

REKONSTRUKSI TEOLOGI ISLAM (DARI TEOSENTRIS MENUJU ANTROPOSENTRIS)

Agus Aditioni

UIN Sunan Ampel Surabaya

✉ agusaditoni@uinsa.ac.id

Abstrak:

Artikel ini bertujuan untuk mengungkap Teologi Islam pada abad pertama yang dihadapkan pada persoalan-persoalan metafisika yang bersifat intelektual-spekulatif. Sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, teologi Islam menghadapi persoalan kontemporer yang ditandai dengan disoreintasi nilai dan degradasi moralitas, agama ditantang untuk tampil sebagai suara moral yang otentik.

Kajian ini bersifat library reseach dengan menggunakan metode deskriptif-analitik untuk memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif terhadap Islam. Karena agama Islam dikaji dengan meletakkannya pada posisi hasil pemikiran ulama dan dilihatnya secara interdisipliner sebagai gejala budaya dan sosial yang pada dasarnya bertumpu pada konsep sosiologi agama, maka pemanfaatan teori-teori ilmu sosial dan kemanusiaan dalam kajian Islam menjadi keniscayaan untuk menghasilkan model atau konstruk pemikiran keislaman yang sesuai dengan perkembangan kontemporer ilmu pengetahuan. Inilah yang disebut sebagai perlunya pergeseran paradigma (paradigm shift) dalam studi Teologi Islam.

Penelitian menemukan sebuah keniscayaan untuk merekonstruksi Teologi Islam yaitu merubah paradigma teologi yang lebih kontekstual; yakni dari teosentris, Tuhan pusat segala sesuatu menjadi antroposentris, manusia pusat segala sesuatu. Paradigma pertama melihat urusan dunia sebagai urusan Tuhan dan paradigma kedua melihat urusan dunia sebagai urusan manusia.

Kata Kunci: *Teologi Islam, Teosentris, dan Antroposentris*

INTRODUCTION

Teologi Islam atau ilmu kalam pada abad pertama dihadapkan pada persoalan-persoalan ghaib atau metafisika yang banyak diwarnai dengan permasalahan yang bersifat intelektual-spekulatif. Oleh karena itu menjadi keniscayaan untuk dilakukan kajian ulang.¹ Kajian ulang dilakukan bukan berarti menyatakan bahwa teori pemikiran kalam klasik dewasa ini tidak penting dan tidak diperlukan lagi, akan tetapi bertujuan untuk mengembangkannya dengan bingkai dan wawasan serta visi baru pemikiran kalam yang disesuaikan dengan peradaban kontemporer yang sedang berkembang karena pengaruh dinamika keberagamaan manusia. Namun demikian, pemikiran kalam yang dimunculkan harus tetap berdasarkan prinsip-prinsip karangka mutlak, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah.²

Dengan kata lain, agar ilmu kalam mempunyai kajian yang lebih luas dan lebih relevan dengan konteks kekinian yang berkaitan dengan isu-isu kemanusiaan universal, pluaralisme keagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan, dan lain sebagainya.³ Sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, teologi Islam dewasa ini menghadapi persoalan kontemporer yang ditandai dengan disoreintasi nilai dan degradasi moralitas, agama ditantang untuk tampil sebagai suara moral yang otentik. Ia harus menghadapi kecenderungan pluralisme, mengolahnya dalam kerangka teologi baru dan mewujudkannya dalam aksi-aksi kerjasama plural, dan agama diharapkan tampil sebagai pelopor perlawanan terhadap segala bentuk penindasan dan ketidakadilan.

Teologi Islam harus mempertimbangkan pendekatan baru yang memungkinkan munculnya pemahaman yang lebih komprehensif terhadap Islam. Karena agama Islam dikaji dengan meletakkannya pada posisi hasil pemikiran ulama dan dilihatnya secara interdisipliner sebagai gejala budaya dan sosial yang pada dasarnya bertumpu pada konsep sosiologi agama. Dengan demikian, pemanfaatan teori-teori ilmu sosial dan kemanusiaan dalam kajian teologi Islam menjadi keniscayaan untuk menghasilkan model atau konstruk pemikiran keislaman yang sesuai dengan perkembangan kontemporer

¹ Muhammad In'am Esha, *Teologi Islam: Isu-isu Kontemporer*, (Malang: UIN-Malang Press, 2008), 5.

² Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2005), 126.

³ Ibid, 138.

ilmu pengetahuan. Inilah yang disebut sebagai perlunya pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam studi teologi Islam. Oleh Karena itu menjadi sebuah keniscayaan untuk merekonstruksi Teologi Islam yaitu merubah paradigma teologi yang lebih ‘membumi’; yakni dari teosentris, Tuhan pusat segala sesuatu menjadi antroposentris, manusia pusat segala sesuatu. Jika paradigma pertama melihat urusan dunia sebagai urusan Tuhan, maka paradigma kedua melihat urusan dunia sebagai urusan manusia.

RESULTS

Hakekat Teologi Islam

Hakekat Teologi Islam atau disebut Ilmu Kalam adalah salah satu sendi dari empat disiplin keilmuan yang telah tumbuh dan menjadi bagian dari tradisi kajian tentang Islam yang dilahirkan oleh para *Mutakallimu*ⁿ. Tiga lainnya ialah disiplin keilmuan Fiqih, Tasawuf, dan Filsafat.⁴ Ilmu Kalam mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi yang membahas Tuhan dan berbagai derivasinya, dan biasanya dengan pendekatan doktrin dan sering kali juga dogmatis.

Ilmu Kalam mempunyai posisi yang terhormat dalam tradisi keilmuan kaum muslim. Hal ini terbukti dengan banyaknya jenis penyebutan, seperti Ilmu Kalam, *al-‘Aqa’id*, Ilmu Tauhid, dan *Us}u}l al-Di*ⁿ. Dengan sebutan di atas, Ilmu Kalam menjadi tumpuan pemahaman tentang sendi-sendi yang paling pokok dalam ajaran Islam, yaitu simpul-simpul kepercayaan, masalah kemahaesaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama.

Ilmu Kalam sangat erat dengan skisme dalam Islam yang berbeda dengan Teologi Kristen, karena itu, dalam penelusurannya tidak terlepas dengan peristiwa *al-Fitnah al-Kubra* dengan terbunuhnya ‘Uthmaⁿ. Setelah ‘Uthmaⁿ wafat, ‘Ali[>] tampil menjadi khalifah yang didukung oleh sebagian besar umat Islam, namun demikian ia juga mendapatkan tantangan dari orang-orang yang berambisi menjadi khalifah dan yang menuntut hukuman terhadap pembunuh ‘Uthmaⁿ.⁵ Sebagai akibat kebijakan ‘Ali[>] yang dianggap tidak memuaskan lawan politiknya pecahlah perang saudara di antara sesama umat Islam. Kubu ‘Ali[>] dengan dukungan militer yang secara kuantitatif lebih banyak memang sejak awal tampak akan berhasil mengalahkan lawannya yang secara kuantitatif

⁴ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 201.

⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), 4-5.

pasukannya lebih sedikit. Karena posisinya terjepit, `Amr b. al-`As mengusulkan kepada Mu`a>wiyah agar masukannya yang membawa Mus}h}af al-Qur`a>n diinstruksikan untuk mengangkatnya di atas tombak sebagai tanda damai (*sign of peace*).⁶

Para pendukung `Ali>, termasuk di dalamnya para pembunuh `Uthma>n sangat kecewa terhadapnya karena telah menerima usul perdamaian ini. Langkah desersi yang dilakukan oleh sebagian pasukan `Ali> ini, tentu saja sangat merugikan kubu `Ali> yang tetap berambisi untuk meneruskan perjuangannya dalam menentang Mu`a>wiyah dan sebaliknya menguntungkan kubu lawannya. Karena sejak itu, kubu `Ali> harus menghadapi dua musuh sekaligus, yaitu Mu`a>wiyah dan kelompok yang menentanginya. Bahkan pada akhirnya `Ali> terbunuh di tangan salah satu bekas masukannya yang bernama `Abd al-Rah}ma>n b. Muljam pada tahun 661 M.⁷

