

ESKATOLOGI DALAM PERSPEKTIF FAZLUR RAHMAN
(Telaah Atas “*Tema Pokok al-Qur'an*”)



S K R I P S I

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam (S. Th. I)

Oleh:

AHMAD AZIB
NIM. 0253 0951

JURUSAN TAFSIR HADITS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009

**Drs. Muhammad Yusuf, M. Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Saudara Ahmad Azib
Lamp : 6 (enam) Eksemplar

Kepada Yang Terhormat
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti dan mengoreksi, serta mengadakan perbaikan seperlunya terhadap skripsi saudara:

Nama	: Ahmad Azib
NIM	: 0253 0951
Jurusan	: Tafsir Hadis
Judul Skripsi	: ESKATOLOGI DALAM PERSPEKTIF FAZLUR RAHMAN (Telaah Atas "Tema Pokok Al-Quran")

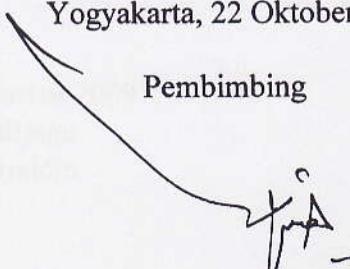
Maka kami sebagai pembimbing berpendapat bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat diujikan di depan Sidang Munaqasyah sebagai syarat memperoleh gelar Sarjana Strata Satu Sarjana Theologi Islam (S. Th. I.) dalam Ilmu Tafsir Hadis pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Demikian Nota Dinas ini dibuat, atas perhatiannya kami haturkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 22 Oktober 2009

Pembimbing


Drs. Mohammad Yusuf, M. Ag
NIP. 19600207 199403 1 001



PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/2078/2009

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : Eskatologi Dalam Perspektif Fazlur Rahman
(Telaah Atas "Tema Pokok al-Qur'an")

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Ahmad Azib
NIM : 02530 951

Telah dimunaqosahkan pada : Senin, tanggal: 31 Agustus 2009
dengan nilai : 82 (B+)

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

~~Ketua Sidang~~

Prof. Dr. Suryadi, M. Ag.
NIP. 19650312 199303 1 004

Pengaji I

Dr. Ahmad Baidowi, M.Si
NIP. 19690120 199703 1 001

~~Pengaji II~~

Dr. M. Alfatih Suryadilaga, M. Ag
NIP. 19740126 199803 1 001

Yogyakarta, 31 Agustus 2009

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin

DEKAN



Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag
NIP. 19591218 198703 2 001

Surat Pernyataan Keaslian

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Azib
NIM : 0253 0951
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan : Tafsir dan Hadits

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa dalam skripsi ini tidak terdapat karya yang diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan disuatu perguruan tinggi lain dan skripsi saya ini adalah asli karya atau penelitian saya sendiri dan bukan plagiasi dari karya orang lain.

Demikian surat pernyataan ini saya buat, dan bilamana dikemudian hari pernyataan saya tidak sesuai saya siap mempertanggungjawabkannya sesuai ketentuan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 30 Oktober 2009
Yang menyatakan,



Ahmad Azib
NIM. 0253 0951

PERSEMBAHAN

Tulisan sederhana ini, kupersembahkan untuk:

Ayah & Ibu

*Dukungan dan doamu melintasi ruang dan waktu,
cintamu menguatkan obsesi, kesabaranmu meliputi segalanya.
Terimakasih atas ketulusanmu.*

Adik-adikku

*Cintamu menghidupkan harapan, menguatkan obsesi dalam perjuangan
menempuh onak duri penghidupan
Terimakasih atas kesabaranmu*

De' Arfi

*Doa dan harapanmu adalah cambuk pengobar semangatku untuk selalu tabah
dan berfikir atas segala tindakan dalam menyongsong matahari.
Terimakasih atas kasih-sayangmu.*

MOTTO

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَ مِنَ الْمُمْتَنَينَ

*Kebenaran itu adalah dari Tuhanmu,
sebab itu jangan sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang
ragu.*

(Q.S. Al-Baqarah [2]: 147)

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين على جميع امور الدنيا والدين. اشهد ان لا اله الا الله واحده
ان محمدًا عبده ورسوله. الصلاة والسلام على حبيبي المختار محمد وعلى الله وصحبه اجمعين.

Segala puji hanya bagi Allah Swt. Tuhan semesta alam, Maha Pengasih dan Penyayang. Penguasa jagad raya dan isinya. Hanya kepada-Nya kita bersimpuh pasrah dan kepada-Nyalah kita mohon segala permintaan dan pertolongan.

Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Junjungan kita Nabi Besar Muhammad Saw yang telah mengerahkan segala daya dan upayanya dalam mengantarkan umat manusia dari kegelapan menuju masa depan yang cerah sampai titik darah penghabisan.

Selanjutnya, penyusun menyadari bahwa skripsi ini dapat terselesaikan dengan baik tentunya tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini perkenankanlah penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Bapak Prof. Dr. HM. Amin Abdullah
2. Dekan Fakultas Ushuluddin Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani, M. A, beserta pembantu Dekan
3. Ketua Jurusan Bapak Prof. Dr. Suryadi, M. Ag, dengan tenaga dan pikirannya yang telah banyak membantu penyusun dalam menyelesaikan studi ini. Tidak lupa Sekretaris Jurusan Bapak Dr. Ahmad Baidhowi, M. Si
4. Bapak Drs. Mohammad. Yusuf, M. Ag Selaku pembimbing penyusun yang telah banyak meluangkan waktu dalam mengarahkan dan membimbing penyusun, sehingga penyusunan skripsi ini dapat diselesaikan dengan baik.

5. Seluruh Pegawai Tata Usaha Fakultas Ushuluddin dan Jurusan; Ibu Nurdiyah, SH, MH, Ibu Parti, Ibu Agustin --yang selalu men-support penyusun untuk cepat menyelesaikan studi.
6. Para Bapak dan Ibu Dosen, terutama Bapak Dr. M. Alfatih Suryadilaga, M. Ag, selaku Penasehat Akademik atas segala masukan dan bimbingan.
7. Terima kasih tak terhingga penyusun sampaikan kepada kedua orang tua penyusun, Ayahanda Amin Adam Abdul Haq dan Ibunda Imronah Abu 'Amar yang telah banyak memberikan do'a dan dorongan moril serta spiritual kepada penyusun semenjak pergi meninggalkan kampung halaman, sampai menyelesaikan studi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tak lupa adik-adik penulis; M. Ainur Rafiq Rajabi dan Nailiyyah al-Izzah Ramadhani yang banyak memberikan semangat 'jarak jauh' demi kesuksesan kakaknya, dan berkenannya menjaga Studio Foto.
8. Tak lupa kami haturkan terima kasih kepada yang tercinta Syaikh al-Habib Muhammad Efendi al-Eydrus, atas kesediaannya memperkenalkanku kepada cinta Rasulullah Saw, doa dan motivasi spiritualnya. Segenap Jamaah Tarekat *al-Alawiyyah*, KH. Thoha Mu'id, atas segala ilmu yang pernah diajarkan –mohon maaf belum bisa ikut ngaji minggu legi. Jamaah Maiyah “*Mocopat Syafaat*”: Guno, Agus bolot beserta isteri, khususnya Cak Nun – "atas petuah dan sholawat-sholawatnya, tidak lupa atas lagu-lagunya Fairous dan Umi Kultsum....-terima kasih". Agus “Pion”, atas obrolan-obrolan filsafatnya.
9. Teman-teman TH-A angkatan 2002 yang senantiasa menemani penulis dalam suka dan duka kala mengarungi studi di Kota *Gudeg* ini; Zainal, Bani, Hendro, Wahyu, Adon, Khoirul Imam: "*teman-teman, akhirnya aku bisa juga nyusul kalian, meskipun tertatih-tatih*". Ruli –terimakasih atas *hard disk eksternal*-nya --untung ada kamu. Aat Hidayat –terimakasih atas pinjeman buku dan saran-sarannya.
10. Teman-Teman PMRY (Persaudaraan Mahasiswa Rembang Yogyakarta): Leli, Sugeng, Karim, Kalim, K' Nung, Kang Akrom: “*maaf ya aku telat*”.

Temen-temen KIAI SARJO (Sarang Jogja): “*ayo bangkitkan semangat Sarang yang Revolusioner*”.

11. Teman-Teman al-Ghomim Krupyak: Mbak Uci, Mbak Lia, Hanis Thariq (pak guru), Jojo, Irfan Zakky, dan lain-lain : *kebersamaan ini sungguh mengasyikkan*. Ipang: terimakasih ya atas ilmu merangkai katanya. Tidak lupa untuk Pak Sumar dan Ibu Minar.

Atas bantuan dan kerjasamanya, penyusun mengucapkan terima kasih. Dan kepada pihak-pihak yang penyusun tidak sebutkan. Bukan berarti mengurai rasa hormat. Semoga Allah SWT memberi balasan yang lebih besar daripada pengorbanan yang mereka berikan kepada penyusun selama ini. Penyusun berharap, semoga penelitian ini dapat bermanfaat bagi perkembangan khazanah Pemikiran Teologi Islam di Indonesia.

Yogyakarta, 30 Oktober 2009

Ahmad Azib

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – INDONESIA

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penulisan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	-
ب	Ba	B	be
ت	Ta	T	te
ث	Sa	Ş	es dengan titik di atas
ج	Jim	J	je
ح	Ha	Ḩ	ha dengan titik di bawah
خ	Kha	KH	ka-ha
د	Dal	D	de
ذ	Zal	Ż	zet dengan titik di atas
ر	Ra	R	er
ز	Zai	Z	zet
س	Sin	S	es
ش	Syin	Sy	es-ye
ص	sad	Ş	es dengan titik di bawah
ض	dad	Ḍ	de dengan titik di bawah
ط	ta	Ҭ	te dengan titik di bawah
ظ	za	Ż	zet dengan titik di bawah
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas

غ	ghain	G	ge
ف	fa	F	ef
ق	qaf	Q	ki
ك	kaf	K	ka
ل	lam	L	el
م	mim	M	em
ن	nun	N	en
و	wau	W	we
ه	ha	H	ha
ء	hamzah	,	apostrof
ي	ya'	Y	ye

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* (Ditulis Rangkap)

متعددة عدة	Ditulis ditulis	<i>Muta‘addidah</i> <i>‘iddah</i>
---------------	--------------------	--------------------------------------

C. *Ta’ marbutah* di Akhir Kata

- Transliterasi ***ta’ marbutah*** bila mati ditulis “h”

حکمة علة	Ditulis ditulis	<i>Hikmah</i> <i>‘illah</i>
-------------	--------------------	--------------------------------

(Ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

- Transliterasi ***ta’ marbutah*** bila hidup ditulis “t”

المدينة المنورة	Ditulis	<i>al-Madīnatul Munawwarah</i> atau <i>al-Madīnah al-Munawwarah</i>
-----------------	---------	--

زكاة الفطر	Ditulis	<i>Zakātul fitri</i>
------------	---------	----------------------

3. Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”

كرامة الأولياء زكاة الفطر	Ditulis Ditulis	<i>Karāmah al-auliya'</i> <i>Zakāh al-fitri</i>
------------------------------	--------------------	--

D. Vokal Pendek

فعل	fathah	ditulis	a
ذكر	kasrah	ditulis	i
يذهب	dammah	ditulis	u

E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif جاھلیyah	ditulis	ā
2	Fathah + ya' mati تنسی	ditulis	ā
3	Kasrah + ya' mati کریم	ditulis	ī
4	Dammah + wawu mati فروض	ditulis	ū

F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya mati بِينَكُمْ	ditulis	<i>ai</i> <i>bainakum</i>
2	Fathah + wawu mati قول	ditulis	<i>au</i> <i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan apostrof

أَنْتَمْ أَعْدَدْتَ لَئِنْ شَكَرْ تَمْ	Ditulis ditulis ditulis	<i>a'antum</i> <i>u'idat</i> <i>la'in syakartum</i>
--	-------------------------------	---

H. Kata Sandang Alif dan Lam

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf “*al*”

القرآن القياس السماء الشمس	Ditulis ditulis ditulis Ditulis	<i>al-Qur'an</i> <i>al-Qiyās</i> <i>al-Samā'</i> <i>al-Syams</i>
-------------------------------------	--	---

I. Penulisan Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri dan sebagainya seperti ketentuan EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak tertulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ

ERROR: undefined
OFFENDING COMMAND: low

STACK:

-mark-
/kasrah

ABSTRAK

Al-Qur'an sampai saat ini melahirkan pusat pusaran wacana ke-Islaman yang tak pernah berhenti dan menjadi pusat inspirasi bagi manusia. Sehingga melahirkan pemikir-pemikir yang sekelas al-Rāzi, Ibn Katsīr, az-Zamakhsyārī, Ibn Qayyim al-Jauziyah, serta Hujjātul Islam; al-Gazālī. Usaha mereka untuk membangun keilmuan *Ushūluddīn* (teologi), merupakan pondasi bagi pemikir-pemikir yang datang belakangan, semisal Nasr Abu Zayd, Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, dan lain sebagainya.

Dari sekian banyak keilmuan yang disandang para pemikir-pemikir tersebut, baik klasik maupun kontemporer, penulis melihat bahwa konsep teologi klasik sangat menarik untuk diusung lagi dalam ranah keilmuan saat ini. Ibarat sebagai ‘hegemoni rutinitas’, yang mana keilmuan saat ini telah di sibukkan oleh urusan-urusan hak, demokrasi, politik dan ilmu humaniora lainnya.

Sehingga menjadi ketertarikan penulis untuk mengkaji teologi klasik tersebut dengan dihubungkan teologi modern. Dalam hal ini penulis mengkaji konsep eskatologi-nya Fazlur Rahman. Yang menurut penulis patut di pelajari, karena merupakan suatu pembacaan yang baru tentang konsep eskatologi yang telah ada; yang tentu saja kesemuanya itu berpijak pada al-Qur'an.

Skripsi ini berusaha mengungkapkan gagasan-gagasan Fazlur Rahman dalam persoalan eskatologi dengan prinsip-prinsip yang membangun gagasan-gagasan Ulama klasik dengan menafsirkan ulang pengetahuan eskatologi yang telah ada. Usaha ini dilakukan dengan mengkaji sumber utama dari Fazlur Rahman, yaitu karyanya yang berjudul *Tema Pokok al-Qur'an* (Major Themes of the Qur'an). Metode yang dipakai Fazlur Rahman dalam memahami ayat-ayat metafisika sangat berbeda dengan metode-metode pembacaan Fazlur Rahman secara konvensional. Pembacaan Fazlur Rahman tentang ayat-ayat metafisika *akhīrat* melahirkan metodologi interpretasi yang baru, yang lain dari metodologi yang pernah ditawarkan oleh Fazlur Rahman sebelumnya; *double movement*. Metode yang digunakan oleh Fazlur Rahman dalam menafsirkan ayat-ayat metafisika akhirat (eskatologi) adalah *sintesa-logis*, yaitu dengan merangkum ayat-ayat yang berhubungan dengan suatu tema, untuk dirimuskan kembali menjadi satu tema dengan pemahaman yang utuh.

Pemahaman eskatologis Fazlur Rahman sangat berbeda dengan pengetahuan eskatologis menurut pemikir-pemikir kebanyakan. Dengan sosio-historis yang modernis, menjadikan pemahaman yang ‘unik’ ketika dihadapkan dengan pemikiran masa lalu. Suatu contoh; Rahman mengakui bahwa kehancuran *kiamat* adalah kehancuran yang merupakan syarat terjadinya “transformasi” dan “penyusunan kembali” alam semesta untuk menciptakan bentuk-bentuk kehidupan yang baru dan level-level kehidupan yang baru pula. Sedangkan alam baru yang tersusun ini, berasal dari unsur-unsur yang terkait dengan alam sebelumnya, yang mana menurut penulis bahwa surga dan neraka diciptakan dengan unsur-unsur alam semesta pada saat ini, logisnya pemahaman Rahman bahwa surga dan neraka adalah belum diciptakan.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN SURAT PERNYATAAN KEASLIAN	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
MOTTO	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xiv
ABSTRAK	xv
DAFTAR ISI.....	xvi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	01
B. Rumusan Masalah	09
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	10
D. Telaah Pustaka	10
E. Metode Penelitian	13
F. Sistematika Pembahasan	16

BAB II SKETSA BIOGRAFIS FAZLUR RAHMAN DAN KARYA-KARYANYA

A. Riwayat Hidup Fazlur Rahman	18
B. Setting Sosio-kultural dan Politik-keagamaan Fazlur Rahman	20
C. Latar Belakang Pendidikan	25
D. Karya-karya Fazlur Rahman	33
E. “Tema Pokok al-Qur’ān” dalam Kajian	35
F. Pendekatan Tafsir Tematis	45

G. Corak Penafsiran	48
---------------------------	----

BAB III GAMBARAN UMUM ESKATOLOGI DALAM AL-QUR’AN

A. Pengertian dan Aspek-aspek Eskatologi	51
B. Gagasan Hidup di Akhirat.....	54
C. Eskatologi dalam Khasanah Pemikiran Islam	57
1. Dari Kematian dan penantian yang panjang menuju Kebangkitan	59
2. Kiamat, Pengadilan dan Ketetapan Akhir antara Pembalasan Surga dan Neraka.....	70

BAB IV. KAJIAN TAFSIR ESKATOLOGI ISLAM DALAM *TEMA POKOK AL-QUR’AN*

A. Metode Penafsiran Fazlur Rahman atas Ayat-ayat Eskatologis dalam <i>Tema Pokok al-Quran</i>	82
B. Aspek Metafisika Akhirat: Prinsip-prinsip Eskatologi	89
1. Hakikat Kematian	89
2. Alam Barzakh.....	95
3. Hakikat Kiamat	99
4. Kebangkitan Kembali	102
5. Pengadilan dan Syafaat	104
6. Hakikat Surga dan Neraka	111
C. Relevansi Penafsiran Fazlur Rahman dengan Pemikir Lain.....	115

BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan	133
B. Saran-Saran Akademik	137

DAFTAR PUSTAKA**CURRICULUM VITAE**

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Aktifitas penafsiran terhadap al-Qur'an memiliki alur perjalanan yang cukup signifikan, terutama bagi sejarah tafsir itu sendiri. Hal ini dilakukan sebagai salah satu upaya membumikan pesan-pesan al-Qur'an dalam konteks ruang dan waktu yang merupakan tanggung jawab seorang muslim dimana pun dia berada, dan sesuai dengan keyakinan teologis universalitas Islam yang tidak saja menghasilkan pandangan bahwa ia berlaku untuk semua tempat dan waktu, namun dari arah pandangan lain, yaitu bangsa dan masa, kapan dan dimana saja.¹

Al-Qur'an terutama sekali adalah sebuah prinsip-prinsip dan seruan-seruan keagamaan serta moral, bukan sebuah dokumen legal. karenanya, keabadian kandungan legal spesifik Al-Qur'an terletak pada prinsip-prinsip moral yang mendasarinya, bukan pada ketentuan-ketentuan harfiahnya. Dan dia adalah merupakan sosok ajaran yang koheren dan kohesif. Kepastian pemahaman tidaklah terletak pada arti dari ayat-ayat individual al-Qur'an, tetapi terdapat pada al-Qur'an secara keseluruhan, yakni suatu satu set prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang koheren di mana keseluruhan ajarannya bertumpu.

¹ Nurcholish Madjid, *Islam agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. xvii.

Al-Qur'an tidak hanya berbicara tentang term-term ritual ibadah ataupun mua'malah saja, tetapi juga membahas ilmu astronomi dan fisika yang menjelaskan ada penciptaan, proses dari ketiadaan menjadi ada, dan akhirnya hancur. Di antaranya ada penciptaan manusia dan makhluk hidup lainnya. Di sana berlangsung pula ribuan, bahkan jutaan proses fisika, kimia, biologi dan proses-proses lain yang tak diketahui.

Adalah Bumi, sebuah wahana yang ditumpangi oleh bermiliar manusia. Kecerdasan spiritual manusialah yang akan memberi makna perjalanan di alam semesta ini; perjalanan antargenerasi selama bermiliar tahun tanpa tujuan akhir yang diketahui pasti, yang gratis dan tak berujung, hingga amal yang akan dibeli, hingga waktu kehancurannya tiba (kiamat)².

Permulaan dari kesemuanya ini, ayat-ayat al-Qur'an tidak sedikit yang membicarakan ke-Esaan Tuhan dan Hari Akhir. Uraian Hari Akhir serta Ke-Esaan Tuhan tidak jarang selalu bersamaan dalam redaksi satu ayat,³ yang menegaskan bahwa iman kepada Hari Akhir merupakan salah satu doktrin asasi ajaran Islam.⁴ Yakni keyakinan tentang hidup sesudah mati

² Kiamat menurut al-Ghazali adalah bangkit, yakni bangkitnya mayit dari kematianya. Al-Ghazali: "Al-Madnūn al-Sagīr", Al-Qusūr al-Awālī, dedit oleh Muhammad Mustafa Abu al-lla. Kairo: Maktabah al-Jundi, 1958. hlm.350. kadang-kadang kiamat (al-ma'ad) disebut dengan al-Hasyr (Pengumpulan) dan al-Jaza' (Pembalasan), atau jiwa-jiwa yang berbicara dan kondisi-kondisi kebangkitan. Lihat Hassan Hanafi dalam *Islamologi I (dari teologi statis ke anarkis)*. Cet. I LKis Yogyakarta 2003, hlm. 39-43

³ (QS. Al-Baqarah [2]: 8), (QS. Al-Taubah [9]: 18), (QS. Al-Ma'idah [5]: 69)

⁴ Quraish Shihab menempatkan pembahasan kematian dan Hari akhir dalam tafsir maudhu'i-nya. Shihab mengatakan bahwa keimanan kepada Allah berkaitan erat dengan keimanan kepada hari kemudian. Hal ini disebabkan keimanan kepada Allah menuntut kepada amal perbuatan baru sempurna motivasinya dengan keyakinan tentang adanya hari akhir. Karena kesempurnaan ganjaran dan balasannya hanya ditemukan di hari kemudian nanti. (Quraish

dimana perbuatan manusia selama di dunia akan dimintai pertanggungjawaban oleh Allah. Hal ini menandaskan adanya relasi kausalitas antara kehidupan dunia dan kehidupan *akhīrat*. Dengan kata lain, kebanyakan doktrin yang dimunculkan oleh ayat-ayat al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari keterkaitannya dengan doktrin tentang Hari Akhir atau persoalan tentang eskatologi.

Kata Eskatologi (Eschatology) berasal dari bahasa Yunani, *eschatos* yang berarti yang terakhir, dan *logos* yang berarti kajian tentang kepercayaan yang dikaitkan dengan peristiwa-peristiwa akhir atau final seperti kematian, hari pengadilan, kiamat, saat terakhir sejarah, dan hubungan manusia dengan semua hal itu.⁵ Penulis mengartikan eskatologi termasuk bagian dari teologi dan filsafat yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa terakhir dalam sejarah dunia, atau nasib akhir dari seluruh umat manusia, yang biasanya dirujuk sebagai akhir dunia.

Seyyed Husein Nasr mengatakan,⁶ umat Islam memahami eskatologi dalam dua pengertian: *pertama* berkaitan dengan kepentingan individu dan *kedua* dengan sejarah manusia, sejauh yang berkenaan dengan pengertian yang kedua (*sejarah manusia*), umat Islam sama dengan halnya umat Kristen percaya bahwa ada akhir dari sejarah manusia dan bahwa akhir sejarah ini akan ditandai dengan campur tangan Tuhan dalam tatanan atau ruang

Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir maudhū'i atas pelbagai persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 81.

⁵ Tim Penulis ROSDA, *Kamus Filsafat*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), hlm. 98.

⁶Seyyed Husein Nasr, *The Heart Of Islam, Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*. terj. Nurasiah Fakih Sutan Harahap, (Bandung, Mizan: 2003), hlm. 296.

temporer manusia melalui kedatangan Imam Mahdi dan kekuasaannya, yang diikuti dengan kedatangan kedua Yesus dan bukan Muhammad di Jerussalem, kemudian ada kehancuran dunia, kebangkitan, dan keputusan final perkara manusia di depan Tuhan. Sedikit orang Barat menyadari peran sentral yang dimainkan oleh Yesus dalam konsep eskatologi Islam, yang sama seperti perannya dalam konsep Kristen tentang Hari Kiamat.

