam Muhammadiyah adalah tradisional. Tema-tema tentang perbuatan manusia, keadilan Tuhan, kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, sifat-sifat Tuhan, *anthropomorphisme*, *beatific vision*, sabda Tuhan, dan perbuatan-perbuatan Tuhan, mengikuti sistem pemikiran teologi Islam Ahl Sunnah wa al-Jama'ah Al-Asy'ariah. Sistem teologi ini, menurut Harun Nasution, bercorak tradisional.²⁸³

Adapun karakteristik pemikiran teologi Muhammadiyah, sebagai berikut: *pertama*, Muhammadiyah memposisikan akal manusia sangat lemah atau rendah. Akal manusia tidak dapat mengetahui empat persoalan pokok teologi, yaitu tidak mampu mengetahui Tuhan (MT), kewajiban mengetahui Tuhan (KMT), mengetahui baik dan jahat (MBJ), dan kewajiban melakukan baik dan jahat (KMBJ).

Kedua, manusia tidak bebas berbuat dan berkehendak. Perbuatan manusia muncul dari kehendak dan perbuatan Tuhan, manusia hanya tempat perbuatan Tuhan. Manusia

Gagasan Pembaruan Sosial Keagamaan, (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010), h. 39.

²⁸³Harun Nasution, *Teologi Islam ...*, h. 67.

hanya mewujudkan perbuatan yang telah diciptakan Tuhan melalui perantaraan daya yang telah diciptakan Tuhan pada saat perbuatan tersebut akan terwujud. *Ketiga*, kebebasan berpikir diikat oleh banyak dogma. Dalam hal teologi, pemikiran Muhammadiyah banyak diikat oleh dogma. *Keempat*, terikat pada arti tekstual dari al-Qur'an dan Hadis.

Di bidang teologi antroposentris, corak teologi Islam Muhammadiyah adalah reformasi. Adapun karakteristiknya adalah: (a) bertema tentang semangat dan upaya untuk melakukan pembaruan pemikiran, (b) memandang bahwa paham-paham yang telah ada menyimpang dari maksud yang *hanif* dan telah usang, (c) bertujuan untuk merekonstruksi ajaran-ajaran Islam sebagai dasar pembinaan masyarakat modern, (d) mencari esensi-esensi ajaran Islam, (e) menggali nilai-nilai yang paling fundamental, (f) menghasilkan teori-teori atau konsep-konsep baru di berbagai bidang.

Dalam aspek agama, reformasi yang dilakukan Muhammadiyah dalam bentuk purifikasi aqidah dan ibadah, yaitu pemurnian untuk mengembalikan ajaran Islam kepada al-Quran dan as-Sunnah dan murni dari TBC (takhayul, bid'ah, dan churafat). Dalam aspek sosial, hukum, budaya, ekonomi, dan pendidikan, reformasi dilakukan untuk perubahan. Di bidang pendidikan, Muhammadiyah melakukan perubahan sistem, metode, kurikulum, dan lembaga pendidikan. Semuanya bersifat modern, relevan dengan tuntutan zaman modern, dan bersifat baru. Di samping itu, Muhammadiyah mendirikan lembaga-lembaga pembaruan.

BAB IV

DINAMIKA TEMA-TEMA TEOLOGI ISLAM DI INDONESIA

A. Dinamika Tema-Tema Teologi Islam di Indonesia Pra Kemerdekaan

Berdasarkan pembahasan pada bab III, tema-tema teologi pada masa pra kemerdekaan dapat diklasifikasikan kepada dua *subject matter*, yaitu: teosentris. Tema-tema teosentris bersifat normatif metafisik dan dogmatik. Tema-tema ini bersifat tetap, baku, stabil, realitas objektif, berasal dari kitab suci (aspek sakralitas). Aspek dogmatika dianggap bebas dari aspek penyelidikan yang bersifat empirik-rasional.²⁸⁴

Menurut M. Amin Abdullah, tema-tema teosentris menimbulkan kecenderungan untuk mengikatkan diri pada kelompok keagamaannya, menuntut untuk melakukan keterlibatan pribadi pada teologi yang dianutnya, dan mengungkapkan perasaan subyektif. Akibatnya, manusia yang universal terkotak ke dalam kelompok-kelompok yang terikat sesuai dengan teologinya masing-masing.²⁸⁵

Secara epistemologi, tema-tema teosentris dihasilkan dari epistemologi bayani. Epistemologi ini memandang agama sebagai teks yang berlaku sepanjang zaman, baku, final, dan tertutup. Akibatnya, tema-tema ini tidak respon terhadap perkembangan zaman, tidak reaktif terhadap isu-isu global, anti terhadap perbedaan, eksklusif, tidak toleran.

Tema-tema teologi teosentris merupakan pokok pembahasan yang lebih cenderung kepada pembahasan tentang ketuhanan. Tema-tema teologi teosentris merupakan warisan dari teologi masa lalu dalam bentangan sejarah islam dan memiliki ciri apologetik. Tema-tema ini terdiri dari: *Pertama, illahiah* yaitu pembahasan tentang segala sesuatu yang berhubungan Allah seperti wujud Allah, nama-nama Allah dan sifat-sifat Allah, sabda Allah, perbuatan dan kehendak Allah, keesaan Allah, keadilan Allah, qadha dan qadar. *Kedua, nubuat* yaitu pembahasan tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan nabi dan rasulullah, termasuk pembahasan tentang kitab-kitab Allah, mujizat. *Ketiga, ruhaniyah* yaitu pembahasan tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan alam

²⁸⁴*Ibid.*, h. 73-74.

²⁸⁵*Ibid.*, h. 50.

metafisik seperti malaikat, jin, iblis, syetan, roh. *Keempat*, *samiyyat* yaitu segala sesuatu yang hanya bisa diketahui melalui dalil Al-Qur'an dan Sunah seperti alam barzakh, akhirat, azab kubur, surga. *Kelima*, masalah pengetahuan (al-ma'rifah) dan cara memperolehnya, kedudukan akal. *Keenam*, masalah kebaharuan alam (huduts al-alam). *Ketujuh*, masalah *tanzih* (penyucian Allah) dan penolakan *tasybih* (penyerapan Allah atas makhluknya). *Kedelapan*, masalah *al-jabr wal ikhtiyar* (keterpaksaan dan kebebasan berkehendak dan berbuat pada manusia). *Kesembilan*, manusia yang meliputi kebebasan dan kehendak manusia, perbuatan manusia. *Kesepuluh*, konsep iman. *Kesebelas*, dosa besar (*capital sinner*). *Keduabelas*, eskatologi, surga dan neraka, romantisme (mengenang dan merindukan kehebatan dan keunggulan para teolog masa lalu).

Adapun tema-tema antroposentris pada masa pra kemerdekaan meliputi: *pertama*, kemerdekaan dan kesadaran nasional. Kaum terpelajar muslim menyadari akan kemiskinan, penindasan, kebodohan dan keterbelakangan bangsa Indonesia. Mereka semakin menyadari bahwa perjuangan yang dilaksanakan secara kedaerahan tidak efektif. Para ulama tradisional, sufi, elit politik, kelompok administrator, intelektual, reformis muslim, dan pemuka militer bangkit menentang dan melawan penjajah Belanda dan Jepang dan menuntut kemerdekaan demi masa depan Indonesia. Mereka melakukan gerakan Islam melawan kolonialisme, sebagai Islam politik, Islam sebagai kekuatan moral, kultural, dan intelektual. Gerakan tersebut terorganisir ke dalam organisasi-organisasi sosial keagamaan seperti Sarikat Dagang Islam (SDI) di Bogor (1909) dan Solo (1911), Persyarikatan Muhammadiyah di Yogyakarta (1912) Persatuan Islam (Persis) di Bandung (1920), Nahdatul Ulama (NU) di Surabaya (1926) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah di Bukittinggi (1930); dan parta-partai politik seperti Sarikat Islam (SI) yang merupakan kelanjutan dari SDI, Persatuan Muslimin Indonesia (Permi) di Padang Panjang (1932) dan Partai Islam Indonesia (PII) pada tahun 1938.²⁸⁶

²⁸⁶Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam Indonesia 1900-1942*, Cet. VIII, LP3ES, 1996), h. 170-175.

Kedua, upaya untuk menghalangi deislamisasi yang dilakukan oleh penjajah. Kedatangan penjajah ke Indonesia membawa misi berdagang dan Kristenisasi. Mereka mendirikan gereja, sekolah dan tempat hiburan untuk sosialisasi agama Kristen. Penjajah juga mengharuskan kesultanan yang berada di bawah kendali mereka untuk tidak lagi membawa misi dakwah Islam dalam proses pemerintahannya.