Persoalan-persoalan yang terjadi dalam lapangan politik inilah yang akhirnya membawa kepada timbulnya persoalan-persoalan teologi. Persoalan siapa yang kafir dan siapa yang bukan kafir dalam arti siapa yang keluar dari Islam dan siapa yang masih tetap dalam Islam. Orang yang melakukan dosa besar juga dipandang kafir. Dari sini muncul berbagai kelompok, seperti Shi>`ah, Khawa>rij, Murji`ah dan Mu`tazilah.⁸

Peristiwa yang menyebabkan lahirnya golongan Khawa>rij adalah arbitrase (*tahki>m*) yang dilakukan oleh `Ali> dalam perang Siffin pada tahun 37 H/648 M. kaum Khawa>rij sebelumnya adalah kelompok Shi>`ah, yakni kelompok `Ali> yang keluar karena tidak sejalan dengan keputusan `Ali> tersebut dan menganggapnya telah berbuat dosa besar dan kafir.⁹ Kelompok Murji`ah berpendapat bahwa pelaku dosa besar tetap dikelompokkan sebagai mukmin dan bukan kafir, sedangkan Mu`tazilah di bawah pengaruh Wa>s}il b. `At}a>' (80-131 H) berpandangan bahwa pelaku dosa besar bukan kafir dan bukan mukmin.¹⁰

Di samping itu lahir dua aliran dalam teologi Islam yang dikenal dengan nama Qadariyah dan Jabariyah. Aliran Qadariyah digagas oleh Ma`bad al-Juhani> (w. 80 H) dan

⁶ Lihat K. Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idarat al-Adabiyah, 1980), 134.

⁷ A. Salabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam I*, terj. Muhtar Yahya dan Sanusi Latief (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), 226-227.

⁸ Nasution, *Teologi Islam*, 7, dan Ah}mad Ami>n, *Fajr al-Isla>m*, (Kairo: Lajnat al-Ta`li>f wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964), 255. Pemisahan diri ke Harura dan Nahrawan pada bulan Juli 658 bisa dianggap sebagai fase pertama gerakan Khawa>rij, lihat Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: University Press), 13.

⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka:, 1994), 245.

¹⁰ Nasution, *Teologi Islam*, 7.

Ghaylan al-Dimasqi> (pemuka Murji'ah) yang berpandangan bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk berkehendak, sedangkan paham Jabariyah dimunculkan oleh al-Ja'd b. Dirha>m dan disiarkan oleh Jahm b. S}afya>n (w. 131 H) yang berpandangan bahwa manusia tidak mempunyai kekuasaan untuk berbuat.¹¹

Murji'ah dan Mu'tazilah sebagai kelompok netral setuju dan percaya terhadap kehendak bebas (*free will*). Kehendak bebas memunculkan persoalan mengenai makna sifat Tuhan (*God's Attributes*), kemudian beralih kepada persoalan *tawhidi*. Ketika *tawhidi* memunculkan persoalan *khal al-Qur'an*, maka secara responsif, teologi memasuki wilayah formal-legal kenegaraan. Persoalan ini terjadi pada masa pemerintahan Amawiyah dan puncaknya pada masa Abbasiyah, khali>fah al-Ma'mu>n (613-830).¹²

Akaibatnya adalah titik kelemahan dalam pemikiran teologi Islam klasik yang tampak dalam ranah realitas jika alur pemikiran tersebut dihadapkan pada kenyataan atau realitas sosial empirik kehidupan manusia yang selalu tumbuh dan berkembang sejalan dengan pertumbuhan ilmu pengetahuan dan teknologi.

C. Rekonstruksi Terhadap Teologi Islam

Fazlur Rahman seorang pemikir Islam abad ke-20 menegaskan perlunya *systematic reconstruction* dalam bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial dalam wilayah pemikiran Islam. Berbagai persoalan yang rumit bermunculan di tengah masyarakat modern seperti kemiskinan, penindasan, kebodohan, keterbelakangan, ketidakadilan. Disadari atau tidak, literature pemikiran teologi Islam klasik masih belum beranjak dari rumusan persoalan teologi abad pertengahan seperti persoalan qadariyah dan jabariyah, sifat dua puluh Tuhan, apakah al-Qur'an makhluk atau bukan makhluk.¹³

Fazlur Rahman melakukan kritik sejarah perkembangan teologi dalam Islam, hal itu merupakan langkah awal terhadap rekonstruksi teologi Islam yang ia gagas. Kritik ini dilakukan agar dapat mengungkap berbagai penyimpangan pandangan dunia al-Qur'an dan berbagai aliran teologi spekulatif dalam Islam dan sebagai upaya untuk menuju pemahaman teologi yang sebenarnya dan seharusnya. Meninggalkan sisi penghamburan

¹¹ Al-Sharastani, *al-Milal wa al-Nihal*, trj. Asywadi Syukur (Surabaya: PT Bina Ilmu, 2006), 40, 71, dan dibandingkan dengan Nasution, *Teologi Islam*, 32-33.