Adapun berkenaan dengan kepentingan individu, doktrin eskatologi mengajarkan kita bahwa pada saat kematian, malaikat pencabut nyawa muncul untuk mencabut nyawa seseorang, yang setelah itu orang tersebut akan memasuki salah satu di antara berbagai macam surga, tempat pembakaran dosa, mungkin neraka. Dengan kata lain, tergantung pada perbuatan orang tersebut selama di dunia ini (QS. Al-Qāri'ah [101] 6-9). Dalam eskatologi Islam secara sederhana diklasifikasikan menjadi dua bagian: akhir dunia (Kiamat) dan *Akhīrat* (Setelahnya). Dalam konteks akhir dunia, pembahasan eskatologi Islam tertuju pada konsep mengenai kiamat, sedangkan dalam konteks *akhīrat*, pembahasannya tertuju pada konsep hari kebangkitan, konsep pengadilan, serta konsep surga dan neraka yang di dalamnya terkandung kenikmatan dan pembalasan “*azab*”.⁷

Dalam hal ini, wilayah persoalan eskatologi kurang memiliki tempat karena merupakan salah satu isu yang paling bisa dikatakan “mapan” dan bebas dari kritik, atau wilayah ini hanya sebagai doktrin-teksual yang harus

⁷Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, *Tema-pokok al-Qur'an*, (Bandung, PUSTAKA: 1996), hlm. 154. Lihat juga Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 94.

di-*amini* tanpa harus melihat apa yang ada dibalik tersebut, atau ia merupakan sesuatu yang bersifat metafisis⁸ (*life after life*), sehingga, pada saat ini orang lebih cenderung tertarik pada pembahasan yang bersifat *realis-empiris* seperti politik, sosial, budaya, kesetaraan gender, hak asasi, demokrasi dan sebagainya. Oleh karenanya, banyak orang yang menganggap persoalan *akhīrat*—metafisik—sebagai persoalan teologi klasik, sehingga kajian ini kurang menarik untuk dibahas serta diperdebatkan. Akibatnya, di satu sisi, fenomena ini memunculkan anggapan bahwa persoalan metafisis keakhiratan merupakan persoalan klasik yang tidak “relevan” lagi untuk didiskusikan di era kontemporer.

Adalah Fazlur Rahman, merupakan tokoh intelektual yang mempunyai latar belakang keilmuan Islam yang sangat kuat dan tradisi pernikiran Barat yang kritis. Ia adalah tokoh utama neo modernisme, yaitu suatu aliran yang mencoba melihat secara kritis tradisi pemikiran Islam dan wacana keilmuan Barat, namun sekaligus tetap apresiatif terhadap warisan pemikiran Islam tersebut. Dan ada yang menyebut Rahman adalah seorang

⁸ *Metafisika* adalah seperti yang dikemukakan oleh Ibn Sina – wujud-wujud yang secara niscaya tidak berhubungan dengan materi dan gerak, hal ini meliputi Tuhan, jiwa, dan –sampai pada taraf tertentu malaikat atau akal (*intelligence*). Ibn Khaldun dalam kitabnya yang terkenal, *al-Muqaddimah*, memasukkan ilmu yang mempelajari keadaan jiwa setelah berpisahannya dengan badan dan kembalinya ke asal atau permulaannya (*eskatologi*) sebagai bagian ilmu metafisika. Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 44. Menurut hemat penulis metafisika adalah “upaya untuk mengeksplorasi dunia non-indrawi, yang berada di seberang dunia pengalaman”. Jadi, metafisika merupakan cabang filsafat yang mencoba menjelajahi dunia rohani atau alam gaib, yang menurut Islam harus diyakini kebenarannya oleh setiap muslim, seperti Tuhan, akhirat, roh, alam *barzah*, malaikat, surga, neraka dan sebagainya. Agama Islam mewajibkan seluruh umatnya untuk mempercayai yang gaib tersebut dengan sepenuhnya; tentu saja kepercayaan ini tidak bisa diajarkan secara dogmatis belaka, seperti yang sudah-sudah. Namun, harus disampaikan melalui argumen-argumen rasional, yang rupanya telah menjadi tuntutan jaman, melalui analisis yang logis dan sistematis.

filosof dan mufassir meskipun *Tema Pokok al-Qur'an*-nya tidak dianggapnya sebagai karya buku atau tafsir.⁹ Rahman menempatkan eskatologi ini sebagai salah satu di antara tema-tema besar al-Qur'an dalam *Tema Pokok al-Qur'an*-nya, yang menurut Rahman dalam teman-teman al-Qur'an tidak ada moralitas riil yang mungkin tanpa gagasan regulatif tentang Tuhan dan Pengadilan Akhir.¹⁰

Ide pokok yang mendasari ajaran-ajaran al-Qur'an mengenai *akhīrat* adalah bahwa akan tiba 'saat' ketika setiap manusia dihadapkan kepada apa yang telah dilakukannya, dan yang secara salah telah dilakukannya; kemudian ia menerima ganjaran karena perbuatan-perbuatannya itu sebagai balasan.¹¹ Begitulah sedikit gambaran penegasan bahwa apa pun yang kita bisikkan dalam hati, diucapkan dalam mulut, dan digerakkan melalui anggota tubuh, kesemuanya akan terekam. Pada gilirannya, ia membentuk karakter dan himpunan amal yang akan diperhitungkan di hadapan *mahkamah akhīrat*.¹² al-Qur'an memang berulang kali menegaskan rahmat Allah tidak terbatas, tetapi al-Qur'an juga mengaitkan nasib seseorang di *akhīrat* dengan amal perbuatannya di dunia. Itulah sebabnya mengapa al-Qur'an terus menerus menyerukan agar manusia "mengirimkan sesuatu untuk masa mendatang" (Q.S. 59: 18), karena apa pun juga yang menimpa

⁹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 144-145.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi intelektual*. Terj: Ahsin Muhammad, Bandung, PUSTAKA: 2000), hlm. 15

¹¹ Fazlur Rahman , *Tema-pokok al-Qur'an...*, hlm. 157

¹² Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm.31..

seseorang manusia di masa mendatang tidak lain dan tidak bukan merupakan hasil perbuatannya sendiri yang telah terdahulu.¹³

Konsep eskatologi Islam menjadi dua bagian: akhir dunia dan *akhirat*. Dalam konteks akhir dunia, pembahasan eskatologi Islam tertuju pada konsep mengenai kiamat. Namun sebelum kiamat ini, dikenal pula sosok-sosok eskatologi Islam, yaitu: Ya'juj dan Ma'juj (QS. Al-Anbiya'.21: 96-97), Imam Mahdi, Dajjal, dan Isa As. Sedangkan dalam konteks *akhirat*, pembahasannya tertuju pada konsep Hari Kebangkitan, konsep Pengadilan, serta konsep Surga dan Neraka. Dalam pembahasan *Akhirat* ini, sebagian besar ahli tafsir juga menyebutkan detail mengenai kepercayaan kepada Alam Barzakh (alam antara), siksa kubur, kebangkitan hingga Pengadilan Akhir.

Pada dasarnya, Permasalahan eskatologi ini menjadi ketertarikan penulis untuk meng-kaji dan meneliti secara mendalam. Dan masalah ini akan menjadi suatu yang “unik” ketika diusung ke dalam tataran *ilmiah-empiris-akademis*. Dan ini adalah suatu tugas bagi penulis untuk menyuguhkan persoalan tentang eskatologi agar dapat didiskusikan lagi, bahwasanya al-Qur'an itu mempunyai khasanah yang tak akan habis untuk dikaji dan diteliti. Fenomena itu juga menunjukkan bahwa kejayaan al-Qur'an justeru terletak pada kedalaman maknanya. Artinya, semakin dalam seseorang meneliti dan menela'ah kandungan al-Qur'an, maka akan semakin

¹³ Fazlur Rahman, *Tema-pokok al-Qur'an....*, hlm.154.

banyak temuan-temuan makna baru yang didapat.¹⁴

Persoalan eskatologi ini menjadi menarik untuk di perhatikan lebih lanjut, sebab disamping merupakan hasil dari penerapan dan penelusuran metodologi yang digagasnya dalam bingkai *Tema Pokok Al-Qur'an*-nya tampaknya juga menjadi bagian kritisismenya selama ini untuk menunjukkan kepada umat Islam secara umum bahwa berbagai ide yang telah "mapan" dalam warisan klasik pada dasarnya harus direkonstruksi, dalam proses analisis dan interpretasi yang digagasnya, Rahman sendiri lalu menawarkan gagasan rekonstruksinya secara komprehensif dalam seluruh wilayah *Islamic Studies*. Lantaran itu pulalah kemudian, Rahman secara tidak langsung telah menunjukkan beberapa anomali yang diperbuat oleh warisan klasik pemikiran abad pertengahan yang kental dengan ortodoksisme dan dogmatisme.

Eskatologi ini diangkat Rahman dari pesan dasar al-Qur'an dalam perspektif *metafisis-ontologis* dan *teologis-etis*. Dalam *Major Themes Of The Qur'an*-nya menurut penulis, Rahman ingin menyajikan sebuah tafsir secara tematis dengan refleksi filosofis, bila dilihat dari 8 temanya, maka tafsir ini cenderung membahas tema-tema *filosofis*, *teologis* dan *metafisis*, meskipun dalam beberapa bab memakai metodologi yang berbeda (*sistematis*).

Kepekaan Rahman dalam membaca dan mengkaji al-Qur'an merupakan point tersendiri yang menjadi ketertarikan penulis untuk

¹⁴ Pernyataan Abdullah Darraz dalam kitabnya *al-Naba' al-'Azim*, seperti dikutip M. Quraish Shihab, *Membumukan al-Qur'an...* hlm. 16.

mengkaji dan mengangkat pemikirannya sebagai penelitian, khususnya yang bersangkutan dengan teologi yang mencakup didalamnya masalah eskatologi. Dalam bukunya, *Tema Pokok Al-Qur'an*, mengindikasikan adanya ketersambungan penjelasan antara satu tema dengan tema yang lainnya, sehingga sangat sulit sekali untuk memahami gagasan-gagasannya dengan hanya memahami satu tema saja secara parsial.

Bagaimanapun juga Fazlur Rahman telah memulai suatu usaha besar yaitu kembali kepada sumber pokok ajaran Islam. Melalui pendekatan filsafat Fazlur Rahman menghasilkan konsep-konsep teologi yang relatif padu dan juga memberikan pemaparan fungsi teologi yang lebih bersifat praktis. Baginya teologi Islam harus berperan aktif dalam pengembangan pemahaman konsep-konsep teologi yang fungsional, yaitu realisasi nilai-nilai takwa dalam kehidupan yang akan berdampak secara nyata pada kehidupan individu dan sosial kemasyarakatan dalam berbagai dimensinya.

B. Rumusan Masalah

Dari pemaparan Latar Belakang di atas, ada beberapa point yang dapat mengantarkan penulis untuk meluruskan masalah demi terarahnya penelitian ini.

1. Bagaimana metode dan Interpretasi Rahman dalam menafsirkan ayat-ayat tentang eskatologi?
2. Bagaimana relevansi Pemikiran Rahman dengan pemikir-pemikir lain tentang konsep eskatologi?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sejalan dengan rumusan permasalahan di atas, penelitian ini memiliki maksud dan tujuan, baik bersifat ilmiah maupun bersifat akademis.

Penelitian ini bertujuan untuk: *Pertama*, mengetahui metode dan penafsiran Rahman ketika menafsirkan ayat-ayat eskatologi. *Kedua*, mengetahui relevansi pemikiran Rahman dengan pemikir-pemikir lain mengenai eskatologi, dari yang mendukung sampai yang menolaknya.

Adapun kegunaan dari penelitian ini diantaranya adalah: *Pertama*, dengan adanya penelitian ini diharapkan dapat memberi pemahaman yang komprehensif dan integral terhadap penafsiran Rahman tentang eskatologi. *Kedua*, hasil penelitian ini diharapkan memiliki arti akademis, dapat menambah informasi dan khasanah intelektual khususnya di bidang tafsir umumnya di bidang teologi. Dan juga diharapkan memiliki arti kemasyarakatan khususnya umat Islam. *Ketiga*, diharapkan penelitian ini dapat membantu usaha-usaha peningkatan, penghayatan dan pengamalan ajaran, nilai al-Quran yang Islami.

D. Telaah Pustaka

Begitu banyak yang mengkaji dan meneliti pemikiran Rahman, dari metode interpretasi Rahman, proyek modernismenya, epistemologi, dan masih banyak penelitian-penelitian lainnya. Pada dasarnya, literatur-literatur yang membahas mengenai eskatologi masih jarang ditemukan, apalagi dibahas secara utuh dan menyeluruh dalam sebuah karya ilmiah atau buku.

Sejauh penelusuran yang dilakukan, tema tersebut hanya dibahas secara ringkas, bahkan hanya disisipkan dalam tema-tema lain atau makna dari term-term dan konsep-konsep yang berkenaan dengan tema eskatologi saja.

Toshihiko Izutzu dalam karyanya yang berjudul *Relasi Tuhan dan Manusia* (Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an), buku tersebut mencoba untuk mengespolr konsep-konsep eskatologi akan tetapi penjelasan buku tersebut hanya terfokus pada pembacaan "kata" dalam al-Qur'an melalui metode semantik, tetapi buku ini sangat membantu karena kata-kata yang dibahas oleh Izutsu menyangkut tentang dunia dan *akhīrat* yang secara simbiosis berhubungan dengan Tuhan.¹⁵

Dan menurut penulis, ada indikasi bahwa doktrin eskatologi yang berkembang sampai saat ini tidak lain adalah doktrin dari abad pertengahan yang diwakili oleh al-Ghazali. Sebagian besar dalam karyanya, al-Ghazali selalu memasukkan ajaran agar selalu membawa amal saleh untuk menjadi bekal dikemudian kelak, secara eksplisit Gazali telah memasuki batasan-batasan eskatologi. Dalam karyanya *Ihya' Ulumuddin*, Gazali mengembangkan kata lain dari 'kiamat' menjadi 101 nama¹⁶, kemudian dalam karyanya *Al-Durrah al-Fākhirah fī Kasyf Ulūm al-Akhīrah* (edisi Indonesia: *Membongkar Rahasia Alam Akhirat*)¹⁷ Gazali juga berusaha

¹⁵ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia* . . . , hlm. 88-94

¹⁶ Al-Gazali, *Ihya' Ulūm ad-Dīn*, juz IV (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t) hlm. 549-550

¹⁷ Al-Gazali, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat*, (*al-Durrah al-Fākhirah fī Kasyf Ulūm al-Akhīrah*), terj. Tholchatul Choir. (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005).

menampilkan cerita-cerita eskatologis mulai dari kematian sampai manusia itu dikumpulkan. Begitu juga kitab nya Ibn Qayyim al-Jauziyyah yang berjudul *al-Rūh* (edisi Indonesia: Roh, terj. Kathur Sunardi)¹⁸ yang menjelaskan barzakh dan siksa kubur serta keadaan mayat ketika di alam kubur. dan kitab-kitab ini menurut penulis adalah cerita yang beredar pada pengetahuan Islam tentang eskatologi sampai saat ini.

Kitab *Daqāiq al-Akhbar fī dzikri al-jannah wa al-nār* (Detail-Detail Berita); kitab ini merupakan semacam ulasan kehidupan "metafisik," tapi dengan pendekatan yang amat "fisikal". Kitab tersebut berisi uraian tentang apa persisnya kehidupan di *akhīrat* nanti; apa saja yang akan dihadapi manusia ketika berada di Padang *Mahsyār*; semacam "ruang tunggu raksasa" sebelum menghadap Tuhan untuk "dihisāb" amal-amalnya; apa yang terjadi saat melewati *shirat al-mustaqqim*; soal penderitaan neraka; kenikmatan di surga; dan lain-lain.¹⁹

Kemudian bukunya Umar Sulaiman al-Asyqār, yang berjudul “*Ensiklopedia*” *Dari sakarotul maut Hingga Surga-Neraka*. Yang di dalamnya termuat pengetahuan tentang manusia menjelang akan dicabut nyawanya, siksa kubur, sampai ketika dibangkitkan dan diadili di mahkamat *akhīrat*.²⁰ Dan karyanya yang lain yang banyak membahas tentang konsep-

¹⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Roh*, terj. Kathur Sunardi, (*al-Rūh*), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001)

¹⁹ Abdur Rahim ibn Ahmad al-Qadli, *Daqāiq al-akhbār fī dzikri al-jannah wa al-nār*, (Surabaya: Maktabah Muhammad Nabhan, tt)

²⁰ Umar Sulaiman al-Asyqar, *Ensiklopedia: dari Sakarotul Maut Hingga Surga-Neraka* . terj. H. Fanis Ismail (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta 2005), hlm. 59-82.

konsep eskatologi seperti buku seri Hari Akhir-nya: *Surga dan Neraka*.²¹

Yang isi bukunya membahas tentang gambaran mengenai Neraka dan Surga.

Umar Sulaiman al-Asyqar banyak mengutip dari beberapa Hadis untuk dijadikan sebagai *Hujjah*, sedangkan Rahman jarang sekali memakai hadis ketika menafsirkan dan karena alasan itulah Rahman disebut seorang yang “Qur'anik” yang membiarkan Qur'an berbicara sendiri.²²

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian skripsi ini termasuk dalam lingkup kajian kepustakaan (*library Research*) yakni menggunakan kitab, buku dan dokumen-dokumen ilmiah yang berhubungan dengan tema diatas. Karena penelitian ini menggunakan penelitian pustaka, maka pembahasan dikonstruksikan langsung terhadap sumber literatur-literatur yang ada relevansinya dengan topik bahasan.

2. Sumber data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini mencakup sumber primer dan sumber sekunder. Adapun sumber data primer dalam penelitian ini meliputi buku-buku Fazlur Rahman secara khusus seperti: *Major Themes Of The Qur'an* yang sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Anas

²¹Umar Sulaiman al-Asyqar, *Hari Akhir: Surga dan Neraka*, terj. H. Fanis Ismail (Jakarta, Serambi Ilmu Semesta: 2002), hlm.24-45.

²² Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. x

Mahyudin, yang berjudul: *Tema Pokok al-Qur'an*, (Bandung: PUSTAKA, 1996), dan karya-karyanya yang lain: *Islam*, (terj. Ahsin Muhammad. Bandung, Pustaka: 2003)., *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi intelektual*. Terj: Ahsin Muhammad, (Bandung: PUSTAKA, 2000), *Revival and Reform in Islam*, yang disunting oleh Ibrahim Musa, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), serta artikel-artikel Rahman yang dapat membantu dalam penelitian ini.

Sementara sumber data sekunder adalah data-data yang berkaitan dengan tema kajian, baik itu berupa artikel, buku, kitab-kitab, baik yang dipublikasikan dalam bentuk jurnal ataupun yang dipublikasikan di media internet.

3. Analisis data

Data-data yang sudah terkumpul, dan telah tersistematisasi, dianalisis dengan metode analisis hermeneutika²³ dan pendekatan komparatif. Jika Hermeneutika dipandang sebagai metode penafsiran (teks dan pengarang teks), maka hermeneutika masuk ke semua bidang kajian, tetapi yang paling besar perannya dibidang ilmu sejarah dan kritik teks, termasuk kitab suci. Dalam kajian hermeneutika untuk menafsirkan teks, ada empat langkah yang perlu dilakukan, yaitu: *pertama*, Menafsirkan menurut arti secara bahasa. *Kedua*, Menafsirkan dalam penguraian arti kedua yang

²³ Komarudin Hidayat mengutip pendapatnya Roger Trigg: adapun yang dimaksud dengan hermeneutika adalah salah satu bentuk cara penafsiran teks (lama), yang di dalam pengoperasiannya untuk memperoleh kesimpulan makna suatu teks, selalu harus berdasarkan hubungan-hubungan kebahasaan yang ada dalam teks, konteks di mana teks tersebut diciptakan, atau hubungan antara teks dan situasi sosial pengarangnya. Komaruddin.Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 175.

dipahami oleh penafsir al-Qur'an, baik yang ditambah maupun yang diganti dari arti pertama. *Ketiga*, Menafsirkan sebuah teks sebagai arti tambahan dengan pemahaman bahwa sebuah teks juga memiliki arti yang beragam. *Keempat*, Menafsirkan tidak lagi menurut kebahasaan, namun arti yang dibuat untuk teks tersebut melalui perkembangan terhadap teks tersebut.²⁴

Dalam membaca atau mengkaji masalah penafsiran, seseorang diharapkan untuk melakukan dialog imajinatif dengan pengarangnya, meskipun keduanya hidup dalam kurun waktu dan tempat yang berbeda.²⁵ Metode hermeneutika ini akan digunakan ketika penelitian ini menganalisis bagian-bagian pemikiran teologis Fazlur Rahman sehingga bagian-bagian pemikiran Rahman dapat dipahami sebagai suatu pemikiran yang utuh. Demikian juga pendekatan itu akan diaplikasikan pada saat membahas pemikiran teologis Rahman sebagai suatu wacana intelektual yang muncul dari pemahaman dirinya terhadap Islam, sekaligus sebagai respon terhadap situasi kongkrit yang mengitarinya atau yang dilihatnya.

Pendekatan komparatif akan diimplementasikan ketika penelitian ini membandingkan pemikiran eskatologis Rahman dan pemikiran eskatologis pemikir-pemikir lain, yang dalam penelitian ini seperti; al-Gazali, Ibn Qayyim, al-Rāzi, Zamakhsyari, dan lain sebagainya. Dalam pelaksanaannya, metode hermeneutik serta pendekatan komparatif tersebut digunakan secara bersamaan dan merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Namun

²⁴ Operasional langkah ini, dapat dilihat dalam Komaruddin Hidayat "Hermeneutical Problems of Religious Language", (dalam al-Jam'i'ah, no. 65, 2000), hlm. 12.

²⁵ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 132

pendekatan komparasi akan dialakukan sebagai penghubung ke pemikiran eskatologinya Rahman, sehingga hasil dari penelitian ini dapat dipahami pemikiran eskatologi Rahman versus eskatologi pemikir lain, yang mana hasil dari komparasi tersebut, pengetahuan eskatologis dapat terumuskan oleh pembacanya sendiri.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk dapat memberikan karya yang baik, maka perlu dilakukan pembahasan secara sistematis sebagai upaya untuk mencapai pembahasan yang terarah, dan konsisten, oleh karena itu penulis menyusun penelitian ini dengan, membaginya dalam lima bab yang saling terkait:

Bab I: Sebagai bab pendahuluan, bagian ini menjelaskan latar belakang permasalahan tentang yang akan dibahas dan kemudian diteruskan dengan rumusan masalah sebagai bingkai dan penentu arah dalam penelitian ini, dengan ditunjang juga oleh tujuan serta kegunaannya sekaligus. Penelitian ilmiah harus memiliki satu jalan atau cara yang bisa ditempuh guna mendapatkan hasil yang optimal. Maka dalam kerangka ini penulis memasukkan kerangka ini penulis mengakhiri bab ini dengan sistematika pembahasan yang membahas kisi-kisi yang akan diteliti.

Bab II: Agar lebih bertanggung jawab dalam mengkaji pemikiran seorang tokoh, dan sebagai penghubung kepada makna eskatologi (yang akan tercantum dalam bab IV), maka, mengetahui sosok Fazlur Rahman secara pribadi adalah penting, pendidikan dan setting sosio-kultural keagamaan

Rahman dan karya-karyanya yang menjadi tolok ukur pemikirannya. Tetapi untuk komparatif, melakukan penghubung kepada pemikiran Fazlur Rahman adalah menjelaskan pengetahuan eskatologi yang berkembang, yang tercantum pada:

Bab III: Tentang Gambaran eskatologi dalam al-Qur'an, yang meliputi: Pengertian dan Aspek-aspek Eskatologi. Dilanjutkan dengan: Gagasan Hidup di Akhirat dan Eskatologi dalam Khasanah Pemikiran Islam yang memuat sub-sub bab: Dari Kematian dan Penantian Yang Panjang menuju Kebangkitan dan Kiamat, Pengadilan, dan Ketetapan Akhir antara Pembalasan Surga dan Neraka. Yang urutan materinya dibagi secara kronologis.

Bab IV. Merupakan inti pembahasan penelitian ini, akan membahas: Kajian serta Pemikiran Rahman terhadap Eskatologi Qur'ani-Islami. Yang meliputi; Metode Penafsiran Fazlur Rahman atas Ayat-ayat Eskatologis, Aspek Metafisika Akhirat: Prinsip-prinsip Eskatologi yang membahas Konsep-konsep Eskatologi yang tercantum dalam beberapa sub-bab yaitu: Kematian, Alam Barzakh (alam Antara), Hari Kiamat, Surga dan Neraka. Dan kesemuanya itu dibagi dalam sub-sub-bab yang lain. Kemudian diteruskan dengan Relevansi pemikiran Fazlur Rahman terhadap pemikir lain

Bab V. merupakan kesimpulan dari uraian yang telah dikemukakan dan merupakan jawaban atas pemasalahan yang diteliti disertai dengan saran-saran penulis dalam kaitannya dengan pembahasan mengenai penelitian ini, sekaligus sebagai penutup rangkaian.

