

**STUDI PERBANDINGAN *RISĀLAT AL-TAUHĪD* DAN
THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM**



Oleh :

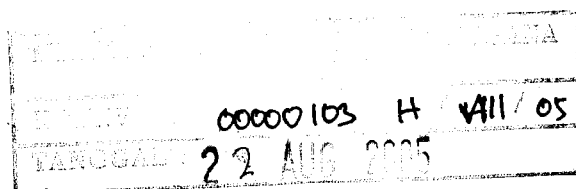
Yusuf Suyono
NIM. 933003

DISERTASI

Diajukan kepada Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga untuk memenuhi salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam

PROGRAM PASCASARJANA
UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYKARTA
2005

2x3
SUY
S.
C.1



PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

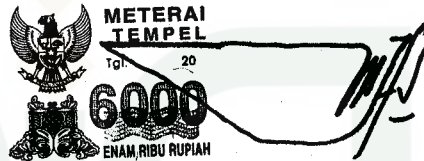
Nama : Drs. Yusuf Suyono, M.Ag

NIM : 933003

Program : Doktor

Menyatakan bahwa **DISERTASI** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, April 2005
Yang Menyatakan



Drs. Yusuf Suyono, M.Ag.
NIM : 933003



**DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

PENGESAHAN

DISERTASI berjudul : *PERBANDINGAN RISALAT AL-TAUHID DAN
THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM*

Ditulis oleh : Drs. H. Yusuf Suyono, M.Ag

NIM : 933003/ S3

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar

Doktor dalam Ilmu Agama Islam

Yogyakarta, 5 Agustus 2005



Rektor

Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

NIP. 150216071



**DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

DEWAN PENGUJI UJIAN TERBUKA / PROMOSI

Ditulis oleh : Drs. H. Yusuf Suyono, M.Ag

NIM : 933003 / S3

DISERTASI berjudul : PERBANDINGAN *RISALAT AL-TAUHID* DAN
THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM

Ketua Sidang : Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah

Sekretaris Sidang : Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A, Ph.D

Anggota : 1. Prof. Dr. H. Simuh
(Promotor / Anggota Penguji)
2. Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
(Promotor / Anggota Penguji)
3. Prof. Dr. H. Musa Asy'arie
(Anggota Penguji)
4. Prof. Dr. H. Machasin, M.A
(Anggota Penguji)
5. Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain
(Anggota Penguji)
6. Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A
(Anggota Penguji)

()
()
()
()
()
()
()
()

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 5 Agustus 2005

Pukul 14.00 s.d 16.00 WIB

Hasil / Nilai

Predikat : Memuaskan / Sangat memuaskan / Dengan Pujian *

*) Coret yang tidak sesuai



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor : Prof. Dr. H. Simuh

()

Promotor : Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

()

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

STUDI PERBANDINGAN
RISĀLAT AL-TAUHĪD DAN THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS
THOUGHT IN ISLAM

Yang ditulis oleh :

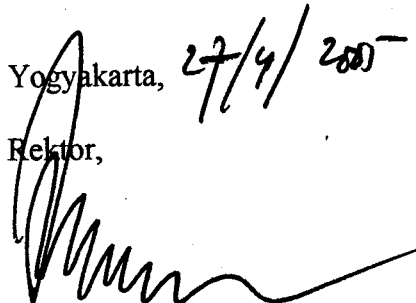
Nama : Drs. Yusuf Suyono, M. Ag.
NIM : 933003
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 8 Mei 2004, Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 27/4/2004

Rektor,



Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
Nip. 150216071

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

STUDI PERBANDINGAN
RISĀLAT AL -TAUHĪD DAN THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS
THOUGHT IN ISLAM

Yang ditulis oleh :

Nama : Drs. Yusuf Suyono, M. Ag.
NIM : 933003
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 8 Mei 2004, Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 27-1-2005

Promotor/Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Simuh

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

STUDI PERBANDINGAN
RISĀLAT AL-TAUHĪD DAN THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS
THOUGHT IN ISLAM

Yang ditulis oleh :

Nama : Drs. Yusuf Suyono, M. Ag.
NIM : 933003
Program : Doktor

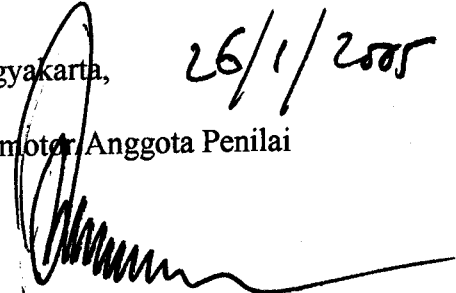
Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 8 Mei 2004, Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta,

26/1/2005

Promotor/Anggota Penilai


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

STUDI PERBANDINGAN
RISĀLAT AL-TAUHĪD DAN THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS
THOUGHT IN ISLAM

Yang ditulis oleh :

Nama : Drs. Yusuf Suyono, M. Ag.
NIM : 933003
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 8 Mei 2004, Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta,

Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Musa Asy'arie

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

STUDI PERBANDINGAN
RISĀLAT AL -TAUHĪD DAN THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS
THOUGHT IN ISLAM

Yang ditulis oleh :

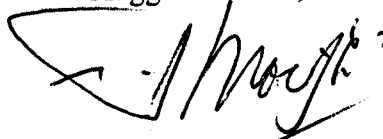
Nama : Drs. Yusuf Suyono, M. Ag.
NIM : 933003
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 8 Mei 2004, Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 21-03-2005

Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Machasin, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

**STUDI PERBANDINGAN
RISĀLAT AL-TAUHĪD DAN *THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS
THOUGHT IN ISLAM***

Yang ditulis oleh :

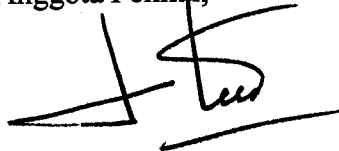
Nama : Drs. Yusuf Suyono, M. Ag.
NIM : 933003
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 8 Mei 2004, Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 25-01-2005

Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain

ABSTRAK

Judul Disertasi : STUDI PERBANDINGAN *RISĀLAT AL-TAUHID* DAN *THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM*

Penulis : Drs. Yusuf Suyono, M. Ag

Penelitian ini bertujuan untuk mengaplikasikan teori Thomas S. Kuhn tentang perkembangan ilmu untuk Ilmu Kalam dengan sampel yang termuat dalam kedua karya tersebut. Dengan memperbandingkan kedua karya tersebut – yang dianggap mewakili paradigma modernis- diharapkan menemukan model yang lebih sesuai dalam mengembangkan Ilmu Kalam sejalan dengan tantangan modernitas.

Fokus penelitian ini diarahkan pada metodologi dan corak pemikiran Abduh dan Iqbal serta motivasi dan obsesi penulisan kedua karya tersebut. Berbeda dengan Harun Nasution yang mencari kesamaan dan perbedaan teologi Abduh dengan teologi Asy'ariyah, Maturidiyah dan Mu'tazilah tanpa diperbandingkan dengan Iqbal. Berbeda pula dengan pendapat selang pandang Watt yang menganggap karya Abduh bersifat apologetik, dan karya Iqbal sebagai usaha ambisius menyesuaikan dogma Islam dengan pengetahuan kontemporer.

Temuan pertama, Abduh dalam *Risālat* mengatasi anomali-anomali seperti sakralisasi pandangan pemikir sebelumnya yang berbuah taklid dan tidak membuahkan ijtihad. Sedangkan Iqbal dalam *The Reconstruction* mengatasi anomali-anomali seperti ketiadaan metode berpikir yang mengacu ke pemikiran konkrit yang membuahkan ilmu keagamaan yang ilmiah. Namun sesuai dengan perkembangan ilmu, kedua karya ini pun tak urung meninggalkan anomali yang mesti diatasi oleh pemikir-pemikir berikutnya.

Kedua, metode dan corak pemikiran Abduh adalah salafi rasional jauh dari khilaf, sedangkan metode dan corak pemikiran Iqbal adalah kritis independen intuisionis.

Ketiga, konsep Tuhan, manusia dan alam dalam *Risālat* hanya sampai tingkat kognitif, sedangkan dalam *The Reconstruction* sudah menghasilkan daya dorong kepada perbuatan.

Keempat, sumber-sumber pengetahuan tentang Tuhan baik dalam *Risālat* maupun *The reconstruction* adalah cerapan indera, akal, intuisi dan wahyu, hanya dalam *The Reconstruction* lebih mendalam bahasannya.

Kelima, model pengembangan ilmu kalam ke depan dalam *Risālat* kurang leluasa dibanding yang ada dalam *The Reconstruction*, karena *khilaf* sangat dijauhi oleh Abduh. Padahal *khilaf* kalau disiasati secara proporsional merupakan sarana pengembangan ilmu yang sangat efektif.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Penulis memanjatkan syukur kepada Allah SWT., karena berkat rahmat-Nya tugas penelitian dan penulisan disertasi ini dapat selesai. Salawat dan salam semoga terlimpahkan kepada junjungan Nabi Muhammad SAW. yang telah menuntun umatnya ke jalan yang lurus.

Disertasi ini dibuat untuk memenuhi sebagian persyaratan dalam menyelesaikan studi di Program Pascasarjana (S3) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Disertasi ini tidak akan selesai tanpa bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu penulis mengucapkan terima kasih kepada Bapak, Ibu dan Saudara :

1. Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah sekaligus sebagai promotor yang telah memberikan dorongan dan motivasi serta bimbingannya sejak mengikuti program S2 dan S3, bahkan untuk penyelesaian penulisan Disertasi ini berkenan meminjamkan sebagian bukunya.
2. Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberikan arahan, motivasi, dan kebijaksanaan selama proses kuliah dan penulisan Disertasi ini.
3. Prof. Dr. Simuh sebagai promotor bersama-sama Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah telah rela berkorban waktu dan tenaganya membimbing penelitian dan penulisan disertasi ini dengan penuh ketulusan dan keikhlasan.

4. Rektor IAIN Walisongo Semarang dan para pembantunya yang tidak henti-hentinya memberi motivasi dan dorongan untuk menyelesaikan penulisan Disertasi ini.
5. Pimpinan Perpustakaan Pusat UIN Sunan Kalijaga dan perpustakaan Pascasarjana, demikian juga pimpinan Perpustakaan Pusat IAIN Walisongo Semarang beserta Perpustakaan Pascasarjananya yang telah memberikan kesempatan penuh, sehingga penulis dapat leluasa mencari bahan-bahan yang terkait dengan penulisan Disertasi ini.
6. Pimpinan Perpustakaan Islam Yogyakarta yang telah memberi ijin kepada penulis untuk membaca bahkan meminjam sebagian buku-buku yang relevan dengan judul Disertasi ini.
7. Rekan-rekan peserta Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan juga rekan-rekan sekerja di IAIN Walisongo Semarang terutama di Fakultas Ushuluddin yang telah memberikan masukan selama proses kuliah dan penulisan Disertasi ini.
8. Seluruh keluarga, terutama istri dan anak-anak serta kedua orang tua (yang sekarang telah dipanggil Allah SWT.) yang terus mendorong dan berdo'a siang malam selama proses kuliah dan penyelesaian Disertasi ini.

Semua yang telah mereka curahkan kepada penulis tersebut di atas, semoga menjadi amal saleh mereka dan mendapat balasan yang berlipat ganda dari Allah SWT. Dan akhirnya, penulis mengharapkan semoga Disertasi yang sangat sederhana ini dapat bermanfaat bagi agama, nusa dan bangsa.

Penulis menyadari berbagai kekurangan dalam disertasi ini. Menyadari akan hal tersebut, maka saran dari berbagai pihak senantiasa diharapkan untuk proses perbaikan selanjutnya.

Yogyakarta, April 2005

Penulis,

Drs. Yusuf Suyono, M.Ag



SISTEM TRANSLITERASI ARAB-INDONESIA

Berdasarkan surat keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan kebudayaan Ri No. 158/1987 dan No. 0543 b/U/1987 tertanggal 10 September 1987 yang ditandatangani pada tanggal 22 Januari 1988.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	-	Tidak dilambangkan
ب	bā'	b	-
ت	tā'	t	-
ث	ṣā'	ṣ	s dengan titik di atasnya
ج	jīm	j	-
ح	ḥa	ḥ	h dengan titik di bawahnya
خ	khā'	kh	-
د	dāl	d	-
ذ	ẓāl	ẓ	z dengan titik di atasnya
ر	ra'	r	-
ز	zai	z	-
س	ṣīn	s	-
ش	syīn	sy	-
ص	sad	ṣ	s dengan titik di bawahnya
ض	dad	ḍ	d dengan titik di bawahnya
ط	ṭa'	ṭ	t dengan titik di bawahnya
ظ	ẓa	ẓ	z dengan titik di bawahnya
ع	ain	‘	Koma terbalik

غ	gain	g	-
ف	fā'	f	-
ق	qāf	q	-
ك	kāf	k	-
ل	lām	l	-
م	mīm	m	-
ن	nūn	n	-
و	wāwu	w	-
ء	hamzah	'	Apostrop (lambang ini tidak digunakan untuk hamzah di awal kata)
ي	yā'	y	-

II. Konsonan rangkap

Konsonan rangkap, termasuk *syaddah*, ditulis rangkap. أمية ditulis *Umayyah*.