¹² Marshal.GS. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1 Classical Age of Islam* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 265.

¹³ M Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, 47
991

doktrin teologi spekulatif dari kelompok Batiniyah dan beberapa aliran Sufisme, yang bersebrangan dengan aliran teologi rasional (Mu'tazilah) dan aliran teologi tradisional (Ash'ariyah) yang mengajarkan berbagai ajaran yang efektif dalam isu-isu sensitif yang berlebihan. Sedang pengakuan formulasi teologi membawa pengaruh yang negatif, yang satu menuntut contoh formulasi yang menjadi keyakinan mereka, paling tidak terhadap struktur dasar tentang ide-ide agama yang mereka yakini mewakili kelompoknya. Bahkan ada yang mengklaim bahwa doktrin Mu'tazilah tentang peniadaan atribut Tuhan, perlunya peniadaan kekuasaan Tuhan, kehendak bebas dan tanggung jawab manusia, pengingkaran akan penghapusan dosa (syafa'at) Tuhan, kesemuanya merupakan keyakinan terhadap ajaran al-Qur'an.

Disamping itu ada yang dapat mengakui reaksi 'Ash'ari dalam hal doktrin kemahakuasaan Tuhan atas semua perbuatan dan kehendak manusia, manusia paling tidak harus patuh dan tunduk kepada larangan dan perintah Ilahi, tentang berkehendak bebas manusia tidak relevan dengan iman, begitu juga tentang pengingkaran sebab dan akibat, dan sebagai konsekwensinya, pengakuan akan tingginya otoritas Tuhan terhadap manusia atau alam.¹⁴

Jika kritik nalar keislaman diarahkan kepada teologi, maka fokusnya tidak hanya persoalan *furuiyyah*-nya tetapi ia kembali kepada wilayah *ushuliyyah*-nya yang kemudian dibongkar dengan menjelaskan bagaimana persoalan itu muncul di dunia realitas dan memperlihatkan bentuknya yang lain. Dengan kata lain, Arkoun berusaha kembali kepada masa rancang bangun awal pemikiran yaitu masa kenabian agar dapat dijelaskan pembentukannya secara historis. Begitu pula jika kritik nalar itu diarahkan kepada persoalan hadis dan tafsir, Arkoun akan menyelami sampai kepada asal muasalnya yaitu wahyu qurani atau fakta qurani, kemudian membaca dan menafsirkannya kembali dalam bentuknya yang baru dengan menggunakan metode-metode modern dalam melakukan pendekatan dan analisis. Dari sini kemudian Arkoun menawarkan konsep Islamologi terapan dengan fokus penerapan ilmu-ilmu sosial dalam memotret arkeologi sejarah pemikiran Islam.¹⁵

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 151-152.

¹⁵ Muhammad Nasir Tamara, "Islamologi Terapan dan Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. I. Thn 1989/1410 H.