BAB II

SKETSA BIOGRAFIS FAZLUR RAHMAN

A. Riwayat Hidup Fazlur Rahman

Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di daerah barat laut Pakistan. Setelah menamatkan sekolah menengah, Rahman mengambil studi bidang Sastra Arab di Departemen Ketimuran pada Universitas Punjab. Pada tahun 1942, ia berhasil menyelesaikan studinya di Universitas tersebut dan menggondol gelar M. A dalam Sastra Arab. Merasa tidak puas dengan pendidikan di tanah airnya, pada 1946, Rahman melanjutkan studi doktoralnya ke Oxford University, dan berhasil meraih gelar doktor filsafat pada tahun 1951. Pada masa ini seorang Rahman giat mempelajari bahasa-bahasa Barat, sehingga ia menguasai banyak bahasa. Paling tidak ia menguasai bahasa Latin, Yunani, Inggris, Perancis, Jerman, Turki, Persia, Arab dan Urdu. Ia mengajar beberapa saat di Durham University, Inggris, kemudian menjabat sebagai Associate Professor of Philosophy di Islamic Studies, McGill University, Kanada.¹

Sekembalinya ke tanah air, Pakistan, pada Agustus 1962, ia diangkat sebagai direktur pada Islamic Research Institute. Belakangan, ia juga diangkat sebagai anggota Advisory Council of Islamic Ideology Pemerintah Pakistan, tahun 1964. Lembaga Islam tersebut bertujuan untuk menafsirkan Islam dalam term-term rasional dan ilmiah dalam rangka menjawab

¹ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 79-81.

kebutuhan-kebutuhan masyarakat modern yang progresif. Sedangkan Dewan Penasehat Ideologi Islam bertugas meninjau seluruh hukum baik yang sudah maupun belum ditetapkan, dengan tujuan menyelaraskannya dengan “Al-Qur'an dan Sunnah”. Kedua lembaga ini memiliki hubungan kerja yang erat, karena Dewan Penasehat bisa meminta lembaga riset untuk mengumpulkan bahan-bahan dan mengajukan saran mengenai rancangan undang-undang.

Karena tugas yang diemban oleh kedua lembaga inilah Rahman *intens* dalam usaha-usaha menafsirkan kembali Islam untuk menjawab tantangan-tantangan masa itu. Tentu saja gagasan-gagasan liberal Rahman, yang merepresentasikan kaum modernis, selalu mendapatkan serangan dari kalangan ulama tradisionalis dan fundamentalis di Pakistan. Ide-idenya di seputar riba dan bunga bank, sunnah dan hadis, zakat, proses turunnya wahyu al-Qur'an, fatwa mengenai kehalalan binatang yang disembelih secara mekanis, dan lainnya, telah meledakkan kontroversi-kontroversi berskala nasional yang berkepanjangan. Bahkan pernyataan Rahman dalam karya magnum opusnya, *Islam*, bahwa “*Al-Qur'an itu secara keseluruhannya adalah kalam Allah dan—dalam pengertian biasa—juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad*”, telah menghebohkan media massa selama kurang lebih setahun. Banyak media yang menyudutkannya. Al-Bayyināt, media kaum fundamentalis, misalnya, menetapkan Rahman sebagai munkir al-Quran. Puncak kontroversi ini adalah demonstrasi massa dan aksi mogok total, yang menyatakan protes terhadap buku tersebut. Akhirnya, Rahman pun mengajukan pengunduran dirinya dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam

pada 5 September 1968. Jabatan selaku anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam juga dilepaskannya pada 1969.²

Akhirnya, Rahman memutuskan hijrah ke Chicago untuk menjabat sebagai guru besar dalam kajian Islam dalam segala aspeknya pada Departement of Near Eastern Languages and Civilization, University of Chicago. Pada tahun 1986 ia dianugerahi Harold H. Swift Distinguished Service Profesor di Chicago, penghargaan ini disandangnya sampai wafat tahun 1988.³

B. Setting Sosio-kultural dan Politik-keagamaan Fazlur Rahman

Fazlur Rahman berasal dan dibesarkan dalam sebuah keluarga yang sangat taat dalam beragama namun sekaligus apresiatif terhadap modernitas. Ia dibesarkan dalam keluarga yang bermadzhab Hanafi, suatu madzhab fiqh yang dikenal paling rasional di antara madzhab sunni lainnya. Mengenang keluarga dan masa-masa awal kehidupannya, Fazlur Rahman menceritakan:

Saya dilahirkan dalam suatu keluarga Muslim yang amat religius. Kami mempraktikkan ibadah-ibadah keislaman seperti shalat, puasa dan lainnya, tanpa meninggalkannya sekali pun. Ketika saya memasuki usia yang kesepuluh, saya sudah dapat membaca al-Qur'an di luar kepala.

Ayah dan Ibu saya sangat berpengaruh dalam membentuk watak saya dan keyakinan-keyakinan awal religius saya. Dari ibu saya, saya memperoleh pengajaran tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, kesetiaan, dan –di atas segalanya- cinta. Ayah saya

² Abu A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 36-37

³ Ibrahim Musa, "Kata Pengantar", dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamentalisme Islam*, terj. Aam Fahmina, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 4.

adalah seorang alim yang terdidik dalam suatu pola pemikiran Islam tradisional. Tetapi, tidak seperti kebanyakan ‘alim tradisional pada masanya, yang memandang pendidikan modern sebagai racun baik bagi keimanan maupun moralitas, ayah saya berkeyakinan bahwa Islam harus memandang modernitas sebagai tantangan-tantangan maupun peluang. Saya juga mempunyai pandangan yang serupa dengan ayah saya, bahkan hingga detik ini.⁴

Berbekal latar keluarga dengan kultur seperti itulah, Fazlur Rahman memasuki dunia sosial sekitarnya yang penuh dengan nuansa dan aneka ketegangan. Ketegangan dimaksud paling tidak dapat dilacak dari *pertama*: masyarakat India masa itu (antara Muslim dan Hindu yang berkuasa) sedang saling tidak menyenangi. Hal ini merupakan bias dari kolonialisasi Inggris menjalankan kebijakan dengan sangat diskriminatif.

Secara keseluruhan umat Islam dihadapkan pada bentuk-bentuk penghinaan paling buruk. begitu pula kesempatan kerja lebih dibuka pada mereka yang non-muslim. Inggris juga merampas sejumlah besar wakaf yang dijalankan oleh lembaga-lembaga Islam dan masjid-masjid. para saudagar Hindu dibina untuk menjadi rentenir-rentenir untuk menguras harta milik kaum muslim.⁵

Lebih jauh, nuansa ketegangan dalam pola hubungan “intitusional” antara kedua komunitas masyarakat dimaksud. Universitas Punjab hampir saja secara eksklusif menjadi lembaga pendidikan Hindu. Panggung politik sebagian besar dikuasai oleh ahli-ahli hukum Hindu. Kantor-kantor Umum

⁴ Fazlur Rahman, *Cita-cita Islam*, terj. Sufyanto dan Imam Musbikin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 3-4.

⁵ Ayatullah Sayid Ali Khamene’I, “*Iqbal, Filsuf Penyair Kebangkitan Dunia Islam*”, dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. I, 1989, hlm. 73.

dan Lembaga-lembaga Pemerintah menjadi tidak bisa didekati seperti *gilda kasta*, yang sulit sekali bagi Muslim untuk masuk.⁶

Kedua, Nuansa ketegangan yang muncul sebagai dampak perbedaan yang terdapat di kalangan intelektual Muslim sendiri, yakni para pembaru yang cenderung dicap *Westernist* dan para konservatif yang kemudian dicap sebagai *fundamentalis*. Kedua kekuatan ini dalam catatan sejarah jarang sekali –untuk menghindari term tidak mungkin- dapat hidup secara damai.⁷

Ketiga, di sisi lain terdapat nuansa ketegangan yang diindikasikan “kebekuan” yang mengitari masyarakat Muslim India masa itu. Hal tersebut dapat dilacak antara lain dengan mencermati “warna pikiran” yang muncul dalam bentuk buku yang ditulis tokoh-tokoh yang hidup pada masa-masa itu. Sayyid Ameer ‘Ali (1849-1982) menulis dengan judul *The Spirit of Islam* (Api Islam), juga Sir Muhammd Iqbal (1876-1983) yang teramat gelisah dengan kondisi sosial saat itu, mengungkapkan kegelisahannya itu dalam berbagai forum perkulihan kemudian pemikiran-pemikiran itu diterbitkan dengan judul *The Rekonstruktion of Religious Thought in Islam* (Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam).⁸

Ketiga nuansa ketegangan tersebut berakumulasi sedemikian rupa, yang belakangan makin mengkristal ke arah pandangan tentang perlunya

⁶ H. A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern: Di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 180.

⁷ Muhammad Taufik, “Tranformasi Intelektualisme Islam: Telaah atas Pemikiran Pendidikan Fazlur Rahman,” *Tesis*, Studi Pendidikan Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999, hlm. 24.

⁸ Muhammad Taufik, “Tranformasi Intelektualisme Islam... ”, hlm. 24.

masyarakat muslim untuk dapat secara mandiri mengatur dan membangun dirinya. Adalah dalam diri Iqbal terpendam dan kemudian menyeruak ide, gagasan, ambisi ideologis yang teramat kuat dan dalam, untuk melihat masyarakat Muslim hidup dalam suasana merdeka, berharga dan maju. Ide, gagasan, dan ambisi ideologinya itu dia tumpah-ruahkan dalam bentuk berbagai syair-puisi. Belakangan, ia menuangkannya dalam bentuk pemikiran intelektual mengenai negara Islam. dalam suatu kuliahnya yang berjudul *The Principle of Movement in the Structure of Islam*, ia menegaskan perlunya masyarakat muslim untuk menyadari urgensi pembentukan negara-negara Republik, katanya:

Untuk saat sekarang, setiap bangsa Muslim harus menyelami dirinya lebih dalam lagi, untuk sementara memusatkan pandangan pada diri sendiri, hingga semuanya kuat dan mampu membentuk sebuah keluarga republik yang hidup. Kesatuan yang sebenarnya dan hidup ... (untuk mencapainya) tidaklah semudah seperti yang dikerjakan oleh hanya suatu sifat dan lagak tuan besar yang simbolik. Sudah jelas sekali dalam sejumlah kesatuan-kesatuan yang bebas merdeka yang persaingan rasialnya diatur dan disesuaikan dengan ikatan yang mempersatukan hasrat rohani bersama. Tampak kepada saya bahwa Tuhan sedikit demi sedikit memberi pengertian yang besar kepada kita, bahwa Islam bukanlah Nasionalisme, juga bukan imperialisme, melainkan sebuah Lembaga Bangsa-bangsa yang mengakui adanya perbatasan-perbatasan yang dibuat sendiri serta perbedaan rasial untuk memudahkan perkenalan saja, dan bukan untuk membatasi pikiran sosial anggota-anggotanya.⁹

Kegigihan upaya ideologis, intelektual dan politis Sir Muhammad Iqbal dalam merintis sebuah negara merdeka bagi masyarakat muslim India, tidak sia-sia. Gagasan Iqbal tersebut dikuatkan oleh diplomasi ‘Ali Jinnah.

⁹ Pernyataan Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: kitab Bhavan, 1981), hlm. 159. .Dikutip dari: Muhammad Taufik, “Tranformasi Intelektualisme Islam...”, hlm. 25

Kemudian gagasan itu dielaborasikan dan diterjemahkan kedalam realitas praktis oleh ‘Ali Jinnah. Akhirnya, tanggal 14 Agustus 1947 terwujudlah impian perjuangan kemerdekaan negara Islam Pakistan dengan ‘Ali Jinnah sebagai Gubernur Jenderal pertamanya.¹⁰

Setelah terbentuknya negara Islam Pakistan, masyarakat Pakistan mengalami perdebatan yang hangat bahkan memanas, khususnya dalam pencarian dan penetapan identitas sebagai negara Islam. Setelah perdebatan yang panjang selama 9 tahun setelah kemerdekaan, tahun 1956, masyarakat Pakistan menyepakati konstitusi negara Islam Pakistan. Konstitusi ini merupakan kompromi antara kaum modernis, fundamentalis, dan tradisionalis Pakistan.¹¹

Soal penentuan identitas dan ideologi Islam bagi Pakistan terus berjalan seiring pergantian pemerintahan. Pemerintahan Ayyūb Khan berusaha membentuk pemerintahan yang kuat dan melaksanakan pembaruan dalam bidang sosio-ekonomik. Ayyūb Khan adalah seorang Muslim Modernis, yang menekankan kebutuhan untuk membebaskan semangat agama dari jaringan takhyul dan kebekuan, dan perlunya terus bergerak maju di bawah kekuatan ilmiah pengetahuan modern. Pandangan yang modern ini tercermin amat jelas dalam konstitusi baru (dalam rumusan konstitusi dua) tahun 1962. Kemudian dalam kebijakannya membentuk “Dewan Penasehat tentang Ideologi Islam” (*Advisory Council on Islamic Ideology*) 1962 dan

¹⁰ H. A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern Di India dan Pakistan...*, hlm. 180-183.

¹¹ Muhammad Taufik, *Tranformasi Intelektualisme Islam...*, hlm. 29-30.

“Lembaga Riset Islam” (*Islamic Research Institute*) tahun 1960. Dalam rangka proses pembaruan dan penjelasan identitas Islam bagi Pakistan itu, Ayyub Khan pada tahun 1962, menunjuk Fazlur Rahman sebagai Direktur “Lembaga Riset Islam”, serta sebagai anggota “Dewan Penasehat tentang Ideologi Islam”. Riset yang diselenggarakan dibawah pimpinan Fazlur Rahman, serta banyak publikasi lainnya dalam jurnal yang diterbitkan lembaga tersebut, *Islamic Studies*, mencerminkan tema-tema modernis yang rekonstruktif, dan hal itu menggemparkan pihak tradisional, yang kemudian menyulut “api” oposisi berkelanjutan yang membawa ketegangan-demi ketegangan sampai ayyub Khan jatuh dari jabatan sebagai presiden.¹²

C. Latar Belakang Pendidikan

Di anak benua Indo-Pakistan, sebelum Pakistan memisahkan diri, dunia pendidikan secara umum dikenal dua pola pengelompokan, pendidikan umum, yaitu hanya mengajarkan ilmu-ilmu umum dan sama sekali tidak mengajarkan ilmu-ilmu keislaman, dan pendidikan madrasah, yaitu sebaliknya, hanya mengajarkan ilmu-ilmu keislaman dan tidak mengajarkan ilmu-ilmu umum. Pendidikan *madrāsah*, seperti halnya Lembaga pendidikan Deoban di India sampai saat ini masih belum terpengaruh oleh tekanan-tekanan modern, termasuk oleh Pendidikan Modern.¹³ Selain Madrasah Deoban, di Pakistan terdapat juga *madrāsah ahl al-Hadīts* dan *Madrāsah*

¹² Muhammad Taufik, “*Transformasi Intelektualisme Islam...*,” hlm. 31-32.

¹³ Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 268.

Barelawi. Ketiga tipe madrasah tersebut merupakan lembaga pendidikan Sunni. disamping madrasah dengan tipe tersebut, ada juga madrasah-madrasah yang dikelola oleh Syī'ah. Sistem madrasah, yang secara luas didasarkan pada sponsor dan kontrol negara, umumnya telah datang sebagai kemunduran dan kemacetan ilmu pengetahuan dan kesarjanaan Islam.¹⁴ Hal ini dapat dimengerti sebagai perekduksian kurikulum dari ilmu-ilmu umum.

Dengan penyempitan lapangan ilmu pengetahuan umum melalui tiadanya pemikiran umum dan sains-sains kealaman, maka kurikulum dengan sendirinya menjadi terbatas pada ilmu-ilmu keagamaan murni dengan gramatika dan kesusastraan sebagai alat-alat yang memang diperlukan. Mata pelajaran keagamaan yang murni itu ada empat: *hadīts* atau Tradisi *Fiqih* atau hukum, *Kalām* atau teologi, dan *tafsīr* atau eksegesis al-Qur'an.¹⁵

Pertumbuhan madrasah secara kualitatif di Pakistan, setelah pemisahan dengan India, sangat pesat –menurut istilah Fazlur Rahman “*is striking*” (mencengangkan)- disebabkan tak syak lagi adalah negara Pakistan didirikan atas dasar Islam. Saat pemisahan itu Pakistan hanya memiliki 137 madrasah, maka jumlah tersebut naik menjadi 210 di tahun 1950, 401 di tahun 1960, dan 563 di tahun 1971; jumlah keseluruhan madrasah besar dan kecil dikatakan paling tidak mencapai 893, dengan jumlah guru 3.186 dan jumlah murid regular 32.384.¹⁶

Di tingkat pendidikan tinggi, di Pakistan saat pemisahannya dengan India, hanya memiliki universitas Punjab di Lahore. Di India yang sangat

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm. 270.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm. 275.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi intelektual*. Terj: Ahsin Muhammad, (Bandung: PUSTAKA, 2000). hlm. 110

penting adalah “akademi Aligarh”, yang didirikan Sayyid Ahamed Khan (1817-1898) pada 1881 dan menjadi universitas pada 1920. Tetapi, walaupun disiplin-disiplin modern di Aligarh -terutama ditahap-tahap awal- oleh professor-profesor Inggris dan Eropa lainnya, namun pengajaran Islam terpaksa diserahkan kepada seorang ulama tradisionalis dari Deoban, akibatnya yang modern tidak pernah benar-benar bertemu dengan yang tradisional, namun tetap tinggal sebagai daerah yang sangat pinggir dalam kehidupan akademis lembaga tersebut. Meskipun, demikian telah diketahui semua orang, Aligarh-lah yang menghasilkan banyak lulusan-lulusan muslim dalam ilmu pengetahuan modern hingga tahun 1947 dan yang juga berfungsi sebagai pusat ide gerakan nasionalis Islam yang kemudian “mengkreasi” Pakistan.¹⁷

Fazlur Rahman, yang datang dari keluarga dengan latar belakang mazhab Hanafi –sebuah mashab Sunni yang lebih bercorak rasional dibandingkan mazhab Sunni lainnya- seperti lazimnya masyarakat muslim pada saat itu, ketika masa kanak-kanak sampai masa remaja awalnya menempuh pendidikan madrasah di kampung kelahirannya. setelah itu, baru ia masuk lembaga pendidikan modern dan pelajaran tradisional diajarkan ayahnya yang adalah keluaran Deoban, seperti diakuinya:

Pada tahun 1933, kami pindah dari tempat tinggal leluhur kami di wilayah yang kini terletak di barat laut Pakistan, ke Lahore, yang saat itu disebut “Kota Taman dan Perguruan Tinggi.” Di kota itulah saya masuk ke sebuah sekolah modern. sementara itu, di rumah, ayah saya mengajarkan kepada saya mata pelajaran-mata pelajaran tradisional

¹⁷ Muhammad Taufik, “Tranformasi Intelektualisme Islam...” hlm. 33-34.

dalam kijian-kajian keislaman, sebagaimana yang ditemuinya ketika dia belajar di Perguruan Tinggi Deoban di wilayah utara India.¹⁸

Sesudah menyelesaikan pendidikan menengahnya di Lahore, ia melanjutkan ke Depatemen Ketimuran Universitas Punjab di kota yang sama, dan berhasil meraih gelar Magister (MA) dalam Sastra Arab pada tahun 1942. Setelah itu, ketika sedang belajar untuk memperoleh doktor di Lahore pernah di “rayu” oleh Abu'l-A’la al-Mawdudi untuk terjun sebagai aktivis, Fazlur Rahman menuturkan:

Saya ingat, ketika saya telah lulus ujian MA dan sedang belajar untuk memperoleh gelar Ph.D di Lahore, Mawdudi berkata setelah menanyakan apa yang sedang saya pelajari, “semakin banyak engkau belajar, kemampuan-kemampuan praktismu akan semakin beku. Mengapa engkau tidak masuk jama’at saja? Lapangan terbuka luas bagimu.”¹⁹

Hal yang dikisahkan Fazlur Rahman tersebut, sesungguhnya menunjukkan kedekatan hubungan dengan al-Maudūdi, walaupun belakangan ia muncul sebagai pengkritik yang tajam atas Maudūdi.²⁰

Ketidakpuasannya atas kualitas pendidikan tinggi di samping iklim intelektual yang tidak mendukung di negerinya sendiri, Indo-Pakistan, yang antara lain menjadi faktor yang melatar belakangi keberaniannya mengambil keputusan untuk meneruskan studi ke Barat. hal ini diakuinya secara terus terang:

¹⁸ Fazlur Rahman, *Cita-cita Islam*, terj. Sufyanto dan Imam Musbikin, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2000), hlm. 4.

¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi intelektual*. Terj: Ahsin Muhammad, (Bandung, PUSTAKA: 2000.), hlm. 117

²⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi intelektual...*, hlm. 117

terlepas dari keberanian pribadi dan ketabahan, persoalan yang mendasari adalah iklim intelektual secara umum (*the general intellectual climate*) di tengah masyarakat. Masyarakat Pakistan belum mampu mengembangkan iklim intelektual yang solid dan substansial (*a solid substancial climate*).²¹

keputusan meneruskan studi ke Barat tersebut memang menentang arus, sebab kebanyakan orang merasa takut bahwa apabila mereka mempelajari Islam di Barat dan secara tak terhindarkan mempelajari serta menerapkan metode kritis dan analitis terhadap materi-materi keislaman, mereka akan dikucilkan di masyarakat mereka sendiri atau bahkan akan mengalami penindasan.²² Dan kemudia, sesampainya di Inggris, seorang pendeta Hindu masih menanyainya mengenai keputusannya tersebut sebagaimana diceritakan Fazlur Rahman:

Ketika saya ke Oxford tahun 1946 untuk studi doctoral saya dan bertemu dengan Sir S. Radhakrishnan, ia bertanya kepada saya. “mengapa anda tidak pergi ke Mesir saja kok malah ke Oxford”? saya menjawab: “kajian-kajian Islam di sana sama saja tidak kritisnya dengan di India...²³

disamping kondisi iklim intelektual di Indo-Pakistan dan dunia Islam pada umumnya yang tidak memuaskan itu, hal lain yang mendorong Fazlur Rahman memilih meneruskan studi ke Barat adalah tentunya karena dinamika rasionalitas serta iklim intelektual dan pemikiran akademis yang telah berkembang demikian pesat di Eropa, sehingga mampu melahirkan guru besar-guru besar dan pakar-pakar yang sebagian di antaranya menekuni

²¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, hlm. 121.

²² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, hlm. 119.

²³ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, hlm. 120.

kajian-kajian keislaman, dan sudah barang tentu dengan metode-metode yang kritis dan analitis.²⁴

Belajar di Eropa, bagi Fazlur Rahman, tidak terbatas pada hanya mengambil dan mengikuti kuliah-kuliah formal di Universitas Oxford, tetapi juga memperdalam penguasaannya atas berbagai bahasa dunia, baik bahasa-bahasa Eropa maupun bahasa-bahasa Timur Tengah. Penguasaannya dalam berbagai bahasa ini, Nurcholish Madjid menggambarkan:

Ia mampu dengan cermat membaca teks-teks klasik perbendaharaan keilmuan islam di segala bidang, betapapun kunonya bahasa *Arab* yang digunakan, dan biarpun hanya dalam bentuk manuskrip yang belum menggunakan cara penulisan standar. ia mendalami bahasa *Persia* sedalam-dalamnya, untuk tidak mengatakan apa-apa tentang bahasa ibunya, yaitu bahasa *urdu*. seperti layaknya kaum terpelajar dari Anak Benua, Fazlur Rahman mengakrabi bahasa *Inggris* bagaikan bahasa sendiri, bahkan pilihan kata dan kalimat sering mengagumkan para pengguna asli bahasa itu sendiri. dan tentu saja, ia tahu bahasa-bahasa *Prancis* dan *Jerman* dari Eropa modern di samping adanya pengetahuan yang *workable* tentang bahasa-bahasa Eropa kuno seperti *Latin* dan *Yunani*.²⁵

Penguasaannya yang sangat bagus dalam bahasa itu membuatnya mampu mendalami secara sangat memadai khazanah intelektual Islam klasik sekalipun, yang diyakininya sangat urgent dalam menopang kontinuitas dan kualitas intelektual Islam seterusnya.²⁶ Berbarengan dengan itu, penguasaan kebahasaannya itu, disamping daya kritisisme yang tinggi, membuat Fazlur

²⁴ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 37.

²⁵ Nurcholish Madjid, *Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an*, (dikutip dari Taufik, Muhammad, "Tranformasi Intelektualisme Islam: Telaah atas Pemikiran Pendidikan Fazlur Rahman," *Tesis*, Studi Pendidikan Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999), hlm. 38

²⁶ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 270.

Rahman mampu menyelami liku-liku pemikiran para orientalis dengan sangat kritis, dan mengambil manfaat dalam metode berfikir dan beranalisa secara sangat analitis-kritis itu. walaupun, secara konsekuensial belakangan, hal yang disebut terakhir memicu timbulnya kecurigaan bahkan tuduhan yang bernada menghujat pemikiran Rahman sebagai agen Orientalis.