III. Ta' Marbutah di Akhir Kata

1. Bila dimatikan ditulis dengan h, kecuali untuk kata-kata arab yang sudah terserap menjadi bahasa indonesia seperti *salat*, *zakat*, dan sebagainya. جبرية ditulis *Jabariyyah*.

2. Bila dihidupkan karena dirangkaikan dengan kata lain ditulis t.

حجة الإسلام ditulis *Hujjatul-Islām*.

IV. Vokal Pendek

Fathah ditulis *a*, kasrah ditulis *i*, dan dammah ditulis *u*

V. Vokal Panjang

A panjang ditulis $\bar{a}$, i panjang ditulis $\bar{i}$, dan u panjang ditulis $\bar{u}$.

VI. Vokal Rangkap

Fathah + $y\bar{a}$ tanpa dua titik yang dimatikan ditulis *ai*, dan fathah + wawu mati ditulis *au*.

VII. Vokal-Vokal Pendek Berurutan dalam Satu Kata

Dipisahkan dengan apostrop

VIII. Kata Sandang Alif + Lām

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah* ditulis al- المَهْلَبْ ditulis *Al-Muhallab*.
2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, huruf *l* diganti dengan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya. الرِّدَّةْ ditulis *Ar-Riddah*. (Lihat juga angka X butir 1 dan 2).

IX. Huruf Besar

Penulisan huruf besar disesuaikan dengan EYD.

X. Kata dalam Rangkaian

1. Ditulis kata per kata, atau
2. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dalam rangkaian tersebut.

أَهْلُ الْقُرَىْ ditulis *Ahl al-Qurā* atau *Ahlul – Qurā*.

DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PENGESAHAN REKTOR.....	iii
DEWAN PENGUJI.....	iv
PENGESAHAN PROMOTOR.....	v
NOTA DINAS.....	vi
ABSTRAK.....	xii
KATA PENGANTAR.....	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xvi
DAFTAR ISI.....	xix
 BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Permasalahan.....	1
B. Landasan Konseptual Penelitian.....	4
C. Perumusan Masalah.....	19
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	20
E. Hasil-Hasil Penelitian Terdahulu.....	21
F. Metode Penelitian.....	26
G. Sistematika Penelitian.....	27
 BAB II MUHAMMAD ABDUH DAN <i>RISĀLAT AL-TAUHĪD</i>	
A. Riwayat Hidup dan Karya-Karyanya.....	29
B. Setting Sosial Budaya Era Muhammad Abduh di Mesir.....	42
C. Garis besar Isi <i>Risālat al-Tauhīd</i>	51
1. Diskursus Ketuhanan	52
2. Diskursus Kemanusiaan	70
3. Diskursus Kealaman	75
 BAB III MUHAMMAD IQBAL DAN <i>THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM</i>	
A. Riwayat Hidup dan Karya-Karyanya.....	84
B. Setting Sosial Budaya Era Iqbal di India.....	91
C. Garis Besar Isi <i>The Reconstruction</i>	103
1. Diskursus Ketuhanan	103
2. Diskursus Kemanusiaan	128
3. Diskursus Kealaman	148
 BAB IV ANALISIS PERBANDINGAN	
A. MATERI.....	163

1. Garis Besar Isi <i>Risālat</i> dan <i>The Reconstruction</i>	163
2. Materi Klasik Yang Dibangun Kembali.....	170
 B. METODOLOGI.....	178
1. Metodologi <i>Risālat</i> dan <i>The Reconstruction</i>	178
2. Sumber-Sumber Pengetahuan Tentang Tuhan.....	196
3. Corak Pemikiran Abduh dan Iqbal.....	226
4. Perkembangan dan Pengembangan Ilmu Kalam.	257
 BAB V PENUTUP	312
 DAFTAR PUSTAKA.....	321
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

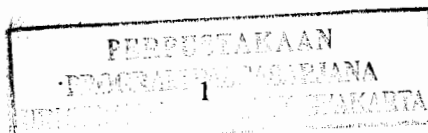
A. Latar Belakang Permasalahan

Penulis seringkali bertanya-tanya apakah materi ilmu tauhid hanya berkisar pada riwayat hidup dan pemikiran tokoh-tokoh aliran kalam abad klasik yang dirasakan tidak ada lagi relevansinya dengan kehidupan nyata masa sekarang. Ilmu-ilmu keushuluddinan sebagaimana tertulis pada silabus- memang hanya memuat hal-hal seperti yang disebut di atas, sehingga terasa sebagai ilmu langit yang tidak bisa membumi. Dengan ungkapan umumnya, hanya bisa dibicarakan tetapi tidak bisa diaplikasikan praksisnya dalam kehidupan nyata. Contoh bahasan ilmu kalam yang demikian adalah bahasan tentang hubungan antara sifat dan dzat Tuhan –satu bahasan yang sangat melelahkan baik bagi pengajar maupun mahasiswanya. Banyak kegelisahan serupa yang diungkapkan oleh pemerhati teologi Islam atau ilmu kalam (ilmu tauhid) ini seperti M. Amin Abdullah, Djohan Effendi, Kusmin Busyairi dan sebagainya.

Kegelisahan M. Amin Abdullah bisa dilihat dari ungkapannya berikut ini :

Pada era globalisasi agama dan budaya, umat Islam di seantero dunia secara alamiah harus bersentuhan dan bergaul dengan budaya dan agama orang lain. Seringkali dijumpai, bahwa umat Islam, baik sebagai individu dan lebih-lebih sebagai kelompok, mengalami kesulitan dan kegamangan –untuk tidak mengatakan tidak siap—ketika harus berhadapan dengan arus dan gelombang budaya baru ini. Bangunan keilmuan Kalam klasik rupanya tidak cukup kokoh menyediakan seperangkat teori dan metodologi yang dapat menjelaskan bagaimana seorang agamawan yang baik harus berhadapan, bergaul, bersentuhan, berhubungan dengan penganut agama-agama yang lain dalam praksis sosial, budaya, ekonomi, dan politik.

Adanya gap yang terlalu lebar antara “teori” dan “praksis” dalam kajian Kalam, antara “idealitas” dan “realitas”, antara “teks” dan “konteks”, mendorong munculnya pertanyaan yang bersifat akademis : bagaimana hal demikian dapat dijelaskan ? Mengapa materi ilmu Kalam, lebih-lebih aspek metodologinya, tidak dapat dikembangkan sedemikian rupa –tidak seperti



halnya yang terjadi pada disiplin-disiplin ilmu yang lain- sehingga diharapkan dapat memberi bekal yang cukup bagi konsumennya untuk mengarungi samudera kehidupan baru era industri dan post industri ? Mengapa seringkali timbul dalam diri umat Islam perasaan bahwa mereka adalah selalu minoritas, padahal dalam statistik mereka adalah mayoritas ? Mengapa umat Islam mengalami disartikulasi politik meskipun mereka mayoritas ? Adakah andil yang diduga dapat disumbangkan oleh ilmu kalam dalam konflik etnik, ras, suku, dan agama ?¹

Dengan berbeda redaksi, Djohan Effendi mengungkapkan kegelisahannya,

....betapa jauhnya teologi yang dibahas dalam buku-buku ilmu tauhid dengan dunia praktis, dengan problematika kemanusiaan. Teologi semacam itu adalah teologi yang steril dan mandul. Ia tidak mempunyai relevansi dengan realitas kehidupan kita. Teologi semacam itu tidaklah membuahkan *elan vital* (gairah hidup). Ia tidak melahirkan *inner force* (kekuatan batin), moral maupun spiritual, yang membuat kita bergairah dalam aksi untuk membebaskan diri kita dan masyarakat sekitar kita dari segala bentuk kemusyrikan.²

Ucapan Djohan Effendi tersebut menggambarkan bahwa ilmu tauhid yang telah dirumuskan para pendahulu dan terus dikaji bahkan dikonsumsi oleh generasi kontemporer sekarang ini disebut-sebut sebagai steril dan mandul, jauh dari dunia praksis dan tidak ada relevansinya dengan realitas sosial yang pada gilirannya tidak melahirkan daya dorong untuk berbuat membebaskan manusia dari kemusyrikan dalam arti seluas-luasnya. Dari situ juga bisa dipahami bahwa aksiologi ilmu tauhid yang telah diprediksi pada masa perumusannya tidak lagi relevan untuk saat sekarang. Pernyataan itu tidak bermaksud menafikan

¹M. Amin Abdullah, “ Kajian Ilmu Kalam Di IAIN (Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Melinium Ketiga “) , makalah disampaikan dalam Konsersium Pengembangan Fakultas Ushuluddin yang diselenggarakan oleh Kopertais Wilayah IV di ISID Pondok Modern Gontor, tanggal 9-10 Pebruari 2000, hlm. 2-3

²Djohan Effendi, “ *Konsep-Konsep Teologis* “ dalam Budhy Munawar Rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta : Paramadina, 1994), hlm. 54

keberhasilan aksiologi ilmu itu di masanya. Namun kalau juga diandalkan terus menerus untuk masa sekarang ini, bisa jadi sangat menggelisahkan.

Kusmin Busyairi mengekspresikan kegelisahannya sebagai berikut :

Tulisan ini disajikan karena tidak jarang timbul sikap mempertanyakan sekitar keberadaan dan efektifitas fungsi ilmu Kalam –sebagaimana keadaannya sampai sekarang— bagi kehidupan sosial kaum muslimin khususnya. Sikap mempertanyakan keberadaan dan fungsi ilmu kalam itu sangat mungkin disebabkan oleh kenyataan konsepsi-konsepsi teologis di dalamnya, yang selain hanya memiliki relevansi intelektual juga terbatas dan tidak pernah bergeser dari orientasinya yang serba ke atas. Hal tersebut lebih terasa lagi pada kurun waktu terakhir ini. Konsepsi teologis yang demikian keadaannya itu, memang tidak akan menyentuh dan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan sosial, dan akibatnya terasa adanya kondisi saling ketersendirian dan keterasingan antara konsepsi teologis itu sendiri dengan kenyataan sosial sekitarnya. Selain dari kemungkinan tersebut di atas, di dalam sikap mempertanyakan itupun tentu terkandung harapan akan adanya aktifitas perumusan dan pengembangan ilmu Kalam; dan tentu saja yang mampu menjawab kenyataan-kenyataan sosial.³

Dari latar belakang kegelisahan di atas, maka penulis ingin mengetahui lebih dalam permasalahan apakah ilmu Kalam ini berkembang atau tidak. Kalau berkembang bagaimana berkembangnya dan kalau tidak apa penyebabnya. Penulis membatasi sampai dengan masa modern sejarah kebudayaan Islam dalam masa mana lahir dua karya monumental yang menjadi sampel sekaligus fokus bahasan disertasi ini. Kedua karya tersebut adalah *Risālat al-Tauḥīd* karya Muhammad Abduh dan *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* karya Muhammad Iqbal.⁴

³Kusmin Busyairi, “Sistematika Dan Kerangka Pengembangan Studi Ilmu Kalam”, *Al-Jami'ah* No. 45 Th. 1991, Institut Agama Islam Negeri Yogyakarta, hlm. 55

⁴Untuk *Risālat al-Tauḥīd* -selanjutnya akan disebut *Risālat* saja-- karena disampaikan Abduh ketika mengajar di Madrasah Sultāniyah Beirut tahun 1883 M sehingga sampai sekarang telah berumur 122 tahun. Sementara *The*

Dua karya ini dipilih karena beberapa hal. Pertama, kedua karya tersebut cermin hasil perkembangan ilmu tauhid sampai masa modern. Kedua, kegelisahan-kegelisahan mengenai fungsi serta perkembangan ilmu ini muncul di masa modern ketika disadari kendali sosio historis tidak lagi ada di tangan umat Islam dan bahkan terasa tertinggal dari perputaran roda perkembangan zaman. Ketiga, kedua karya tersebut –menurut Watt- cukup berbeda dari karya-karya sejenis pada era sebelumnya.

Sepintas lalu kedengaran aneh untuk memperbandingkan kedua karya tersebut terutama bila didasarkan pada anggapan keduanya adalah semata-mata hasil karya di bidang ilmu tauhid, karena *The Reconstruction* jelas bukan hasil karya dalam ilmu ini. Namun bila dilihat dari aspek hubungan antara unsur-unsur pemikiran keagamaan pada umumnya yaitu Tuhan, alam, dan manusia terlebih semangat yang mendasari ditulisnya kedua karya tersebut antara lain untuk *islāh* (perbaikan) keadaan umat Islam pada masanya, maka kedua karya itu patut bisa diperbandingkan.