Ketiga, keadilan sosial. Penjajah berlaku tidak adil terhadap rakyat Indonesia. Mereka menguasai lahan dan daerah kekuasaan kesultanan di Jawa dan pulau lain. *Keempat*, pendidikan Islam. Belanda sengaja mengembangkan pendidikan ala Barat yang bercorak sekuler untuk melancarkan politik penjajahannya. Belanda menyebut bahwa pendidikan Barat dapat membimbing masyarakat ke taraf hidup yang lebih baik, karena pendidikan Barat lebih baik dari pendidikan Timur. Karena itu, para teolog melakukan pembaruan pendidikan Islam.²⁸⁷ Tema-tema antroposentris menghadirkan kajian teologi Islam yang lebih banyak berbicara kepada nilai-nilai kemanusiaan, pembelaan terhadap kemanusiaan, bukan ketuhanan.

B. Dinamika Tema-Tema Teologi Islam di Indonesia Pasca Kemerdekaan

Pasca kemerdekaan, tema-tema teologi Islam di Indonesia tetap dinamis. Klasifikasinya juga dapat diklasifikasikan ke dalam 2 klasifikasi, yaitu teosentris dan antroposentris.

Adapun tema-tema yang terkait **teosentris** meliputi: *pertama*, rukun iman, yaitu iman kepada Allah, malaikat, kitab-kitab Allah, rasul, hari akhir, qadha dan qadar. *Kedua*, *ilahiah* yang meliputi sifat-sifat Allah, perbuatan Allah. *Ketiga*, perbuatan manusia. *Keempat*, purifikasi dalam Islam, yaitu memberantas tahayul, syirik, bid'ah, khurafat, taqlid.

Kelima, Islam esoteris. Tema ini meliputi: proses pensucian batin, cara mendekati diri kepada Allah, *gnostik* (*ma;rifah* atau '*irfan*), pendekatan spiritual, transendensi kepada realitas yang mutlak (*ultimate*

²⁸⁷ Abdul Karim, *Islam dan Kemerdekaan Indonesia (Membongkar Marjinalisasi Peranan Islam dalam Perjuangan Kemerdekaan RI)*, Cet. I, (Jakarta: Yogyakarta: Sumbangsih Press, 2005), h.17.

reality). Adapun teolog muslim Indonesia yang menformulasikan Islam esoteris adalah Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, Dr. Alwi Shihab, Soetjipto Wirosadjono, Dr. Komaruddin Hidayat, Anand Krishna, Achmad Chodjim.

Adapun tema-tema yang terkait **antroposentris** meliputi: *pertama*, program *resource development and community empowerment* (pengembangan sumber daya manusia dan pemberdayaan masyarakat). Tema ini dikenal dengan “Islam transformatif”. Sub-sub tema ini meliputi: penanaman aqidah Islam, pengembangan wawasan, pembentukan *akhlak karimah*, pembangunan fisik dan lingkungan hidup, transformasi ajaran dasar Islam yang terdiri dari iman, Islam, dan *ihsan*, menjadi amal di bidang sosial, ekonomi, pendidikan, dan politik.

“Islam transformatif” merupakan respon Islam terhadap berbagai masalah yang aktual. Islam menjadi legitimasi terhadap keshalehan individual dan keshalehan sosial. Islam mengubah keadaan masyarakat yang terbelakang menjadi maju, membentuk masyarakat Indonesia yang sesuai dengan cita-cita Islam, yaitu kemajuan secara seimbang antara urusan dunia dan akhirat, urusan iman dan amal, material dan spiritual, aturan-aturan yang bersifat formalistik dan simbolistik, keadilan dan kesejahteraan sosial, kemanusiaan, kedamaian, kesejahteraan, keselamatan, demokratisasi.

“Islam transformatif” telah ada sejak masa Rasulullah SAW. Di Indonesia, “Islam transformatif” muncul pada tahun 90-an. Teolog yang mengembangkan tema ini adalah Kuntowijoyo, Musim Abdurrahman, Amin Rais. Dalam buku *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Kuntowijoyo menyebutkan bahwa Islam menderivasi teori-teori sosial untuk mentransformasi sosial, sehingga terwujud cita-cita Islam, yaitu *‘amar ma’ruf* dan *nahi munkar*. *‘Amar ma’ruf* yaitu humanisasi dan emansipasi, sedangkan *nahi munkar* yaitu leberasi.²⁸⁸

Dalam buku *Islam Transformatif*, Muslim Abdurrahman menyebutkan bahwa umat Islam harus mewujudkan keshalehan individual dan keshalehan sosial sekaligus.²⁸⁹ Sementara itu, Amin Rais menyebutkan bahwa aqidah atau tauhid dan pelaksanaan ritualitas ajaran Islam yang

²⁸⁸Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), Cet. I, h. 337.

²⁸⁹Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 3-4.

menjadi indikator keshalehan formalitas individual harus diikuti dengan keshalehan sosial.²⁹⁰

Kedua, pengembangan pemikiran rasional atau yang dikenal dengan “Islam rasional”. Tema ini meliputi sub tema: 1) Penggunaan akal pikiran untuk memperkuat ajaran-ajaran Islam, tanpa meninggalkan wahyu. 2) Memberi landasan filosofi terhadap sebuah larangan dan perintah agama. 3) Anjuran untuk berpikir kritis, sistematis, radikal, dan universal. 4) Sunnatullah dan hukum kausalitas. Teolog yang mempopori tema ini adalah Harun Nasution dan Nurcholish Madjid. Kedua teolog ini menformulasi kembali postulat-postulat Islam fundamental tentang hubungan Tuhan, manusia, dan alam fisik di dalam realitas-realitas sosial, budaya, dan politik. Nurcholish Madjid menformulasikan pemikiran yang membebaskan umat Islam dari “nilai-nilai tradisional” dan mengantinya dengan nilai-nilai yang berorientasi ke masa depan. Proses liberasi ini mengakomodir tema “sekularisasi”, yaitu “desakralisasi”, membebaskan pemikiran, menerima ide “progres”, menduniawikan hal-hal yang bersifat duniawi dan mengukhrawikan hal-hal yang bersifat transendental, dan bersikap terbuka.²⁹¹ Sementara itu, Harun Nasution melakukan reinterpretasi terhadap ajaran Islam dalam menghadapi berbagai masalah aktual dan mendesak di masyarakat. Islam rasional menjadikan Islam tetap eksus dan responsip dalam mengawal peradaban bangsa Indonesia pasca kemerdekaan.

Ketiga, Aktualisasi ajaran Islam. Ajaran Islam adalah ajaran yang ideal, unggul, dan konfrehensif, mengakomodir segala kebutuhan umat manusia. Akan tetapi, umat Islam belum mampu mengaktualkan ajaran tersebut dalam kenyataan empirik, sehingga umat Islam tertinggal di bidang ekonomi, hukum, pendidikan, politik, ilmu pengetahuan dan teknologi, dan lain-lain. Karena itu, umat Islam harus mengaktualkan ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur’an dan hadis yang bersifat *syumul* dalam kenyataan empirik dan perilaku. Islam aktual akan mempribadi, sehingga bentuknya amat bervariasi, meskipun sumbernya satu dan sama. Teolog yang mewacanakan tema “Islam Aktual” adalah Jalaluddin, Syafi’i Ma’arif.

²⁹⁰ Amin Rais, *Cakrawala Islam, Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1989), Cet. I, h. 19.

²⁹¹ Muhammad Kamal Hasan, *Modernisasi Indonesia Respon Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia Ciputat, 1987), h. 115-119.

Jalaluddin Rahmat menginginkan agar ajaran Islam, khususnya tentang ukhuwah, perhatian terhadap *dhu'afa*, sains dan teknologi, *clean goverment*, wanita muslimah, diaktualkan atau diwujudkan dalam kehidupan nyata pada masyarakat Indonesia.²⁹²

Keempat, “Islam kontekstual”. Tema ini muncul sebagai respon terhadap model pemahaman Islam yang dikembangkan di negara lain di luar Indonesia, seperti di Timur Tengah, dipaksakan untuk dikemabngkan di Indonesia, pada konteksnya berbeda. Kondisi di negara lain tidak semuanya relevan dengan kondisi sosiologis, geografis, hukum, politik, dan budaya bangsa Indonesia. Dalam perspektif historis, Islam dikembangkan sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat. Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur di dua lokasi yang berbeda dengan corak, isi, dan misi yang berbeda. Perbedaan tersebut disesuaikan dengan sasaran, tantangan dan masalah di Mekkah dan Madinah. Karena itu, seharusnya pengamalan dan pengajaran Islam di Indonesia harus relevan dengan konteks Indonesia, baik dalam hal metode, pendekatan, komunikasi. Hal ini bertujuan untuk menghindari pemahaman Islam yang sesat, ajaran Islam berlaku sepanjang zaman dan *shalih li kulli zaman wa makan* dan diterima oleh semua lapisan sosial, dan ajaran Islam mampu merespon segala permasalahan umat Indonesia.