Pada tahun 1949, Fazlur Rahman berhasil meraih Ph.D dari universitas Oxford dengan disertasi tentang Ibnu Sina, kemudia ia mengajar “*Persian studies*” dan “*Islamic phylosophy*” pada universitas Durhan di Inggris tahun 1950-1958.²⁷ Satu hal yang perlu dicatat dari perjalanan kondisi internal individual Fazlur Rahman secara intelektual, adalah bahwa sebagai salah satu “bias” dari penguasaannya atas dua tradisi intelektual, -yang cenderung berlawanan, tradisionalisme dan modernisme- pada saat ia masih di Inggris, ia sempat mengalami skeptisisme seperti diakuinya:

Setelah saya pergi ke Inggris, dimana saya menjalani pendidikan pascasarjana saya di Universitas Oxford dan kemudian mengajar di Universitas Durham, konflik antara pendidikan modrn dan tradisional saya mula-mula menyeruak. sejak tahun-tahun terakhir decade empat puluhan hingga pertengahan decade lima puluhan, saya mengalami skeptisisme yang amat dalam, yang diakibatkan oleh studi saya dalam bidang filsafat.²⁸

sebagai intelektual yang sangat dewasa, Rahman tidak emosional dalam menangani skeptisisme yang menimpanya. melainkan ia bergerak keluar dari dan mengatasi kondisi skeptiknya itu secara intelektual. ia kembali menyelami samudera tradisionalisme, menelusuri dimensi intelektual dari

²⁷ Ibrahim Musa, “Kata Pengantar”, dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam....*, hlm. 2.

²⁸ Fazlur Rahman, *Cita-cita Islam...*, hlm. 4.

“kenabian dan wahyu” dalam tradisi filsafat dan teologi Muslim klasik, sampai ke landasan dasarnya, al-Qur’ān. Kemudian pada pertengahan dekade ilma puluhan, pada akhir masa skeptiknya, ia menulis buku, yang sekaligus dapat dipandang sebagai rangkaian “jihad intelektual”nya dalam menangani skeptisismenya itu. dalam kutipan berikut ini, Fazlur Rahman menuturkan:

Pada tahun 1956, saya menulis sebuah buku berjudul *prophecy in Islam* (Kenabian dalam Islam). Dalam buku itu saya mendiskusikan bentoakan pokok antara pandangan-pandangan para teolog islam tradisional dan para filosof Muslim, yang menurunkan teori mereka mengenai hakekat agama dari ajaran-ajaran filsafat Yunani. Secara intelektual, para filosof memang benar-benar pintar, memukau dengan argument-argumen mereka yang ruwet, tetapi Tuhan mereka tetap merupakan suatu prinsip yang kekurangan darah, melulu merupakan suatu konstruksi intelektual, tanpa kekuatan maupun imajinasi. Sementara itu, meskipun kurang terampil secara intelektual, para teolog Islam tradisional secara instinktif menyadari bahwa Tuhan sebuah agama adalah Tuhan yang berdarah segar, realitas hidup yang memberi respons kepada do'a-do'a, menuntun manusia baik secara individual maupun kolektif, dan terlibat dalam sejarah. Ibnu Taymiyah secara tandas menyebutkan “Dia (Tuhan) berbicara dan bertindak.”

Setelah saya diyakinkan bahwa para filosof Muslim berjalan dalam arah yang keliru, maka saya seperti “lahir kembali” dengan dorongan baru untuk memahami Islam. Tetapi di mana Islam itu? apakah saya tidak mendapatkannya dari ayah saya? tetapi ayah saya telah meyampaikan kepada saya suatu tradisi yang sudah berumur empat belas abad, dan skeptisme saya mengarah kepada aspek-aspek penting tertentu dari tradisi tersebut. Saya kemudian menyadari bahwa, meskipun kaum muslimin mengklaim kepercayaan-kepercayaan, hukum, dan spiritualitas mereka sebagai “didasarkan kepada al-Qur’ān”, kitab suci yang mewadahi wahyu ilahi kepada Nabi Muhammad Saw (570-632), namun al-Qur’ān itu sendiri tidak pernah dibiarkan berbicara sendiri, di pusat-pusat belajar tradisional manapun, melainkan selalu dengan bantuan pelbagai penafsiran. suatu kajian atas al-Qur’ān itu sendiri, yang disertai dengan kajian atas kehidupan Nabi Muhammad saw. memungkinkan saya untuk mengevaluasi kembali tradisi saya.

Segera setelah itu, saya sampai pada keyakinan bahwa, sementara tradisi-tradisi itu bernilai bagi agama-agama yang hidup dalam hal tradisi-tradisi tersebut memberikan matrik-matrik bagi aktivitas kreatif dari pikiran-pikiran dan jiwa-jiwa besar, matrik-matrik itu sendiri *ipso facto* (pada kenyataannya) mengisolasi tradisi di atas dari gugus

kemanusiaan selainnya. Konsekuensinya saya samapi pada keyakinan bahwa seluruh tradisi religius membutuhkan revivalisasi dan reformasi secara terus-menerus.²⁹

Dengan pemahaman dan semangat Qur'aninya yang sangat mendalam Rahman dengan baik mengatasi skeptisimnya dan terus mengabdikan intelektualnya dalam dunia akademik.

D. Karya-karya Fazlur Rahman

Dari selintas perjalanan hidup Fazlur Rahman di atas, Taufik Adnan Amal membagi perkembangan pemikirannya ke dalam tiga babakan utama, yang di dasarkan pada perbedaan karakteristik karya-karyanya: (I) periode awal (dekade 50-an); (II)periode Pakistan (dekade 60-an); dan (III) periode Chicago (dekade 70-an dan seterusnya).³⁰

Ada tiga karya besar yang disusun Rahman pada periode awal: *Avicenna's Psychology* (1952); *Avicenna's De Anima* (1959); dan *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (1958). Dua yang pertama merupakan terjemahan dan suntingan karya Ibn Sina (Avisena). Sementara yang terakhir mengupas perbedaan doktrin kenabian antara yang dianut oleh para filosof dengan yang dianut oleh ortodoksi. Untuk melacak pandangan filosof, Rahman mengambil sampel dua filosof ternama, al-Farabi (870-950) dan Ibn Sina (980-1037). Secara berturut-turut, dikemukakan pandangan kedua filosof tersebut tentang wahyu kenabian pada tingkat intelektual, proses

²⁹ Fazlur Rahman, *Cita-cita Islam....*, hlm. 4-6

³⁰ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas....*, hlm. 112.

psikologis wahyu tehnis atau imaninatif, doktrin mukjizat dan konsep dakwah dan syariah. Untuk mewakili pandangan ortodoksi, Rahman menyimak pemikiran Ibn Hazm, al-Ghazali, Al-Syahrastani, Ibn Taymiyah dan Ibn Khaldun. Hasilnya adalah kesepakatan aliran ortodoks dalam menolak pendekatan intelektualis-murni para filosof terhadap fenomena kenabian. Memang, Kalangan mutakallimun tidak begitu keberatan menerima kesempurnaan intelektual nabi. Tapi mereka lebih menekankan nilai-nilai syariah ketimbang intelektual.

Rahman sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada perbedaan mendasar antara posisi filosofis dan ortodoksi. Sebab, perbedaan ada sejauh pada tingkat penekanan saja. Menurut para filosof, nabi menerima wahyu dengan mengidentifikasi dirinya dengan Intelek Aktif; sementara menurut ortodoksi nabi menerima wahyu dengan mengidentifikasi dirinya dengan malaikat. Sementara para filosof lebih menekankan kapasitas alami nabi sehingga menjadi “nabi-manusia”, ortodoksi lebih suka meraup karakter ilahiah dari mukjizat wahyu ini. Kelak, pandangan ini cukup mempunyai pengaruh terhadap pandangan Rahman tentang proses “psikologis” nabi menerima wahyu. Seperti halnya teori para filosof dan kaum ortodoks, Rahman berteori bahwa Nabi mengidentifikasi dirinya dengan hukum moral.

Pada periode kedua (Pakistan), ia menulis buku yang berjudul: *Islamic Methodology in History* (1965). Penyusunan buku ini bertujuan untuk memperlihatkan: (1) evolusi historis perkembangan empat prinsip

dasar (sumber pokok) pemikiran Islam—al-Qur'an, Sunnah, Ijtihad dan Ijma'; dan (2) peran aktual prinsip-prinsip ini dalam perkembangan sejarah Islam itu sendiri. Buku kedua yang ditulis Rahman pada periode kedua ini adalah Islam, yang menyuguhkan—meminjam istilah Amin Abdullah—rekonstruksi sistemik terhadap perkembangan Islam selama empat belas abad. Buku ini boleh dibilang sebagai advanced introduction tentang Islam.

Pada periode Chicago, Rahman menyusun: *The Philosophy of Mulla Sadra* (1975), *Major Theme of the Qur'an* (1980); dan *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition* (1982).

Kalau karya-karya Rahman pada periode pertama boleh dikatakan bersifat kajian historis, pada periode kedua bersifat hitoris sekaligus interpretatif (normatif), maka karya-karya pada periode ketiga ini lebih bersifat normatif murni. Pada periode awal dan kedua, Rahman belum secara terang-terangan mengaku terlibat langsung dalam arus pembaruan pemikiran Islam. Baru pada periode ketiga Rahman mengakui dirinya, setelah mebagi babakan pembaruan dalam dunia Islam, sebagai juru bicara neomodernis.

E. Tema Pokok al-Qur'an dalam Kajian

1. Deskripsi *Tema Pokok al-Qur'an*

Fazlur Rahman adalah termasuk diantara sekian banyak ulama yang mencoba memahami dan memberikan pemahaman yang berbeda tentang al Qur'an. Lewat karyanya yang berjudul "*Major Themes of Qur'an*" ini, beliau mencoba menawarkan pandangan-pandangan segar dan terkesan amat

brillian, mengingat kapasitas beliau bukanlah sebagai seorang mufassir. Kitab ini menarik karena penulisnya disamping bukan membidangi persoalan-persoalan tafsir (al-Qur'an), ia adalah seorang pembaharu dan pemikir Islam modern. Sehingga ketika karya ini dibaca, ada nuansa baru yang bisa dipancarkan dari setiap bahasan yang dibuatnya.

a. Pokok Isi Buku.

Al-Quran menyimpan potensi yang begitu dahsyat dengan misteri dan kelebihannya. Dan jika al-Qur'an merupakan sebuah kitab suci yang *Shālihun li kulli zamān wa makān* : Kitab suci yang sesuai untuk segala zaman dan tempat, sebuah kitab suci yang universal, melampaui waktu dan tempat yang dialami manusia, Maka harus dipahami bahwa ia diturunkan pada abad ke 20 juga, seolah-olah Muhammad baru saja wafat dan memberitahukan langsung kepada kita³¹, berarti ia adalah korpus terbuka dan sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksplorasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, hingga penafsiran. Kehadiran teks al-Qur'an di tengah umat Islam telah melahirkan pusat pusaran wacana keislaman yang tak pernah berhenti dan menjadi pusat inspirasi bagi manusia untuk melakukan penafsiran dan pengembangan makna ayat-ayatnya.³²

³¹ Abdul Mustaqim, *Madzāhibut Tafsīr : Peta Metodologi penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*. (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 95. baca juga M. Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Quran Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Burhanudin Dzikri. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), dalam Pendahuluan hlm. 57

³² Komaruddin hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hlm.15

Adalah; Fazlur Rahman, salah satu dari beberapa penafsir yang mencoba menggali kandungan isi al-Qur'an. Dengan pemikirannya yang modernis ia mampu menciptakan pemikiran-pemikiran yang beda dengan pemikir konvensional. Salah satunya adalah buku yang berjudul "*Major Themes of the Qur'an*"(edisi Indonesia "Tema Pokok al-Qur'an"). Buku ini terdiri dari Pendahuluan, isi buku dan appendiks I dan II yang sesungguhnya kedua catatan ini tidak ada kaitannya sama sekali dengan tema pokok al-Qur'an, kecuali bahwa kedua appendiks tersebut disertakan dalam satu buku semata-mata untuk mendukung dan memperjelas komentar dan uraian-uraian Rahman di dalam mengurai kondisi sosial dan setting sejarah yang mewarnai wajah al-Qur'an.

Tidak ada keraguan lagi bahwa al-Qur'an adalah kitab yang sempurna, didalamnya memuat berbagai segi hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan manusia dengan diri dan sesamanya dan hubungan manusia dengan alam disekitarnya. Agaknya tema-tema inilah yang kemudian oleh Rahman digambarkan dalam bukunya dengan lebih memperjelas tema-tema al-Qur'an itu kedalam 8 (delapan) kategori.

Salah satu dari kedelapan tema yang termuat dalam kandungan al-Qur'an adalah tentang aspek Tuhan. Rahman mempertanyakan tentang rasionalitas manusia dalam mengakui setidak-tidaknya mempercayai adanya wujud. Dalam pandangan Rahman sesungguhnya al-Qur'an tidak "membuktikan" adanya Tuhan akan tetapi "menunjukkan" cara untuk

mengenal Tuhan, melalui alam semesta yang ada.³³ Sisi lain kandungan al-Qur'an adalah manusia sebagai individu, dalam pandangan Rahman, asal usul manusia jelas beda dengan makhluk lainnya. Mengingat dalam diri manusia ada unsur *rūh* yang ditiupkan oleh Allah Swt. Sekalipun demikian ia menyangkal adanya dualisme individual antara jiwa dan raga dalam diri manusia sebagaimana terdapat pada filsafat yunani, agama kristen dan hinduisme.

Rahman juga menjelaskan hakikat tujuan diciptakannya manusia di muka bumi ini yakni sebagai *khalīfatullah* mengemban amanah Allah Swt, sekaligus hambatan dan tantangan yang dihadapinya dalam mengemban misi suci itu. Tantangan terbesar manusia adalah syaitan, karena ia melambangkan sifat kepicikan (*dlaīf*) dan kesempitan. Al-Qur'an tidak henti-hentinya menyebutkan kelemahan ini di dalam bentuk dan konteks yang berbeda. Karena kepicikannya kadang manusia berlaku amat sombong tetapi lekas putus asa. Tidak ada makhluk lain yang dapat menjadi sombong dan berputus asa sedemikian gampangnya seperti manusia.³⁴

Oleh karena itu manusia yang baik harus memiliki keseimbangan yang dalam al-Qur'an disebut sebagai taqwa. Akar perkataan *taqwa* adalah *waqy*, berjaga-jaga atau melindungi diri dari sesuatu dan perkataan taqwa

³³ Fazlur Rahman, *Tema-pokok al-Qur'an.....*, hlm. 15

³⁴ Fazlur Rahman, *Tema-pokok al-Qur'an.....*, hlm. 38-41

dengan pengertian ini dipergunakan juga dalam QS. Al-Thūr [52]: 27, QS. Al- Mu'mīn [40]: 45, QS. Al- Insān [76]: 11.³⁵

Selain sebagai individu, manusia adalah makhluk sosial, oleh karena itu al-Qur'an tidak bisa berdiam diri untuk tidak mengatur peri kehidupannya dalam bermasyarakat. Bahwa tujuan diturunkannya al-Qur'an adalah menegakkan sebuah tatanan masyarakat yang *ethis* dan *egalitarian*, hal ini terlihat di dalam celaannya terhadap *disekuilibrium* ekonomi dan ketidak adilan sosial dalam masyarakat Makkah waktu itu. Pada mulanya celaan itu lebih ditujukan kepada dua aspek yang berkaitan dengan pola hidup bermasyarakat yakni aspek politisme dan ketimpangan sosial ekonomi yang menimbulkan dan menyebabkan perpecahan diantara manusia.³⁶

Pada level sosial politik al-Qur'an juga ingin menguatkan unit kekeluargaan paling dasar yang terdiri dari orang tua, anak-anak, kakek-nenek dan masyarakat muslim dengan meniadakan rasa kesukuan. Kesetiaan kepada orang tua ditegaskan dalam ayat QS. Al- Baqarah [2]: 83, QS. Al- Nisā' [4]: 36, QS. Al- An'ām [6]: 151, QS. Al- Isrā' [17]: 23, sementara dalam rangka melaksanakan urusan pemerintahan, al-Qur'an menyuruh kaum muslim untuk menegakkan *syūrā* (lembaga konsultatif) Nabi Muhammad Saw sendiri disuruh al Qur'an untuk memutuskan persoalan-persoalan setelah

³⁵ Maka Allah memberikan karunia kepada Kami dan memelihara Kami dari azab neraka. (QS. 52:27). Maka Allah memeliharanya dari kejahatan tipu daya mereka, dan Fir'aun berserta kaumnya dikepung oleh azab yang Amat buruk. (QS. 40:45) Maka Tuhan memelihara mereka dari kesusahan hari itu, dan memberikan kepada mereka kejernihan (wajah) dan kegembiraan hati. (QS. 76:11) Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm. 43

³⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm. 55

berkonsultasi dengan pemuka-pemuka masyarakat, jika dalam musyawarah terjadi perselisihan dan berakibat perpeperangan diantara kelompok muslim, al-Qur'an menyerukan agar diangkat seorang penengah jika salah satu kelompok menolak penengahan ini maka ia harus diperangi hal ini tidak berarti pemberontakan tidak diijinkan oleh al-Qur'an. Semua Nabi sesudah nabi Nuh adalah pemberontak terhadap tata nilai masyarakat yang didalamnya tersebar penyelewengan di atas dunia (*fasad fi al ard*) yang dapat diartikan sebagai keadaan yang menjurus kepada pengabaian hukum secara politis, moral, sosial ketika urusan nasional/internasional tidak dapat dikendalikan lagi.³⁷

Tema lain yang memenuhi isi al-Qur'an adalah berita-berita tentang Nabi atau Rasul dan wahyu. Secara umum dapat dikatakan bahwa semua rasul dibangkitkan adalah semata-mata menganjurkan pada faham monotheisme bahwa hanya Allah Swt yang Esa dan yang patut disembah, tuhan-tuhan yang lain adalah palsu belaka.³⁸ Menurut al-Qur'an, sebagai manusia belaka, Nabi dianggap wajar jika pernah melakukan kesalahan, sehingga ia harus terus menerus berjuang, jika tidak dapat berbuat demikian, maka mereka itu tidak dapat menjadi teladan bagi manusia yang lain. Minimal Nabi tak pernah ingin menjadi Nabi atau mempersiapkan dirinya menjadi seorang Nabi. Jelas sekali bahwa pengalaman religius yang terjadi

³⁷ Fazlur Rahman, *Tema- Pokok al-Qur'an....*, hlm. 65

³⁸ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm.121

secara tak terduga itulah yang mengantarnya menjadi Nabi.³⁹ Predikat kenabian bukan hal yang bagi bagi Nabi Muhammad Saw kadangkala ia dianggap sebagai *kāhin* atau penyair dan tukang sihir. Yang menarik dalam pandangan Rahman adalah ketika ia berpendapat bukan “malaikat”lah makhluk yang menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad Saw, al-Qur'an tidak pernah menyatakan penyampai wahyu itu sebagai malaikat tetapi sebagai rūh (utusan spiritual). Allah Swt pernah menurunkan wahyu kepada malaikat akan tetapi dalam konteks yang berbeda (sebagai semangat orang islam/mu'min untuk berperang melawan musuh Allah Swt). Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad Saw tampaknya berhubungan langsung dengan Allah Swt. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Nabi-nabi telah memperoleh manfaat dari rūh Allah Swt, barangkali yang dimaksud dengan rūh itu adalah kekuatan, kemampuan atau agensi yang berkembang di hati Muhammad Saw, dan jika diperlukan ia dapat berubah menjadi operasi wahyu yang aktual.

Sisi lain kandungan al-Qur'an yang hanya sedikit disinggung adalah proses kejadian alam (kosmolologi/kosmogini). Jika al-Qur'an hanya sedikit berbicara tentang kosmologi, maka sebaliknya ia seringkali dan berulangkali membuat pernyataan-pernyataan mengenai alam dan fenomena alam yang kadang dikaitkan dengan Allah, dengan manusia atau kadang kedua-duanya. Pernyataan ini membentuk isyarat tentang kekuasaan dan kebesaran Allah yang tak terhingga, dan menyerukan agar manusia beriman kepada-Nya.

³⁹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 132

Alam semesta beserta kekuasaan dan keteraturannya yang tak terjangkau akal ini harus dipandang manusia sebagai pertanda kekuasaan Allah Swt. Informasi tentang proses kejadian alam ternyata pararel dengan apa yang disampaikan wahyu, sebagaimana dibuktikan penulis muslim pada abad pertengahan artinya informasi al-Qur'an tentang proses kejadian alam semesta adalah ilmiah adanya.⁴⁰ Terakhir sekali bahwa alam semesta itu dalam gambaran al-Qur'an akan mengalami kehancuran di hari kiamat.

Bagian menarik lain dari al-Qur'an adalah persoalan eskatologis (*akhīrat*) yang secara umum menggambarkan kenikmatan pahala surga dan azab neraka. Ide pokok tentang *akhīrat* adalah munculnya kesadaran unik manusia tentang suatu pengalaman yang tidak pernah dialaminya dimasa-masa yang lalu.⁴¹ *Akhīrat* adalah saat kebenaran dan tujuan akhir kehidupan akibat jangka panjang dari amal perbuatan manusia diatas dunia ini. Sementara dunia (*dunyā*) bukanlah "dunia ini" tetapi ia adalah nilai-nilai yang rendah atau keinginan-keinginan rendah yang tampaknya sedemikian menggoda sehingga setiap saat dikehendaki oleh hampir semua manusia dengan mengurbankan tujuan-tujuan yang lebih mulia dan berjangka panjang.

Konsep dasar akhirat sesungguhnya berwujud sikap sarkasme al-Qur'an terhadap pedagang-pedang Makkah yang bermegah-megahan dengan emas, perak dan barang dagang lainnya.yang ditimbang adalah amal dan bukannya barang-barang tersebut. Hanya saja *al-Akhīrat* ini adalah sebuah

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm.105

⁴¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 154

ide yang sangat sulit untuk diterima oleh orang-orang Makkah jāhiliyyah yang berpandangan sekularisme dengan alasan bahwa nenek moyang dan leluhur mereka dulunya telah mendengar “kisah-kisah” ini jauh dimasa sebelumnya yang ternyata hal itu hanya khayalan orang-orang zaman dahulu.⁴²

Menurut al-Qur'an, akhirat adalah penting dengan alasan *pertama*, moral dan keadilan adalah kualitas untuk menilai amal perbuatan manusia yang itu tidak bisa ditegakkan di alam dunia, *kedua*, tujuan hidup harus diejaskan dengan seterang-terangnya dan ap[a tujuan yang sesungguhnya dari kehidupan ini. *Ketiga*, pertahanan perbedaan pendapat dan konflik antar manusia mestilah diselesaikan dan tempatnya adalah di hari akhirat nanti.

Adapun tema berikutnya adalah persoalan syaitan dan kejahatan. Rahman beranggapan bahwa iblis dan syaitan adalah personifikasi yang dirujuk al-Qur'an untuk mewakili kekuatan jahat yang ada dimuka bumi ini. Sekalipun demikian personifikasi syaitan sebagai aktor kejahatan masih menimbulkan perdebatan. Perbedaannya adalah bahwa syaitan kemunculannya bersamaan dengan kisah kejadian Adam, jadi seusia dengan manusia walaupun sebelumnya telah ada dalam bentuk jin, sementara jin / iblis diciptakan sebelum adanya manusia berdasarkan QS. Al- Ḥijr [15]: 27 dan QS. Al- A'rāf [7]: 12. Al-Qur'an menggambarkan syaitan sebagai pembangkang perintah Allah Swt dan sebagai tandingan manusia, dan bukannya tandingan Allah swt karena Allah berada diluar jangkauannya. Jadi

⁴² Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm.168

secara metafisis syaitan tidak sederajat dengan Tuhan, sebagaimana halnya Ahriman yang merupakan tandingan Yazdan dalam agama Zoroaster.⁴³ Dalam pandangan Rahman, aktifitas syaitan hanya mampu membingungkan manusia dan memendungi kesadaran-kesadaran batinnya, syaitan tidak punya kekuatan akan tetapi kelicikan dan kelincinannya dengan menggunakan tipu daya, siasat membujuk dan berkhianat adalah aktifitas sejati syaitan. Jadi kekuatan syaitan bertumpu pada kelemahan manusia. Oleh karena itu yang berbahaya bagi manusia bukanlah faktor syaitan, kekuatan syaitan *an sich*, akan tetapi sikap manusia itu sendiri yang tidak mengerahkan kekuatannya untuk melawan bujukan syaitan.⁴⁴

Bagian terakhir dari tema-tema al-Qur'an adalah mulai dibangunnya sendi-sendi masyarakat muslim di Madinah. Keseluruhan bab terakhir ini membahas tentang kritik dan sanggahan beliau terhadap pendapat Snouck Hurgronye , Theodore Noldekke, dan Friedrich Schwally yang menyatakan bahwa risalah kenabian Muhammad Saw hanyalah bikinan muhammad belaka, karena Muhammad ketika menyampaikan risalah Islam tidak mendapat respon positif baik dari kalangan Yahudi maupun Nasrani. Respon negatif ini kemudian disikapi Nabi dengan menyatakan bahwa Islam itu tidak berasal menginduk kepada kebesaran Yahudi ataupun Nasrani akan tetapi kepada Nabi Ibrahim. Satu hal yang dalam pandangan Snouck dan orientalis pada umumnya adalah tindakan apologi belaka.