B. Landasan Konseptual Penelitian

Ketika umat Islam memasuki abad 19 M, muncul para pemikir Muslim yang prihatin melihat keadaan umat ini. Mereka –yang di kemudian hari disebut pembaharu– bangkit di mana-mana, seperti di Mesir dan anak benua India. Salah satunya yang muncul di Mesir adalah Muhammad Abduh (1849-1905 M),

Reconstruction of religious Thought in Islam –selanjutnya akan disebut *The Reconstruction* saja– disampaikan Iqbal di Madras, Heyderabad dan Aligarh pada tahun 1928, sehingga sampai saat ini telah berumur 77 tahun.

sedangkan yang muncul di anak benua India adalah Muhammad Iqbal (1873-1938 M). Di samping keduanya berjuang secara politis mengenyahkan imperlialisme bangsa Inggris di negaranya masing-masing, mereka juga berjuang secara kultural dengan berusaha membangun kembali pemikiran Islam yang dianggap telah ketinggalan zaman dan tidak sesuai lagi dengan semangat al-Qur'an.

Mereka menyadari bahwa kemunduran umat Islam itu antara lain disebabkan merajalelanya taqlid dan anggapan tertutupnya pintu ijtihad. Dalam keadaan yang demikian, warisan khazanah intelektual Islam abad klasik dianggap *up to date* dan *taken for granted*. Salah satu warisan itu adalah ilmu kalam. Umat Islam di abad tengah menganggapnya sebagai ilmu yang sakral dan steril dari anomali-anomali, sehingga terjadilah apa yang disebut Arkoun sebagai *taqdīs al - afkār al - dīniyyah* sebagaimana dikutip oleh M. Amin Abdullah dalam karya *Falsafah Kalam di Era postmodernisme*⁵. Apa yang terjadi sampai abad kesembilan belas adalah tidak lahirnya karya-karya baru di bidang ilmu kalam. Hal itu karena para pakar di bidang ilmu ini —menurut Arkoun—memahami redaksi al-Qur'an yang mestinya berbentuk simbolisme dan bisa menerima berbagai makna serta *dalālah* menjadi redaksi yang kaku dan berdimensi satu makna saja⁶.

⁵M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 81

⁶Muhammad Arkoun, *Al - Islām al - Akhlāq wa al - Siyāsah*, terj. Hāsyim Šālīḥ, (Beirut – Paris : Markaz al-Inmā' al-Qaumiy, 1990), hlm. 172-3

Dari situ bisa dimaklumi kalau pada masa itu yang ada karya model turun temurun, sebab karya-karya yang mempunyai nuansa yang berbeda dengan yang sedang berlaku harus dinegasikan. Dengan kata lain, *truth claim* (klaim kebenaran) lah yang menonjol dan upaya mengatasi anomali-anomali menjadi terabaikan. Dalam keadaan seperti itu, sudah barang tentu tidak terjadi apa yang disebut sebagai *shifting paradigm*.

Shifting Paradigm (paradigm yang berubah) adalah salah satu pokok pikiran Thomas S. Kuhn tentang revolusi sains. Revolusi sains dianggap episode perkembangan non komulatif yang di dalamnya terdapat paradigma lama diganti dengan paradigma baru. Pergantian paradigma tersebut dapat terjadi seluruhnya atau sebagian saja. Dalam sains, gejala baru dapat saja muncul tanpa menimbulkan kehancuran pada bagian manapun dari praktek sains yang lalu. Demikian pula suatu teori baru tidak perlu bertentangan dengan teori terdahulu. Teori baru dapat merupakan teori yang lebih tinggi tingkatannya dari yang telah dikenal sebelumnya. Teori yang baru menjalin erat seluruh kelompok teori lama yang tingkatannya lebih rendah. Dalam revolusi sains, pengetahuan yang baru harus menggantikan ketidaktahuan, bukan menggantikan pengetahuan jenis lain dan tidak selaras. Dalam revolusi sains, revolusi membawa perubahan-perubahan paradigma. Bila paradigma berubah maka *worldview* pun berubah pula bersamanya. Dengan bimbingan paradigma yang baru, para ilmuwan mempergunakan instrumen-instrumen baru dan melihat kawasan-kawasan baru pula. Dengan kata lain, perkembangan ilmu pengetahuan itu berawal dari perjuangan kompetitif berbagai teori untuk mendapatkan legitimasi intersubjektif

dari suatu masyarakat ilmiah. Teori yang memperoleh legitimasi sosial itulah yang akan tampil menjadi paradigma. Pada gilirannya, paradigma itulah yang akan menjadi pedoman ilmu pengetahuan biasa (*normal science*) sampai batas datangnya krisis yaitu akumulasi fakta-fakta anomali yang membuat keabsahan suatu paradigma menjadi goyah. Krisis tersebut akan memaksa masyarakat ilmiah mempertanyakan kembali secara radikal dasar-dasar ontologis, metodologis dan nilai paradigma yang selama ini dipakai. Pada gilirannya pula, krisis itu akan mendorong lahirnya paradigma baru yang sama sekali berbeda dengan yang sebelumnya⁷.

Untuk mengetahui lebih luas tesis Kuhn ini, perlu dipahami pokok-pokok pikiran Kuhn yang berkaitan dengan perkembangan dan pengembangan ilmu pengetahuan. Penggambaran Kuhn tentang cara ilmu berkembang dapat diringkaskan dalam suatu skema yang *open-ended* yaitu sebuah akhir yang selalu terbuka untuk diperbaiki atau dikembangkan lebih lanjut. Skemanya adalah sebagaimana dijelaskan oleh A.F. Chalmers : **Pra-ilmu – ilmu biasa – krisis – revolusi – ilmu biasa baru – krisis baru**⁸. Atau sebagaimana yang diterangkan oleh Donny Gahril Adian dengan rumus sebagai berikut : **Paradigma 1 – Ilmu**

⁷Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, second edition, (USA : The University of Chicago, 1970), hlm. 111-2. Bandingkan juga dengan Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, (Jakarta : Teraju, 2002), hlm. 87-89

⁸A.F. Chalmers, *Apa Itu Yang Dinamakan Ilmu ?*, Terj. Redaksi Hasta Mitra, (Jakarta : Hasta Mitra, 1983), hlm. 94

Pengetahuan Normal – Anomali – Krisis – Paradigma 2 (P1 – SN – A – K – P2)⁹.

Dalam perjalanan sejarah ilmu pengetahuan, terdapat aktivitas-aktivitas yang terpisah dan tidak terorganisasi sampai dengan terbentuknya suatu ilmu pengetahuan. Kondisi ini tidak terelakkan sebagai bias kepedualian manusia terhadap dunia empiris sekelilingnya. Munculnya pengetahuan manusia tentang sesuatu belum diakui sebagai ilmu, meskipun pengetahuan tersebut adalah realitas yang tidak bisa ditolak. Penolakan terhadap jenis pengetahuan tersebut, karena pengetahuan itu belum sistematis dan jauh dari metodologi yang dibutuhkan sebagai suatu disiplin. Sebagai contoh, seorang pelaut yang dapat menundukkan ganasnya ombak di lautan hanya dengan fasilitas rakit yang sederhana. Pengetahuan dan konsep masing-masing pelaut dalam membuat rakit itulah yang disebut kondisi pra-ilmu. Kalau telah muncul komunitas yang memikirkan bagaimana membuat kapal yang bagus dan aman di lautan, maka konsep atau temuan teori dari aktivitas komunitas itulah awal dari pembentukan suatu ilmu yang akhirnya tersusun dan terarah kepada pencapaian pada tujuan ilmu. Fenomena seperti itu berada pada wilayah ilmu biasa atau ilmu pengetahuan normal.

Kuhn membedakan ilmu pengetahuan normal (*sains normal*) yang dipraktikkan oleh mayoritas pekerja sains dengan sains yang bersifat revolusioner. Sains normal diakui sebagai perilaku sains dalam kerangka keyakinan yang matang

⁹Donny Gahril Adian, *Op. cit.*, hlm. 89

dan sebagai praktik yang diakui validitasnya. Dalam sains normal tercakup dua kategori pokok yaitu yang bersifat baru dalam arti belum pernah ada sebelumnya dan bersifat terbuka sehingga pelaksana riset dapat menentukan kembali persoalan-persoalan yang tidak terpecahkan¹⁰.

Dalam penjelasan lebih lanjut, Kuhn menerangkan bahwa kumpulan perilaku sains dalam kerangka keyakinan yang diakui kebenarannya adalah sebagai suatu paradigma. Artinya, terdapat suatu sikap yang jelas mengenai pandangan ilmiah. Terdapat kecenderungan dari ilmuwan yang memegang suatu paradigma terdorong ke tepi ilmu pengetahuan sampai ke batas titik di mana paradigma tersebut kehilangan power untuk dijelaskan. Dicontohkan oleh Kuhn, bahwa mekanika Newton –sebagai suatu paradigma pada garis fenomena yang mencakup kecepatan yang lebih kecil dari kecepatan cahaya- tidak akan berlaku ketika kondisi yang dimaksud tidak terpenuhi. Akibatnya terjadi lompatan besar tentang konsep mekanika, yaitu dari mekanika normal ke mekanika revolusioner yang dikembangkan oleh Einstein.¹¹ Dalam perjalanan waktu, mekanika Einstein juga akan berposisi sebagai sains normal lagi. Dengan demikian, bila ditelusuri lebih lanjut, akan ditemukan rentang waktu dari sains revolusioner itu sangatlah pendek. Berdasarkan prinsip ini, ilmuwan kembali menyebutnya sebagai paradigma yang menjadi bagian dari sains normal.

Dari pembahasan ini, konsep Kuhn terfokus pada paradigma. Dia berkeyakinan bahwa ilmu yang sudah matang pasti dikuasai oleh suatu paradigma

¹⁰Thomas S. Kuhn, *Op. cit.*, hlm. 11-2

¹¹*Ibid.*, hlm.13-4

tunggal. Paradigma itu merupakan cara pandang terhadap semesta dan akan membimbing kegiatan ilmiah dalam era sains normal di mana terdapat kesempatan bagi ilmuwan untuk menjabarkan dan mengembangkan paradigma secara lebih mendalam dan rinci.¹²

Sebuah paradigma keilmuan akan terus menjadi sentra perhatian serius di kalangan masyarakat ilmiah. Hal itu terkait dengan usaha ilmuwan dalam menjelaskan dan memekarkan paradigma serta karena tanggung jawab ilmiah yang dipikulnya.

Untuk pengembangan ilmu pengetahuan, sebuah paradigma atau paradigma baru sangat diperlukan. Dalam perjalanannya, ilmu pengetahuan normal (sains normal) tetap tidak berprinsip menemukan fakta ataupun teori-teori baru. Akan tetapi, fenomena-fenomena yang baru dan yang sifatnya tidak terduga tetap saja muncul yang menjadi agenda riset ilmiah pada waktu selanjutnya. Kemungkinan teori-teori yang radikal akan terungkap lewat usaha riset ilmiah yang teliti.

Menurut Kuhn, riset ilmiah yang menjadikan sebuah paradigma sebagai sentra kajiannya akan sangat efektif melahirkan paradigma lain dan saat itulah terjadi apa yang disebut *shifting paradigm*. Kuhn membedakan antara penemuan (*discovery*) yang berdasarkan pada kebaruan fakta dengan penciptaan (*invention*) yang berdasarkan pada kebaruan teori. Penemuan baru dalam sebuah riset ilmiah bukanlah sebuah peristiwa yang asing, melainkan sebuah episode yang diperluas

¹²C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta : Gramedia, 1995), hlm. 165

dengan struktur yang berulang. Penemuan itu akan terungkap dengan kesadaran adanya anomali –sebuah penyimpangan dari suatu paradigma. Anomali itu tidak akan berhenti diatasi kecuali bila anomali yang ditemukan telah sesuai dengan tujuan ilmiah yang dikehendaki¹³. Kalau anomali-anomali yang ditemukan berfrekuensi besar, maka akan melahirkan sebuah krisis. Sebuah krisis dapat saja muncul beriringan dengan pengkaburan makna sebuah paradigma. Pada masa krisis ini pula sebuah paradigma mulai diteliti dan dipertanyakan. Saat inilah yang dimaksud dengan seorang ilmuwan telah meninggalkan sains normal. Krisis akan berakhir bersamaan dengan munculnya paradigma baru¹⁴. Bagaimanapun, paradigma akan selalu menemukan kesulitan yang menimbulkan kelainan, yang pada gilirannya, menyebabkan kepercayaan terhadap paradigma mulai berubah. Dan suatu kelainan (anomali) yang ditemukan dalam riset, baru dianggap serius jika telah menyerang hal-hal yang fundamental dari suatu paradigma.¹⁵

Upaya mengantisipasi kondisi krisis, seorang ilmuwan dapat kembali ke sistem ilmiah dengan mengembangkan paradigma tandingan yang mampu memecahkan teka-teki dalam riset berikutnya. Jika hal ini terjadi, itulah saat lahirnya sebuah revolusi ilmiah. Esensi revolusi ilmiah itu mencakup beberapa hal seperti terjadinya proses peralihan komunitas ilmiah dari paradigma lama ke paradigma baru. Artinya, akan muncul dalam sebuah komunitas ilmiah sebuah

¹³*Ibid.*, hlm. 57-70

¹⁴C. Verhaak dan R. Haryono Imam., *Loc. cit.*

¹⁵A.F. Chalmers., *Op. cit.*, hlm. 99

episode perkembangan nonkumulatif di mana terjadi pergantian dari paradigma lama ke paradigma baru atau yang disebut *shifting paradigm* yang tidak bisa dihindari sebagai tuntutan perjalanan perkembangan ilmu¹⁶. Dengan demikian, fungsi revolusi ilmu pengetahuan haruslah melahirkan upaya atau sikap ilmuwan untuk mendobrak cara pandang suatu paradigma yang mapan untuk melahirkan paradigma baru.