Kelima, modernisasi, yaitu reinterpretasi terhadap pemahaman, pemikiran, dan pendapat pemikir terdahulu tentang masalah keislaman untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman. Tema ini menghendaki agar ajaran Islam mampu memberikan kontribusi secara nyata dalam memecahkan masalah sosial, politik, ekonomi, hukum. Tema ini relevan dengan misi Islam, yaitu rahmat bagi alam *li kulli zaman wa makan*. Tema ini mulai muncul pada tahun 1900. Tema ini semakin berkembang karena disosialisasikan oleh Harun Nasution melalui karya-karyanya, dan IAIN Syarif Hidayatullah. Ia mensosialisasikan tema ini kepada mahasiswanya, diantaranya Komaruddin Hidayat, Abuddin Nata, Atho Mudzhar, Fachry Ali, Azyumardi Azra, Sudirman Teba, Saeful Muzani, dan lain-lain tokoh dan pemikir Indonesia. Setelah Harun Nasution, tema “Islam modernis” dikembangkan oleh Nurcholish Madjid, Mukti Ali, Deliar Noer, Munawir Syadzali, beberapa tokoh Muhammadiyah. Munawir Syadzali membahas

²⁹²Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 38.

tema Islam modernis dalam tata nilai etika bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Tema “Islam modernis” menjadikan Islam rasional, dinamis, dan progresif.

Keenam, “Islam progresif dan Islam dinamis”. Tema ini membahas tentang progresivitas umat Islam Indonesia dalam masalah ilmu pengetahuan, teknologi, ekonomi, sosial, dan politik. Tema ini dibahas oleh Sutan Takdi Ali Syahbana. Sementara itu, Islam dinamis dibahas oleh Syahrin Harahap. Syahrin Harahap dalam buku yang berjudul *Islam Dinamis* menyebutkan bahwa umat Islam akan maju jika mampu memberikan interpretasi terhadap pemikiran ulama terdahulu. Dengan demikian, umat Islam akan mampu merespon berbagai masalah aktual yang muncul.²⁹³

Ketujuh, Islam kultural. Tema ini terdiri dari ekonomi, pertahanan keamanan, ilmu pengetahuan dan teknologi, politik, keluarga, gaya hidup, *fashion*, arsitektur rumah, seni. Tema ini memberikan landasan etika terhadap perkembangan budaya dan peradaban bangsa Indonesia dan memberikan ekspresi yang sejalan dengan nilai-nilai Islam.

Kedelapan, Islam inklusif-pluralis. Tema ini meliputi dialog, kerjasama, toleransi, perasaan kemanusiaan. Teolog yang mewacanakan tema ini adalah Alwi Shihab. Menurut Alwi Shihab, Islam inklusif-pluralis tidak boleh menerapkan kosmopolitanisme, relativisme, dan sinkretisme. Kosmopolitanisme adalah masyarakat yang beraneka ragam agama, ras, dan suku bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi. Relativisme adalah pandangan bahwa hal-hal yang menyangkut kebenaran atau nilai ditentukan oleh pandangan hidup serta kerangka berpikir seseorang atau masyarakatnya. Sedangkan sinkretisme adalah menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur-unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru tersebut. Alwi Shihab menekankan perlunya sikap dewasa, pengertian, tenggang rasa, dan kasih sayang antar umat beragama. *Truth claim* (klaim-klaim kebenaran) harus dihindari untuk menciptakan harmonisasi dalam keberagaman.²⁹⁴

²⁹³Syahrin Harahap, *Islam Dinamis*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

²⁹⁴Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 41.

Kesembilan, pendidikan. Tema ini terdiri dari arah baru sistem pendidikan Islam di Indonesia, metode pembelajaran modern, *distingsi* lembaga pendidikan, sintesis mata pelajaran umum (Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, ilmu hitung, geografi, Sejarah Nasional) ke dalam kurikulum pesantren, pendidikan yang *'adalah* (berkeadilan), kurikulum pendidikan, sistem evaluasi pendidikan dan program akselerasi, *team teaching*,

Kesepuluh, religio politik. Tema-tema ini meliputi *political Islamist* (muslim politik dan *cultural Islamist* (muslim kultural). *Political Islamist* ingin menjadikan shariah sebagai ideologi negara dan konstitusi atau integralistik, yaitu hubungan agama dan negara merupakan satu keesatuan yang tidak dapat dipisahkan, negara adalah lembaga politik sekaligus lembaga agama.²⁹⁵ Dalam sejarah perkembangan politik dunia, *political Islamist* dikenal dengan bentuk negara teokrasi. Adapun *cultural Islamist* yaitu paradigma simbiotik multikulturalistik, yaitu agama bukan negara dan negara bukan agama. Akan tetapi, agama tidak pisah dari negara dan negara tidak pisah dari agama. Agama membutuhkan negara sebagai instrumen untuk menginformasikan, mensosialisasikan dan menginternalisasikan ajaran Islam. Sebaliknya, negara membutuhkan agama untuk membina moral, etika, pemikiran, sikap, dan spiritual masyarakat.

Political Islamist dan *cultural Islamist* merupakan tema yang sangat dinamis pasca kemerdekaan, khususnya pada masa Orde Lama. *Political Islamist* menjelma menjadi gerakan Darul Islam (DI) yang menguat di Aceh, Jawa Barat, dan Sulawesi Selatan) pada masa Orde Lama dan pada masa Orde Reformasi muncul ISIS, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam). Gerakan Darul Islam dan ISIS menginginkan terbentuknya Negara Islam (NI). Gerakan ini ditolak oleh NU, Muhammadiyah, Persis, dan partai-partai Islam.

Political Islamist bergerak dari level negara ke tingkat masyarakat, yaitu dari pengislaman negara (formalisasi shari'ah pada level negara) menuju pengislamisasian masyarakat (*Islamized space*). Tema ini menolak sekularisasi dan demokrasi.

²⁹⁵Nurcholish Madjid, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h.15.

Memasuki Orde Baru, tema *cultural Islamist* semakin menguat. Hal ini disebabkan karena Indonesia memasuki sistem politik baru, yaitu sistem politik *corporatic* dan *hureatucratic authoritarian*. Para teolog muslim seperti Nurchlisch Madjid mengartikulasikan politik muslim, yaitu upaya strategis yang dilakukan umat Islam untuk bergerak melalui partai non-muslim.

Kesebelas, self control. Kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan, keberhasilan pembangunan membuat kondisi masyarakat semakin mapan secara ekonomi dan sosial. Akan tetapi, secara psikis, masyarakat mengalami guncangan jiwa atau *future shock*. Menurut riset kesehatan dasar (riskesdas), penderita gangguan jiwa meningkat. Pada tahun 2013, prevalensi gangguan jiwa dengan gejala-gejala depresi dan cemas pada usia 15 tahun mencapai 6 % penduduk Indonesia dan prevalensi penderita gangguan jiwa berat seperti skizofrenia mencapai 400.000. Pada tahun 2018, 20,24 % keluarga di Indonesia mengalami gangguan jiwa atau sebanyak 85.788 orang penderita gangguan jiwa. Pada tahun 2019, prevalensi penderita gangguan jiwa meningkat, yaitu mencapai 9,8 % dari penduduk Indonesia. Demikian juga halnya dengan kasus bunuh diri terbilang banyak. Pada tahun 2015, kasus bunuh diri di Indonesia menurut data Badan Pusat Statistik (BPS) mencapai 812 kasus. Hal ini disebabkan karena peran keluarga sebagai titik referensi pribadi dan sosialisasi semakin berkurang.²⁹⁶

Data-data di atas mengindikasikan bahwa pembangunan fisik berakres terhadap psikis masyarakat. Masyarakat mengalami *future shock*, terlalu individualistik, materialistik, sadistik, dan hedonistik. Karena itu, para teolog muslim menformulasi tema yang bertendensi pada *self control* sebagaimana yang tercantum pada Q.S. Luqman: 13, Q.S. al-Nisa: 48 dan 116. Pemikiran teolog ini relevan dengan tesis Prof. Paul Ehrenfest, guru besar fisika di Belanda yang menyebutkan bahwa agama merupakan solusi terhadap tekanan dan gangguan mental. Karena tidak memiliki agama, Prof.