Apa yang diinginkan oleh Arkoun sebenarnya adalah bagaimana menghadirkan wahyu dalam konteks sejarah. Dengan kata lain, ia ingin membumikan teologi Islam dalam kerangka kekinian yang terkait dengan kehidupan modern. Warisan pemikiran Islam bukanlah sesuatu yang ahistoris. Ia berkait kelindan dengan realitas yang mengitarinya. Arkoun mengatakan bahwa “kita harus mengetahui bahwa al-Qur’an adalah wacana yang mengakar dalam sebuah sejarah yang dinamis dan dapat dirasakan”. Artinya bahwa ia terangkai dalam sejarah keseharian dan kebiasaan yang lebih besar.¹⁶ Hanya saja, realitasnya menggambarkan bagaimana aspek kesejarahannya menjadi terhalang dan berubah menjadi “sesuatu yang suci dan transenden”. Dengan kata lain, pemikiran teologi Islam lebih sebagai dogma yang tidak perlu disentuh apalagi dibongkar karena ia seakan-akan berada di luar sejarah. Untuk dapat menangkap aspek kesejarahan wacana qurani di atas, maka menurut Arkoun, kita tidak boleh menutup mata terhadap metode dan pendekatan Barat dalam memahami sesuatu, seperti ilmu bahasa (linguistic), humaniora, sejarah, sosiologi, bahkan epistemologi, arkeologi serta geneologi. Ilmu-ilmu ini penting untuk diketahui agar makna yang terbangun pada awal munculnya warisan Islam dapat terungkap. Sisi inilah yang membuat pikiran Arkoun menjadi menarik untuk ditelaah lebih jauh disamping keunikannya tetapi juga keberaniannya untuk menyentuh sesuatu yang telah disakralkan pada pergulatan pemikiran teologi Islam.

Sebagaimana yang dimaksud oleh Hasan Hanafi, ia berpendapat bahwa umat Islam tidak perlu memikirkan Tuhan yang ada di langit *al-Arsh*. Sebab Ia hakekatnya tidak memerlukan pemikiran hamba-Nya. Energi pemikiran hambanya, sebaiknya dipergunakan untuk menyelesaikan problem-problem kemanusiaan dan lingkungannya yang masih banyak dan belum terselesaikan. Dengan bahasa lain, Hasan Hanafi menginginkan adanya paradigma baru pemikiran kalam yang jelas-jelas lebih memihak pada nasib manusia bukan nasib Tuhannya.¹⁷ Walaupun demikian, Hasan Hanafi masih menginginkan supaya tetap berada pada bingkai hakikat ilmu kalam. Hasan Hanafi hanya berusaha agar ilmu kalam lebih “membumi” relevan dengan permasalahan kekinian dan berusaha memberikan solusi dengan memberikan pemaknaan dan tafsiran yang lebih

¹⁶ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Terj. Rahayu S Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 30.

¹⁷ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 145.

bersifat “antroposentris” dan menempatkan manusia sebagai pusat kesadaran pada posisi yang semestinya dan seharusnya.¹⁸

Arkoun menawarkan dua gagasan ketika membaca teks yaitu tanggung jawab dan kreatifitas. Ketika membaca al-Qur’an, maka seorang pembaca tidak dapat melepaskan diri dari pengetahuan akan tradisi yang sudah berlangsung sejak lama. sebaliknya dengan pemahaman akan tradisi itu, tentu diharapkan akan muncul sebuah gagasan yang menggunakan landasan tradisi sebagai alat melihat tanda yang ada dalam al-Qur’an. Tanpa ini, maka akan terjadi kesalahpahaman dan juga kesalahan interpretasi. Pada gilirannya justru akan menimbun kembali lapisan yang lebih tebal untuk sampai kepada makna yang sesungguhnya. Wacana Islam bukanlah segunung ortodoksi yang bebas dari gugatan. Kemandegan dan dogmatisme yang kadang dilabeli dengan Islam justru menghambat pemahaman seorang hamba untuk dekat dengan Allah. Tujuan mulia dari membaca teks, adalah untuk menemukan kembali nilai hakiki teks tersebut untuk menyelesaikan problem-problem kemanusiaan dan lingkungannya.¹⁹

Oleh karena itu, ayat-ayat al-Qur’an yang diungkapkan dengan bahasa Arab harus dipahami sebagai kata dan artikulasi sintaksis Allah yang orisinal yang memberikan suatu status dan meletakkan semua dimensi kehidupan secara ontologies dalam inisiatif-Nya yang kreatif.²⁰ Adanya kalam Allah yang telah berbentuk itu harus merepresentasikan nilai-nilai dan pesan universal Allah, teks suci merupakan penanda atas petanda yang tidak terbatas. Dengan demikian al-Qur’an adalah wahyu pada satu sisi dan teks-teks suci dalam bentuk mushaf pada sisi lain merupakan dua sisi dari satu mata uang, di mana keduanya adalah berbeda dalam sisi tertentu, tetapi identik pada sisi lainnya.