Mengapa tesis Kuhn dikedepankan? Dan apakah tesis Kuhn bisa diterapkan pada ilmu-ilmu keagamaan Islam termasuk ilmu Tauhid atau ilmu Kalam ?

Menurut hemat penulis bergulirnya paradigma dalam tesis Kuhn adalah sejajar dengan semangat anti taklid, anti tertutupnya pintu ijtihad yang dilancarkan oleh Abduh dan Iqbal –penulis *Risālat* dan *The reconstruction* yang menjadi fokus disertasi ini. Kedua penulis disebut-sebut oleh M. Amin Abdullah sebagai figur-figur pemikir kritis –selain al-Gazāliy dan Ibn Taimiyah- yang bisa menemukan anomali-anomali dalam rancang bangun keilmuan Kalam¹⁷. Abduh tampil pada paroh kedua abad kesembilan belas dengan karyanya *Risālat al-Tauḥīd* dan Iqbal tampil pada paroh pertama abad kedua puluh dengan karyanya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* yang –menurut Watt- berbeda dengan karya-karya saat itu yang kebanyakan hanyalah

¹⁶Thomas S. Kuhn., *Op.cit.*, hlm. 100-118

¹⁷M. Amin Abdullah, *Studi Agama : Normativitas atau Historisitas ?*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 127

merupakan *the production of commentaries and super-commentaries and glosses on early works*¹⁸.

M. Amin Abdullah menyatakan bahwa kemandegan perkembangan ilmu-ilmu keislaman –termasuk ilmu kalam- antara lain disebabkan oleh *taqdīs al -afkār al -dīniyyah*, sedemikian rupa sehingga dia mengajukan pertanyaan: mengapa kategori-kategori ilmu kalam yang pada awalnya bersifat antagonistik-dikhotomis beralih menjadi kategori ideologis?¹⁹ Hal ini membuat penulis berpendapat adanya kemiripan dengan tesis Kuhn mengenai hegemoni paradigma pada dataran ilmu biasa (*normal science*) yang membuat para praktisi ilmu itu tidak kritis lagi, sampai dengan terjadinya revolusi ilmiah seperti revolusi Einstein setelah teori Newton, heliosentris setelah geosentris dan sebagainya²⁰.

Tesis Kuhn memang mulanya untuk *natural sciences*, namun menurut analisis Gary Gutting dan kawan-kawan tesis Kuhn bisa juga diaplikasikan pada penelitian-penelitian bidang sejarah, ekonomi, politik, sosiologi, filsafat, budaya dan agama²¹.

¹⁸W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1985), hlm. 149. Bandingkan M. Amin Abdullah, *Ibid.*, hlm. 126

¹⁹M. Amin Abdullah, *Ibid.*, hlm. 133

²⁰Thomas S. Kuhn, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terj. Staf Penerbit Remaja Rosdakarya, (Bandung : PT. Rosdakarya, tt.), 100-1

²¹Gary Gutting (ed.), *Paradigms and revolutions : Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1980), hlm. 97-223

Meskipun penulis mengiyakan analisis Gary Gutting dalam menyetujui tesis Kuhn –yang pada awalnya dipaparkan untuk *natural sciences* itu, namun hal ini tidak harus diartikan sebagai aplikasi total secara serampangan. Setidaknya dari segi term-termnya seperti *discovery* (penemuan) dan *invention* (penciptaan) adalah hanya bisa diaplikasikan dalam ilmu fisika, dan tidak mungkin bisa diaplikasikan dalam ilmu tauhid secara total. Demikian pula term anomali – sebuah penyimpangan dari suatu paradigma menurut tesis Kuhn, paling-paling bisa diartikan perbedaan pendapat dalam aplikasinya pada ilmu tauhid atau ilmu kalam. Krisis dalam tesis Kuhn, paling-paling dimaknai sebagai perbedaan pendapat yang tidak bisa dikompromikan lagi, sehingga pendapat yang belakangan berdiri sendiri dan pada gilirannya mendapat dukungan serta pengikut dan akhirnya menjadi aliran. Sebagai contoh, sejarah berdirinya aliran Mu'tazilah yang dimulai dari perbedaan pendapat antara Wāṣil ibn 'Aṭā' serta temannya 'Amr Ibn 'Ubaid dengan Ḥasan al-Baṣriy mengenai orang yang berdosa besar, apakah tetap mukmin seperti pendapat kaum Murji'ah atau menjadi kafir seperti pendapat kaum Khawārij. Ketika Ḥasan al-Baṣriy masih berpikir untuk mencari jawaban, Wāṣil ibn 'Aṭā' mengeluarkan pendapatnya sendiri dengan mengatakan, “ Saya berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tetapi mengambil posisi di antara keduanya; tidak mukmin dan tidak kafir ”. Kemudian ia berdiri dan menjauhkan diri dari Ḥasan al-Baṣriy pergi ke tempat lain di masjid; di sana ia mengulangi pendapatnya kembali. Atas peristiwa tersebut Ḥasan al-Baṣriy mengatakan, “

temannya disebut kaum mu'tazilah²². Contoh lain adalah bagaimana al-Asy'ariy berbeda pendapat sangat tajam dengan gurunya –al-Jubba'iy- dan akhirnya keluar dari Mu'tazilah. Hal itu bisa dilihat dari perdebatan antara keduanya berikut ini :

- Al-Asy'ari : Bagaimana kedudukan ke tiga orang berikut : mukmin, kafir dan anak kecil di akhirat?
- Al-Jubba'i : Yang mukmin mendapat tingkat baik dalam surga, yang kafir masuk neraka, dan kecil terlepas dari bahaya neraka.
- Al-Asy'ari : Kalau yang kecil ingin memperoleh tempat yang lebih tinggi di surga, mungkinkah itu?
- Al-Jubba'i : Tidak, yang mukmin mendapat tempat yang baik itu, karena kepatuhannya kepada Tuhan. Yang kecil belum mempunyai kepatuhan yang serupa itu.
- Al-Asy'ari : Kalau anak itu mengatakan kepada Tuhan : Itu bukanlah salahku. Jika sekiranya Engkau bolehkan aku terus hidup aku akan mengerjakan perbuatan-perbuatan baik seperti yang dilakukan orang mukmin itu.
- Al-Jubba'i : Allah akan menjawab : “Aku tahu bahwa jika engkau terus hidup engkau akan berbuat dosa oleh karena itu akan kena hukum. Maka untuk kepentinganmu Aku cabut nyawamu sebelum engkau sampai kepada umur tanggung jawab”.
- Al-Asy'ari : Sekiranya yang kafir mengatakan: “Engkau ketahui masa depanku sebagaimana Engkau ketahui masa depannya. Apa sebabnya Engkau tidak jaga kepentinganku?
- Di sini al-Jubba'i terpaksa diam.²³

Dua contoh tersebut menggambarkan krisis yang terjadi akibat anomali yang tidak terpecahkan atau tidak terjawab pada paradigma yang dominan dalam dataran ilmu pengetahuan normal dan pada gilirannya lahirlah paradigma baru. Contoh pertama menggambarkan krisis terjadi ketika Wāsil menanyakan pendapat Hasan al-Baṣriy tentang seorang muslim pendosa besar, dimana yang

²²Harun Nasution, *Teologi Islam : Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, cetakan kedua, (Jakarta : Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1972), hlm. 38

²³*Ibid.*, hlm.65-6

kedua tidak menjawab pertanyaan yang pertama. Ketika paradigma Hasan al-Baṣriy goyah dan tidak memuaskan Wāṣil ibn 'Aṭā, pada gilirannya Wāṣil memegang paradigmanya sendiri dan lama-lama diikuti banyak orang dan akhirnya lahirlah paradigma Mu'tazilah. Paradigma inipun akan menjadi ilmu pengetahuan biasa yang suatu saat akan lahir dalam perjalanannya anomali yang memuncak pada krisis juga. Contoh kedua di atas itulah puncak krisis yang meletuskan revolusi ilmiah yang ditandai dengan lahirnya paradigma baru – paradigma Asy'ariyah.

Menurut penulis, pendapat atau pandangan dari seorang tokoh adalah teori, dan apabila pendapatnya tersebut diikuti banyak orang yang akhirnya membentuk aliran, adalah paradigma. Pendapat yang berbeda dengan dan menyimpang dari paradigma tokoh atau aliran itu dalam proses perjalanan waktu adalah anomali. Kalau anomali tersebut tidak terjawabkan dan pada gilirannya menggoyahkan paradigma itu maka terjadilah apa yang disebut krisis. Apabila paradigma lama tidak bisa dipertahankan dan akhirnya digantikan oleh paradigma baru, itulah yang disebut revolusi ilmiah atau *shifting paradigm* di atas. Hal itu terjadi juga dalam rancang bangun ilmu kalam atau ilmu tauhid –sampai periode modern, termasuk era Abduh dan Iqbal, meskipun tesis Kuhn tersebut tidak harus diaplikasikan secara total. Untuk mengetahui bagian mana saja dari rancang bangun ilmu kalam yang bisa mengaplikasikan tesis Kuhn, adalah baik sekali apabila melihat klasifikasi Kusmin Busyairi terhadap rancang bangun ilmu kalam ini.

Kusmin Busyairi membagi materi pokok pembahasan ilmu kalam secara garis besar menjadi dua:

1. Bagian pertama mempelajari dan membicarakan tentang ‘murni keakidahan’ (rukun iman yang enam). Di dalamnya tidak terdapat konsepsi aliran-aliran dan keanekaragaman pemikiran yang diwarnai silang pendapat. Bagian murni keakidahan ini merupakan ajaran agama yang mutlak benar dan mutlak mengikat serta wajib diterima dan diyakini oleh setiap insan yang menamakan dirinya muslim-mukmin. Oleh karena itu, pada bagian ini tidak pernah berubah, bahkan tidak boleh diubah-ubah.
2. Bagian kedua tidak lagi mempelajari dan membicarakan murni keakidahan, melainkan konsep-konsep tentang keakidahan dari berbagai aliran, sebagai refleksi dan abstraksi pemahaman dan sikap keberimanan orang dan atau sekelompok orang, di tempat dan waktu aliran-aliran itu tumbuh dan berkembang. Konsepsi keakidahan itu memang merupakan kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, golongan, kebudayaan, dan lingkungan dimana konsepsi tersebut timbul. Oleh karena itu, status dan sifat konsepsi-konsepsi itu adalah produk pemikiran dan dengan kebenaran yang relatif, sehingga keberadaan dan fungsinya dapat berubah dan diubah serta dipersegar sesuai dengan perubahan dan keperluan hidup keberagamaan dan kesosialan masyarakatnya.²⁴

Melihat pembagian materi pokok pembahasan ilmu kalam di atas, aplikasi tesis Kuhn seperti anomali, krisis, dan revolusi ilmiah dan perguliran paradigma

²⁴Kusmin Busyairi, “*Sistematika Dan.....*”, hlm. 61

hanya bisa terjadi pada bagian kedua yaitu wilayah-wilayah *ijtihādiyyah* saja. Pada bagian pertama, metode deduktif akan tetap terus dipertahankan karena wahyu –Qur'an dan Hadis- akan selalu menjadi tempat berangkat. Wahyu adalah sumber primer dari bagian pertama materi bahasan ilmu kalam menurut pembagian Kusmin Busyairi di atas, sehingga kesakralannya tidak akan terusik. Sedangkan bagian kedua, hanyalah rumusan, konsepsi serta interpretasi dari ayat-ayat akidah oleh ilmuwan kalam yang semestinya tidak perlu disakralkan. Hal itu bisa dimaklumi karena historisitas suatu ilmu –termasuk ilmu-ilmu agama- hanyalah merupakan sistematisasi dan perumusan serta rasionalisasi perumusannya pada penggal sejarah tertentu. Dari sisi inilah, bisa diketahui anomali-anomali apa saja dalam keilmuan biasa (*normal science*) dari bangunan ilmu kalam yang sudah diatasi setidaknya dieliminasi oleh perumus atau praktisi sebagai anggota masyarakat ilmiah, demikian juga anomali apa saja yang mungkin timbul yang harus diatasi oleh perumus atau praktisi sesudahnya setelah perumusan itu juga menjadi semacam ilmu pengetahuan biasa (*normal science*) –meminjam istilah Kuhn. Di situlah terjadinya *shifting paradigm* dan itulah pula tanda bahwa ilmu-ilmu agama –termasuk ilmu kalam- tidak mandeg. Perguliran paradigma dalam ilmu agama tidak harus diartikan terjadinya kontras tajam antara paradigma yang satu dengan paradigma yang lain. “ *But the contrast is not as great if religious traditions are compared with research traditions rather than with scientific hypotheses* “, kata Ian Barbour²⁵.