²⁹⁶<https://www.cnnindonesia.com> dan <https://katadata.co.id>, diakses pada tanggal 1 Oktober 2019, pukul 03.00 WIB.

Paul Ehrenfest memilih membunuh anak kandungnya dan bunuh diri, akibat tekanan mental berupa perfeksionisme.²⁹⁷

Teolog muslim yang memiliki kecenderungan ke psikologi, seperti Dadang Hawari menformulasikan tema teologi sebagai akan spirit untuk memotivasi hidup menjadi optimis, produktif, ikhlas, sabar, tawakkal dengan taqdir Allah. Di samping itu, teologi Islam merupakan self control dari tindakan criminal atau akhlak mazmumah. Andai Prof. Paul Ehrenfest diterapi kognitif oleh pemikiran teologi Islam, maka ia tidak akan membunuh anak kandungnya dan bunuh diri akibat tidak mampu menjadikan anaknya hebat seperti dirinya. Ia akan ikhlas, sabar, dan tawakkal menerima taqdir Allah bahwa anaknya memiliki keterbatasan intelegensi.

Pemikiran teologi Islam menjadikan manusia teguh dalam keyakinan, bijaksana dalam bertindak, tekun dalam menuntut ilmu, tidak sombong, berwibawa dan kharismatik, selalu syukur, qona'ah, cermat, hemat, pemurah, disiplin, peduli terhadap sesama, memiliki dedikasi dan loyalitas yang tinggi terhadap pekerjaan dan sesama, memelihara identitas dan integritas diri, tawadhu', terbuka dengan perubahan. Pemikiran teologi Islam menjadi dasar perilaku dan amaliah sehingga menjadi generasi Qur'anik.²⁹⁸

Lebih lanjut Nurseri mengutip pendapat Sayyid Qutb yang menyebutkan bahwa Al-Qur'an tidak mengemukakan ajaran aqidah dalam bentuk teori atau teologi dan diskusi ilmu kalam, akan tetapi dalam bentuk kerangka teologis yang bersifat praktis seperti yang diaplikasi Nabi Muhammad. Tema-tema teologi teosentris diformulasi berdasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an (al-Baqarah: 2, Q.S. al-Ghasiyah: 18) dan aspek penalaran akan menghasilkan pedoman praktis dalam *self control*. Konfigurasi iman atau kesadaran bertuhan menghasilkan *self control*. Al-Qur'an dan hadis dijadikan sebagai etos sikap teologis. Tema *self control* menjadi kekuatan iman yang bersifat emansipatorik dan menjadi visi sosial.

²⁹⁷M. Amin Syukur, dkk., *Teologi Islam Terapan: Upaya Antisipatif terhadap Hedonisme Kehidupan Modern*, (Tiga Serangkai,), hlm. 5.

²⁹⁸Nurseri Hasnah Nasution, *Pemikiran dan Corak Teologi Islam Bagi Penderita Gangguan Jiwa (Studi terhadap Ayat-Ayat al-Qur'an tentang Gangguan dan Kesehatan Jiwa dalam Tafsir Ilmi)*, (Palembang, CV Amanah, 2020), h. 101.

Ruang lingkup tema ini meliputi dimensi horizontal dan vertical. Tema ini merupakan pendidikan batin atau disiplin kerohanian mistik atau pendidikan spiritual-mistik, latihan mistik yang mempertajam daya kreativitas, etos kerja, etos ilmu, dan dinamika.²⁹⁹

C. Pengaruh Dinamika Tema-Tema Pokok Teologi Islam di Indonesia

Tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia mengalami dinamika. Sebab, tema-tema teologi merupakan respon terhadap problem-problem yang muncul pada masa pra kemerdekaan dan pasca kemerdekaan. Tema-tema ini merupakan refleksi praktis dari ajaran-ajaran tauhid dalam semua aspek kehidupan menurut para tokoh pembaharu pemikiran keislaman. Tema-tema ini bertujuan untuk merekondisi kualitas dan kekuatan umat Islam seperti pada masa klasik. Tema-tema ini muncul disebabkan karena faktor: *pertama*, adanya kesadaran di kalangan ulama akan kesucian ajaran Islam. Ajaran-ajaran Islam telah terkontaminasi dengan ajaran-ajaran asing yang kontra dengan semangat ajaran Islam yang sebenarnya, seperti bid'ah, khurafat dan tahayyul. Ajaran-ajaran ini menyebabkan umat Islam stagnan. *Kedua*, hegemoni penjajah terhadap bangsa Indonesia. *Ketiga*, adanya kontak antara tokoh-tokoh Islam Indonesia dengan Barat melalui jaringan pendidikan, sehingga mereka termotivasi untuk mencontoh barat dalam masalah-masalah politik dan peradaban untuk menciptakan *balance of power*.

Adapun pengaruh tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia: *pertama*, terbentuknya ide-ide pembaruan di Indonesia, seperti Islam modernis, Islam rasional, Islam inklusif, Islam transformatif, Islam rasional, Islam kontekstual, Islam aktual, Islam esoteris.

Kedua, adanya dinamika tema-tema teologi dari teosentris menjadi antroposentris. Tema-tema antroposentris merupakan rekonstruksi terhadap tema-tema teosentris. Perkembangan dunia yang sangat dinamis dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin canggih menuntut adanya rekonstruksi terhadap tema-tema teosentris menjadi antroposentris. Teologi Islam yang asalnya membela Tuhan (teosentris) dan sekarang berpihak pada kemanusiaan (antroposentris) sebagai pola pikir untuk memahami kenyataan religius. Diskursus teologi berkaitan dengan kemanusiaan universal (antroposentris). Di samping itu, teologi Islam

²⁹⁹*Ibid.*, h. 102.

muncul sebagai reaksi terhadap realitas empirik dan realitas teoritik. Realitas empirik adalah konflik internal di kalangan umat Islam, sedangkan realitas teoritik adalah masuknya bangsa asing berikut pemikiran-pemikiran dan keyakinannya ke dalam Islam.³⁰⁰ Jika teologi teosentris tampil dalam bentuk aliran-aliran, maka teologi antroposentris tampil dari para pemikir yang bersifat individual. Di Indonesia, pemikiran teologi antroposentris baru muncul pada tahun 1970-an.³⁰¹

Teologi antroposentris merupakan respon terhadap kondisi umat Islam yang stagnan dalam berbagai bidang, seperti agama, politik, ekonomi, pendidikan, budaya, sosial, dan lain-lain. Teologi antroposentris merupakan landasan teologis terhadap modernisasi pada ranah ilmu pengetahuan dan teknologi, ranah kehidupan keagamaan umat Islam. Muncul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan pemikiran-pemikiran Islam dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.

Teologi teosentris mengusung tema-tema yang bersifat normatif-metafisik *an sich*, sedangkan teologi antroposentris bersifat pemikiran realistik-empirik. Di Barat, terjadi sekularisasi (pemisahan) antara pemikiran normatif-metafisik dengan pemikiran-pemikiran modern (ilmu pengetahuan dan teknologi), sedangkan di dunia Islam terjadi integrasi antara pemikiran normatif-metafisik dengan pemikiran-pemikiran modern.³⁰²

Pemikiran teologi antroposentris mengkombinasikan filsafat Islam dengan filsafat Barat.³⁰³ Pendekatan ini menggagas pemikiran teologi yang antisipatif terhadap berbagai problematika umat Islam. Pendekatan ini juga menawarkan terobosan-terobosan baru untuk menjawab berbagai problematika umat Islam.

Teologi antroposentris berusaha membangkitkan umat Islam untuk kembali kepada teologi sunnatullah dengan pemikiran rasional, filosofis dan

³⁰⁰Masdar F. Mas'udi, "Telaah Kritis atas Teologi Muktazilah", dalam Budhy Munawar Rachman (Ed.), *Kontekstualissai Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), h. 124.

³⁰¹Alkendra, *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesa*, (Bandung: Alfabeta, 1999), h. 1.

³⁰²Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2001), h. 3-4.