Persoalan yang harus diperhatikan dari realitas tersebut terletak pada upaya pemahaman yang harus dilakukan. Bahasa agama yang secara substansi bersifat meta-historis, abadi dan universal, namun ketika ia menjadi sebuah teks, maka ia berada pada bingkai historis, sehingga menjadi bagian sejarah umat manusia yang tidak bias dilepaskan dari konteks ruang dan waktu dengan segala persoalan yang dihadapinya.

¹⁸ Muhammad In’am Esha, *Teologi Islam*, 9

¹⁹ J.D. McAuliffe, "Reading the Qur'an with Fidelity and Freedom", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 73, No. 3 2005, h. 615 – 635.

²⁰ Muhammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, (London Saqi Books, 2002, 24.

Dengan demikian, pada satu sisi, ia tidak terlepas dari konteks sosio-kultural yang kongkrit, namun pada sisi lain, ia juga mempresentasikan nilai-nilai yang menjangkau masa lalu, masa kini, dan masa depan sekaligus terbebas dari keterkungkungan. Sekalipun demikian, kandungan al-Qur'an - meminjam pandangan Frithjof Schoun - jelas sekali tidak disusun dalam pernyataan berbentuk doctrinal, tetapi lebih bersifat sebagai narasi historis dan simbolik serta berupa perumpamaan eskatologik.²¹

Pola yang sedemikian ini mengantarkan pada suatu kenyataan bahwa pesan dan nilai yang terkandung dalam al-Qur'an lebih menampakkan sifat yang substansial dan maknanya yang universal sehingga kandungannya melampaui keterbatasan ruang kesementaraan waktu.

Realitas ini pada satu sisi dan eksistensi al-Qur'an sebagai petunjuk pada sisi lain menuntut umat Islam untuk memahaminya secara tepat dan akurat, dan menyikapi hal yang sedemikian ini, umat Islam sepanjang sejarah telah berusaha mengungkapkan kekayaan makna al-Qur'an sebagaimana diungkap di atas. Namun apa yang dilakukan oleh mereka, bukan segala-galanya. Kerja kreatif mereka tidak dapat dipahami sebagai sesuatu yang sudah selesai dan final. Proyek besar yang dihadapi para pemikir muslim adalah pembumian nilai-nilai al-Qur'an dalam dinamika kehidupan yang terus berjalan.

Dengan demikian, sejatinya penafsiran al-Qur'an lebih bersifat sebagai proses yang perlu terus disempurnakan. Reinterpretasi yang terus menerus disempurnakan itulah, menurut pandangan Arkoun telah hilang dalam dimensi antropologis umat Islam. Faktor utamanya adalah adanya upaya yang sangat kuat dari sebagian kelompok atau golongan yang menjadikan Islam yang pada awalnya bersifat *thinkable* menjadi *unthinkable*.²²

Al-Qur'an memberi kita bentuk kesadaran moral yang sangat tinggi dan konsep keadilan yang komprehensif. Untuk mencapai keadilan yang komprehensif, dimerlukannya pemenuhan beberapa syarat lain - seperti kebebasan hati nurani, dan kebebasan hati nurani hanya mungkin terjadi ketika seseorang menerima martabat manusia, dan kemanusiaan. Martabat hanya mungkin terjadi bila ada penolakan terhadap diskriminasi ras, suku, dan kebangsaan.²³

²¹ Frithjof Schoun, *Understanding Islam*, (London: Unwin Paperback, 1976), 52

²² Charles Kurzman, Ed, *Liberal Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 340.

²³ Ali Asghar Engineer, *Islam: Challenges in the 21st Century*, (N.p.: Gyan House, 2004), 261.

Kebebasan hati nurani merupakan konsep penting dalam teologi pembebasan karena itu berlawanan dengan pemikiran teologis tradisional yang menyatakan bahwa nasib manusia telah ditentukan sebelumnya oleh Tuhan. Karena teologi pembebasan berupaya untuk membebaskan kaum marginal dari situasi mereka yang tertindas, hal ini secara inheren mendukung bahwa orang bebas bertindak dalam segala hal dan keadaan. Allah telah memberikan manusia pemikiran rasional dan nalar berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai panduan, bukan aturan yang harus ditiru secara ketat.²⁴