⁴³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm.181

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm.185

F. Pendekatan Tafsir Tematis

Selain daripada sumbangannya pada bidang kajian al-Qur'an dan hermeneutika, Rahman juga merealisasikan projek pembaruan pemahaman terhadap al-Qur'an di dalam bidang penulisan tafsir (*exegesis*) itu sendiri. malahan, sumbangan terakhirnya ini dapat dianggap sebagai yang terpenting, karena Rahman telah berjaya meneruskan dan memperkayakan tradisi tafsir ke-Islaman kontemporer. ini dapat kita lihat dalam karya agungnya *Major Themes of the Qur'an*. buku tafsir ini pertama kali dicetak pada 1980, sedekade selepas beliau meletakkan jabatan selaku anggota Dewan Penasihat Pakistan dan berpindah ke Amerika Serikat.

Menurut Rahman, upaya menyatukan ayat-ayat berdasarkan tema adalah satu-satunya cara memberi pembaca gambaran keterpaduan al-Qur'an dan pesan Tuhan pada manusia.⁴⁵ Ini berbeda dari cara merekonstruksikan makna teks ayat per-ayat atau menurut urutan kronologis yang akan hanya memberi gambaran kurang lengkap akan pesan sebenarnya atau "master idea" yang mengalir di dalam teks al-Qur'an. "master idea" al-Qur'an ini, atau seringkali disebut Rahman sebagai *weltanschaung* begitu penting dalam skema falsafah Rahman.⁴⁶

Rahman berpendapat kajian-kajian terhadap teks al-Qur'an yang dilakukan di Barat dapat dibagi menjadi tiga kategori:

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. Xi

⁴⁶ Menjelaskan keprihatinan Rahman terhadap perkara ini, Ibrahim Musa menulis di dalam "Kata Pengantar", dalam Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamentalisme Islam....*, hlm.17

1. kajian-kajian yang mencoba untuk mencari pengaruh *judeo-kristiani* di dalam al-Qur'an
2. kajian-kajian yang mencoba untuk merekonstruksikan ayat-ayat al-Qur'an mengikut urutan kronologis, dan
3. kajian-kajian yang mencoba membahas isi kandungan al-Qur'an. menurut Rahman, kategori ketiga ini kurang diberi perhatian, mungkin karena para pengkaji non-Muslim dari Barat merasakan bahwa tugas menerangkan apa yang ingin disampaikan al-Qur'an adalah tanggung jawab pengikut Islam sendiri.⁴⁷ sayangnya sejarah penafsiran itu sendiri menunjukkan kecenderungan menginterpretasikan ayat Qur'an secara tidak menentu dan sistematis.

Oleh karena demikian, Rahman mengupayakan satu tafsir yang menggunakan pendekatan tematis. Menurutnya, pendekatan inilah yang dapat menangkap pesan wahyu Tuhan yang terpadu, konsisten dan koheren.

Di dalam tafsir tematisnya,⁴⁸ Rahman membahas tema-tema penting yang ada dalam al-Quran.⁴⁹ menurutnya, al-Qur'an merupakan dokumen yang

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. Xi

⁴⁸ Keseluruhan tema al-Qur'an dibahas secara tajam, mendalam dan bagus, kecuali pada tema kedelapan. Di sini Rahman kehilangan moment emasnya, karena fokus kajian adalah lahirnya masyarakat muslim akan tetapi di dalamnya justru dibentangkan panjang lebar perdebatan tentang entitas agama Islam yang bukan merupakan unsur Yahudi dan Nasrani melainkan turunan dari nabi Ibrahim as.

⁴⁹ Rahman sama sekali tidak memasukkan al Hukm (*fīqh*) sebagai bagian dari tema al-Qur'an padahal ia adalah bagian integral dari al-Qur'an yang sangat substansial. Nampaknya kriteria yang digunakan Rahman dalam menentukan tema-tema al-Qur'an lebih melihat kepada subyek dan hubungan antar subyek (seperti Tuhan, manusia Malaikat, Jin Iblis, Syaitan dan hubungan yang terjalin diantara subyek-subyek tersebut), Sementara obyek hukum (dan yang lain-lainnya) sama sekali tidak mendapat perhatian serius oleh fazlur Rahman.

ditujukan untuk manusia. Sebagai teks petunjuk bagi manusia, Rahman mendapati ada 3 konsep terpenting yang begitu mendasar di dalam al-Quran: iman, islam, dan taqwa. menurut Rahman, ketiga konsep atau tema ini mengandung makna dasar yang sama. Rahman berpendapat bahwa ketiga konsep atau tema inilah yg membentuk "bawah sadar al-Quran" (*the unconscious of the qur'an*). konsep-konsep ini penting di dalam rangka memahami pesan-pesan ilahi melalui wahyu-Nya yang terekam di dalam al-Qur'an. Secara umum, bolehlah dikatakan bahwa ketaqwaan yang didinginkan oleh al-Qur'an tidak lain daripada kemestian manusia menjalankan tanggung jawabnya selaku khalifah sesuai dengan posisi untuknya di dalam skala penciptaan.⁵⁰

Tafsir tematis Rahman melontarkan banyak pemikiran-pemikiran yang bernafas baru. Inilah sumbangan terpenting Rahman di bidang tafsir kontemporer. Sebagaimana ditegaskan oleh Komaruddin hidayat, cara Rahman merekonstruksi tradisi kenabian dan pesan dasar wahyu ke dalam suatu rumusan yang bersifat moral-etikal bagi kehidupan (sebagaimana yang dilakukan melalui tafsir tematisnya) merupakan suatu upaya menimbulkan sosok utuh, baik bersifat individu atau masyarakat, yang mencerminkan bentuk kehidupan yang rasional, humanis dan religius tanpa harus mengingkari proses kesejarahannya.⁵¹ Mungkin inilah suatu keperluan yang mendesak bagi masyarakat Islam dimana pada waktu yang dewasa ini.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm.14

⁵¹ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan.....*, hlm. 197

G. Corak Penafsiran

Corak penafsiran yang dimaksud disini adalah pemikiran yang mendominasi karya masing-masing mufassir sesuai dengan kecenderungan dan atau latar belakang keahliannya. Teori sosiologi mengatakan, bahwa terdapat pengaruh nilai-nilai social terhadap semua persepsi tentang realitas, teori ini juga mengatakan bahwa tidak ada praktek penafsiran (*art of coming-to understanding*) dapat terhindar dari kekuatan formatif latar belakang (*background*) dan komunitas paradigma yang dianut oleh seorang penafsir.⁵²

Zamakhsyari Misalnya, sebagai tokoh Mu'tazilah, menafsirkan al-Qur'an secara rasional-filosofis berdasarkan pengetahuannya yang mendalam dalam bidang filsafat dan bahasa – ia membawa teks al-Qur'an berziarah dan berdialog dengan teks-teks yang lain yang hadir dalam benaknya. Hal serupa juga terjadi ketika teks al-Qur'an bertemu dengan al-Rāzi; yang mempertemukan teks al-Qur'an dengan teks-teks lain diluarnya, sehingga tafsirnya menyerupai ensiklopedia ilmu pengetahuan. Ibn Arabi yang memiliki pengalaman dan pengetahuan mistik, membawa al-Qur'an berdialog dan bercerita tentang dunia mistik. Jadi, begitu teks al-Qur'an diterjemahkan, terlebih lagi ditafsirkan dan didialogkan dengan teks lain di luarnya, maka sebuah pemahaman atas kandungan al-Qur'an sudah melibatkan pandangan, pengalaman dan prasangka subyektif, bahkan yang lebih tepat adalah

⁵² Grant S. Osborne. *The Hermeneutical Spiral*. (Downers Grore-Illonis: University Press. 1991), hlm. 141

pandangan undersubyektif karena ketika seorang menafsirkan al-Qur'an, dalam benaknya juga hadir sekian subyek yang dijadikan rujukannya.⁵³

Di samping juga karena mufassir ketika ia akan menafsirkan al-Qur'an, ia tidak bisa lepas dari pengaruh konteks sosial, politik, psikologis dan teologis. Hasil pemikiran dan penafsiran yang lain dari latar belakang keahlian mufassir tersebut, yang mendominasi dalam tafsirnya, dinamakan dengan corak penafsiran.

Dalam hal ini, Fazlur Rahman sebagai seorang sarjana muslim asal Pakistan yang puncak karir akademisnya sebagai professor Filsafat Islam di Universitas Chicago, sudah tentu lingkungan kampusnya ikut mewarnai dan mempengaruhi metode dan target yang hendak diraih oleh karya-karya tulisannya. Penguasannya yang mendalam di bidang filsafat Islam dan filsafat barat telah mengantarkan Fazlur Rahman untuk menyajikan tafsir tematis al-Quran dengan refleksi filosofis. Bagi Rahman, dengan merujuk pada al-Qur'an, masa lalu bukannya sekedar masa yang bersifat *historis-empiris*, melainkan juga secara *ontologism* keberadaan manusia dari ciptaan Tuhan. Begitupun konsep pertanggungjawaban dimasa depan rentangan waktunya menembus kehidupan pasca dunia, termasuk *mahkamah akhirat* nanti. Itulah makanya tema Eskatologi memiliki posisi sangat penting dalam al-Qur'an, karena dengan ber-Iman kepada Allah dan hari akhir, diharapkan seseorang menjadi lebih taqwa, yaitu memiliki moralitas religius dan humanistik. Berulangkali al-Qur'an mengaitkan secara langsung antara sikap beriman

⁵³ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan....*, hlm. 41

kepada Allah swt dengan Hari Akhir, mengingat muatan pokok al-Qur'an adalah petunjuk Ilahi untuk membangun kehidupan bermoral, maka tema-tema yang diangkat Rahman dalam tafsirnya berpusat pada tiga pokok yaitu Tuhan, Manusia, dan Masyarakat, suatu pandangan kohesif terhadap alam semesta dan kehidupan menurut perspektif al-Qur'an.⁵⁴

Pada akhirnya keahlian Rahman dalam bidang filsafat keislaman dan filsafat Barat mempengaruhi dan membentuk corak dalam bukunya *Tema Pokok al-Quran*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa corak dalam tafsirnya adalah *Filosofis-teologis*. Karena pendekatannya yang filosofis maka Rahman seringkali mengesankan lebih memilih signifikansi makna yang bersifat universal ketimbang makna tekstual yang terlihat dengan peristiwa lokal-historis. Menurutnya cara ini harus ditempuh meskipun mengandung resiko di kecam oleh penganut mazhab tradisionalis, jika pesan-pesan dasar al-Qur'an ingin diaktualisasikan untuk masyarakat modern.⁵⁵

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. x.i

⁵⁵ Komaruddin hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hlm. 196-197

BAB III

GAMBARAN ESKATOLOGI DALAM AL-QUR’AN

A. Pengertian dan Aspek-aspek Eskatologi

Secara etimologis kata eskatologi diambil dari bahasa Yunani yakni; *eschatos* yang berarti “hal-hal yang terakhir”. Dan *logos* yang berarti “pengetahuan”.¹ Eskatologi termasuk bagian dari teologi dan filsafat yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa terakhir dalam sejarah dunia, atau nasib akhir dari seluruh umat manusia, yang biasanya dirujuk sebagai akhir dunia.²

Secara umum (eskatologi dalam pembahasan skripsi ini; *pen*), ketika kata *eschatos* disandingkan dengan kata *logos* yang menjadi eskatologi dalam bahasa Indonesia berarti ilmu atau pengetahuan tentang hal-hal akhir, hal-hal pamungkas, atau yang (jika dikaitkan dalam konsep Islam) menyangkut realitas akhirat sebagai akhir kehidupan seperti kematian, kebangkitan, pengadilan terakhir, serta kiamat sebagai akhir dunia, pembalasan (nikmat dan siksa), dan lain-lain. Eskatologi dalam pengertian ke-Islaman biasanya memakai dengan istilah *al-Sam’īyyat*, yang secara harfiyah diterjemahkan dengan segala sesuatu yang hanya bisa didengarkan. Sedangkan dalam hal akidah istilah *al-Sam’īyyat* dapat diartikan dengan segala hal yang tidak dapat dicapai dengan akal semata-mata, namun hanya dapat diketahui dari keterangan yang diterima dari sumber agama itu sendiri.

¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 21

² <http://id.wiktionary.org/wiki/id:Eskatologi>. Dibaca pada 12 Juli 2009.

al-Sam'īyyat menurut Hassan Hanafi bukanlah sesuatu yang metafisis saja, tetapi sesuatu yang dihubungkan kepada konsep *Ilāhiyyah*, yang mana masalah tersebut ada kesinambungannya dengan Tuhan. Hanafi berpendapat bahwa masalah *Ilāhiyyat* dan *Sam'īyyat* pada mulanya merupakan suatu disiplin keilmuan yang sama (setara), dan hal ini terus berlanjut hingga sekarang dalam pemikiran kontemporer kita. Hanafi menandaskan bahwa *Sam'īyyat* mencakup tentang kenabian, jiwa yang terpikir, peristiwa kiamat, dan imāmah.³

Meskipun para ahli memberikan definisi yang agak berbeda, namun mereka sepakat bahwa istilah eskatologi digunakan untuk memahami ungkapan-ungkapan yang menyangkut hal-hal yang metafisis ke-akhiratan. Istilah eskatologi mencuat dengan adanya ide intelektualitas-akademis bahwa wilayah teologi dan filsafat mempunyai term istilah sendiri, yang pada waktu itu digunakan pertama kali oleh teolog yang bernama Lutheran Abraham Calanicous.⁴

Diskursus tentang eskatologi terjadi terutama pada dua wilayah kajian ilmiah Islam, Ilmu Kalam dan Filsafat. Dalam Ilmu Kalam pembicaraan pada umumnya berkisar pada argumentasi tentang kebangkitan, Kematian, Barzakh, Surga-Neraka, Kebahagiaan dan penderitaan, Keabadian di akhirat, Kebangkitan jasmani dan *Syafā'at*. Sedangkan pada filsafat,

³ Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf. (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 72-73

⁴ Istilah Eskatologi digunakan pertama kali oleh Teolog Lutheran Abraham Calonicus (1612-1686) <http://heatubun.blogspot.com/2007/09/eskatologi.html>. Dibaca pada 12 Juli 2009

pembicaraan tentang kebangkitan meliputi ruang yang lebih luas, bukan hanya dalam persoalan yang telah disebutkan di atas, akan tetapi juga meliputi masalah ruh, jiwa dan jasmani, bentuk keterikatan antara ruh, jiwa dan jasmani, kemustahilan kebangkitan setelah ketiadaan dan sebagainya.

Filsafat dan Kalam menjadi dua khazanah Islam yang cukup signifikan dalam menopang peradaban Islam, tidak jarang argumentasi filosofis digunakan Kalam dalam upaya membuktikan kebenaran doktrindoktrin Islam, tidak jarang pula Filsafat khususnya Filsafat Islam mendapatkan inspirasi dari ilmu Kalam dalam menjawab persoalan filsafat. Akan tetapi kedua cabang ilmu ini seringkali melahirkan dua kebenaran yang berbeda, dan tentu saja pada akhirnya menimbulkan konflik. Para Teolog tentu beranggapan bahwa kebenaran yang bertentangan dengan doktrindoktrin wahyu adalah kesesatan sedangkan Filosof beranggapan bahwa kebenaran yang tidak rasional perlu diinterpretasi ulang. Dua khazanah ilmiah yang berbeda ini pada satu masa mengalami benturan yang cukup dahsyat terutama dalam membicarakan persoalan eskatologi.

Dari sedikit gambaran di atas, penulis jabarkan bahwa prinsip eskatologi Islam dibagi menjadi dua bagian: akhir dunia dan akhirat. Dalam konteks akhir dunia, pembahasan eskatologi Islam tertuju pada konsep mengenai kiamat. Namun sebelum kiamat ini, dikenal pula sosok-sosok eskatologi Islam, yaitu: Ya'juj dan Ma'juj⁵, Imam Mahdi,⁶ Dajjal, dan Isa As.

⁵ QS. Al-Anbiyā' [21]: 96-97

Sedangkan dalam konteks akhirat, pembahasannya tertuju pada konsep Hari Kebangkitan, konsep Pengadilan, serta konsep Surga dan Neraka. Setelah melihat gambaran di atas penulis menggambarkan beberapa aspek eskatologi Islam, yang mana dilihat dari proses untuk menuju ke alam Akhirat: (1). Kematian, (2). Alam Antara (*Barzakh*), (3). Kembangkitan Kembali, (4). Surga dan Neraka.

B. Gagasan Hidup di Akhirat

Adalah; ajaran Islam yang memberikan sejumlah spekulasi mengenai kapan tepatnya waktu hari pengadilan tiba. Dalam al-Qur'an, kiamat digambarkan bisa saja terjadi dalam waktu dekat, tetapi ia akan terjadi apabila Tuhan memutuskannya dan hanya Dia yang mengetahuinya. Ketika Tuhan memutuskan dan menetapkan masa hidup setiap individu, maka Dia juga menetapkan batas pasti bumi dan lamanya umat manusia secara keseluruhan berada diatasnya. Setiap saat kita semakin bertambah dekat dengan puncak masa dan sejarah, ketika segala sesuatu akan menghadap ke hadirat Sang Pencipta yang sangat mempesona. Kefanaan masa sebagai suatu

⁶ Mazhab Sunni meyakini bahwa al-Mahdi nantinya adalah berasal dari suku yang masih menjadi keluarga Nabi dan menyandang nama-nama Muhammad, sedangkan pengikut mazhab Syi'i mengidentifikasikannya sebagai Imam kedua belas, bernama Muhammad al-Mahdi. Pada dasarnya, kedua mazhab dalam Islam ini memiliki kesamaan dari segi bahwa pemerintahan al-mahdi akan diikuti, setelah periode yang hanya tuhan sendiri dengan pasti mengetahuinya, bersamaan dengan kedatangan kedua Isa al-masih ke Jerussalem, yang akan membawa sejarah umat manusia untuk menjelang dan menghadapi kedatangan hari pengadilan. Isa al-Masih mempunyai peran sentral dalam eskatologi Islam, namun dia bukanlah Kristus di dalam pengertian ajaran Kristen yang menjadi bagian dari Trinitas, melainkan sebagai figur agung dari mata-rantai genealogi Nabi-nabi yang menganut ajaran Ibrahimiyah As. Lihat Scyyed Hossein Nasr, *Islam: Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj. Koes Adiwidjayanto, MA. (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 86

rentang waktu tertentu akan ditunjukkan pada hari kebangkitan, ketika masa hidup kita dibumi akan terlihat sebagai kurun waktu yang benar-benar singkat.⁷

Iman kepada *akhīrat* merupakan dasar kehidupan manusia sebagai masyarakat maupun sebagai individu. Keimanan ini merupakan dasar untuk semua kebahagiaan dan kasih sayang, karena setelah iman kepada Allah, maka iman kepada Hari Kebangkitan berperan dalam melindungi sebuah tata sosial yang damai. Apabila kita tidak percaya bahwa kita akan dipanggil untuk memperhitungkan amal perbuatan kita, mengapa kita diharuskan menjalani hidup jujur dan benar. Tetapi, apabila kita berbuat menurut keyakinan bahwa kita harus menjalankan perhitungan amal perbuatan, kita akan hidup dengan taat dan benar. “*Maka apabila malapetaka yang sangat besar (hari kiamat) telah datang. Pada hari (ketika) manusia teringat akan apa yang telah dikerjakannya*”⁸. Itulah gambaran pernyataan yang khas mengenai *al-Akhīrah*, suatu masa yang niscaya terjadi pada seluruh penghuni alam.

Hari itu adalah hari pengadilan, dan pada hari itu sikap manusia tidak mempunyai kesempatan untuk melakukan perubahan apa pun juga, untuk melakukan amal-perbuatan yang baru, atau untuk bertaubat karena untuk

⁷ “Allah bertanya: “Berapa tahunkah lamanya kamu tinggal di bumi?” mereka menjawab: “Kami tinggal (di bumi) sehari atau setengah hari, Maka Tanyakanlah kepada orang-orang yang menghitung.” (QS. Al-Mū’minūn [23]: 112-113); “Dan (ingatlah) akan hari (yang di waktu itu) Allah mengumpulkan mereka, (mereka merasa di hari itu) seakan-akan mereka tidak pernah berdiam (di dunia) hanya sesaat di siang hari, (di waktu itu) mereka saling berkenalan. Sesungguhnya rugilah orang-orang yang mendustakan Pertemuan mereka dengan Allah dan mereka tidak mendapat petunjuk”. (QS. Yūnus [10]: 45).

⁸ QS. Al-Nāziyat [79]: 34-35

selama itu satu-satunya kesempatan adalah di atas dunia ini yang bersifat sementara yang terjadi hanya sekali, tidak ada siklus mati dan kelahiran kembali untuk merubah kesalahan yang telah lalu. Itulah sebabnya mengapa menurut al-Qur'an, manusia harus menghadapi hidup ini dengan serius dan itulah sebabnya mengapa al-Qur'an terus menerus menyerukan agar manusia "mengirimkan sesuatu untuk masa mendatang",⁹ karena apapun juga yang menimpa seorang manusia adalah hasil perbuatannya yang terdahulu.¹⁰ Semua pernyataan al-Qur'an mengenai bukti-bukti pada saat itu dan mengenai transparansi segala sesuatu yang dipendam manusia di dalam hatinya tertuju kepada sebuah ide bahwa setiap manusia harus mempertanggungjawabkan amal perbuatannya.

Peristiwa mulai dari munculnya tanda-tanda kiamat sampai dengan pengadilan akhir adalah sejenis penyambungan antara sementara dengan yang abadi, atau dengan bahasa al-Qur'an, antara *dunyā* dan *akhīrah*. *Dunyā* secara harfiah berarti lebih dekat atau lebih rendah, dan merujuk pada segala sesuatu yang terkait dengan kehidupan dunia ini. *Akhīrah*, hari akhir, bergerak atau berada di luar dimensi masa.¹¹ Istilah *dunyā* dan *akhīrah* itu sendiri terkait dengan ruang dan waktu: *dunyā* adalah bumi dalam pengertian fisik tetapi sekaligus juga merujuk pada kurun waktu yang dihabiskan setiap individu

⁹ "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah Setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (*akhirat*); dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan". (QS. al-Hasyr [59]: 18)

¹⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 157

¹¹ Jane Idelman Smith dan Yvone Yazbeck Haddad, *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat*, terj. Dedi Slamet Riyadi. (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 20

dengan serentetan aktivitasnya, sedangkan *akhīrah* merujuk pada langit, *samāwāt*, sebagai tempat kediaman khusus para malaikat dan makhluk yang diselamatkan, dan merupakan antitesis *dunyā*, alam baka atau keabadian.¹²

C. Eskatologi dalam Khasanah Pemikiran Islam

Kepercayaan eskatologis (ke-Akhiratan: proses kematian hingga kebangkitan) nampaknya disinyalir telah ada pada zaman yang dahulu sekali. Dikatakan bahwa orang Mesir adalah yang pertama mengenal ajaran tentang hidup di Akhirat, atau sedikitnya, mendasarkan prinsip-prinsip tingkah laku manusia pada ajaran yang demikian. Gagasan tentang perpindahan jiwa digabungkan mereka dengan gagasan tentang pemberian ganjaran dan hukuman di akhirat. Manusia masuk ke kubur hanya untuk kemudian bangkit kembali. Sesudah hidup kembali ia masuk kehidupan baru, berkawan dengan matahari. Jiwa manusia dianggap kekal dan seperti matahari dan menunaikan perjalanan ziarah yang sama. Orang mati akan diadili oleh dewa *Orisis* dan empat puluh dua pembantunya. Orang yang dianggap bersalah mengalami nasib dimusnahkan. Orang yang baik, dibersihkan dari dosa yang ringan, mendapat kebahagiaan yang sempurna dan sebagai kawan *Orisis*, mereka diberi makanan yang lezat oleh dewa itu.¹³.