³⁰³Seyyed Hossen Nasr, *Islam Tradisi (Di Tengah Kancah Dunia Moderen)*, (Bandung: Pustaka, 1986), h. 189.

ilmiah seperti pada zaman klasik. Untuk merealisasikan teologi tersebut, di antara teolog muslim ada yang menggagas bahkan mendirikan sekolah-sekolah modern gaya Barat. Mereka menyerukan semangat rasionalitas yang ada pada teologi sunnatullah dan semangat kembali kepada Al-Qur'an dan Hadits, meninggalkan takhayul, bid'ah, tahayyul, dan mitos-mitos agama. Karena itu, pemikiran teologi antroposentris toleran terhadap perbedaan, inklusif, terbuka terhadap dialog antar golongan bahkan antar agama.

Tema-tema antroposentris merupakan rekonstruksi terhadap tema-tema teosentris. Perkembangan dunia yang sangat dinamis dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin canggih menuntut adanya rekonstruksi terhadap tema-tema teosentris menjadi antroposentris. Teologi Islam yang asalnya membela Tuhan (teosentris) dan sekarang berpihak pada kemanusiaan (antroposentris) sebagai pola pikir untuk memahami kenyataan religius. Diskursus teologi berkaitan dengan kemanusiaan universal (antroposentris).

Tema-tema antroposentris menjadikan Islam lebih *visible*. Islam menunjukkan misinya yang paling awal dan mendasar, yaitu liberasi dan emansipasi umat manusia. Semangat awal dan misi paling mendasar dari gagasan teologi Islam (tauhid) sebagaimana tercermin di masa Nabi SAW sangat liberatif, progresif, emansipatif, dan revolutif.³⁰⁴

Ketiga, terjadinya *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) tema-tema teologi Islam. Perubahan, pergeseran, pemekaran, pengembangan dan perluasan pemikiran ke-Islaman terlihat pada kerangka pola pikir, mentalitas bahkan tema-tema pikiran keagamaan dan keislaman di Indonesia. Pada era 70-an dan 80-an, masyarakat Islam Indonesia diperkenalkan dengan 3 macam istilah “teologi”, yakni teologi pembangunan, transformatif dan perdamaian. Para teolog muslim tidak lagi menggunakan istilah “kalam” (kalam transformatif, pembangunan dan sebagainya). Penggunaan istilah “teologi” bukan lagi “kalam” merupakan salah satu fenomena dan contoh adanya perubahan dan pergeseran nuansa pemikiran keagamaan Islam atau *shifting paradigm*. Amin Abdullah menyebutkan bahwa telah terjadi

³⁰⁴ Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam dari Klasik hingga Modern*, (CV.Pustaka Setia, 2005), h. 33.

akulturasi dan inkulturasi (pergeseran pemikiran) keagamaan yang begitu jelas terutama di Indonesia.³⁰⁵

Proses akulturasi dan inkulturasi (pergeseran paradigma keilmuan) akan terus terjadi seiring perkembangan keilmuan dan peradaban manusia. Perkembangan ini akan menjadi ujian bagi paradigma keilmuan yang berkembang, yang bertahan dan mampu menjadi solusi bagi setiap masalah peradaban masyarakat Indonesia yang akan bertahan dan terus mengalami evolusi, bahkan revolusi. Perkembangan ini tidak hanya pada tataran wacana teologi saja, melainkan juga fiqh, tasawuf dan filsafat.

Shifting paradigm (pergeseran paradigma) yang terjadi pada tema-tema teologi Islam berbentuk pemberian makna baru yang lebih kondusif terhadap perkembangan zaman dan teknologi. Jadi, *Shifting paradigm* tidak menegasikan khazanah intelektual yang lama. Akan tetapi, adaptasi dan kontinuitas tema-tema teologi Islam pada era sebelumnya. *Shifting paradigm* meliputi kosa kata, muatan, konsep-konsep, istilah-istilah, kosmologi dan epistemologi. Kosmologi dan epistemologi tema-tema teologi pasca kemerdekaan adalah historis empiris. Sebelumnya, tema-tema teologi menggunakan kosmologi dan epistemologi Yunani.

Keempat, adanya interkoneksi dan integritas antara ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu umum. Dinamika tema-tema teologi Islam bersentuhan dengan ilmu-ilmu lain, seperti sosiologi, antropologi, teknologi informatika, politik, ekonomi, sejarah, sains, psikologi, dan lain-lain. Hal ini bertujuan agar semua visi keislaman *salih li kulli zaman wa makan*. Tema-tema teologi Islam terealisasi pada tataran teoritis-metodologis dan praksis-interpretatif. Tema-tema teologi Islam bergerak pada ranah dekonstruksi dan rekonstruksi.³⁰⁶

Kelima, perubahan ideologi dan budaya masyarakat Indonesia. Dinamika tema-tema teologi berimplikasi luas terhadap ideologi dan budaya masyarakat Indonesia. Para teolog berperan sebagai dinamisator

³⁰⁵ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 79-80.

³⁰⁶ Muhammad In'am Esha, *Rethinking Kalam*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2006), h. 66.

dan motivator bagi masyarakat Indonesia. Pemikiran para teolog muslim Indonesia dijadikan rujukan oleh pemerintah. Munculnya kesadaran umat Islam untuk bangkit dari keterpurukan pasca kemerdekaan dari penjajah. Pada periode ini, muncul banyak tokoh yang menyerukan ide-ide sekaligus gerakan pembaharuan yang bermuatan visi peradaban Islam. Mereka ini merupakan para pendakwah rasional. Corak pemikiran teologinya cenderung ke arah rasional, yang mengharuskan segala sesuatu dapat bersifat logis dan empiris.

Keenam, perubahan orientasi. Tema-tema teologi yang dinamis berimplikasi terhadap orientasi pemikiran. Tema-tema teologi berorientasi pada substansi daripada form, dan mengfungsikan nilai-nilai Islam untuk mengatasi persoalan keumatan yang konkrit seperti kebodohan, penjajahan, kemiskinan, pengangguran, dan keterbelakangan sosial serta mengembangkan ilmu, pengetahuan dan sains dalam kerangka kesejahteraan dan ketentraman umat Islam Indonesia. Hasan Hanafi menyebutkan bahwa teolog muslim terdahulu telah menformulasi tema-tema teologi sesuai dengan tingkat kemampuan mereka dan sesuai dengan kondisi sosial yang melingkarinya, yaitu menjadikan “kalam” sebagai objek kajian ilmu- ilmu klasik yang terkait dengan masalah bahasa. Sedangkan kalam kini sudah saatnya menjadi objek kajian bagi ilmu-ilmu kemanusiaan modern. Dari sinilah kemudian berkembang gagasan, “dari teosentrisme ke antroposentrisme”, dari nilai-nilai Ketuhanan menuju nilai-nilai kemanusiaan.³⁰⁷

Perubahan orientasi yang terjadi pada tema-tema teologi memperlihatkan bahwa teologi Islam berdialog dengan realitas yang berkembang dalam konteks kekinian sebagai wujud pengembalian nilai vital dan kebaruannya. Hal ini relevan dengan tesis Hasan Hanafi. Ia menyebutkan bahwa kalam atau teologi Islam, perlu bergumul, bersentuhan dan berinteraksi dengan diskursus falsafah yang hidup dalam kesadaran dan kebudayaan Eropa, yang telah berhasil membedah persoalan-persoalan kemanusiaan (antropologi) dan menempatkannya sebagai persoalan yang lebih pokok untuk ditelaah dan dikaji. Lebih lanjut ia menyebutkan bahwa

³⁰⁷ Hasan Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tawrah al-Muqaddimat al-Nadariyat*, (Beirut: Dar al- Tanwir li al-Tiba'ah wa al-Nashr, t.th.), h. 25.

teologi Islam tidak boleh terjebak pada persoalan-persoalan ketuhanan klasik semata.³⁰⁸

Perubahan orientasi pada tema-tema teologi memperlihatkan bahwa tema-tema teologi Islam lebih membumi dan berdimensi sosiologis kemanusiaan. Tema-tema teologi Islam diorientasikan untuk menjawab problem-problem kemanusiaan kontemporer dan tidak perlu lagi bersusah-susah dalam membela dimensi “ketuhanan” yang bersifat transeden-spekulatif.³⁰⁹

Orientasi pada tema-tema teologi berkembang dan menghasilkan peradaban manusia Indonesia. Teologi Islam sudah pasti terlibat secara langsung, untuk menjawab segala persoalan masyarakat Indonesia, yang berdimensi sosiologis, antropologis, politis, dan budaya.