Orang beriman yang sejati disebut mu'min, adalah orang-orang yang tidak hanya mengaku beriman kepada Tuhan, tetapi juga teguh beriman kepada nilai-nilai Islam (seperti keadilan, kesetaraan, dan kebajikan) serta perjuangan untuk mengubah masyarakat dunia sesuai dengan nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah.²⁵

Perjuangan ini disebut jihad. Menurut Ali Asghar bahwa jihad berarti "berusaha" atau "berjuang keras", sebagai mana Q.S 4:75-76 menyatakan bahwa hal itu harus dilakukan dan digunakan untuk mendukung perjuangan kaum yang lemah dan tertindas.²⁶

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ۚ وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۚ وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ۚ

"Mengapa kamu tidak berperang di jalan Tuhan dan demi laki-laki, perempuan, dan orang-orang yang tertindas? dan anak-anak yang berseru, 'Tuhan, berilah kami pelindung dan berikan kami penolong!?' Orang-orang beriman berperang demi kepentingan Allah, sedangkan orang-orang yang menolak iman berperang demi kepentingannya sendiri yang menyebabkan terjadinya ketidakadilan."²⁷

Ali Asghar menafsirkan ayat ini dengan pemahaman bahwa perjuangan di jalan Allah berarti umat Islam harus melawan ketidakadilan dalam segala bentuknya. Cara bagaimana jihad harus dilakukan berdasarkan konteks; terkadang hal ini melibatkan tindakan kekerasan, namun dalam banyak kasus tidak terjadi. Sebagaimana peperangan yang dilakukan Muhammad atas nama Islam dibenarkan karena dia tinggal di lingkungan suku masyarakat non-demokratis di mana perang adalah aturan dan bukan pengecualian,

²⁴ Ali Asghar Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, (New Delhi: Sterling, 1990), 11

²⁵ Engineer, *Islam*, 180.

²⁶ Engineer, *Islam and Liberation Theology*, 6.

²⁷ M.A.S. Abdel Haleem, trans. *The Qur'an*, (Oxford: Oxford UP, 2004), 57.

dan dibolehkan apabila diperlukan untuk membela komunitas Islam dari agresi luar. Dalam masyarakat demokratis, khususnya dalam konteks sekarang, Engineer berpendapat bahwa kekerasan tidak ada gunanya. Perdamaian dan toleransi harus dipraktikkan dan diwujudkan untuk menciptakan masyarakat adil yang abadi.²⁸ Dengan demikian berarti bahwa jihad tidak dimaksudkan untuk melakukan kekerasan terhadap orang-orang kafir, seperti yang dilakukan oleh sebagian orang dan kelompok.

Tuhan tidak menginginkan masyarakat semuanya Muslim. Sebaliknya, pluralisme adalah kehendak Tuhan; Sura 5:48: mengatakan itu jika Tuhan menghendakinya, Dia akan menyatukan semua manusia ke dalam satu komunitas.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ
بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukanNya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

Surat 2:256 mengatakan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama dan masuk Islam tidak bisa dipaksakan.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barang siapa ingkar kepada Tagut dan beriman kepada Allah, maka sungguh, dia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

Mengaku beriman saja tidak berarti seseorang mewujudkan nilai-nilai seorang mu'min, dan memang demikian adanya akhirnya terserah pada penghakiman Tuhan untuk memutuskan siapa yang benar-benar setia. Melalui lensa teologi pembebasan dalam konteks ini, menjadi penting untuk fokus pada perjuangan untuk keadilan dengan mempraktikkan toleransi terhadap orang lain dan memupuk pluralisme.

Angeneer sangat menekankan elemen pluralisme, yang membedakannya dengan pandangan yang menginginkan agar tatanan Islam dilaksanakan demi tercapainya tujuan

²⁸ Engineer, Islam: Challenges, 154-155.

Tuhan. Meski ia mengatakan hanya masyarakat adil yang bisa menjadi masyarakat Islam sejati, namun Engineer tidak menganjurkan Islam untuk mendominasi secara sosial atau politik.