¹² Jane Idelman Smith dan Yvone Yazbeck Haddad, *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat*, terj. Dedi Slamet Riyadi. (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 21

¹³ Syed Ameer Ali. *Api Islam, Sejarah Evolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad Saw (The Spirit Of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam)*, terj. H. B. Jassin. (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 333-334

Secara wajarnya kita dapat mengira-ngirakan bahwa orang-orang Israil yang lama tinggal di Mesir itu, memasukkan tanggapan di kalangan penduduk mengenai hidup di Akhirat disertai gagasan tentang ganjaran dan hukuman. Ajaran Kebangkitan Kembali dengan gagasan-gagasan yang timbul dari padanya yang nampak dalam agama Yahudi kemudian (terutama dalam kitab Daniel dan Yahezkel), rupanya suatu hasil pertumbuhan asing yang diambil dari sumber-sumber Zoroaster.¹⁴ Dan disinyalir bahwa ajaran Zoroaster adalah ajaran eskatologi tertua dalam sejarah yang tertulis,¹⁵ ajaran yang merasuk ke dalam kepercayaan-kepercayaan dan agama Samawi,¹⁶ tetapi bahwasanya kepercayaan-kepercayaan dan agama-agama Samawi mempunyai ciri keilmuannya sendiri-sendiri yang membentuk sebuah karekter bagi penganutnya.

Seperti halnya; gagasan utama dan terkemuka dalam Islam mengenai kehidupan di akhirat, berdasarkan kepercayaan bahwa, dalam hidup sesudah mati, tiap makhluk manusia harus mempertanggungjawabkan perbuatannya di dunia, baik laki-laki maupun perempuan, dan bahwa kebahagiaan dan kesengsaraan setiap orang akan tergantung kepada caranya ia telah melaksanakan perintah-perintah-Nya. Inilah intisari ajaran Islam

¹⁴ Syed Ameer Ali. *Api Islam, Sejarah Evolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad Saw...*, hlm. 333-334

¹⁵ <http://www.experiencefcstival.com/zoroastrianism>, (dibaca pada 20 Juli 2009)

¹⁶ Pada 500 SM, umat Zoroaster telah sepenuhnya mengembangkan sebuah konsep tentang akhir dunia yang ditelan oleh api ilahi. Lihat: <http://www.answers.com/topic/zoroastrian-eschatology>. dan lihat juga: <http://www.crystalinks.com/eschatology.html> (dibaca pada 20 Juli 2009)

tentang kehidupan di akhirat dan inilah satu-satunya ajaran yang wajib dipercayai dan diterima. Segala unsur lain yang disesuaikan, yang diambil dari tradisi yang beredar di kalangan bangsa-bangsa di masa itu hanya tambahan belaka.¹⁷

a. Dari Kematian dan Penantian Yang Panjang menuju Kebangkitan

Bagaimana nasib manusia setelah mati, cukupkah sampai disini, atau ada kehidupan yang layak dari pada ini, atau bahkan pikiran kita tak mampu untuk menerawang jauh? Selain pertanyaan ini mungkin memang tidak ada satupun pertanyaan lain yang begitu melibatkan imajinasi tentang makhluk hidup disepanjang usia. Kendati sedikit keterangan al-Qur'an yang bisa ditafsirkan sebagai gambaran tentang keadaan orang mati sebelum hari kebangkitan dan pengadilan, ada sedikit petunjuk yang lazim ketika dirujuk ketika seseorang yang ingin menerangkan seluruh persoalan yang membahas soal kehidupan dan kematian. Sebagaimana beberapa ayat memperlihatkan pengetahuan Allah tentang saat kematian setiap orang: bahwa kita semua hidup untuk jangka waktu yang sudah ditetapkan (*ajal musamma*).¹⁸ Namun semua ini masih belum menyentuh persoalan mengenai kondisi manusia dalam periode antara kematian dan kebangkitan, yakni waktu/ruang yang disebut *barzakh*.

¹⁷ Syed Ameer Ali. *Api Islam, Sejarah Evolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad Saw...*, hlm. 345

¹⁸ QS. Tāhā [20]: 129 dan bandingkan QS. Yunus : 49, al-An'ām : 18, al-Mu'mīn : 67

Berkenaan dengan bermacam karya yang bisa dicermati dalam konteks ini, penulis telah mengambil sebagian besar materi untuk bagian ini dari beberapa sumber yang cukup dikenal, karya Abu Hamid al-Gazali, *al-Durrah al-Fakhīrah fī Kasyf Ulūm al-Akhīrah* (edisi Indonesia: *Membongkar Rahasia Alam Akhirat*), karya Ibn Qayyim al-Jauziyah, Kitab *al-Rūh* (edisi Indonesia: *Roh*), yang umumnya dianggap sebagai salah satu sumber paling otoritatif dalam pandangan ortodoks tentang kehidupan roh setelah kematian jasad.¹⁹

Dalam menggambarkan peristiwa-peristiwa kematian, beberapa kisah mengungkapkan bahwa orang yang sekarat didatangi empat malaikat, yang memberitahu bahwa mereka masing-masing dipercaya mengurus perbekalan orang itu, minumannya, napasnya, dan usia hidupnya, dan bahwa semua itu sekarang sudah berakhir masanya. Lantas para malaikat lain yang disebut malaikat pencatat memnghampiri sisi kiri kanannya.²⁰

Proses sesungguhnya pencabutan roh/jiwa dari jasad telah diuraikan secara panjang lebar dalam sejumlah sumber ajaran eskatologi. Al-Gazali misalnya, dalam *al-Durrah al-Fakhīrah fī Kasyf Ulūm al-Akhīrah* menggambarkannya sebagai berikut:

¹⁹ Dalam hal ini al-Rāzī meyakini bahwa al-Qur'an mengindikasikan lebih dari satu cara kebenaran dari tesis bahwa jiwa berbeda dari tubuh. Bahwasanya sebuah obyek yang mengacu seperti "seorang manusia" tetap hidup setelah kematian, tubuh merasakan penderitaan dan kesenangan. Bahwa hal ini secara khusus menyebutkan tubuh tidak hidup setelah kematian. Tubuh atau jasad akan hancur ketika manusia mati hingga diberi tubuh lagi saat hari kebangkitan. Lihat Fakhruddin al-Rāzī, *Ruh dan Jiwa: Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hlm. 111

²⁰ Jane Idelman Smith dan Yvone Yazbeck Haddad, *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat...*, hlm. 65

Maka ketika kematian benar-benar tidak dapat dipisahkan dari seseorang, ketahuilah, itulah kematiannya di dunia. Ada empat malaikat yang datang menemuinya, yang satu menarik nyawanya dari telapak kaki kanan, yang kedua menarik dari telapak kirinya. Yang ketiga menarik dari tangan kanannya dan yang keempat menarik nyawa itu dari tangan kirinya.

Kadang, sebelum nyawanya sampai di tenggorokan, alam malakut justeru dilihatkan oleh malaikat-malaikat itu kepadanya. Para malaikat itu kemudian memperlihatkan apa yang sebenarnya telah ia lakukan di dunia. Mereka berputar-putar berkeliling dari alam malakutnya. Jika kala itu mulut orang itu tak terkekang, pasti ia akan berkata dan menceracau kemana-mana tentang wujud para malaikat yang dilihatnya itu. Bahkan kadang ia kembali ke dirinya yang baru membawa apa yang telah dilihatnya dan menyangka bahwa semua yang dirasakannya itu tak lain hanyalah kerjaan setan, kemudian ia kembali tenang, lerai dan omongannya bisa dimengerti orang lain, sementara para malaikat masih saja berusaha mencabut nyawanya dari ujung jari, dari pucuk-pucuk tangannya. Nyawanya benar-benar tercerabut seperti tercerabutnya kotoran dari sebuah tempat berisi air. Sedang nyawa orang yang durhaka akan tercabut seperti ditariknya besi panas dari bulu-bulu (wol) yang basah.²¹

Dalam ajaran Islam, kematian dianggap sebagai sebuah pengalaman yang sulit dan menyakitkan. Bermacam pernyataan memberikan jaminan bagi orang saleh dan beriman bahwa segalanya akan berjalan mudah, sebagaimana digambarkan al-Gazali di atas, tetapi di sepanjang waktu sejak pertama kali sang maut datang sampai saat roh yang pergi itu melihat jasadnya dimandikan dan siap dikuburkan, semua ini tetap saja dianggap sebagai proses penderitaan.

Setelah prosesi pemakaman di tempat penguburan, ketika peti keranda di buka dan mayat mulai di baringkan menghadap kiblat seraya membuka tali pocong dan ditempelkannya pipi ke tanah, Allah

²¹ Al-Gazali, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat*, terj. Tholchatul Choir, MA. (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005), hlm. 5

memerintahkan roh orang itu untuk kembali ke jasadnya. Sebagaimana dinyatakan kitab *al-Rūh*, tidak ada kesepakatan mengenai persoalan ini. sebagai berujar bahwa Allah memasukkan roh ke dalam jasad untuk tujuan pertanyaan hingga pengadilan kubur.²² Persoalam pengadilan kubur yang berbentuk siksa kubur masih menuai kritik di kalangan ulama, tapi ada beberapa riwayat yang mendasar bahwa siksa kubur itu memang benar adanya dengan bersumber dari beberapa riwayat:

ان العبد اذ وضع في قبره وتولى عنه اصحابه وانه ليسمع قرع نعاهم اتاه ملكان فيقعد
انه فيقول له: ما انت تقول في هذا رجل؟ فاما الموعمن فيقول: اشهد انه عبده
ورسوله. قال: فيقلان: انظر الى مقعدك من النار قد عبدي الله به مقعدا من الجنة.
فييراهما جميعا.ママ الكافر والمنافق فيقال له: ما كنت تقول في هذا الرجال فيقول: ما
ادرى، كنت قول ما يقول الناس. فيقولان: لادريت ولا تلبيت، ويضرب بمطارق من
حدس ضربة فيصيغ صيحة فيسمعها من يلبه غيرا الثقلين (رواوه البخاري ومسلم عن
قتادة بن انس)

“Sesungguhnya manusia itu apabila telah ditaruh dalam kuburnya dan orang-orang yang mengantarkannya telah pulang, sedang dia mendengar bunyi alas kaki mereka, datanglah dua malaikat kepadanya, lalu mendudukannya seraya bertanya "apa yang kamu katakan tentang laki-laki yang benama Muhammad saw itu? Jika orang itu beriman maka ia akan menjawab "aku bersaksi bahwa dia hamba Allah dan utusannya" lalu dikatakan kepadanya "lihatlah tempatmu yang berupa neraka Allah telah mengantinya untukmu yang berupa surga. Lantas ia melihat keduanya (surga dan neraka). Adapun orang munafik dan kafir ditanyakan kepadanya "apakah yang kamu katakan tentang laki-laki (Muhammad) itu? Dia menjawab "tidak tahu, aku pemah berkata (melacehkannya) sebagaimana orang-orang melakukannya." Lalu dikatakan kepadanya "kamu tidak tahu dan tidak membaca" lantas ia pukul dengan pemukul dari besi, lantas ia berteriak yang didengar oleh

²² Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyah, *al-Rūh*, (terj. Kathur Sunardi: *Roh*), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), hlm. 79

makhluk yang berada disekelilingnya selain manusia dan jin". (HR Bukhori Muslim)

Dalam hadis tersebut menerangkan bahwa siksa kubur itu benar-benar ada. Hadis ini juga menerangkan adanya pertanyaan-pertanyaan di alam kubur.²³ Orang yang beriman akan menjawab dengan mudah, sedang orang-orang kafir, munafik dan jahat akan kebalikan dari orang yang beriman. Segala macam kekafiran, kemunafikan dan kejahatan yang dilakukan selama hidupnya di dunia ini berdatangan kepadanya di alam kuburnya berupa, rupa-rupa yang ganas dan menakutkan, lalu diperlihatkannya neraka yang sudah disediakannya baginya.

Al-Qur'an itu sendiri juga berulang kali memaparkan, meski tentu saja tidak secara terperinci, ide tentang adanya sejenis siksaan dalam kubur.²⁴ Dari sini, dan kemungkinan besar meminjam ajaran dari semit awal,²⁵ banyak generasi kaum beriman mengembangkan teori tentang dua malaikat yang mendatangi orang mati untuk menanyainya dengan serangkaian pertanyaan tertentu mengenai kandungan keimanannya. Kadang-kadang para malaikat

²³ Lihat juga salah satu riwayat yang menerangkan jawaban yang seharusnya bagi seorang muslim saat di tanya dalam kubur

المسلم اذا سئل في قبره فشده ان لا اله الا الله وشهاده ان محمدًا عبده ورسوله، فذالك قول الله، ويثبت الله الدنيا امنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة (رواه البخاري ومسلم واصحاب السنن عن البراء بن عازب)

²⁴ Di antara ayat-ayat yang dianggap memiliki hubungan dengan hal ini adalah: QS. Al-An'am [6]: 93, al-Anfāl [8]: 52, al-Taubah [9]: 102, Ibrāhīm [14]: 32, al-Furqān [25]: 21, al-Sajdah [32]: 21, al-Mū'min [40]: 11 dan 49, Muhammad [47]: 29, al-Thūr [52]: 47, dan Nūh [71]: 25

²⁵ Jane Idelman Smith dan Yvone Yazbeck Haddad, *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat..,* hlm. 73

itu diidentifikasi dengan nama *Munkar* dan *Nakīr*, sebutan yang tidak ada dalam al-Qur'an.

Banyak riwayat menceritakan sambutan yang diberikan alam kubur kepada orang yang baru saja mati, dan jelas bahwa bentuk penyambutan ini ditentukan oleh kebaikan relatif orang yang mati tersebut. Dalam beberapa kasus dalam cerita-cerita Sufistik, alam kubur menyalami kaum beriman dengan menjanjikan meluasnya pandangan dan sekilas melihat gerbang-gerbang Surga. Tetapi sejumlah riwayat lebih jauh lagi menggambarkan siksaan yang dipikul orang tidak beriman, dan alam kubur dikatakan memperingatkan orang itu bahwa kubur adalah sebuah tempat kegelapan, keterasingan, kesepian, penuh kalajengking, ular dan segala macam hal lain yang tidak menyenangkan.²⁶ Secara deskriptif jenis citraan seperti ini pastilah mencerminkan pengaruh-pengaruh konsep pra-Islam tentang alam kubur. Secara didaktis ia menjadi salah satu rangkaian peristiwa yang penguraiannya dimaksudkan untuk memperingatkan para pendengarnya tentang akibat yang didapatkan oleh kehidupan yang tidak beriman dan tidak saleh.

Yang tak kalah penting dengan pembicaraan abad pertengahan tentang sifat eksistensi manusia yang berjalan terus setelah kematian adalah

²⁶ Gambaran tentang berbagai hal yang tidak menyenangkan seputar tempat peristirahatan terakhir manusia merupakan bagian umum dari kisah-kisah rakyat tentang orang mati yang sudah lama tersebar luas di berbagai kalangan masyarakat. Pada masyarakat Mesopotamia kuno, tempat-tempat-tempat semacam itu disebut *Arallu* dan digambarkan sebagai “rumah gelap dan setiap orang yang memasukinya akan kekurangan cahaya, tanah menjadi sumber makanannya, tak ada cahaya yang bisa ia lihat, dan ia senantiasa duduk dalam kegelapan” (di ambil dari “*The Descent of Isyter*”) sebagaimana dikutip dalam catatan kaki oleh Jane Idelman Smith dan Yvone Yazbeck Haddad, *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat..*, hlm. 321

kitab *al-Rūh* karya Ibn Qayyim al-Jauziyah. Dalam karya komprehensif ini, sang pengarang mengumpulkan sejumlah besar hadis tentang aktifitas dan tempat kediaman roh/jiwa orang mati dan menawarkan interpretasinya sendiri, berdasar pada apa yang di anggapnya sebagai opini umum kaum *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, yakni interpretasi tentang konsep-konsep apa yang bisa dipertahankan. Metode penyajiannya adalah mengajukan sebuah pertanyaan, lantas berupaya menjawabnya dengan mengemukakan apa yang di anggapnya sebagai riwayat-riwayat paling shahih dan pendapat para ulama. Dari sekian banyak isu yang di angkatnya, ada empat yang terutama sesuai dengan penelitian skripsi ini.

1. Apakah roh itu mati atau jasad yang mati?²⁷ Ada pelbagai opini mengenai pertanyaan ini. sebagian berkata bahwa roh juga merasakan kematian karena ia adalah *nafs* dan setiap jiwa merasakan kematian (QA. Al-Imran [3]: 185). Ibn Qayyim berpendapat, jawaban yang tepat adalah bahwa kematian jiwa berarti pemisahan jiwa dari jasadnya. Jika kematian jiwa adalah takdir akhir, maka jiwa itu merasakan kematian. Tetapi jika kematian jiwa berarti bahwa jiwa itu hancur dan di lenyapkan, maka ia tidaklah mati dengan gambaran ini, tapi ia tetap kekal dalam kenikmatan atau siksaannya, dan ia terus seperti itu sampai Allah mengembalikannya ke jasadnya.²⁸

²⁷ Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh....*, hlm. 65

²⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh.....*, hlm. 66

2. Bagaimana roh-roh itu di bedakan satu sama lain setelah terpisah dari jasadnya sehingga mereka bisa saling berkenalan dan bertemu? Apakah ketika saling bertemu itu wujud mereka tidak sama dengan wujud sebelumnya? Sayangnya, menurut Ibn Qayyim, inilah pertanyaan yang tidak mendapatkan jawaban shahih. Sebagian berkata bahwa jiwa itu terlepas dari jasad dan karenanya bisa di bedakan dari jiwa lainnya hanya ketika ia dibangkitkan dalam jasadnya. Ia tidak berbeda dari jiwa-jiwa lain setelah kematian tatkala ia tidak punya kehidupannya sendiri.²⁹
3. Apakah siksa kubur ditimpakan pada jiwa dan jasad, atau pada jiwa tanpa jasad, atau pada jasad tanpa jiwa? Apakah jasad dan jiwa sama-sama berbagi kesenangan dan siksa kubur? Di sini, menurut Ibn Qayyim bahwa kesenangan dan siksaan itu sama-sama terjadi pada jiwa dan jasad. Bahwasanya anggapannya Ibn Qayyim: “sebagaimana roh yang mengikuti jasad pada waktu di dunia, senang karena kesenangan jasad, yang mengikuti sebab-sebab kenikmatan dan siksaan, maka jasad harus mengikuti roh dalam kenikmatan dan siksaannya”. Dengan kesimpulan bahwa pendapat Ibn Qayyim seperti halnya pendapat ulama salaf (para pendahulu yang saleh) yang berpendapat bahwa orang mati, pada saat kematianya, merasakan kesenangan atau siksaan lewat rohnya dan lewat jasadnya.
4. Di manakah roh-roh itu berada dalam kurun waktu sejak kematian sampai hari kebangkitan? Ibn Qayyim mendiskusikannya dengan panjang lebar,

²⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh* ...hlm. 74

dengan menyebutkan pendapat-pendapat ulama lain, mulai dari pendapat yang layak diterima sampai yang tidak dapat diterima, menurut sudut pandang ortodoks. Setelah terlebih dulu mengutip jawaban-jawaban tersebut satu demi satu, dia mendiskusikan pro dan kontra dalam setiap pertanyaan. Penulis akan mencoba untuk mengklasifikasikan pendapatnya dalam sebuah daftar katalog tentang beragam opini dan ajaran Islam Abad Pertengahan yang terkait dengan persoalan mengenai keadaan orang setelah mengalami kematian.

Roh kaum mu'min		Roh kaum kafir
a	Bersama Allah di Surga (beserta para nabi dan syuhada) kecuali mereka yang bersalah melakukan dosa besar	Di Neraka
b	Dalam 'Illyin di langit ketujuh (terutama para nabi)	Dalam Sijjin di "neraka" ketujuh di bawah lascar Iblis
c	Di Sidrat al-Muntaha ³⁰	Dalam Sijjin
d	Di gerbang pekarangan Surga, merasakan anginnya dan menikmati buah-buahannya	Berenang di sungai darah
e	Di tangan kanan Adam (QS. Al- Waq'ah [56]: 8)	Di tangan kiri Adam
f	Di sisi kolam (jabiyah) atau di sumur Zamzam	Dalam Burhut di sumur Hadramaut ³¹

Begitulah Ibn Qayyim menyimpulkan, sejumlah kemungkinan yang dipaparkan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* mengenai tempat kediaman roh

³⁰ *Shidrat al-Muntahā* merupakan nama yang diberikan pada pohon *Lot* di langit ketujuh, yang bayangannya menutupi air dan tempat tinggal orang-orang yang mendapat kebahagiaan; lihat QS. An-Najm [53]: 14

³¹ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh*, hlm. 185

setelah kematian. Beberapa opini lain secara bebas dikemukakan oleh kalangan lain dalam masyarakat Islam, tetapi menurutnya ini tidak termasuk yang layak diterima.

Setelah penantian panjang, fakta tentang kebangkitan jasad telah memiliki arti penting yang langgeng bagi umat muslim dan telah memunculkan sejumlah persoalan khusus dalam lingkaran pemikiran Islam tertentu, seperti tercermin dalam perdebatan antara filsafat dan teologi.³²

Adalah al-Gazali yang dalam hal kebangkitan kembali menggambarkan bahwa Allah akan menghidupkan Israfil agar meniup terompet dari padang pelataran *Bait al Maqdis*. Terompetsnya berwujud tanduk dari cahaya yang mempunyai empat belas bulatan dan tiap bulatannya ada banyak lubang sesuai dengan jumlah manusia di bumi ini. setelah itu ruh-ruh manusia pun segera keluar dan menyisakan bunyi-bunyian mirip seperti dengungan lebah. Ruh-ruh itu pun berlarian menuju tubuhnya masing-masing tanpa tertukar oleh jasad-jasad lain. Pada saat itulah lahir dari kebangkitan dengan keadaan belum di khitan³³

Namun, sebenarnya bukan hal ini yang menjadi inti persoalan bagi kalangan muslim awal, dan kebangkitan jasad tidak pernah sungguh-sungguh dibantah oleh kalangan ortodoks. Sebagaimana telah diamati banyak pihak,

³² Lihat al-Gazali, *Tahāfūt al-Falāsifah*, Masalah ke-20, “sanggahan atas penolakan Mereka terhadap kebangkitan Tubuh”, di dalamnya al-Gazali menjawab poin demi poin setiap keberatan yang di kemukakan oleh para filosof muslim terhadap kebangkitan jasad, eksistensi fisik atas nikmat surga dan neraka. Al-Gazali, *Tahāfūt al-Falāsifah* (edisi Indonesia: *Kerancuan Filsafat*. Terj. Achmad maimun), (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 269-290

³³ Al-Gazali, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat....*, hlm. 69-70

persoalan kebangkitan merupakan hal mendasar dalam pesan Allah diungkapkan dengan jelas dalam al-Qur'an:

"Dan ia membuat perumpamaan bagi kami; dan Dia lupa kepada kejadiannya; ia berkata: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang, yang telah hancur luluh?" Katakanlah: "Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. dan Dia Maha mengetahui tentang segala makhluk. Yaitu Tuhan yang menjadikan untukmu api dari kayu yang hijau, Maka tiba-tiba kamu nyalakan (api) dari kayu itu". dan tidaklah Tuhan yang menciptakan langit dan bumi itu berkuasa menciptakan yang serupa dengan itu? benar, Dia berkuasa. dan Dialah Maha Pencipta lagi Maha mengetahui. Sesungguhnya keadaan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: "Jadilah!" Maka terjadilah ia. Maka Maha suci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan". QS. Yasin [36]: 78-83

Janji dan jaminan tentang suatu hari ketika semua jasad akan dibangkitkan dan semua orang dimintai pertanggungjawaban atas segala perbuatan dan kadar keimannya adalah pesan al-Qur'an yang menonjol karena disampaikan dalam konteks ke-Esaan Allah. Dari ayat-ayat diatas, al-Qur'an mengajak para pengingkar kehidupan akhirat untuk berfikir secara filosofis. jika para pengingkar berargumentasi tentang kemustahilan manusia dibangkitkan kembali setelah menjadi tulang belulang, mereka di ajak untuk berfikir apakah tidak lebih mustahil menghidupkan dan menciptakan yang pada asal mulanya tidak ada. Padahal terbukti bahwa Tuhan mampu menciptakan dan menghidupkan manusia yang pada asalnya tidak ada. Bukti itu adalah adanya kehidupan dunia ini, jika menghidupkan dan menciptakan kehidupan dunia ini yang mestinya lebih mustahil saja Allah bisa dan sudah terbukti, secara logis menghidupkan kembali untuk kehidupan akhirat pun bisa dan tidak mustahil. bahkan ayat diatas juga mengungkapkan terjadinya

api dari kayu yang hijau. ini isyarat yang bersifat filosofis. secara logika, kayu yang hijau (mestinya megandung air) tidak dapat menjadi sumber api. namun, kenyataan membuktikan hal itu.