Secara teologis Islam, tema-tema teologi Islam merupakan sistem nilai yang bersifat *ilahiyah*. Akan tetapi dari sudut sosiologis, ia merupakan fenomena peradaban, kultural dan realitas sosial dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Ia tidak dapat menghindarkan diri dari kenyataan sosial dan mengalami perubahan apalagi. Perubahan adalah sunnatullah yang merupakan salah satu sifat asasi manusia dan alam raya secara keseluruhan.

Adapun sikap umat Islam Indonesia terhadap perubahan orientasi pada tema-tema teologi Islam ada 3 kelompok, yaitu modernis (*ashraniyyun hadatsiyun*), tradisional atau salafi (*salafiyyun*), dan kaum elektis (*tadzabdzub*). Kelompok modernis menganjurkan adopsi modernitas Barat sebagai model yang tepat dan menjadi paradigma peradaban. Sebaliknya, kelompok Salafi berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu sebelum terjadinya penyimpangan dan kemunduran. Sementara itu, kelompok elektif berupaya menghadapi unsur-unsur yang terbaik, baik yang terdapat dalam model barat modern maupun dalam Islam masa lalu dan

³⁰⁸Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyah*, (Kairo: Maktabah al-Misriyyah, t.t.), h. 204-205.

³⁰⁹Muhammad In'am Esha, *Falsafah Kalam Sosial*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), h. 80-81.

menyatukan diantara keduanya dalam bentuk yang dianggap memenuhi kedua model tersebut.

Ketujuh, terbentuknya ide-ide di pemerintahan. Pemikiran teolog muslim pasca kemerdekaan berpengaruh terhadap ide-ide pemerintahan, seperti ide Nurcholish Madjid tentang cita-cita politik Islam, “Islam yes, Partai Islam no”.

Kedelapan, terbentuknya norma. Pemikiran para teolog muslim, seperti Muhammadiyah mempengaruhi terbentuknya norma-norma. Norma tersebut merupakan refleksi dari ajaran Islam. Berdirinya sekolah-sekolah dan perguruan tinggi milik Muhammadiyah berimplikasi terhadap terbentuknya norma-norma Islam. Hal ini disebabkan karena institusi pendidikan dan pengajaran Islam bukan institusi yang eksklusif dan tertutup dari dunia luar. Berdasarkan teori sosiologi, pada awalnya, norma-norma yang terbentuk di lingkungan pondok pesantren dan madrasah terbentuk secara tidak sengaja. Seiring dengan proses waktu, norma-norma tersebut dibuat secara sadar.³¹⁰ Norma-norma terbentuk melalui proses *institutionalization* dan *internalization*. Para ulama membentuk cara, kebiasaan, dan tata kelakuan setiap siswa sehingga menjadi adat istiadat. Norma-norma ini diaplikasikan dalam rentang waktu yang lama sehingga membentuk integritas kepribadian setiap siswa atau mahasiswa. Norma-norma tersebut membentuk kepribadian kolektif yang sukar sekali diubah. Totalitas norma-norma tersebut dijiwai oleh ajaran Islam yang terdiri dari iman atau iktikad, akhlak, dan ibadah.

Kesembilan, munculnya gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Para pemikir muslim dan organisasi Islam menekankan rasionalitas untuk menghilangkan praktek-praktek keagamaan tradisional. Pasca kemerdekaan Indonesia, tema teologi Islam telah bergeser dari pelaksanaan ibadah kepada penelitian terhadap solusi Islam untuk masalah sosial, ekonomi, dan politik. Teolog Muslim mulai masuk pada ranah ekonomi, politik dan sosial. Fenomena ini melahirkan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Harun Nasution, Nurcholish Mafjid, Jalaluddin Rahmat, Kuntowijoyo, Abdurrahman Wahid, dan lain-lain merupakan teolog yang menjadi lokomotif munculnya gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia. Para teolog ini cenderung

³¹⁰Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*,, h. 220.

menekankan perlunya rasionalitas. Bagi mereka, ajaran Islam harus dipahami dan diterima secara rasional. Doktrin Jabariyyah harus diganti dengan doktrin Qadariyyah. Rasionalitas dalam beragama dan doktrin Qadariyyah menjadikan manusia dinamis dan mampu berjalan beriringan dengan perkembangan zaman. Spirit rasionalisme dan doktrin Qadariyyah menjadikan agama sebagai pikiran-pikiran yang aktif. Gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia merupakan solusi alternatif untuk mengatasi kemandekan umat Islam Indonesia.

Gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia dimotori oleh para teolog muslim Indonesia dan berbagai organisasi keislaman yang secara aktif melakukan kegiatan amal usaha yang meliputi bidang agama, pendidikan, kemasyarakatan, dan lain sebagainya. Munculnya tokoh dan berbagai organisasi Islam merupakan pendorong bagi proses transformasi sosial dan budaya yang signifikan dalam sejarah Bangsa Indonesia. Kemiskinan, keterbelakangan, penjajahan merupakan faktor yang memicu munculnya gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia.

Kesepuluh, institusi pendidikan dan proses belajar mengajar berkembang. Salah satu teolog yang mengembangkan tema ini adalah Harun Nasution. Ia mengembangkan institusi pendidikan dan proses belajar mengajar untuk meningkatkan kemampuan modernitas Islam sehingga mampu umat Islam Indonesia mampu bersaing dengan komunitas Barat. Ia mereformulasi dan merasionalisasi pemikiran Islam, mengembangkan pendidikan tinggi Islam, dan menghilangkan provokasi untuk mendirikan negara Islam. Ia menformulasi bentuk sebuah pendidikan modern, serta pelestarian dan transformasi budaya dan agama tradisional. Ia lebih terfokus pada tema etika, sosial dan politik tertentu. Al-Qur'an dan Hadits dan karya-karya teologi klasik dikutip dan dijadikan sebagai bukti tekstual. Dalam menformulasi tema-tema teologi, ia menggunakan metode keilmuan sejarah dan metode kritik.

Kesebelas, perubahan setting sosial budaya masyarakat Indonesia. Sebelum munculnya teologi antroposentris, struktur masyarakat Indonesia diwarnai oleh pola hubungan sosial yang sangat diskriminatif dan opresif. Pelapisan sosial yang sangat ketat menempatkan bangsa Eropa dan kelompok bangsawan memiliki hak istimewa seperti menikmati berbagai fasilitas sosial. Masyarakat paling bawah (mayoritas masyarakat Indonesia) memiliki kewajiban untuk melayani masyarakat dari lapisan atas tanpa

mempunyai hak. Di daerah Sumatera, kaum adat memegang kekuasaan politik dan ekonomi dan mempunyai peran penting dalam proses akumulasi surplus pada masing-masing wilayah. Pasca kemunculan teologi antroposentris, setting sosial budaya masyarakat Indonesia berubah. Hal ini disebabkan karena para teolog mensosialisasikan pendidikan. Bahkan di antara mereka mendirikan lembaga pendidikan. Pendidikan merubah setting sosial budaya masyarakat Indonesia dari kebodohan menjadi menguasai ilmu agama dan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Di samping itu, para teolog muslim Indonesia dan ulama mendirikan organisasi sebagai wadah bagi gerakan yang berupaya untuk mendorong proses transformasi sosial dan budaya bukan saja ditujukan untuk masyarakat Islam tetapi juga untuk seluruh kelompok miskin dan tertindas sesuai dengan ajaran Islam yang membawa rahmat bagi seluruh alam.

Kedua belas, munculnya beberapa organisasi sosial, ekonomi, politik, dan keagamaan. Organisasi keagamaan berhasil membuat jaringan dalam memerangi kemaksiatan dan kemungkaran. Di antara organisasi tersebut adalah Al-Irsyad, Persatuan Islam, serta Muhammadiyah. Adapun organisasi di bidang ekonomi antara lain, Serikat Dagang Islam (SDI). Pada awalnya, organisasi ini bertujuan untuk menciptakan daya saing yang kuat di kalangan usahawan pribumi dalam melawan dominasi Cina dalam industri batik yang dilindungi oleh Belanda. Adapun organisasi di bidang politik antara lain Serikat Islam (1912), Masyumi (1937), Persis. Tujuan organisasi-organisasi ini adalah untuk membebaskan bangsa Indonesia dari penindasan penjajah. Organisasi di bidang pendidikan anatara lain Al-Jamiat Al Khair (1901), Al Irsyad (1914), Persis (Persatuan Islam/ 1923).

Ketigabelas, munculnya media-media informasi atau *dakwah bila l-kitabah*, seperti majalah, surat kabar. Di antara majalah yang muncu adalah majalah *Pembela Islam* dan *Al-Muslimun* yang diterbitkan oleh Persis, majalah *Al-Imam* oleh Syaikh Thahir Djalaluddin al-Azari, *Al-Munir* oleh Abdullah Ahmad.