²⁵Ian Barbour, “ *Paradigms In Science And Religion* “ , dalam Gary Gutting (ed.), *Paradigms And Revolutions : Appraisals And Applications of Tomas Kuhn's Philosophy of Science*, op. cit., hlm. 238

Materi ilmu pengetahuan yang tercetak dalam buku-buku literatur, diktat perkuliahan –kata M. Amin Abdullah—adalah masuk ke dalam wilayah *normal science* (ilmu pengetahuan biasa)²⁶. *Risālat al -Tauḥīd* karya Muhammad Abduh dan *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* karya Muhammad Iqbal adalah buku-buku literatur dan dengan demikian masuk wilayah *normal science*. Dua karya itu bisa diperbandingkan karena keduanya dimaksudkan oleh penulisnya masing-masing untuk perbaikan umat. Di samping itu, corak dan metode pemikiran masing-masing penulisnya, serta hubungan antara komponen-komponen pemikiran keagamaan yaitu diskursus ketuhanan, kemanusiaan dan kealaman, demikian pula anomali dari paradigma sebelum mereka yang telah diatasi maupun anomali yang mungkin timbul dari kedua karya tersebut pada perjalanan waktu adalah hal-hal yang membuat kedua karya itu bisa diperbandingkan.

C. Perumusan Masalah

Untuk lebih menitik ke permasalahan-permasalahan perbandingan dua karya tersebut, penulis ingin memerinci rumusannya sebagai berikut :

1. Apa sumber-sumber pengetahuan tentang Tuhan dalam *Risālat* dan *The Reconstruction* ?.
2. Bagaimana persamaan dan perbedaan antara diskursus ketuhanan, kemanusiaan dan kealaman dalam *Risālat* dan *The Reconstruction* ?.
3. Apa anomali-anomali dalam *Risālat* dan *The Reconstruction*?

²⁶M. Amin Abdullah, *Studi Agama...*, *op. cit.*, hlm. 123

4. Bagaimana implikasi metode dan corak pemikiran Abduh dan Iqbal dalam *Risālat* dan *The Reconstruction* ?.
5. Bagaimana model pengembangan ilmu kalam dalam *Risālat* dan *The Reconstruction* ?.

D. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

Di tengah tersendat-sendatnya ilmu keislaman, perlu terus didengungkan gambaran perkembangan ilmu pengetahuan pada umumnya yang sangat revolusioner. Di sana, pergantian dan perubahan paradigma sangat lazim terjadi. Sedangkan di kalangan ilmuwan agama Islam hal itu terlihat terjadi agak lamban. Hal itu dikarenakan paradigma yang dibangun oleh seorang ilmuwan, di kemudian hari disakralkan oleh generasi ilmuwan berikutnya terutama di abad tengah. Sebagai konsekwensinya, sesuatu yang mestinya profan menjadi sakral, yang mestinya *open-ended* menjadi *closed*, yang mestinya objek studi menjadi ideologi dan sebagainya. Yang demikian itu, terjadi juga dalam rancang bangun ilmu kalam.

Dalam ilmu kalam –terutama di masa klasik- terdapat berbagai aliran (*firqah*) yang masing-masing memiliki paradigmanya sendiri. Namun di abad tengah, hal itu tidak terjadi dikarenakan para praktisi menjadikan paradigma pilihannya sebagai ideologi. Dari situlah sebenarnya, dimulainya terjadi apa yang disebut klaim kebenaran (*truth claim*) –yang menjadikan kendala lancarnya perkembangan ilmu kalam. Yang demikian itu berlangsung sampai hadirnya masa modern Islam yang ditandai munculnya karya-karya yang berbeda –sebagaimana

ditunjukkan Watt di atas—yaitu *Risālat al -Tauḥīd* dan *The Reconstruction* yang bisa disebut mewakili paradigma modernis. Untuk perkembangan ilmu ini selanjutnya, pertanyaan tetap diperlukan yaitu apakah paradigma modernis ini kemudian diikuti perubahan paradigma-paradigma berikutnya atau malah kembali terjebak kemandegan dan rintisan pengembangan ilmu oleh kedua ilmuwan itu hilang begitu saja ?.

Penulisan disertasi ini bertujuan mengiyakan pandangan Watt mengenai kedua karya ini di satu pihak, namun mempertanyakannya untuk perkembangan selanjutnya di pihak lain. Di samping itu, penulis berusaha mengaplikasikan teori Kuhn tentang perkembangan ilmu dalam ilmu kalam, dan kedua karya tersebut penulis jadikan sebagai sampelnya. Dengan memperbandingkan kedua karya ini terutama kaitannya dengan tantangan perkembangan ilmu, diharap bisa diambil pelajaran mana di antara keduanya yang lebih sesuai sebagai sampel untuk mengembangkan ilmu kalam selanjutnya.

Kegunaan penulisan penelitian ini, dengan mengambil dua karya dari dua tokoh modernis adalah untuk menggugah masyarakat ilmiah terutama dalam ilmu kalam agar berusaha terus menerus mengembangkan ilmu ini sehingga tidak menjadi ilmu yang tertutup. Karena ilmu ini bukanlah akidah, tetapi rumusan dan formulasi para ilmuwan kalam tentang akidah tersebut, maka adalah wajar untuk tidak disakralkan. Akhirnya, untuk mendialogkan ilmu kalam dengan ilmu-ilmu keagamaan Islam pada khususnya dan ilmu-ilmu yang lain pada umumnya.

E. Hasil-Hasil Penelitian Terdahulu

Banyak orang yang menulis tentang kedua tokoh dan karyanya ini. Yang telah mengupas dan mengomentari Muhammad Abduh antara lain adalah Harun Nasution dalam tesis Ph.D. nya *The Place of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on his Theological System and Views*. Tujuan tesis ini –menurut penulisnya—adalah untuk mengetahui corak teologi Muhammad Abduh, apakah teologinya sama dengan teologi Mu'tazilah, Asy'ariyyah atau Māturīdiyyah²⁷. Harun hanya membandingkan aliran-aliran teologi Islam klasik seperti Mu'tazilah, Asy'ariyyah dan Māturīdiyyah dengan teologi Abduh secara umum, kemudian menyimpulkan teologinya sesuai dengan teologi aliran mana. Dengan demikian bukan yang khusus ada dalam *Risālat* seperti yang akan penulis teliti.

Penulis lain yang juga memasukkan Muhammad Abduh sebagai salah satu bab dalam bukunya adalah Albert Hourani dalam *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*. Dalam buku ini, bab tentang Muhammad Abduh memakan 30 halaman. Kutipannya dari *Risālat* antara lain mengenai kekuatan akal untuk mengetahui eksistensi Tuhan dan sifat-sifat-Nya, sedangkan mengenai hakekat Zat Tuhan akal tidak mampu dan tidak perlu bersepekulasi untuk mengetahuinya²⁸. Abduh memang mengapresiasi akal, sehingga dia menyatakan bahwa salah satu sebab keruntuhan umat atau masyarakat ideal adalah membudayanya taqlid²⁹, bahkan citra Islam bisa rusak karena apa yang disebut

²⁷Harun Nasution, *Muhammad Abduh Dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta : UI Press, 1987), hlm. v

²⁸Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1983), hlm. 145

²⁹*Ibid.*, hlm. 150

anarkhi intelektual di kalangan umat Islam yang mendapat perlindungan penguasa.³⁰

Penulis lain adalah W. Montgomery Watt yang membandingkan Abduh dengan Iqbal serta dua karyanya itu, tetapi hal itu tidak memadai karena hanya memakan dua paragraf saja. Di situ Watt mengatakan sebagai berikut :

In all the events of the last century academic theology has played only a slight part. The intellectual debates of previous centuries were largely irrelevant to contemporary problems. Basic Islamic dogma, of course, has continued to be prominent, and there has been a strong reaffirmation of those aspects at least with a bearing on social and political action. By way of exception there were two important attempts to present a defence of Islamic doctrine in terms of modern Western thought. The earlier of these was *Risalat al-Tawhid* by Egyptian Muhammad Abduh (1849-1905), first published in 1897. It is reasoned apologetic for the main Islamic doctrine, adressed to western educated man, both Muslims and others. The auther maintains, however, that reason has only a restricted competence in the field of theology and that acceptance of revelation must be central. In this way many problems are left aside. In itself this was a notable beginning but it was not followed up.

Very different was *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* by Mohammad Iqbal (1876-1938), based on lectures in first delivered in 1928 and published in 1934. Where the Egyptian had written in terms of a fairly general form of modern thought, Iqbal was under the spell of recent and contemporary thinkers such as Bergson, Nietzsche and even Freud. Kenneth Cragg speaks of this book as a Muslim's venture in religious speculation and most ambitious and inventive adaption of dogma attempted by a Muslim...³¹

Menurut Watt dalam karyanya tersebut di atas, Abduh terlihat apologetik dalam mempertahankan doktrin-doktrin pokok Islam. Dalam *Risalat* -lanjut Watt-, Abduh tetap berpegang bahwa akal mempunyai kemampuan terbatas di bidang teologi. Dalam cara ini, banyak masalah terabaikan, namun bagaimanapun itu merupakan awal yang baik yang perlu terus dilanjutkan oleh pemikir lain.

³⁰*Ibid.*, hlm. 151

³¹W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1985), hlm. 161-2

Kalau Abduh menulis dalam hubungannya dengan bentuk pemikiran modern secara umum, Iqbal menulis di bawah pesona pemikir-pemikir Barat kontemporer seperti Bergson, Nietzsche, Freud dan sebagainya. Kenneth Cragg –menurut Watt selanjutnya- menyebut karya Iqbal sebagai usaha seorang Muslim dalam bidang spekulasi keagamaan dan usaha penyesuaian paling ambisius dan kreatif bagi dogma yang dilakukan oleh seorang Muslim.

A. Mukti Ali dalam bukunya *Ijtihad Dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dakhlān dan Muhammad Iqbal* membandingkan tidak hanya Abduh dan Iqbal, tetapi juga dengan Ahmad Dakhlān. Namun dari judulnya dapat diduga isinya tentang perspektif ketiga pemikir tersebut serta kecenderungan mereka dalam ijtihad³².

Dalam membandingkan Abduh dan Iqbal, A. Mukti Ali menyebut kecenderungan ijtihad masing-masing. Menurutnya kecenderungan Abduh adalah ijtihad di bidang budaya, sedangkan Iqbal –karena kecenderungan sufistiknya- adalah ijtihad di bidang pembinaan individu. Walaupun kedua pemikir tersebut berbeda kecenderungan –lanjut Mukti Ali- namun keduanya bertujuan satu yakni bagaimana membuat sejarah sejalan dengan Islam.

Penulis-penulis lain sebagian besar biasanya membandingkan Abduh dengan pembaharu India lainnya yaitu Sir Ahmad Khan. Ahmad Amin, contohnya, dalam *Zu'amā' al-Is'lāh fī 'Asr al-Ḥadīs* menyatakan bahwa

³²A. Mukti Ali, *Ijtihad Dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dakhlān dan Muhammad Iqbal*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1990), hlm. 24-72

Ahmad Khan adalah *asybah syai' bi al - Syaikh Muḥammad 'Abduh ba'da mufāraqatih li al-Sayyid Jamāl al - Dīn³³*.

Demikian pula Fazlur Rahman dalam bukunya *Islam* mengatakan, “ *If to state that Islam is not against reason and science was the task of al-Afghani, it fell to the Egyptian Muhammad Abduh and the Indian Sayyid Ahmad Khan to prove this statement* ”³⁴. Dalam membandingkan antara Abduh dan Iqbal, dia hanya menyebut sedikit sekali terutama mengenai argumen keadaan risalah Muhammad sebagai risalah terakhir. Di situ Rahman mengatakan, “ *This argument, put forward in its first form by Abduh, is restated by Sir Muhammad Iqbal in philosophical terms* ”³⁵.