Semua peristiwa dalam proses kematian (sakit atau nyamannya kematian), sambutan alam kubur, perjalanan melintasi langit, kebahagiaan persinggahan di alam kubur, menunjukkan kelayakan relativ si mayit, maka rentetan peristiwa yang terjadi pada hari kebangkitan juga menunjukkan evaluasi akhir dan tempat kediaman akhir yang akan dihuni setiap individu. Dengan menarik sebuah hubungan seperti ini, tentu saja, gambaran-gambaran ini secara mengagumkan telah berfungsi sebagai pendorong bagi orang-orang yang masih hidup agar meningkatkan kualitas hidup mereka, karena pola keimanan dan ketaatan seseorang, atau sebaliknya, terbentuk dalam kehidupan sehari-hari, dan segala akibat dari pola ini akan diperoleh sekarang dan nanti.³⁴

b. Kiamat, Pengadilan, dan Ketetapan Akhir antara Pembalasan Surga dan Neraka

Telah dilihat sebelumnya, bahwa Islam sesungguhnya mempertegas keyakinan adanya dua pengadilan, pengadilan pertama terjadi melalui dan

³⁴ Seluruh peristiwa dari mulai tanda-tanda kedatangan kiamat sampai penilaian dan ketetapan akhir, menurut penulis, tersebut menopang dua tema dasar yang sangat penting dalam pemahaman eskatologi Islam. 1) Jasad akan di bangkitkan dan di satukan dengan roh dalam penyatuan kembali manusia yang utuh, sadar dan bertanggung jawab. 2) Akan ada pengadilan akhir atas kualitas hidup yang di jalani di dunia dan di ikuti dengan ganjaran yang benar-benar adil melalui hak prerogative kemurahan Allah.

setelah persidangan alam kubur. Dan yang kedua atau pengadilan akhir dilaksanakan pada hari kebangkitan. Namun, tidak ada pengetahuan manapun yang menerangkan tentang kapan datangnya kiamat.

Para pengikut ajaran agama yang mengungkapkan peristiwa eskatologis (datangnya kiamat) tersebut tampaknya secara universal mengalami banyak kesulitan dalam menunjukkan kapan tepatnya realitas-realitas itu akan terjadi. Bahkan al-Qur'an sendiri tidak memberi isyarat kapan kiamat itu tiba, dan menegaskan bahwa pengetahuan tentang hal itu hanya ada pada Allah semata.³⁵ Meski demikian, kelihatannya bisa jadi masyarakat Islam awal pasti akan terkejut jika tahu bahwa setelah berabad-abad berlalu, umat muslim masih menduga-duga tentang tanda-tanda akhir zaman.³⁶

Tanda-tanda yang membuat kita bisa mengenali awal kedatangan kiamat, yang dikenal dengan sebutan isyarat *al-sā'ah*, diyakini ada beberapa

³⁵ "Manusia bertanya kepadamu tentang hari berbangkit. Katakanlah: "Sesungguhnya pengetahuan tentang hari berbangkit itu hanya di sisi Allah". dan tahukah kamu (hai Muhammad), boleh Jadi hari berbangkit itu sudah dekat waktunya". (QS. Al-Ahzāb [33]: 63).

³⁶ Tiadanya jawaban al-Qur'an pada pertanyaan kapan kiamat akan datang tentu saja tidak bisa membendung para penulis untuk berspekulasi, seperti halnya yang fenomenal pada saat ini, merebaknya pemikiran-pemikiran yang spekulatif bahwa kiamat akan datang pada tahun 2012, yang mana pemikiran tersebut sudah ada dari zaman Bangsa Maya (bangsa yang pernah ada di Amerika Tengah dan Meksiko). Dalam sejarahnya, bangsa ini pernah mengalami peradabannya. Salah satu buktinya adalah, tanpa teleskop dan mesin hitung, mereka bisa menyusun kalender melalui pengamatan benda langit dengan mata telanjang yang disusun secara sistematis. Suku Maya yang diketahui primitif, namun memiliki pengetahuan astronomi yang maju. Mereka memiliki sistem kalender sendiri dengan siklus 260 hari setahun yang dikenal *tzolkin* (baca = zolkeen) yang terdiri atas 13 angka dan 20 tanda hari. Kalender bangsa Maya tersebut hitungannya berakhir pada 2012. Hitungan tersebut bukan hanya ramalan Suku Maya Kuno belaka, tapi berdasarkan fakta yang logis secara hitungan kosmis dan siklus penanggalan mereka. Filosofi Timur, seperti *I Ching*, *The Chinese Book of Changes*, dan *teologi Hindu*, berisi penafsiran masuk akal yang ikut mendukung 2012 sebagai saat kiamat, seperti halnya dengan sederet sistem kepercayaan primitif. Baca: Gregg Braden, dkk, *The Mystery of 2012*, (Penerbit : Ufuk Publishing House Cetakan: I, Juni 2009).

macam. Dalam al-Qur'an, kita mendengar adanya sejumlah peristiwa besar (disebut tanda-tanda yang lebih besar atau *alamat al-sā'ah*) yang menjungkirbalikkan tatanan alam. Mungkin tidak ada bagian yang menjelaskan sejumlah peristiwa yang, dalam arti sebenarnya, akan menghancurkan bumi dan membalikkan proses-proses alam, yang dalam seluruh al-Qur'an terus menerus disebut sebagai bukti adanya aturan dan kekuasaan Allah. Lihat misalnya QS. Al-Takwīr [81]: 1-14.

"Apabila matahari digulung, dan apabila bintang-bintang berjatuhan, dan apabila gunung-gunung dihancurkan, dan apabila unta-unta yang bunting ditinggalkan (tidak diperdulikan), dan apabila binatang-binatang liar dikumpulkan, dan apabila lautan dijadikan meluap dan apabila ruh-ruh dipertemukan (dengan tubuh), dan apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya, karena dosa Apakah Dia dibunuh, dan apabila catatan-catatan (amal perbuatan manusia) dibuka, dan apabila langit dilenyapkan, dan apabila neraka Jahim dinyalakan, dan apabila syurga didekatkan, Maka tiap-tiap jiwa akan mengetahui apa yang telah dikerjakannya".

Dalam kekacauan tatanan alam sebagaimana dilukiskan al-Qur'an, manusia bisa melihat sebuah proses penciptaan yang terbalik, langit, yang dipandang diciptakan beberapa lapis, dilucuti, digulung dan dihancurkan. Bintang-bintang yang menjadi hiasan lampu-lampu di langit terbawah, jatuh dipadamkan, sementara matahari dan bulan yang menjadi sumber cahaya bumi akan tertutup. Bumi itu sendiri berguncang, berayun, kemudian akhirnya tercerai-berai... semua peristiwa ini adalah ungkapan dalam dunia fisik tentang kekacauan total yang merusak tatanan alam yang normal, yang melalui semua peristiwa ini Allah memberitahukan kepada dunia akan kepemimpinan-Nya yang tak pernah berakhir. Dan apabila kemerosotan moral manusia telah dilihat sebagai salah satu tanda datangnya kiamat, maka

kehancuran kosmos mengisyaratkan berakhirnya dunia dan segera terjadinya kebangkitan.

فَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ مُحْلِفًا وَعْدِهِ رُسُلُهُ وَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو أَنْتِقَامٍ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرُ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّبِينَ فِي الْأَصْفَادِ سَرَابِيلُهُمْ مِّنْ قَطْرَانٍ وَتَغْشَى وُجُوهُهُمُ النَّارُ لِيَجْزِي اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“Karena itu janganlah sekali-kali kamu mengira Allah akan menyalahi janji-Nya kepada rasul-rasul-Nya; Sesungguhnya Allah Maha perkasa, lagi mempunyai pembalasan. (yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan mereka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa dan kamu akan melihat orang-orang yang berdosa pada hari itu diikat bersama-sama dengan belenggu. pakaian mereka adalah dari pelangkin (ter) dan muka mereka ditutup oleh api neraka, agar Allah memberi pembalasan kepada tiap-tiap orang terhadap apa yang ia usahakan. Sesungguhnya Allah Maha cepat hisab-Nya.” QS. Ibrahim [14]: 47-51

Begitulah gambaran kiamat bahwa nanti bumi juga akan diubah dengan bumi yang baru, begitu juga langit, yang mana sangat berbeda dengan bumi atau langit yang saat ini kita ketahui. Dalam tafsir *al-Kasyṣyāf* bahwa bumi akan diganti dengan bumi yang lain yang syarat dan komponennya berbeda dengan apa yang manusia ketahui selama ia hidup, begitu juga langit. Kata *tubaddalu* (pada ayat tersebut) yang bentuk asal kata *baddala* (mengganti) di ibaratkan oleh Zamakhsyārī adalah transformasi penggantian secara fisik seperti halnya ayat “*baddalnāhum julūdan ghairaha*” (Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain) QS. an-Nisā' [04]: 56. Sedangkan penggantian ini harus adanya syarat penghancuran total alam semesta dan

saatnya drama ke-akhiratan digelar dan dipertontonkan kepada seluruh makhluk-Nya³⁷

Makhluk serta individu-individu akan mempertanggungjawabkan sendiri segala keputusannya di masa lalu, di mana kumpulan keputusannya itu dicatat dalam bentuk kitab atau halaman-halaman yang akan disajikan pada hari kebangkitan. Sejumlah riwayat menegaskan bahwa setiap hari dalam kehidupan individu dibuka lembaran halaman baru, yang dihalaman itulah beberapa malaikat mencatat segala perbuatannya.³⁸ Dan dengan cara tertentu halaman-halaman itu disusun menjadi sebuah laporan, sebagaimana diperkuat oleh QS. Al-Isrā' [17]: 13:

“Dan tiap-tiap manusia itu telah Kami tetapkan amal perbuatannya (sebagaimana tetapnya kalung) pada lehernya. dan Kami keluarkan baginya pada hari kiamat sebuah kitab yang dijumpainya terbuka.”

Kitab yang sudah selesai ini akan diikatkan pada leher setiap orang ketika ia mati. Saat roh meninggalkan jasadnya. Kadang-kadang setiap catatan individu itu dikatakan sebagai bagian dari sebuah ringkasan yang lengkap mengenai perbuatan manusia. al-Gazali menggambarkannya sebagai “sebuah buku besar...memenuhi seluruh ruang antara Timur dan Barat, yang

³⁷ Abi al-Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *Tasir al-Kasyāf*, juz III, hlm. 393 (Software Maktabah al-Kamilah), lihat juga tafsir *Ibn Katsīr* serta tafsir *Hadāiq al-rūh wa al-raihān*, karya Muhammad Amin ibn Abdullah al-Urami (Software Maktabah al-Kamilah), bahwasanya mereka menafsirkan bahwa bumi akan diganti dengan yang lain yang bersifat beda dengan apa yang telah diketahui manusia, penggantian disini harus adanya sebuah penghancuran total, dalam arti penggantian yang bersifat fisik.

³⁸ *Padahal Sesungguhnya bagi kamu ada (malaikat-malaikat) yang mengawasi (pekerjaanmu), yang mulia (di sisi Allah) dan mencatat (pekerjaan-pekerjaanmu itu), mereka mengetahui apa yang kamu kerjakan.* (QS. Al-Infithār [82]: 10-12)

di dalamnya tercatat segala tindakan makhluk”.³⁹ Pada hari pengadilan, catatan itu diberikan kepada setiap orang, hasil akhirnya ditentukan oleh apakah disuruh mengambil kitabnya itu dengan tangan kanan atau tangan kirinya. Bagi kaum yang ingkar, ditunjukkannya catatan ini akan menimbulkan kekegetan yang dahsyat. Dan dalam hal ini akan melalui proses yang dinamakan *mizān*.

Al-Qur'an sering kali menyebutkan *mizān* (timbangan) sebagai salah satu relitas eskatologi terpenting. Dalam bentuk tunggalnya kata tersebut ditafsirkan sebagai prinsip keadilan.⁴⁰ Karena itu ia juga mudah dianggap sebagai instrument keadilan, yakni instrument yang tenggung jawab manusia yang sudah ditakdirkan di dunia ini akan dinilai dalam hubungannya dengan alam akhirat.⁴¹ Dalam al-Qur'an bentuk jamaknya *mawāzin*, punya rujukan eskatologis yang lebih jelas, yakni neraca untuk menimbang segala perbuatan pada hari kebangkitan. Dalam kitab *Daqāiq al-Akhbār* mengutip gambaran tentang *mizān* ini, dengan merujuk kepada Ibn 'Abbās sebagai sumbernya:

Mizān akan dipasang pada hari kebangkitan dengan panjang setiap lengan (timbangannya) sama dengan jarak antara Timur dan Barat. Panjang dan lebar neraca (*mizān*) akan seperti lapisan-lapisan bumi. Satu

³⁹ Al-Gazali, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat*....., hlm.134

⁴⁰ Lihat QS. al-A'rāf [7]:8-9, al-Anbiya' [21]: 47, al-Mu'minūn [23]: 102, al-Qāri'i'ah [101]:6 dan 8

⁴¹ Kalau kita tilik lebih jauh pada ayat yang menerangkan tentang *mizān*, bahwasanya Tuhan mengancam para manusia yang mencurangi sesamanya, dalam arti bahwa masyarakat dahulu dengan setting pedagang agar tidak mengurangi timbangan yang seharusnya, itu menandakan bahwa konsep keadilan sangat berpengaruh pada keselamatan akhiratnya. Dan pemakaian kata *mizān* itu sendiri sehingga dimasukkan dalam tatanan eskatologis.

dari dua neraca itu akan berada di sebelah kanan ‘Arsy, dan ini adalah neraca perbuatan baik, dan yang satunya lagi berada di sebelah kanan ‘Arsy, dan sisi kiri ‘Arsy, yang merupakan neraca perbuatan buruk. Neraca-neraca itu akan ditimbuni seperti gunung, diberati oleh perbuatan-perbuatan baik dan buruk. Hari (penimbangan amal) itu akan berlangsung selama 50.000 tahun.⁴²

Namun, pertama-tama perlu diperhatikan lagi, ada yang disepakati oleh tradisi Islam (selain *mizān*) sebagai salah satu alat pengadilan di hari kebangkitan nanti, yakni *al-Shirāt* (jembatan). Ada beberapa keterangan yang menyangkut tentang *shirāt*; yang berarti jalan. Dari sekian petunjuk ini, hanya dua, yaitu QS. Yāsīn [36]: 66 dan QS. As-Shaffāt [37]: 23-24,⁴³ yang umumnya dikutip untuk mendukung ide tentang adanya jembatan di atas neraka, tetapi ayat tersebut tidak terlalu jelas maknanya ketika dikaitkan dengan konsep ini. Keterangan lain yang berusaha menangkap ayat tersebut meriwayatkan bahwa sesungguhnya Allah menciptakan shirat di atas neraka jahannam yang sifatnya sangat licin, dan pada shirat tersebut lebih lembut dari rambut, lebih tajam dari sebilah pedang, dan lebih gelap dari malam.⁴⁴ Dikatakan bahwa yang selamat maupun yang disiksa harus menyeberangi jembatan tersebut.

⁴² Abdur Rahim ibn Ahmad al-qadli, *Daqāiq al-akhbar fī dzikri al-jannah wa al-nār*, (Surabaya: Maktabah Muhammad Nabhan, tt), hlm. 134

⁴³ “Dan Jikalau Kami menghendaki pastilah Kami hapuskan penglihatan mata mereka; lalu mereka berlomba-lomba (mencari) jalan, Maka betapakah mereka dapat melihat(nya).” QS. Yasin [36]: 66

“Selain Allah, Maka tunjukkanlah kepada mereka jalan ke neraka. Dan tahanlah mereka (di tempat perhentian) karena Sesungguhnya mereka akan ditanya:” QS. Al-Shaffāt [37]: 23-24

⁴⁴ Abdur Rahim ibn Ahmad al-qadli, *Daqāiq al-akhbar fī dzikri al-jannah wa al-nār...*, hlm. 135

Keterangan di atas tersebut - dalam pengertian yang sesungguhnya, pengadilan itu bersifat otomatis yang berupa kesimpulan pendahuluan tentang pilihan-pilihan pribadi seseorang. Seolah ingin menegaskan kembali bahwa upaya apa pun untuk melarikan diri dari kepastian hanya akan menghasilkan keputusasaan, al-Qur'an menyatakan bahwa Anggota badan akan memberikan kesaksian terhadap kebenaran dan ketepatan dari pengadilan.

۴۵ آلَيْهِمْ خَتِيمٌ عَلَىٰ أَفْوَاهُهُمْ وَتَكْلِمُنَا آيَةٍ يَرْجِلُهُمْ وَتَشَهِّدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Mengenai hal ini, dalam kumpulan cerita al-Qur'an proses pengadilan itu sendiri sebenarnya telah tersimpulkan. Yang selamat dan yang di siksa akan dibedakan secara pasti, dan yang tersisa hanyalah gambaran yang jelas dan terperinci tentang surga dan neraka. Tetapi bagi tradisi agama dan teologi, ini bukanlah benar-benar akhir dari persolan. Bahwasanya Allah mempunyai hak prerogative atas siapa yang akan diberi ampunan-Nya yang abadi. Dan bahwasanya ampunan itu konon dapat di peroleh melalui *syafā'at* oleh orang-orang yang secara hirarki dianggap dekat dengan Allah.

Kata *syafā'at* dan beberapa bentukan kata darinya, yang berarti "menengahi", "perantaraan", dan "perantara" tercantum 29 kali dalam al-Qur'an. Secara keseluruhan, gagasan *syafā'at* dalam al-Qur'an bersifat umum dan bersifat negatif dalam hubungan manusia dengan hari akhir:

"Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikitpun; dan (begitu pula) tidak diterima syafā'at, dan tebusan dari padanya, dan tidaklah

⁴⁵ "Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan." QS. Yasin [36]: 65

mereka akan ditolong” (QS. Al-Baqarah [2]: 48), “Dan berilah peringatan dengan apa yang diwahyukan itu kepada orang-orang yang takut akan dihimpulkan kepada Tuhan mereka (pada hari kiamat), sedang bagi mereka tidak ada seorang pelindung dan pemberi syafa’atpun selain daripada Allah, agar mereka bertakwa.” (QS. Al-An’am [6]: 51).⁴⁶

Penegasan al-Qur’ān tentang tidak adanya perantaraan dimaksudkan untuk menekankan pada fakta bahwa seseorang tidak adanya perantaraan dimaksudkan untuk menekankan pada fakta bahwa seseorang tidak bisa berharap segala kesalahannya akan dibiarkan di hari pengadilan nanti dan bahwa tidak ada peluang bagi para “tuhan-tuhan palsu” kaum *musyrikūn* untuk menjadi perantaranya:

*“Dan mereka menyembah selain daripada Allah apa yang tidak dapat mendatangkan kemudharatan kepada mereka dan tidak (pula) kemanfaatan, dan mereka berkata: "Mereka itu adalah pemberi syafa’at kepada Kami di sisi Allah". Katakanlah: "Apakah kamu mengabarkan kepada Allah apa yang tidak diketahui-Nya baik di langit dan tidak (pula) dibumi?" Maha suci Allah dan Maha Tinggi dan apa yang mereka memperseketukan (itu)”. (QS.Yunus [10]: 18.*⁴⁷

Kendatipun demikian, ada ayat-ayat tertentu dalam al-Qur’ān telah ditafsirkan sehingga memberi ruang bagi kemungkinan adanya sejenis *syafa’at*, yang secara khusus memiliki wewenang untuk fungsi *syafa’at* ini, selain Allah sendiri⁴⁸

Namun demikian, dengan rahmat-Nya Allah dapat mengampuni dosa-dosa siapa saja yang Dia kehendaki. Prioritas ampunan-Nya diberikan kepada mereka yang telah bertobat, dan mereka yang hanya melakukan dosa kecil.

⁴⁶ Lihat juga QS. Al-Baqarah [2]: 123, 254; al-A’rāf [7]: 53; al-Syū’arā’ [26]: 100-101; al-Mu’min [40]: 18; al-Mundatstsir [74]: 48.

⁴⁷ Lihat juga QS. Al-Rūm [30]: 13, Yāsīn [36]: 23

⁴⁸ Lihat (QS. al-Zukhruf [43]: 86), al-Anbiya [21]: 28

Dalam keadaan tertentu, Dia juga mengampuni pelaku dosa besar (musyrik), yang dianggap oleh Allah sebagai yang sangat sulit diampuni.⁴⁹ Tetapi sebagian orang berpendapat bahwa dosa macam apapun bisa diampuni setelah tobat yang tulus. Hanya Allah yang mengetahui siapa yang akan diberi surga dan siapa yang diberi neraka.

Al-Quran tidak meninggalkan keraguan sedikit pun bahwa pilihan bagi setiap individu pada hari pengadilan hanya ada dua: kebahagiaan surga atau siksa neraka. Tentang neraka, dalam al-Qur'an terdapat beragam petunjuk, ada beberapa nama atau istilah khusus yang sudah dianggap sebagai nama atau istilah sebenarnya bagi neraka yaitu: *jahīm*, *hawiyyah*, *jahannam*, *saqār*, dan lain sebagainya. Demi singkatnya penulisan skripsi ini, penulis akan mengesampingkan istilah atau nama-nama itu dalam berbagai ayat-ayat al-Qur'an.

Bahkan orang yang membaca al-Qur'an secara sepintas pun akan segera terkesan dengan begitu banyaknya pandangan bahwa tempat kediaman kaum yang disiksa adalah neraka, *al-nār*, seperti halnya yang disebut surga dalam peristilahan umum al-Qur'an disebut "taman". Banyak keterangan tentang neraka, begitu juga dengan surga, bahwa gambaran yang diberikan al-Qur'an merupakan gambaran yang khas, yang umumnya diungkapkan secara konsisten dan dalam gaya yang sangat mengagumkan.⁵⁰

⁴⁹ Lihat Fahruddin al-Rāzi, *Al-Syafā'ah al-Uḍzma fī Yaum al-Qiyāmah*, (Cairo: Maktabah al-Azhariyyah litturats, 1989), hlm. 59-61

⁵⁰ Ulama Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah sepakat bahwa surga dan neraka telah diciptakan, tetapi hal ini menuai protes dari golongan Mu'tazilah dan Qadirīyyah; yang menurut mereka

Dalam hal ini al-Qur'an tidak memberikan pola yang terperinci tentang alam neraka, tetapi ada salah satu surat dari al-Qur'an yang menggambarkan jahannam mempunyai tujuh pintu, dan setiap pintunya mempunyai ukuran tetap.⁵¹ Karenanya, ide tersebut menegaskan bahwa neraka terdiri atas tujuh lapis, setiap lapisan yang lebih rendah menandakan siksaan yang lebih berat, dan istilah jahannam digunakan untuk menunjuk kepada totalitas neraka yang paling atas. Dalam kitab *Daqāiq al-Akhbār fī dzikri al-jannah wa al-nār* dengan mengutip beberapa riwayat bahwa siksaan neraka adalah terminologi atas realitas siksaan: *jahannam* (api penyucian) bagi umat islam, *sa'īr* (api berkobar) bagi umat nasrani, *huthamah* (api mengamuk) bagi umat yahudi, *ladza* (api menyala) bagi majusi, iblis beserta pengikutnya, *saqar* (api yang menghanguskan) bagi kaum saba', *jahīm* (api yang buas) bagi orang-orang musyrik, *hawiyyah* (jurang api) bagi orang-orang munafik, dan pengikut fir'aun.⁵² Sementara surga dalam al-Qur'an,

surga dan neraka akan diciptakan oleh Allah pada waktu kiamat datang. Lihat Umar Sulaiman al-Asyqar, *Surga dan Neraka*, terj. H. Fanis Ismail. (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 20

Menyikapi pendapat Mu'tazilah dan Qadiriyyah, bahwasanya dengan melihat Kekuasaan Tuhan yang tak terbatas, tidak dapat dipungkiri bahwa Tuhan mampu menciptakan surga dan neraka dengan sekejap mata. Tetapi dengan melihat gaya bahasa Tuhan menyangkut hal "penciptaan", Dia tidak pernah mengandalkan kekuasaan-Nya yang semena-mena. Dalam hal ini Tuhan lebih memilih "penciptaan" yang melalui proses, seperti halnya penciptaan bumi, penciptaan alam semesta, penciptaan "bayi" manusia yang dititipkan pada rahim perempuan, dan lain sebagainya. Dengan merujuk langsung pada teks QS. Ali Imrān [3]: 13, penulis beranggapan bahwa ketika Tuhan berbicara "*Surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertaqwa.....*", secara tidak langsung bahwasanya Tuhan tidaklah mungkin menjanjikan sesuatu tanpa harus adanya wujud yang dijanjikan-Nya. Dengan kata lain (pada ayat tersebut) bahwa surga dan Neraka bukanlah angan-angan Tuhan belaka, yang mana ketika manusia meminta, Tuhan baru membuat kemudian diberikan.