Keempat belas, munculnya gerakan-gerakan keagamaan. Adapun gerakan-gerakan keagamaan yang muncul antara lain gerakan memberantas bid'ah, khurafat, tahayul, taqlid. Gerakan ini dilakukan oleh para ulama dan

organisasi keagamaan. Di antara organisasi keagamaan yang terlibat dalam gerakan ini adalah Persis, Muhammadiyah, Nahdatul Ulama (NU).³¹¹

Kelimabelas, muncul fenomena *positive liberty*, kebebasan untuk mengekspresikan diri seperti kebebasan menyampaikan pendapat dan berbuat dengan mengikuti peraturan untuk maslahat ummat.³¹²

Keenambelas, masyarakat menjadi dinamis dan bertahan lama. Masyarakat Islam reaktif merespons berbagai persoalan yang muncul. Dinamisme masyarakat berorientasi dalam membangun moralitas keislaman masyarakat yang masih banyak diselimuti dengan tradisi-tradisi Hinduisme dan Budhisme yang menjadi bagian dari tradisi masyarakat Indonesia. Dinamisme ini berwujud gerakan dakwah yang berupaya mentransformasi Islam sebagai bagian dari jiwa masyarakat Indonesia. Dinamisme juga dalam bentuk gerakan yang praktis dalam bidang pendidikan, kesehatan, sosial, maupun ekonomi. Dan yang paling terlihat adalah dalam bidang pendidikan.

Menurut Harun Nasution, pengaruh pemikiran dan corak teologi sangat signifikan terhadap dinamika peradaban. Masyarakat yang memiliki peradaban tinggi atau maju adalah masyarakat yang menganut corak teologi rasional, berpikir bebas, dan bertanggung jawab. Masyarakat yang berperadaban tinggi tidak dogmatis dalam berpikir, karena pemikiran mereka hanya diikat oleh ajaran-ajaran dasar dalam al-Qur'an dan Hadis yang sedikit sekali jumlahnya. Masyarakat ini juga percaya kepada *sunnatullah* dan kausalitas. Sebaliknya, masyarakat yang memiliki peradaban rendah atau stagnan adalah masyarakat yang menganut corak teologi tradisional, berpikir tidak bebas, dan tidak percaya kepada *sunnatullah*.³¹³

³¹¹Deliar Noer, *Gerakan Modernisasi Islam di Indonesia Tahun 1840-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985).

³¹²Ian Carter, *Positive and Negative Liberty*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Edisi Spring, 2003).

³¹³Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 112.

Dinamika masyarakat muslim Indonesia didasari oleh etos berbasis tauhid. Etos ini berpengaruh dalam membebaskan umat Islam Indonesia dari fatalis dan jumud. Etos ini berpengaruh terhadap produktifitas, mobilitas, dan dinamika umat Islam Indonesia. Etos ini merupakan spirit dan motivasi bagi umat Islam untuk mengimplementasikan fungsi *khalifah fi al-ardh*. Etos ini menyadarkan manusia akan kelemahannya dan mengakui *qodrat*, *iradat*, karunia, rahmat Allah dalam mewujudkan cita-cita dan perbuatan manusia. Etos ini juga menjadi *spirit* untuk mewujudkan peradaban. Etos mampu memobilisasi masyarakat dan pemerintah untuk berpartisipasi dalam pembangunan fisik. Etos juga berpengaruh terhadap produktivitas masyarakat Indonesia.

Dinamisme mengubah gaya hidup masyarakat Indonesia dari statis, non ilmiah, non filosofis, fanatik menjadi dinamis, ilmiah, filosofis, dan toleran, meskipun ikut menjalani thariqah. Mereka adalah neo sufistik, yaitu sufi yang memperbarui pemikiran dan praktik-praktik tasawuf (dalam terminologi Fazlur Rahman disebut *reformed sufism*) dengan cara penegasan kembali nilai-nilai Islam yang utuh, menyeimbangkan segala aspek kehidupan dan segala ekspresi kemanusiaan.³¹⁴ Alwi Shihab dengan mengutip Muhammad Kamal Ja'far menyebutkan bahwa para sufi adalah pejuang-pejuang perdamaian dan penyebar cinta kasih yang telah membebaskan diri dari sikap fanatisme dan kejumudan sistem berpikir yang kaku.³¹⁵

Pengaruh tarekat terhadap kehidupan politik dan sosial masyarakat Indonesia pra dan pasca kemerdekaan sangat besar. Di antara tarekat yang memiliki kontribusi terhadap peradaban bangsa Indonesia adalah Tarekat Naqsyabandiyah, Qadariyah Naqsyabandiyah, Khalwatiyah. Tarekat-tarekat tersebut sangat besar kontribusinya terhadap perjuangan kemerdekaan Indonesia pada ahir abad ke-19 dan awal abad ke-20 M. Syaikh dan pengikut tarekat ini beberapa kali aktif dalam revolusi melawan Belanda, seperti di Jawa Barat, di Lombok pada tahun 1891, di Sidoarjo, dan di beberapa daerah lain.

³¹⁴Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad, (Jakarta: Pustaka Bandung, 1984), h. 78-79. Lihat Juga: Azyumardi Azra, *Konsep Berteologi di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 125.

³¹⁵*Ibid.*, h. 178.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia dapat diklasifikasikan kepada dua, yaitu teosentris dan antroposentris. Tema-tema teosentris meliputi tema: *illahiah* (wujud Allah, nama-nama Allah dan sifat-sifat Allah, sabda Allah, perbuatan dan kehendak Allah, keesaan Allah, keadilan Allah, qadha dan qadar), *nubuat*, *samiyyat*, masalah pengetahuan (al-ma'rifah) dan cara memperolehnya, kedudukan akal, masalah kebaruaran alam (huduts al-alam), , masalah *tanzih* (penyucian Allah) dan penolakan *tasybih* (penyerapan Allah atas makhluknya), masalah *al-jabr wal ikhtiyar* (keterpaksaan dan kebebasan berkehendak dan berbuat pada manusia), manusia (kebebasan dan kehendak manusia, perbuatan manusia), konsep iman, dosa besar (*capital sinner*, eskatologi. Adapun tema-tema meliputi, kemerdekaan dan kesadaran nasional, deislamisasi penjajah, keadilan sosial, program *resource development and community empowerment*, pengembangan pemikiran rasional, modernisasi, pendidikan, religio politik, *self control*, emansipasi.
2. Corak teologi Islam di Indonesia terdiri dari Islam rasional, Islam transformatif, Islam aktual, Islam kontekstual, Islam esotensi, Islam tradisional, Islam modernis, Islam kultural, Islam inklusif pluralis.
3. Dinamika tema-tema pokok teologi Islam di Indonesia berpengaruh terhadap pola pikir masyarakat Indonesia, munculnya gerakan pembaharuan, pembaharuan di bidang pendidikan, munculnya berbagai organisasi sosial, keagamaan, politik, ekonomi, munculnya berbagai lembaga yang memajukan masyarakat, muncul fenomena *positive liberty*, munculnya gerakan-gerakan keagamaan, munculnya media-media informasi atau *dakwah bila l-kitabah*, perubahan setting sosial budaya masyarakat Indonesia, terbentuknya norma, dan terjadinya *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) pada tema-tema teologi Islam.