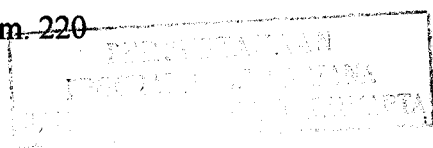
Penelitian terdahulu mengenai Abduh dan Iqbal belum ada yang membandingkan antara keduanya secara serius di satu pihak, dan mengenai pemikiran teologis dalam karya mereka *Risālat al-Tauḥīd* dan *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* serta mengenai dialog kedua karya itu dengan perkembangan ilmu, di pihak lain.

Penulis berusaha membandingkan dua karya dari dua tokoh tersebut. Pertama, mengelompokkan tema kandungan kedua karya ke dalam tiga tema sentral yaitu diskursus ketuhanan, diskursus kemanusiaan, dan diskursus

³³Ahmad Amin, *Zu'amā' al - Iṣlāḥ fī al - 'Aṣr al - Ḥadīṣ*, Kairo : Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah , 1979), hlm. 129

³⁴Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago : University of Chicago Press, 1979), hlm. 216

³⁵*Ibid.*, hlm. 220



kealaman. Tiga tema sentral itu --menurut Joachim Wach--merupakan inti pemikiran keagamaan. Secara rinci, Wach mengatakan :

Theology, cosmology and anthropology are central subjects in all religious thinking. The relationship between the Deity and the world and between God and man are of great importance. These basic apprehensions are formulated in myth, doctrine, dogma, sacred writings, confessions of faith, and creeds. The formulations are doubted, attacked, and disputed as they are explained, commented upon, and defended³⁶.

(Teologi, kosmologi dan antropologi adalah bahasan pokok dalam semua pemikiran keagamaan. Hubungan antara Tuhan dan dunia, dan antara Tuhan dan manusia adalah sangat penting. Pemahaman-pemahaman dasar ini diformulasikan dalam mitos, doktrin, dogma, tulisan-tulisan suci, pengakuan-pengakuan kepercayaan, dan kredo-kredo. Formulasi-formulasi tersebut diragukan, diserang, dan diperselisihkan sebagaimana juga dijelaskan, dikomentari dan dipertahankan).

Kedua, membahas hubungan antara tema-tema sentral itu dan memperbandingkannya dengan yang termuat pada karya bandingannya serta pada gilirannya memperbandingkan relevansinya dengan teori perkembangan ilmu. Ketiga, penulis memperbandingkan tujuan penulisan, dan metodologi kedua karya tersebut.

F. Metode Penelitian

Untuk mencapai sasaran penelitian seperti yang diharapkan, digunakan metode-metode deskriptif, komparatif analisis-sintesis. Dengan metode deskriptif, konsep-konsep teologis Abduh dalam *Risālat* maupun Iqbal dalam *The Reconstruction* diungkapkan dan diuraikan apa adanya secara mendalam untuk memahami jalan pikiran mereka. Sedangkan metode komparatif digunakan untuk membandingkan pemikiran Abduh dalam *Risālat* dengan pemikiran Iqbal dalam

³⁶Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, (New York and London : Columbia University Press, 1958), hlm. 77

The Reconstruction, serta pemikiran tokoh-tokoh lain untuk mengetahui persamaan dan perbedaannya serta implikasi dan konsekwensinya. Dengan cara itu bisa diketahui benang merah pemikiran antar tokoh-tokoh yang diperbandingkan tersebut. Metode analisis digunakan untuk meneliti dan membahas secara kritis term-term serta konsep-konsep yang ada dalam *Risālat* dan *The Reconstruction*. Dengan metode sintesis diharapkan bisa diperoleh kesimpulan dari berbagai pemikiran yang diteliti dan kemungkinan implikasi serta konsekwensinya.

G. Sistematika Penulisan

Sistematika tulisan ini sebagai berikut. Dalam bab pertama, dikemukakan latar belakang masalah penulisan disertasi ini, landasan konseptual penelitian sebagai kerangka teori, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, hasil-hasil penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Pada bab kedua, dibahas tentang Muhammad Abduh dan *Risālat* nya, mencakup riwayat hidup Abduh, setting sosial budaya Mesir era Muhammad Abduh serta garis besar isi *Risālat al-Tauḥīd* yang dikelompokkan pada diskursus-diskursus ketuhanan, kemanusiaan, dan kealaman.

Bab ketiga membahas tentang Muhammad Iqbal dan *The Reconstruction* nya, mencakup riwayat hidup serta setting sosial budaya India di era Muhammad Iqbal dan garis besar isi *The Reconstruction* yang berkaitan dengan diskursus-diskursus tentang ketuhanan, kemanusiaan, dan kealaman.

Bab keempat membahas persamaan dan perbedaan antara *Risālat* dan *The Reconstruction*. Hal itu mencakup tujuan penulisan masing-masing karya, diskursus ketuhanan, kemanusiaan dan kealaman, materi klasik yang dibangun kembali, corak pemikiran dan metodologi pemikiran kedua pemikir serta tipologinya, diskursus tentang sumber pengetahuan tentang Tuhan serta perkembangan dan kemungkinan pengembangan ilmu kalam yang ditawarkan.

Bab terakhir, bab kelima, merupakan penutup seluruh penulisan disertasi ini, mencakup kesimpulan yang merupakan hasil temuan sebagai jawaban terhadap permasalahan penelitian ini, saran-saran dan kata penutup.

BAB V

PENUTUP

Dari semua yang diuraikan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut :

Karya-karya ilmu kalam sebelum *Risālat* ditulis, dianggap oleh Abduh tidak memadai lagi untuk mengajar murid-muridnya. Yang ringkas-ringkas sudah tidak bermanfaat lagi sedangkan yang besar-besar terlalu jauh melampaui daya kemampuan mereka. Maksud tidak bermanfaat disini adalah bagi pendidikan siswa untuk membangun persatuan umat yang jauh dari *khilaf* dan perpecahan. Adalah penting dimaklumi bahwa paradigma para pemikir *al – muta'akhhirūn* didominasi taklid buta terhadap aliran atau madzhab tertentu bahkan sampai ke level *taqdīs* , demikian pula paradigma metode *salaf* sejati ala Ibn Taimiyah dan Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhāb didominasi nash saja. Semuanya itu adalah anomali-anomali yang diusahakan Abduh mengatasinya dalam *Risālat* dengan menggunakan metode *salaf* sebelum timbulnya *khilaf* tetapi tidak menolak masukan *khalaf* disamping melihat perbedaan pendapat dari jauh.

Berbeda dengan Abduh dalam *Risālat* , Iqbal dalam *The Reconstruction* berusaha mengatasi anomali-anomali paradigma sebelumnya yang antara lain adalah pemahaman umat terhadap agamanya yang melangit akibat pengaruh pengaburan warisan filsafat Yunani yang bersifat spekulatif murni, deduktif tidak induktif empirik. Demikian pula anomali teolog-sufi masa belakangan yang hanya taklid pada generasi awal yang sudah tidak sesuai lagi dengan perkembangan zaman. Untuk mengatasinya, Iqbal berusaha membangun metode berpikir yang

mengacu kepada pemikiran yang konkret (*concrete thought*). Untuk menggapai hal itu, dia berusaha membangun kembali filsafat agama Islam dengan mendialogkan tradisi filsafat Islam dengan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer.

Dengan bergulirnya waktu, tidak urung kedua karya tersebut juga meninggalkan anomali yang mesti diatasi oleh para pemikir sesudahnya. Abduh dianggap oleh Arkoun kurang memahami matra psikologis Islam sehingga gagal menangkap struktur mental, tingkat pemahaman, persepsi dan kesadaran yang beraneka ragam coraknya. Dia juga gagal menangkap matra sosiologis Islam sehingga alur pemikiran dan kreasinya amat terbatas. Berbeda dengan Arkoun, Fazlur Rahman menganggap karya Abduh hanya sedikit menyinggung masalah teologi meskipun Abduh telah berbuat banyak membangkitkan rasionalisme Mu'tazilah. Iqbal sendiri tampil mengatasi anomali Abduh yang terlalu mengawatirkan *khilaf* sebagai penyebab utama perpecahan umat, dengan mengedapankan sikap kritis namun independen. Sedangkan menurut penulis, Abduh terjebak dengan nama dan definisi ilmu tauhidnya sendiri. Abduh tidak mau menyebut ilmu ini dengan ilmu kalam, sehingga porsi kosmologinya sangat sedikit. Dia hanya menekankan *ma'rifatullah* dan *taṣdīq bi rusulihī alā wajhi al-yaqīn* yang pada gilirannya hanya menekankan segi kognitifnya, kurang menekankan aspek psikomotorik yang mestinya intrinsik ada dalam aksiologi ilmu kalam ala Ibn Khaldūn.

Berbeda dengan Abduh, paradigma Iqbal dikritisi oleh Nasr dan Gibb. Menurut Nasr, Iqbal banyak menjelaskan gagasan filsafat yang tidak sesuai

dengan pemikiran Islam tradisional. Antara lain adalah sikap ganda Iqbal –cinta benci terhadap tasawuf. Contohnya kecintaannya pada konsep insan kamil, tetapi di sisi lain dia juga tertarik dengan *ubermensch* nya Nietzsche, pada hal kedua konsep itu bertentangan. Sedangkan Gibb mengkritik Iqbal dengan mengatakan bahwa yang diucapkan Iqbal berbeda dengan yang dilakukan. Di satu sisi, kata Iqbal akan membangun teologi Islam ortodoks, tetapi di sisi lain yang dilakukannya adalah membangun teologi sufistik. Gibb juga menganggap Iqbal salah memahami ayat-ayat yang dikutipnya.

Perbandingan metode serta corak pemikiran Abduh dalam *Risālat* dan Iqbal dalam *The reconstruction* disimpulkan sebagai berikut. Kedua pemikir sama-sama modernis kalau dilihat dari usahanya menyajikan interpretasi dan pemikiran Islam dengan mengakomodasi gagasan-gagasan modern; adaptasionis kalau dilihat dari usahanya menghadapi tantangan dan penetrasi eksternal –Barat khususnya; reformis kalau dilihat dari upayanya mengedepankan reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman terhadap tradisi-tradisi masa lalu. Namun kedua pemikir berbeda dalam beberapa hal. Abduh mewakili Islam rasional, kalau dilihat dalam usahanya membangun teologi Islam rasional yang memperlihatkan fungsi wahyu bagi manusia, paham kebebasan manusia, tentang sifat-sifat Tuhan, hubungan antara keadilan dan kekuasaan Tuhan serta sekitar perbuatan manusia. Sedangkan Iqbal mewakili Islam peradaban, kalau dilihat dari usahanya menekankan makna dari proses pembentukan Islam sebagai dorongan sejarah yang menghasilkan peradaban Islam. Hal itu hendak dicapai Iqbal dengan melakukan kritik terhadap Islam

rasional yang banyak terpengaruh filsafat Yunani yang kurang memberi *equilibrium* dalam kehidupan beragama yang praktis dan langsung pada penghayatan ketuhanan. Metode yang ditempuh, Abduh adalah seorang salafi-rasional karena dia menyeimbangkan antara teks nash yang jauh dari *khilaf* namun adaptatif terhadap masukan generasi belakangan (*khalaf*), sementara Iqbal adalah kritis-intuisiionis karena sikapnya yang kritis namun independen terhadap semua produk pemikiran dan pada gilirannya harus membuahkan sesuatu perbuatan yang nyata.

Tujuan penulisan *Risālat* adalah untuk kebutuhan mengajar siswa-siswa sekolah menengah Madrasah Sultāniyyah, agar mereka nantinya menjadi generasi yang tidak fanatik kemudian taklid pada aliran atau mazhab tertentu, tetapi bersatu menghadapi tantangan-tantangan termasuk imperialisme. Sementara *The reconstruction* ditulis bertujuan membangkitkan berpikir bebas tetapi kritis, tidak taklid dan terpukau oleh warisan Yunani yang terlalu melangit dan teoritis yang tidak mengajarkan pemikiran konkret, tidak taklid pula pada warisan lama yang sudah *out of date*, bahkan tidak pula taklid pada Barat. Di samping itu, Iqbal ingin menunjukkan bahwa pengalaman agama yang merupakan hal penting dalam keberagamaan tidak bertentangan dengan pemikiran konkret tersebut.