Umat Islam harus belajar bagaimana hidup berdampingan dengan komunitas lain agar bisa sejahtera. Angeneer percaya bahwa kunci untuk menuju pluralisme dan kesejahteraan antar umat beragama adalah dengan cara dialog. Ia memahami bahwa agama bukanlah akar konflik, melainkan kelompok tertentu yang menggunakan agama untuk kepentingannya dan memenuhi ambisi kekuasaannya.²⁹

CONCLUSION

Teologi Islam harus mampu menjawab persoalan kontemporer yang ditandai dengan disoreintasi nilai dan degradasi moralitas, agama ditantang untuk tampil sebagai suara moral yang otentik. Ia harus mewujudkan pluralisme, mengolahnya dalam kerangka teologi baru dan mewujudkannya dalam aksi-aksi kerjasama plural, dan agama diharapkan tampil sebagai pelopor perlawanan terhadap segala bentuk penindasan dan ketidakadilan sesuai dengan pesan-pesan Al-Qur`an.

Teologi Islam harus mempertimbangkan pendekatan baru yang memungkinkan munculnya pemahaman yang lebih komprehensif terhadap Islam. Karena agama Islam dikaji dengan meletakkannya pada posisi hasil pemikiran ulama dan dilihatnya secara interdisipliner sebagai gejala budaya dan sosial yang pada dasarnya bertumpu pada konsep sosiologi agama.

Dengan demikian, konsep iman tidak hanya dimaknai soal kepercayaan kepada Allah, akan tetapi orang yang beriman harus dapat dipercaya, berusaha untuk menciptakan perdamaian dan ketertiban, dan bersungguh-sungguh menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera. Sedangkan makna kafir tidak hanya untuk orang yang menentang eksistensi Tuhan akan tetapi juga untuk orang yang melakukan penindasan, kedhaliman, dan mengeksploitasi dalam segala bentuk.

²⁹ Ibid. 241

REFERENCES

- Ali, K. A Study of Islamic History. India: Idarat al-Adabiyah, 1980.
- Ami>n, Ah}mad. D}uh}a> al-Isla>m. Kairo: Lajnat al-Ta'li>f wa al-Tarjamah wa al-Nathr, 1964.
- Amin, Abdullah, M. Falsafah Kalam di Era Postmodernisme. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- "al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci" Dalam al-Jami`ah Journal of Islamic Studies, No. 65/VI/2000.
- Aekoun, Mohammed. Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru. Terj. Rahayu S Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- The Unthought in Contemporary Islamic Thought. London Saqi Books, 2002
- Esha, Muhammad In'am. Teologi Islam: Isu-isu Kontemporer. Malang: UIN-Malang Press, 2008.
- Ess, Josef Van. "The Logical Struktur of Islamic Theology," in Logic in Classical Islamic Culture, ed. G.E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970),
- Esacck, Farid. Membebaskan Yang Tertindas, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan Media Utama, 2000.
- Engeneer, Ali Asghar. Islam: Challenges in the 21st Century. N.p.: Gyan House, 2004.
- Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam. New Delhi: Sterling, 1990.
- Fanani, Muhyar. Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Ghazali, Adeng Muchtar. Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern, Bandung: CV Pustaka Setia, 2005.
- Hodgson, Marshal. G.S. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. 1. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- Haleem, M.A.S. Abdel. trans. The Qur'an, (Oxford: Oxford UP, 2004.
- Jabiri (al), Muh}ammad `Abi>d. Bunyah al-`Aql al-`Arabi> .Beirut: Markaz al- Dira>sat Wih}dah al-Arabiyah, 1990.
-Takwi>n al-`Aql al-`Arabi> . Beirut: Markaz Dira>sat al-Wih}dah al-Arabiyah. 1989.
- Kurzman, Charles. Ed, Liberal Islam. Oxford: Oxford University Press, 1998.

- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- McAuliffe, J.D. "Reading the Qur'ān with Fidelity and Freedom", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 73, No. 3 2005.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press, 1983.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- *Islam & Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Salabi, A. *Sejarah Peradaban Islam*, terj. Mukhtar Yahya dan Sanusi Latif. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992.
- Sharastani (al). *al-Milal wa al-Nihal*, trrj. Asywadi Syukur. Surabaya: PT Bina Ilmu, 2006.
- Schoun, Frithjof. *Understanding Islam*. London: Unwin Paperback, 1976.
- Tamara, Muhammad Nasir. "Islamologi Terapan dan Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. I. Thn 1989/1410 H.
- Watt, Montgomery W. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: The University Press, t.th.