B. Saran-Saran

- 1) Kepada para teolog untuk lebih progresif dalam menformulasi tema-tema teologi demi kemaslahatan ummat dan mengaktualkan Islam *ramatan li 'alamin*.
- 2) Kepada para peneliti untuk meneliti pemikiran teologi dalam berbagai aspek. Sebab, masih banyak yang dapat diteliti dari pemikiran teologi sehingga berdampak terhadap etos kerja, etos intelektual, dan dinamika masyarakat.
- 3) Kepada masyarakat Indonesia, khususnya muslim, agar tidak cepat alergi, apriori, dan reaktif terhadap pemikiran teologi Islam yang baru muncul, khususnya terhadap tema-tema yang berbeda dengan tema-tema sebelumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abdullah, Taufik, *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985.
- Abdullah, Taufik dan M. Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Abdurrahman, Dudung, *Metode Penelitian Sejarah*, Jakarta: Logos, 1999.
- Ackermann, Robert John, *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, terjemahan oleh Herman Hambut dari *Religion as Critique*, Yogyakarta: Kanisius, 1985.
- Adams, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt*, London: Oxford University Press, 1993.
- Ahmad. Hazrat Mirza Ghulam, *Nasehat Mujaddid Abad 14 H*. Jakarta : Darul Kutubil Islamiyah, 2005
- Ahmad, Mirza Tahir, *Asama Ilahi, berbagai aspek makrifat dn sifat-sifat Allah Ta'ala. Kumpulan Khutbah-Khutbah*, Parung: Jamaah AhmadiyahIndonesia, 1995.
- Ali, Fachry, dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1992.
- Alkhendra, *Reaktualisasi Pemikiran Teologi di Indonesia*, Bandung: Alfabeta, 1999.
- Al-Asy'ari, Abu Hasan Ibn, *Al-Luma*, Cairo: Mathbah Mishr Syirkah Sakinah, 1955.
- Arifin, Syamsul dkk., *Spiritualitas Islam Peradaban Masa Depan*, Yogyakarta: Si Press, 1996.
- Arikunto, Suharsimi, *Manajemen Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Azhari, Muntaha, dan Abdul Munir Mulkhan, *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1983.
- Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia, Pengalaman Islam*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.
- Badrie, H. M. Ghazi, "Peranan Kiyai dan Dinamika Masyarakat Studi tentang Pemikiran K. H. Anwar dan Relevansinya dengan

Peningkatan Sumber Daya Manusia,” Setara Disertasi, Bandar Lampung: IAIN Raden Intan Lampung, 1997), [tidak diterbitkan].

- Bakker, Anton dan Achmad Harris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 1999.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Ghazali, Muhammad bin Muhammad Al, *Ihya' Ulum Ad-Din*, Maktabah Syamilah.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Fakultas Psikologi UGM, 1983.
- Hanafî, A., *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: al-Husna Dzikra, 1995.
- Hanafî, Hassan, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991.
- _____, *Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Hastings, James, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XXII, <http://hdl.handle.net/11375/14741>.
- Hooker, MB, *Islam Madzhab Indonesia; Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*, Bandung: Teraju Mizan, 2002.
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Terj. Umar Basalim dan Muarly Sunrawa, Jakarta: P3M, 1985.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Howard, Roy J., *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologi*, Terj. Kusmana dan MS. Nasrullah, Bandung: Nuansa, 2000.
- Ibrahim, Duski, *Metode Penetapan Hukum Islam*, Jogjakarta: ar-Ruzz Media, 2008.
- Fahal, Muktafi dan Achmad Amir Aziz, *Teologi Islam Modern*, Surabaya: Gitamedia Press, 1999.
- Fikry, Zainal Abidin, *Lisan al-Dzikir*, Palembang
- Junaidi, Heri (Ed.), *Komunikasi Ulama-Umara'*, Palembang: 2005.
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Khalimi, *Ormas-ormas Islam; Sejarah Akar Teologi dan Politik*, Jakarta: Gaung Persada, 2010.

- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitet Pembangunan*, Jakarta: Gramedia, 1974.
- Kuntowijoyo, Ilmu-Ilmu Sosial Profetik dalam *Ulumul Qur'an*, 1989.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Kurniawan, A. Fajar, *Teologi Kenabian Ahmadiyah*, Jakarta: Rmbooks, 2006
- Kusnadinigrat, E., *Teologi dan Pembebasan*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Lieber, Francis, *Encyclopaedia Americana*, Vol. XXVI, <https://www.britannica.com/topic/The-Encyclopedia-Americana>
- Ma'arif, A. Syafi'i, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1993.
- Madjid, Nurcholish, (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- _____, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1986.
- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- _____, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1994.
- _____, *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- _____, *Cita-Cita Politik Islam Era Refomasi*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Maryam, "Pergeseran Peran Ulama dalam Perubahan Sosial di Kota Palembang, Tesis, Palembang: IAIN Raden Fatah Palembang, 2008, [tidak diterbitkan].
- Mastuhu dan M. Deden Ridwan, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antar-Disiplin Ilmu Agama*, (Bandung: Nuansa, 1998), h. 58.
- Mawangir, Muh., "Corak Teologi Islam Muhammadiyah," Laporan Penelitian, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2004, [tidak diterbitkan].
- Mochtar, Affandi, "*Mulahazhah 'Amah 'an al-Kutub al-Shafira' fi al-Ma'ahid al-Diniyyah*", *Studia Islamika*, Vol. 3 No. 2, 1996.
- Moleong, Lexy, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.

- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- _____, *Filsafat Ilmu: Positivisme, Post Positivisme, dan Post Modernisme*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001.
- Mulyono, Dede, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.
- Munawir, Ahmad Warson al, *Kamus Arab Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.
- Nadroh, Siti, *Wacana Keagamaan Nurcholish Madjid*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Nafis, Muhammad Wahyuni, (Ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- _____, *Akal dan wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1986
- _____, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- _____, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001.
- Noer, Deliar, *Ideologi Politik dan Pembangunan*, Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1983.
- _____, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam: Filsafat dan Tasawuf*, Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- Pabottinggi, Moctar, (Penyunting), *Islam antara Visi, Tradisi dan Hegemoni bukan Muslim*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- Peeters, Jeroen, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, Jakarta: INIS, 1998.
- Priyono, A. E., (Ed.), *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Pulungan, J. Suyuti, “Peranan Ulama dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup di Kotamadya Palembang”, Laporan Penelitian, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 1996, [tidak diterbitkan].

- _____, J. Suyuti, *Sejarah Peradaban Islam*, Palembang: Grafika Telindo Press, 2009.
- _____, J. Suyuti, *Warisan Tradisi Intelektual Ulama Melayu Abad ke-17 M dan Abad ke-18 M.*, Palembang: Rafah Press, 2016.
- Qutb, Sayid, *al-Mustaqbal li Hadha al-Din*, Kaherah: Dar al-Syuruq, 1983.
- Quzwain, M. Chotib, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus Samad al-Palimbani*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Rachman, Budhy Munawar, *Pemikir Teologi Sosial Kaum Pembaru Islam Masa Orde Baru*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- _____, (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- Rachman, Budhy Munawar, "Berbagai Respon atas Gagasan Pembaruan", dalam *Ulumul Qur'an*, V, IV, No. 1/ 1993.
- Rahardjo, M. Dawam, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1991.
- Rahim, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, Jakarta: Logos, 1998.
- Runes, Dagobert D., (Ed.), *Dictionary of Philosophy*, <http://www.ditext.com/runes>.
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaharuan: pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia abad XX*, Jakarta: Serambi 2004
- Shalaby, Ahmad, *Sejarah dan Kebudayaan Islam 1*, terj. Mukhtar Yahya, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2007
- Shiddiqy, Hasbi al, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, terjemahan dari *Between Modernity and Postmodernity, The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, Yogyakarta: LKIS, 1993.
- Siraj, Said Agil, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, Bandung: Mizan, 2006

- Steenbrink, Karel A., *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1986.
- Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung : Alfabeta, 2010.
- Sumaryono, E., *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Suminto, Aqib, (Ed.), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: LSAI, 1989.
- Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Sutopo, H.B., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2006.
- Syukriyanto dan Abdul Munir Mulkhan, *Pergumulan Pemikiran dalam Muhammadiyah*, Yogyakarta: SI Press, 1990.
- Thaha, Ahmadie, *Modernisasi Indonesia Respon Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Lingkaran Studi Indonesia, 1987.
- WM., Abdul Hadi, “Karya Melayu Bercorak Tasawuf dan Klasifikasinya”, dalam *Lektur Keagamaan*, Vol. 6, No. 2, Jakarta: Puslitbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, [t.tp.]: Dar al-Fikr al-‘Araby, [t.th].
- Zaini, Hasan, *Tafsir Tematik Ayat-Ayat Kalam Tafsir al-Maraghi*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1997.
- Zar, Sirajuddin, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains dan al-Qur’an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- _____, “Filsafat Islam dalam Perspektif Era Modern”, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Filsafat Islam IAIN Imam Bonjol Padang, Disampaikan pada Sidang Senat Terbuka IAIN Imam Bonjol Padang pada tanggal 21 April 2001, [tidak diterbitkan].
- Zulkifli, *Ulama Sumatera Selatan Pemikiran dan Penerapannya dalam Lintasan Sejarah*, Palembang: Universitas Sriwijaya, 1999.
- _____, “Ulama, Kitab Kuning, dan Buku Putih: Studi tentang Perkembangan Tradisi Intelektual dan Pemikiran Keagamaan Ulama Sumatera Selatan Abad XX,” Laporan Penelitian, Palembang: Pusat Penelitian IAIN Raden Fatah Palembang, 2000.