Hubungan antara diskursus ketuhanan, kemanusiaan dan kealaman dalam kedua karya agak berbeda porsinya. Dalam *Risālat*, bahasan tentang ketuhanan mendapat porsi paling banyak disusul kemudian bahasan tentang kemanusiaan dan kemudian paling sedikit bahasan tentang kealaman. Bahasan tentang kealaman dalam *Risālat* mendapat porsi paling sedikit, karena Abduh

terkungkung oleh definisi ilmu tauhid yang dia buat sendiri dan melupakan aksiologinya. Namun harus diakui bahwa hubungan antara ketiga diskursus itu tetaplah positif. *The Reconstruction*, disamping menunjukkan keseimbangan hubungan antara diskursus-diskursus ketuhanan, kemanusiaan dan kealaman, tetapi juga mengekspresikannya dengan gaya kritis pada bahasan-bahasan sebelumnya yang dianggapnya hanya sampai pada dataran kognitif yang belum memberikan daya dorong terhadap *action* atau perbuatan, termasuk dalam bahasan Abduh.

Tuhan dalam konsep Abduh adalah transenden, sedang Tuhan dalam konsep Iqbal adalah selain transenden juga imanen. Transendensi Tuhan dalam konsep Abduh bisa dilihat dari pembuktian eksistensi-Nya lewat bahasan *aqşam al-ma'lum* yang termasuk bukti kosmologis, sifat-sifat-Nya yang dibahas panjang lebar secara rasional yang membuahkan konsep Tuhan yang dipikirkan dan dibicarakan. Berbeda dengan Tuhan Iqbal, yang selain dibicarakan dan dipikirkan, Dia bersama manusia membimbingnya melakukan perbuatan-perbuatannya. Sifat-sifat Tuhan yang dibahas Iqbal dimaksudkan agar diserap sebanyak mungkin oleh manusia sehingga bisa membuatnya menjadi *khalifatullah* sekaligus '*abdullah*.

Manusia dalam konsep Abduh adalah makhluk bebas merdeka melakukan perbuatannya (*fā'il mukhtār*), dapat mengetahui baik buruknya perbuatan, namun tetap merupakan makhluk terbatas yang memerlukan pertolongan Tuhan, contohnya wahyu. Sedangkan dalam konsep Iqbal, manusia adalah makhluk pilihan Tuhan dan menjadi wakil-Nya di bumi ini, makhluk berpribadi yang bebas merdeka dilengkapi kecerdasan meskipun dikelilingi juga oleh kelemahan-

kelemahan, makhluk yang gelisah dan terus mencari, makhluk yang merupakan unsur permanen dalam susunan wujud dengan tenaga kreatifnya yang terus meningkat yang ikut ambil bagian dalam menentukan nasibnya sendiri dan nasib alam ini.

Alam dalam konsep Abduh adalah sesuatu yang termasuk *mumkin li zātih*. Alam ini termasuk alam nyata yang harus diolah manusia. Kemungkinan diolahnya alam ini oleh manusia digambarkan oleh skenario turunnya Adam ke bumi. Sedangkan dalam konsep Iqbal, alam adalah dicipta tidak main-main yang berarti harus diolah manusia, alam bukan cetaan yang telah selesai, alam seisinya merupakan pamedaran dari Tuhan.

Sumber-sumber pengetahuan tentang Tuhan baik dalam *Risālat* maupun *The Reconstruction* adalah cerapan indera, akal dan intuisi serta wahyu. Namun perlu dijelaskan bahwa dalam *Risālat* padanan kata intuisi tidak secara jelas ditemukan. Di sana, hanya ditemukan kata *fiṭrah* dan *ilhām* tetapi tidak menunjukkan dirinya sebagai padanan kata intuisi. Padanan kata intuisi adalah kata *wijdān* dan itu terdapat pada karya Abduh yang lain yaitu *al - Islām wa al - Naṣrāniyyah ma'a al - 'lm wa al - Madaniyyah*.

Pengembangan ilmu kalam yang ditawarkan *Risālat* dan *The Reconstruction*, bagaimanapun, perlu diperhatikan. Perkembangan ilmu kalam terus bergulir sampai kepada era Abduh dan Iqbal. Kencangnya penetrasi Barat di Dunia Islam di era mereka dan disinyalir lebih kencang ketimbang penetrasi Helenisme kepada Dunia Islam klasik, mendorong Abduh dan Iqbal berpikir mengembangkan ilmu kalam ini. Pengembangan ilmu tauhid ala Abduh dalam

Risālat didorong oleh perkembangan ilmu ini di masa *mutakhkhirin* yang membawa perpecahan umat akibat tajamnya pertentangan antar aliran di dalamnya buah dari taklid mereka terhadap pendapat alirannya. Rekonstruksi Abduh terhadap ilmu tauhid terlihat dari keinginannya agar ilmu ini mampu mengeliminir perselisihan umat dalam memahami akidahnya, karena yang diidealkan Abduh adalah *al-Wahdah al-Islāmiyyah*. Untuk mencapai itu semua, Abduh menempuh dua metode. Pertama, menempuh metode *salaf* dalam hal akidah, namun dalam proses pencapaiannya tidak mencela pendapat *khilaf*. Kedua, berusaha berada jauh dari perselisihan antar aliran atau mazhab. Menurut penulis, metode pengembangan Abduh masih terus bisa dipertanyakan mengingat *khilaf* itu adalah kenyataan yang tidak bisa dipungkiri. Bahkan seandainya *khilaf* itu disikapi dan diasiasi dengan proporsional, tidak mustahil bisa menjadi sarana pemacu pengembangan ilmu kalam yang efektif. Berbeda dengan tawaran Abduh, Iqbal berusaha merekonstruksi teologi Islam yang bisa mencetak individu-individu tangguh yang mampu menatap tantangan sejarah dengan perbuatan nyata dan pada gilirannya bisa membentuk masyarakat ideal yang diobsesikannya – masyarakat yang di dalamnya tidak ada peperangan, diskriminasi warna kulit, ras dan kelas serta perbedaan suku bangsa; di dalamnya tidak ada pengemis dan penganggur. Masyarakat itu diresapi semangat persaudaraan, layanan sosial dan kehangatan spiritual. Untuk menggapai itu, Iqbal menggunakan metode kritis independen. Dia mengkritik semua isme-isme yang berpengaruh negatif seperti filsafat Yunani, etika sufistik dan sebagian pemikiran spekulatif aliran-aliran kalam, karena cenderung tidak mendukung pandangan empirik serta tidak

mendorong kepada tindakan nyata. Iqbal mengajukan teori pengetahuannya sendiri. Menurutnya, pengetahuan itu ada dua macam. Yang pertama adalah pengetahuan tidak langsung yang diperoleh melalui cerapan indera, sedangkan yang kedua adalah pengetahuan langsung yang diperoleh dengan hubungan langsung dengan Tuhan melalui hati. Pengetahuan yang lengkap adalah perpaduan antara keduanya dimana sumber-sumber pengetahuan seperti *afaq* (alam semesta), *anfus* (ego/diri) dan sejarah, serta tiga daya indera, akal dan intuisi berpadu tanpa adanya dominasi yang satu atas lainnya.

Tawaran Iqbal dalam mengembangkan ilmu kalam lebih komprehensif karena mencakup unsur-unsur empirik, spekulatif-kognitif serta daya dorongnya terhadap perbuatan. Unsur empiriknya bisa memanfaatkan persepsi inderawi lewat kerja sama dengan disiplin-disiplin ilmu modern dan teknologi. Unsur spekulatif-kognitifnya bisa dicapai lewat kerja sama dengan filsafat. Sedang unsur daya dorongnya terhadap perbuatan bisa diperoleh lewat persepsi *qalb* atau *fu'ad* dipadukan dengan daya intuisi yang akan menimbulkan apa yang disebut '*isyq*. '*Isyq* adalah suatu tenaga yang memimpin dari dalam dan suatu hukum alam yang menguasai dari luar.

Adalah bijaksana memadukan tesis Abduh dan Iqbal untuk mengembangkan ilmu kalam ke depan. Aksiologi persatuan umat yang diharapkan dari ilmu ini bisa diambil dari tesis Abduh, sedangkan epistemologi pengembangannya untuk menatap tantangan modernitas bisa diambil dari tesis Iqbal. Namun harus tetap diperhatikan bahwa tesis mereka sudah berlalu puluhan

tahun yang secara *sunnatullah* bisa juga mengandung anomali-anomali yang harus diatasi oleh ilmuwan-ilmuwan kalam sekarang.

wa - allāhu a'lam bi al - ṣawāb .



DAFTAR KEPUSTAKAAN

- A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam*, (Djakarta : Djajamurni, 1967).
- A.G.M. Van Melsen, *Ilmu Pengetahuan Dan Tanggung Jawab Kita*, terjemah K Bertens (Jakarta : Gramedia, 1985).
- A. Luthfi Asysyaukanie, "Tipologi Dan Wacana Pemikiran Kontemporer", (Jakarta : Paramadina Vol. 1 No, 1, 1988).
- A. Mukti Ali, *Ijtihad Dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dakhlan dan Muhammad Iqbal*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990).
- , *Pemberontakan Ahmad 'Urabi (1879-1881) Dan Perjuangan Konstitusi di Mesir*, (Yogyakarta : Yayasan Nida, 1969).
- , *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, (Bandung : Mizan, 1990).
- , *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung : Mizan, 1993).
- , *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah*, (Jakarta : Jambatan, 1995).
- 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād . *Muḥammad 'Abduh*, (Beirut : Mansyūrāt al-Maktabat al-'Aṣriyyah , tt.).
- 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd . *Al-Taḥkīm al-Falsafiy Fī al-Islām* Jilid I, (Kairo : Maktabat al-Anglo al-Miṣriyyah, 1968).
- 'Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn , *Muqaddimah Ibn Khaldūn* , (Beirut : Dar al-Fikr, tt.).
- Abū al-Walīd Ibn Rusyd, *Faṣl al-Maqāl Fīmā Bayn al-Ḥikmat wa al-Syarī'at Min al-Ittiṣāl* , (Kairo : Dār al-Ma'ārif , 1969).
- Aḥmad Amīn , *Zu'amā' al-Islāḥ Fī al-'Aṣr al-Ḥadīṣ* , (Kairo : Maktabat al-Nahḍat al-Miṣriyyah , 1979).
- Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, (London : Cambridge University Press, 1983).
- Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing : A Study into the Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, (Leiden : E.J. Brill, 1963).
- , *Islam in the Indian Subcontinental*, (Leiden-Koln : E.J. Brill, 1980).
- Budhy Munawar-Rachman. "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah : Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia" dalam *Ulumul Qur'an*, No.3 Vol. VI, Th. 1995).

- Bustami M. Said, *Maḥmūd Tajdīd al-Dīn* ditermahkan menjadi *Pembaharu Dan Pembaharuan Dalam Islam* terj. Mahsun al-Mundzir, (Gontor : Pusat Studi Ilmu dan Amal, 1992).
- B. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 1991).
- C.A. Van Peurseun, *Susunan Ilmu Pengetahuan, sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. J. Drost, (Jakarta : Gramedia, 1989).
- Dagobart D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey : Littlefield Adams and Co., 1976).
- Danusiri. *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996).
- Djohan Effendi, "Adam, Khudi dan Insan Kamil : Pandangan Iqbal Tentang manusia" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Insan Kamil : Konsepsi Manusia Menurut Islam*, (Jakarta : Grafiti Pers, 1985).
- Duncan B. Macdonald. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York : Charles Scribner's Sons, 1926).
- E.G.Browne, *Literary History of Persia III*. (Cambridge : Ttp., 1964).
- Fazlur Rahman, *Islam*. (Chicago : University of Chicago Press, 1979).
- , *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, terjemah Ahsin Mohammad, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1985).
- George C. Anawati. "The Legacy of Islam : Philosophy, Theology and Mysticism", dalam H.L. Beck dan N.J.G. Kaptein (red.) yang diterjemahkan menjadi 'Pandangan Barat Terhadap Literatur Hukum Filosofi, Teologi Dan Mistik Tradisi Islam', (Jakarta : INIS, 1988).
- George J. Mouly. "Perkembangan Ilmu" dalam Jujun S. Suriasumantri (ed.), *Ilmu Dalam Perspektif*, (Jakarta : PT. Gramedia, 1982).
- Al-Gazālī, *Al-Munqiz Min al-Ḍalāl*, (Beirut : Al-Sya'biyah, Tt).
- , *Misykāt al-Anwār*, yang ditashih oleh Abū al-A'la' al-Afīfī, (Kairo : Al-Dār al-Qaumiyah Li al-Ṭibā'ah Wa al-Nasyr, 1964).
- , *Tahāfut al-Falāsifah*, (Kairo : Dar al-Ma'arif, 1966).
- Al-Juwayni, *Kitāb al-Irsyād ilā Qawāṭi' al-Adillah Fī Uṣūl al-Aqā'id*, (Mesir : Maktab al-Haniji, 1950).
- , *Al-Syāmil Fī Uṣūl al-Dīn*, (Iskandariah : Mansya' al-Ma'ārif, 1969).

- Gurry Gutting (Ed.), *Paradigm and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1980).
- H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (New York : Octagon Books, A Division of Farrar Straus And Giroux, 1978).
- H.H. Bilhgrami, *Iqbal, Sekilas Tentang Hidup Dan Pikirannya*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1982).
- H.M. Rasyidi, *Filsafat Agama*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1978)
- Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, (Yogyakarta : Penerbit Kanisius, 1991).
- Harun Nasution, *Muhammad Abduh Dan Teology Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta : UI Press, 1987).
- , *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*, (jakarta : Bulan Bintang, 1975).
- , *Filsafat Dan Misticisme Dalam Islam*. (Jakarta : Bulan Bintang, 1973).
- , *Falsafat Agama*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1979).
- , *Teologi Islam : Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, Jakarta : Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1978).
- Henry Nelson Wieman, *Religious Experience And Scientific Method*, (New York : Greenwood Press, 1970).
- Ian G. Barbour, *Issues in Sciences and Religion*, (New York, Hagerstown, San Francisco, London : Harper & Row, Publishers, 1971).
- Ibn Taimiyyah, *Al-'Aqidah al-Wasithiyyah*, (Beirut : Dar al-'Arabiyah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', Tt.).
- Ibrāhīm Maẓkūr, *Fī al-Falsafat al-Islāmiyyah: Manhaj wa Tatbīqūh*, (Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1947).
- Ismail Raj'i al-Faruqi, *Tawhid : Its Implications For Thought And Life*, (Kuala Lumpur : The International Institute of Islamic Thought, 1982).
- Jamāl al-Dīn al-Afgāni dan Muhammad 'Abduh, *Al'Urwat al-Wuṣqā*, (Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1970).
- James K. Feibleman. *Religious Platonism : The Influence of Religion on Plato and The Influence of Plato on Religion*, (Connecticut : 1958).

Joachim Wach, *The Compaative Study of Religions*, (New York and London : Columbia University Press, 1958).

John Obert Voll. *Islam : Continuity And Change in the Modern World*, (England : Longman Group, 1982).

Jujun S. Suriasumantri. *Filsafat Ilmu : Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta : Pustaka Sinar Harapan, 1990).

Kafrawi Ridwan dan QuraishShihab et.al. (ed). *Ensiklopedi Islam Jilid 3*, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993).

Koento Wibisono Siswomihardjo. “*Hubungan Filsafat, Ilmu Dan Budaya*”, makalah disampaikan pada kuliah umum semester genap th.2001-2002 di Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang.

L.Stoddard, *Dunia Baru Islam*, terj. Muljadi Djojomartono, (Jakarta : Panitia Penerbit, 1966).

Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung : Penerbit Mizan, 1992).

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

-----, “*Aspek Epistemologis Filsafat Islam*” dalam Irma Fatimah (ed.), *Filsafat Islam : Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis. Historis, Prospektif*, (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992).

-----, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996).

-----, “*Kajian Ilmu Kalam Di IAIN (Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan KeIslaman Pada Era Melinium Ketiga*”, Makalah disampaikan dalam Konsersium Pengembangan Fakultas Ushuluddin oleh KOPERTAIS Wilayah IV di ISID Pondok Modern Gontor, tanggal 9-10 Pebruari 2000.

-----, “*Religious Humanisme Versus Secular Humanism Towards a New Spiritual Humanism*” makalah disampaikan pada International Seminar on Islam and Humanisme, tanggal 5-8 November 2000 di Semarang.

-----, “*Al-Takwil Al-‘Ilmy : Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*” dalam makalah yang disampaikan dalam Temu Ilmiah PPS Se-Indonesia di PPS IAIN Walisongo Semarang, tanggal 10-11 Nopember 2001.

Mahmūd Qāsim, *Filsafat Ibn Rusyd Wa Āsaruhā Fī al-Tafkīr al-Garbiy*, (Kartoum : Jāmi’ah Umm Darmān , 1967).

- Malcom H. Kerr. *Islamic Reform, The Political And Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, (Barkeley and Los Angeles : University of california Press, 1966).
- Milton K. Munitz, *The Ways of Philosophy*, (New York : Macmillan Publishing Co., Inc., tt.).
- Miss Luce-Claude Maitre, *Introduction to the Thought of Iqbal*, terjemahan Djohan Effendi, (Bandung : Mizan, 1993).
- Mohammad Iqbal, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, (London : Humphrey Milford, 1934).
- , *Asrar-I-Khudi*, diterjemahkan oleh Reynold A. Nicholson dengan judul *The Secrets of The Self*, (Lahore : Shaikh Muhammad Asraf, 1950).
- , *Asrar-I Khudi (Rahasia-Rahasia Pribadi)*. Terjemah Bahrum Rangkuti, (Jakarta : Bulan Bintang, 1953).
- , *Membangun Kembali Pikiran Agama Dalam Islam*, terjemah Ali Audah (et. al.) , (Jakarta : Tintamas, 1982).
- Mohammed Arkoun, *Al-Islām al-Akhlāq wa al-Siyāsah* Terj.Hasyim Shalih (Beirut-Paris : Markaz al-Inma' al-Qaumiy, 1990).
- , *Al-Fikr Al-Islāmiy : Naqd Wa Ijtihād* , terjemah Hasyim Shalih, (London : Dar al-Saqi, 1990).
- Muhammad Abduh *Risālat al-Tauhīd* , (Tkp. : tp., 1969).
- , *Al-Islām wa al-Naṣrāniyyah Ma'a al-'Ilm wa al-Madaniyyah*, (Kairo : Maktabah wa Maṭba'ah Muhammad Ali Subaih wa aulādh , 1954).
- , *Tafsīr Juz' 'Ammā*, (Mesir : Al-Amiriyah, 1322 H).
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Binyat al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyah, 1990).
- Muhammad 'Imarah. *Al-A'māl al-Kāmilah Li al-Imām Muhammad Abduh*, Jilid I dan III, (Beirut : al-Mu'assasat al-'Arabiyah Li al-Dirasat wa al-Nasyr, 1979).
- Muhammad al-Bahi, *Al-Fikr al-Islāmiy al-Ḥadīṣ Wa Ṣilatuhu bi al-Isti'mār al-Garbiy*, (Ttp. : tp., 1960).
- Muhammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Syahīr Bi Tafsīr al-Manār* , (Beirut: Dār al-Fikr, tt.).

Muhammad Yusuf Musa. *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah Fī Ra'y Ibn Rusyd wa Falsafat al-'Asr al-Wasīṭ*, (Kairo : Dār al-Ma'ārif , 1980).

Muhyi al-Dīn Dīn Ibn 'Arabi. *Fuṣūṣ al-Ḥikam* , dalam Afifi (ed), (Tkp. : Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1946).

Musa Asy'arie. *Filsafat Islam Sunnah Nabi Dalam Berpikir*, (Yogyakarta : LESFI, 2002).

Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 1995).

-----, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, (Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).

-----, *Kaki Langit Peradaban Islam*, (Jakarta : Paramadina, 1997).

-----, "Abduhisme Pak Harun", dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam : 70 tahun Harun Nasution*, (Jakarta : Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989).

-----, *Islam Dan Peradaban*, (Jakarta : Paramadina 1992).

Osman Bakar. "Filsafat Islam Kontemporer", dalam majalah *Ummat* No.4 Th. 1, 8 Januari 1996).

-----, *Classification of Knowledge in Islam : A Study in Islamic Philosophies of Science*, diterjemahkan menjadi *Hierarki Ilmu : Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu*, (Bandung : Mizan, 1997).

Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London and Boston:Routledge and Kegan Paul, 1963)

S.A. Vahid, *Iqbal, His Art and Thought*, (Lahore : Sh. Muhammad Ashraf, 1948).

Sayid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India II*, (New Delhi, Munshiran Manoharlal, 1983).

Seyyed Hossein Nasr, *Islam Dan Nestapa Manusia Modern* terjemahan Anas Mahyuddin dari *Islam And the Plight of Modern Man*, (Bandung : Pustaka, 1983).

-----, *A Young Muslim's Guide To the Modern World* diterjemahkan menjadi *Menjelajah Dunia Modern : Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim* (Bandung : Mizan, 1995).

-----, *Theology, Philosophy And Spirituality*, diterjemahkan menjadi *Intelektual Islam : Teologi, Filsafat Dan Gnosis*, (Yogyakarta : CIIS Press,1995).

-----, *Islam And The Challenge Of The 21 st Century*, (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1993).

Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut : Dar al-Fikr, tt.)

Sheila McDonough, *Muslim Ethics and Modernity, A Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Mawdudi*, (Waterloo, Ontario, Canada : Wilfrid Laurier University Press, 1984).

Subhi al-Sālih *‘Ulūm al - Ḥadīṣ wa Mustalahuhu*, (Beirut : Dār al-‘Ilm Li al-Malāyīn, 1988).

Simuh. *Tasawuf Dan Perkembangannya Dalam Islam*, (Jakarta : Raha Grafindo Persada, 1996).

Suadi Putro, *Mohammed Arkoun Tentang Islam Dan Modernitas*, (Jakarta : Paramadina, 1998).

Sulaimān Dunyā . “*Qīmat Kitāb al-Tahāfut Min Wijhat Nazar al -Gazāliy*” dalam pengantar *Tahāfut al - Falāsifah* karya al-Gazāliy (Kairo : Dār al-Ma`ārif 1966).

Syed Anwar Hussain, *Pakistan Islam : Politics and National Solidarity*, (New York : Praeger Publishers, 1982).

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, terjemah staf penerbit Remaja Rosdakarya, (Bandung :nPT. Rosdakarya. Tt).

W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985).

Zakiyuddin Baidhway, “*Interaksi Teologi Dan Tasawuf Dalam Sejarah Pemikiran Islam*”, dalam *Profetika* Vol. I, no.2 Juli 1999).

RIWAYAT HIDUP

1. Data Pribadi

Nama : Drs. H. Yusuf Suyono, M.Ag
 Tempat/Tanggal lahir : Wonosobo, 13 Maret 1953
 Alamat : Jl. Pisang I Rt.5 / Rw. 3
 Kelurahan Lamper Tengah Tlp. (024) 8316040
 Semarang
 Pekerjaan : Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo
 Semarang
 NIP : 150203668
 Alamat Kantor : Kampus II IAIN Walisongo
 Jalan Ngaliyan, Semarang tlp. (024) 7601294
 Pangkat / Golongan : Lektor Kepala (IV/b)

2. Riwayat Keluarga

Status : Nikah (19 Mei 1980)
 Ayah : Ahmad Tamedjo (almarhum)
 Ibu : Djamhariyah (almarhum)
 Istri : Tuti Hindrawati (21 April 1959)
 Anak-anak : Yusti Hudadiana (21 Mei 1981)
 Hikma Hudina (28 Mei 1983)
 Adhi Yustianto Farohidi (16 Agustus 1986)
 Najib Ridlo Walidi (13 Agustus 1990)

3. Riwayat Pendidikan

1. Sekolah Dasar 6 tahun di Glagah, Wonosobo, tahun 1966
2. KMI Gontor Ponorogo tahun 1972
3. IPD (Institut Pendidikan Darussalam) Gontor (Sarmud) tahun 1976
4. Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo, Semarang (Sarleng) tahun 1981
5. Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (S2) tahun 1993
6. Program Doktor (S3) Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta
Tahun 1993 s.d. sekarang.

4. Riwayat Pekerjaan

1. Guru PGAN (Pendidikan Guru Agama Negeri) Semarang, tahun 1981 – 1991
2. Pegawai Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, tahun 1991 – 1993
3. Dosen Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang tahun 1993 s.d. sekarang
4. Sekertaris jurusan Aqidah-Filsafat Fak. Ushuluddin tahun 1995 – 1998.

5. Tulisan-Tulisan :

1. Konsep Tauhid Menurut Muhammad Abduh dalam *Risalah Tauhid* Th.1981 (Skripsi).
2. Hubungan Akal-Wahyu : Filsafat Ibn Rusyd dalam *Fashl al-Maqal Fima Bayn al-Hikmati wa al-Syari'ati Min al-Ittishal* Th. 1993 (Tesis).
3. Spiritualitas Di Kalangan Intelektual Muslim (Studi Kasus Pada Jama'ah Tawakkal Di Kodia semarang) 1998 (Penelitian)
4. "Etika al-Qur'an Dan Etos Kaum Muslimin" dalam Jurnal Teologia Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang No. 24 Oktober 1994.
5. "Tradisi Ikhtilaf Dalam Menyikapi Gerakan Sempalan" dalam Jurnal Teologia Fak. Ushuluddin IAIN Walisongo No. 36 April 1997.
6. "Relasi Ilmu-Ilmu KeIslaman Dalam Pemikiran Abduh Dan Iqbal" dalam Jurnal Teologia Fak, Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang Vol. 13 No. 1 Pebruari 2002.

Semarang, 2 April 2005

Drs. H. Yusuf Suyono, M. Ag