⁵¹ Lihat QS. al-Hijr [15]: 43-44

⁵² Abdur Rahim ibn Ahmad al-qādli, *Daqāiq al-akhbar fī dzikri al-jannah wa al-nār*, (Surabaya: Maktabah Muhammad Nabhan, tt), hlm. 146-147

umumnya disebut sebagai Taman (*jannah*), meskipun biasanya diekspresikan dalam bentuk jamak. Ada dua kali penyebutan nama *firdaus* yaitu QS. al-Kahfi [18]: 107 dan QS. al-Mu'minūn [23]: 11, yang mana sebagai tempat tinggal orang-orang yang diberi pahala.⁵³

⁵³ Terdapat lima kata yang digunakan mengiringi kata *Jannah*, baik dalam bentuk tunggal maupun bentuk jamak: 1) *taman keabadian* (جَنَّةُ الْخَلْد) : QS. Al-Furqān [25]: 15. 2) *taman firdaus* جَنَّتُ الْفِرْدَوْس QS. Al-Kahfi [18]: 107, 3) *taman perlindungan* (الْمَاءِدَةِ) : جَنَّتُ الْمَاءِدَةِ QS. Al-Sajdah [32]: 19, 4) *taman anugerah* (الْنَّعِيمِ) : جَنَّتُ النَّعِيمِ QS. al-Māidah [5]: 65, dan 5) *taman Adn* (عَدْنٍ) جَنَّتُ عَدْنٍ QS. At-Taubah [9]: 72

BAB IV

KAJIAN TAFSIR ESKATOLOGI ISLAM DALAM *TEMA POKOK AL-QUR'AN*

A. Metode Penafsiran Fazlur Rahman atas Ayat Eskatologis dalam *Tema Pokok al-Qur'an*

Pencarian metodologisnya Rahman, utamanya dalam bergumul dengan al-Qur'an, menghasilkan disposisi pemikiran yang mengangkat *world view* Qur'ani secara komprehensif. Semua itu dituangkannya dalam *master piece* yang berjudul; *Major Themes of The Qur'an* (edisi Indonesia *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin). Di dalamnya Rahman berbicara tentang Tuhan Yang Maha Esa dan Pengasih sebagai eksistensi yang fungsional, al-Qur'an sebagai sumber nilai dan moral, dan kenabian sebagai bukti kongkrit kepengasihan Allah, serta manusia sebagai makhluk yang bertanggung jawab. Ia juga berbicara tentang alam semesta untuk dijadikan petanda (keberadaan dan kebesaran) Allah dan harus disyukuri dengan pengolahan dan pelestarian, tentang setan sebagai ujian bagi manusia, serta akhirat sebagai terminal akhir perjalanan manusia dimana ia harus bertanggung jawab atas semua perbuatannya di dunia.

Dalam hal ini menurut Rahman, tanpa suatu kajian yang sistematis, pandangan dunia al-Qur'an akan sulit untuk dimunculkan. Karena itu, diperlukan suatu metode interpretasi sistematis, yakni metode yang mengandaikan perlunya penelusuran sosio-historis serta pembedaan legal

spesifik ayat dari ideal moralnya, seperti yang akan penulis paparkan nanti (dalam sub bab: Aspek Metafisika Akhirat). Namun, muncul persoalan manakala metode interpretasi sistematis ini dihadapkan pada persoalan metafisis dan teologis. Apakah persoalan yang membahas masalah supra indrawi dan keyakinan juga mesti diterapkan padanya penelusuran historis? Rahman menjawabnya, itu tidak penting.

“Untuk pernyataan-pernyataan teologis atau metafisis dari al-Qur'an, latar belakang spesifik turunnya wahyu tidaklah penting, sebagaimana untuk pernyataan-pernyataannya yang bersifat sosial-hukum.....”¹

Faktanya, dalam menulis *Tema Pokok al-Qur'an-nya*, yang secara keseluruhan memuat aspek-aspek metafisis-teologis, metode interpretasi sistematis hampir sama sekali tidak di terapkan. Hal ini dikarenakan untuk kedua wilayah garapan tersebut prosedur yang lebih tepat dikenakan adalah pendekatan *sintesa-logis*.² Dalam pendahuluan buku tersebut, Rahman mengatakan:

“Kecuali dalam penggarapan beberapa tema penting semisal aneka ragam komunitas agama, kemungkinan dan aktivitas mukjizat, serta jihad, yang kesemuanya menunjukkan evolusi melalui al-Qur'an, prosedur yang

¹ Fazlur Rahman *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi intelektual*. Terj: Ahsin Muhammad, (Bandung: PUSTAKA, 2000), hlm. 154

² *Sintesa-logis* sederhananya adalah pendekatan yang membahas suatu tema (*metafisis-teologis*) dengan cara mengevaluasi ayat-ayat yang berhubungan dengan tema yang dibahas. Dalam metode *sintesa-logis*, Rahman menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menyangkut suatu tema teologis dan mengaitkannya dengan tema lainnya yang relevan. Lahirnya gagasan mengenai metode ini dilatarbelakangi oleh adanya pelbagai pemikiran teologi dialektis Islam (*kalam*) sebelumnya yang memperlakukan ayat-ayat Alquran secara terpisah-pisah sehingga ketika membahas suatu tema tidak menghubungkan dengan tema lainnya (atomistik). Sebagai contoh, aliran Mu'tazilah ketika membahas kebebasan manusia (*free will*) tidak mengaitkannya dengan sifat-sifat Tuhan dalam suatu pemahaman yang padu. Ketidakterpaduan ini kemudian membawa dampak pada pemahaman mereka yang cukup janggal mengenai ketidakmungkinan Tuhan untuk berbuat yang tidak masuk akal dan tidak adil. Lihat Abd A'la, *Dari Neo Modernism ke Islam Liberal.....*, hlm. 72

dipergunakan dalam mensintesiskan tema-tema (dalam buku Tema Pokok al-Qur'an ---pen) lebih bersifat logis ketimbang kronologis.”³

Dan jika dalam prosedur pendekatan sistematis (aspek historis-kronologis turunnya wahyu) dikedepankan, maka perangkat metodologis ini yang diterapkan dalam membahas eskatologinya dalam *Tema Pokok al-Qur'an* hanya ditemukan dua tempat antara lain;

1. adalah ketika Rahman mengaitkan doktrin eskatologi dengan moralitas penduduk makkah jahiliyyah yang mengingkari doktrin kebangkitan kembali. Pengingkaran ini dilatar belakangi oleh kepentingan dunia yang bersifat sementara.
2. adalah idenya dalam memberikan interpretasi terhadap *mizān* dengan mengaitkan sarkasme pedagang-pedagang Makkah jahiliyyah.⁴

Rahman, dengan pendekatan *sintesa-logis*-nya, memahami al-Qur'an dari perspektif filosofis – yang kalau dipotret dari kategorisasi “model” berada dalam model “semantik”,⁵ hal ini karena kenyataan bahwa ‘semantik’ merupakan ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam

³ Fazlur Rahman, , *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung: PUSTAKA, 1996), hlm. Ix

⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*....., hlm. 157- 158

⁵ *Semantika* atau *semantik* adalah cabang penyelidikan semiotika yang mempelajari hubungan diantara tanda-tanda dengan *designata* atau obyek-obyek yang diacunya. Sedangkan desagnata sendiri adalah makna tanda-tanda sebelum digunakan di dalam tuturan tertentu. Lihat Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), hlm. 11-12

pengertian yang lebih luas dari kata.⁶ Dan jika di tinjau dari ilmu tafsir konvensional, pendekatan *sintesa-logis* terlihat memiliki kemiripan dengan metode tafsir maudhu'i, yakni metode penafsiran yang mengkaji ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan tema yang telah di tetapkan.⁷ Semua ayat yang berkaitan dengan tema dihimpun lalu dikaji dari berbagai aspeknya, semisal dari *asbabun nuzul*, kosakata, dan sebagainya. Dalam hal ini Rahman tidak sedang menawarkan metode tafsir itu, sebab dia justeru mengkritisi ilmu tafsir yang menurutnya mengabaikan aspek keterpaduan ayat-ayat atau keterpaduan tema-tema yang relevan. Metode tafsir maudhu'i meski telah mengadakan evaluasi atas ayat-ayat, namun masih terkungkung dengan satu tema yang dibahas. Keterkaitan di antara tema-tema tidak diusahakan di dalamnya. Metode tafsir maudhu'i ketika dioperasikan untuk membahas tentang Tuhan, misalnya, hanya mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang Tuhan, misalnya hanya mengumpulkan ayat-ayat yang berbicara tentang Tuhan *an sich*, tanpa mengaitkannya dengan berbagai konsep atau

⁶ Lihat, Thosihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 2

⁷ Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Quran*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, cet III, th. 2005), hlm. 65

Langkah-langkah yang ditempuh dalam metode *maudhu'i* adalah: (1) menetapkan masalah yang akan di bahas (topik); (2) menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut; (3) menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang asbab an-nuzul-nya; (4) memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing; (5) menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (*out line*); (6) melengkapipembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok pembahasan dengan pokok bahasan; (7) mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengompromikan antara yang '*am* (umum) dan yang *khash* (khusus), yang *muthlaq* dan *muqayyad* (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan sehingga kesemuanya bertema dengan satu mutiara. Nasruddin Baidan, *Mctodologi Penafsiran al-Quran*, hlm. 152-153 dan baca juga Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 114-116

tema yang mendukung keutuhan pandangan al-Qur'an tentang Tuhan.⁸

Sedangkan operasi dari pendekatan sintesa-logis mengandaikan terlibatnya seluruh tema yang mendukung keutuhan itu. Rahman, dalam pendekatan sintesa-logis ini, mengumpulkan ayat-ayat yang berkenaan dengan topik yang dibahas lalu kemudian mengadakan evaluasi secara logis. Aplikasi dari pendekatan ini dapat ditunjukkan dengan mencermati uraiannya, antara lain, tentang *al-Dunyā* dan *al-Akhīrah*. Ayat-ayat yang dikumpulkan Rahman adalah QS. Al-A'rāf [7]: 34-35, QS. Qāf [50]: 22, QS. Maryam [19]: 80, QS. Al-An'ām [6]: 94, QS. 'Abasa [80]: 34-37, QS. Ali imrān [3]: 91, QS. Al-Ra'd [13]: 17, QS. Al-Rūm [30]: 7 dan sebagainya. Logis-nya Rahman yang dimaksud disini adalah kesesuaian antara interpretasi al-Qur'an dengan akal, dan dalam menerapkan pendekatan interpretasi sintetis-logis dalam formulasi eskatologis ini Rahman lebih banyak memakai interpretasi al-Qur'an dengan al-Qur'an.

Tidak dipungkiri, pendekatan gerakan ganda (*double movement*) juga dipakai Rahman. Namun, pendekatan ini tidak untuk ayat-ayat metafisis-teologis, alih-alih semua ayat dalam al-Qur'an, melainkan terutama ayat-ayat hukum saja. Buktinya, di dalam pengantar *Tema Pokok al-Qur'an*, buku yang

⁸ Membesarkan, mensucikan dan mengagungkan Tuhan memang suatu kesadaran yang *logis* di dalam syariat agama. Namun, bila kemudian sikap ini menyingkirkan kajian atas problem-problem kemanusiaan, maka wacana tafsir hanya dikembangkan dalam *mainstream* pembelaan dan pengagungan Tuhan. Al-Qur'an dan penafsirannya, akhirnya hanya dipersembahkan untuk Tuhan. Padahal, seperti kita tahu, Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi kehidupan umat manusia di dunia ini, bukan untuk Tuhan. Al-Qur'an merupakan inspirasi gerakan pembebasan dalam struktur masyarakat yang menindas, rasis dan ahumanis, bukan sebatas praktik-praktik ritual sebagai bentuk pengagungan Tuhan.

banyak mengulas tema-tema metafisis-teologis ketimbang hukum⁹, karena itu, menyimpulkan teori hermeneutika Rahman sebatas gerakan ganda saja, barangkali sama halnya dengan menyimpulkan bahwa Islam atau al-Qur'an hanya berisi aturan hukum semata. Dan harus diakui, bahwa kecenderungan seperti itulah yang sering banyak kita anut.

Metode yang dipakai Rahman dalam Tema Pokok al-Qur'an (*sintesa-logis*), memberikan harapan akan munculnya suatu kepuasan religiusitas dan intelektual dalam menangkap ajaran agama secara utuh. Hanya saja, ketika diaplikasikan ke dalam teknik penafsiran, batasan-batasan unsur subyektif dan kehendak Ilahi menjadi tidak jelas, sehingga keutuhan pesan tersebut menjadi kabur. Hal ini dapat terjadi karena ketika mensintesakan antara berbagai ayat-ayat teologis yang saling berkaitan, Rahman sepenuhnya bersandar pada logika, dan mengabaikan latar belakang dan kronologis turunnya ayat tersebut.¹⁰ Di atas telah dijelaskan bahwa ayat-ayat metafisik dan teologis dalam pandangan Rahman tidak banyak mengalami evolusi dan perkembangan, tidak sebagaimana ayat-ayat hukum. Oleh kartena itu, ia beranggapan latar belakang dan kronologi turunnya ayat teologi tidak diperlukan lagi. Hal ini merupakan kelemahannya karena dalam kenyataannya pemahaman ayat-ayat teologis maupun lainnya tidak dapat dilepaskan dari aspek kronologis. Balasan Surga, misalnya, menunjukkan

⁹ Fazlur Rahman, *Tema-pokok al-Qur'an.....*, hlm. IX

¹⁰ Abd A'la, *Dari Neo Modernism ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam wacana Islam di Indonesia*. (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 88

secara jelas adanya hal-hal semacam itu. Dalam ayat-ayat al-Qur'an Surga selalu digambarkan seperti; sungai mengalir, *khamr* yang tidak memabukkan,¹¹ bidadari. Tersebut sangat familiar dimata orang Arab pada waktu itu, yang gemar dengan dunia.¹² sedangkan surga sendiri adalah *Jannah*, yang mempunyai makna dasar "*taman*", yang mana jika dikaitkan dengan konteks dataran Arabia adalah sebuah harapan dan mimpi yang terpendam bagi orang yang hidup di gurun dan dataran yang tandus. Begitu juga dengan kata "*Allah*", menurut Thosihiko Izutsu kata "*Allah*" di dalam al-Qur'an adalah kata yang datang belakangan. Menurutnya kata Allah sudah ada dan digunakan sejak abad ke 7 M.¹³ Kata "*Allah*" sudah dikenal pada masyarakat pra Islam melalui syair-syair, bahkan dalam tulisan-tulisan kuno. Paling tidak beberapa masyarakat atau suku di Arabia percaya pada Tuhan yang disebut Allah. Tuhan-tuhan (pra Islam) dihormati seperti "*qurbān*", secara harfiah berarti sarana pendekatan, yaitu pengambil hati dan perantaraan. Keterangan di atas menunjukkan secara jelas bahwa Tuhan Allah sudah dikenal sejak zaman *Jāhiliyyah*, tetapi dianggap sebagai salah satu Tuhan, bukan Tuhan yang Esa. Suatu contoh pada QS. al-Ahqāf ayat 28:

¹¹ QS. al- Waqī'ah [56]: 17-19

¹² Salah satu hadis yang menggambarkannya adalah riwayat Ibn Majah, dalam Software *Mausū'ah al-Hadis*, no. 4332 حدثنا العباس بن عثمان الدمشقي. ثنا الوليد بن مسلم. ثنا محمد بن مهاجر الأنصاري. حديث الصحاح المعافي عن سليمان بن موسى، عن كريب مولى ابن عباس؛ قال: حدثني أسامة بن زيد؛ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذات يوم لأصحابه: ((الآن مشمر للجنة؟ فإن الجنة لا يخطر لها. هي، ورب الكعبة! نور يتلألأ، وريحانة هنتر، وقصر مشيد، وفهر مطرد، وفاكة كثيرة نضيجة، وزوجة حسناء جليلة، وحلل كثيرة. في مقام أبداً. في حرفة ونصرة. في دور عالية سليمة بحية))

¹³ Lihat, Thosihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 4

فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ أَخْنَدُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ فُرِبَاتًا إِلَهًا بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ
إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

“ Maka mengapa yang mereka sembah selain Allah sebagai Tuhan untuk mendekatkan diri (kepada Allah) tidak dapat menolong mereka. bahkan tuhan-tuhan itu telah lenyap dari mereka? Itulah akibat kebohongan mereka dan apa yang dahulu mereka ada-adakan”.

Analisis Izutsu bahwasanya kata “*ālihah*” yang berarti semua Tuhan adalah “hanya nama-nama belaka”, tidak berhubungan dengan suatu kesatuan nyata yang ada di luar bahasa. Dan dalam semantik modern konsep *ilāh* (jamak *ālihah*) bila diterapkan pada sesuatu selain Allah tidak lain hanyalah sebuah kata yang memiliki makna konotatif, tanpa denotatif.¹⁴ Penjelasan Izutsu tersebut menandaskan bahwa kata “*Allah*” jelas sekali ada realitas sosio-historis meskipun kata tersebut dalam tataran *metafisis*. Detail-detail semacam itu yang kurang disentuh Rahman dalam mengangkat aspek-aspek teologi dari al-Qur’ān.

B. Aspek Metafisika Akhirat: Prinsip-prinsip Eskatologi

1. Hakikat Kematian

Di atas telah disebutkan bahwa eskatologi secara umum merupakan keyakinan yang berkaitan dengan kejadian-kejadian akhir hidup manusia, dalam hal ini, akhir hidup manusia harus melewati sebuah kematian; kematian yang menjadi syarat untuk menuju ke kehidupan yang lain. Menurut *Lisanul Arab*, kata *maut* berarti diam, padam, tenang, tak bergerak.

¹⁴ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia ...*, hlm. 7

Sebagaimana kehidupan bermula ketika *rūh* ditiupkan ke jasad, maka kematian terjadi ketika *rūh* terpisah dari badan.¹⁵ Maut juga berarti bergantinya keberadaan, dan berpindahnya (sesuatu) dari satu tempat ke tempat lain.

Ada suatu gambaran yang mengingatkan kita tentang kematian, yaitu seperti halnya kita pergi keluar rumah untuk melaksanakan segala tujuan yang telah direncanakan. Pergi keluar dengan kata lain adalah meninggalkan apa-apa yang ada di dalam rumah, baik itu suami, istri, anak, orang tua, dan lain sebagainya. Tentu saja, jika tujuan yang telah direncanakan tersebut tercapai, maka kita akan kembali menuju rumah yang kita tinggalkan, dan tinggal kembali di dalamnya bersama sanak keluarga.

Gambaran di atas sebenarnya penulis maksudkan untuk mengkiaskan istilah perpisahan roh (*rūh*) dengan jasad (*al-jasād*). Al-Ghazali dalam buku *Remembrance of Death and Afterlife* yang diterjemahkan menjadi *Metode Menjemput Maut: Perspektif Sufistik*, mengatakan bahwa makna perpisahan ruh dengan jasad adalah bahwa roh sama sekali tidak lagi efektif bagi jasad. Oleh karena itu jasad pun tidak lagi tunduk pada perintahnya.¹⁶ Dalam hal serupa ungkapan Gazali seperti halnya kronologis tahap psikologis yang dilalui oleh seseorang yang akan meninggal dunia yaitu antara: penolakan, perasaan marah, tawar-menawar, tertekan, dan pasrah.

¹⁵ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-lughah wa al a'lam*, (Beirut, Libanon: Darul Masyriq, 1986) cet. 28, hlm. 28

¹⁶ Al-Ghazali, *Metode Menjemput Maut: Perspektif Sufistik*, terj. Ahsin Mohamad (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 120.

Mungkin jika kita tinjau secara sepintas, ungkapan tersebut dapat diartikan sebagai dua entitas yang terpisah, yaitu antara *rūh* dengan *jasad*, jadi ruh seakan-akan berada di luar jasad yang telah menjadi bangkai. Maka jangan aneh jika banyak film-film hantu berceritakan seperti itu. Namun di sisi lain ungkapan Gazali tersebut penulis pahami sebagai ruh yang tidak efektif lagi bagi keinginan diri (hawa nafsu) manusia, maka dengan begitu hawa nafsu tidak lagi berkuasa atas diri manusia. Contohnya jika hati berkata manis, maka mulut berkata juga tentang manis. Tidak sebaliknya, jika hati berkata manis, mulut mengatakannya pahit. Setidaknya contoh ini membuktikan dua hal, jika hawa nafsu berkuasa, maka ruh (cahaya kebenaran) dalam diri manusia tidak akan terpancar, tapi jika ruh berkuasa maka hawa nafsu ada dalam kendali ruh. Maka di sinilah pentingnya kesadaran manusia atas tindakan yang akan dan telah dilakunya, yaitu dengan sikap jujur dan penuh tanggung jawab. Anas meriwayatkan bahwa Nabi Saw bersabda:

“Kematian adalah kiamat; barang siapa mati berati kiamatnya telah tiba.” Beliau juga bersabda: “Jika salah seorang dari kalian mati, maka tempat duduknya [yang akan datang] diperlihatkan kepadanya pagi dan petang; jika dia termasuk penghuni surga, maka tempat duduknya itu ditempatkan di penghuni surga, dan jika dia termasuk penghuni neraka, maka tempat duduknya itu ditempatkan di neraka. Dan kepadanya akan dikatakan. “Inilah tempat kalian dibangkitkan untuk menemui Dia pada hari kebangkitan.”¹⁷

Karena kematian merupakan kepastian, maka secara psikologis pengaruhnya amat besar dalam bawah sadar kehidupan seseorang dan dalam

¹⁷ Al-Ghazali, *Metode Menjemput Maut: Perspektif Sufistik...*, hlm. 124.

perilaku manusia. Hidup manusia, menurut Martin Heidegger, adalah suatu kehadiran yang tertuju ke arah kematian.¹⁸ Pembuktian bahwa ruh itu abadi, adalah sebagai petunjuk bagi kita bahwa kehidupan tidak berakhir selepas kematian tiba.

Islam, dalam hal ini, al-Qur'an, memiliki seperangkat argumen untuk merespon pandangan bahwa kematian adalah akhir dari segalanya. Respon ini mula-mula ditujukan kepada masyarakat Arab Jahiliah yang secara umum tidak mau mengakui ke-Esaan dan kekuasaan Allah. Mereka memuat pertanyaan-pertanyaan seperti "mungkinkah tulang-belulang yang sudah hancur akan bisa dibangkitkan kembali?", sampai al-Qur'an datang memberikan jawabannya. Namun, respon al-Qur'an ini tidaklah diperuntukkan bagi keseluruhan masyarakat Arab Jahiliah. Sebab, melalui syair-syair mereka yang masih terpelihara sampai kini, yang menjadi sasaran al-Qur'an adalah mereka yang benar-benar tidak mengakui doktrin akhir, atau yang dalam istilah Toshihiko Izutsu yang menganut doktrin Nihilisme.¹⁹ Dengan demikian, sejak masa awal-awal, al-Qur'an sebetulnya sudah mengajukan berbagai argumen untuk membungkam para pengingkar doktrin akhir.²⁰

¹⁸ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme* (Jakarta: Hikmah, 2005), hlm. 72.

¹⁹ Lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 95

²⁰ Rahman juga mengeksplor seperti halnya Izutsu, lihat, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 171-172

Pada dasarnya setiap manusia itu mengalami dua kali kematian dan dua kali kehidupan. Kematian yang pertama ialah sebelum kita dihidupkan di muka bumi ini dan kematian kedua waktu kita mengakhiri kehidupan ini.²¹ Kematian kedua, meski tampak sebagai kepunahan, tetapi pada dasarnya adalah sebuah proses menuju kehidupan yang ketiga yaitu saat manusia dibangkitkan kembali.

Kehidupan pertama ialah waktu kita hidup di dunia ini yang bersifat sementara (kesaksian roh akan ketuhanan Allah), yang oleh Rahman disebut sebagai peristiwa Ikrar Primordial (*Primordial Covenant*) antara Tuhan dan manusia,²² dan kehidupan kedua adalah waktu kita dibangkitkan di akhirat nanti. Allah Swt. menjelaskan hal itu dalam QS. Al-Baqarah: 28;

إِلَيْهِ شَمَّ تُحَيِّكُمْ شَمَّ يُمِيتُكُمْ شَمَّ فَأَحْيَكُمْ أَمْوَاتًا وَكُنْتُمْ بِاللَّهِ تَكُفُّرُونَ كَيْفَ تُرَجَّعُونَ

“Mengapa kamu kafir kepada Allah, Padahal kamu tadinya mati, lalu Allah menghidupkan kamu, kemudian kamu dimatikan dan dihidupkannya kembali, kemudian kepada-Nya-lah kamu dikembalikan?”

Ayat tersebut digunakan kata *fā* artinya ‘lalu’; yang menunjukkan langsung, *amwātan fa ahyākum* (*tadinya mati lalu dihidupkan*), dan digunakan kata *tsumma* artinya ‘kemudian’ yang menunjukkan tidak langsung tetapi ada senggang waktu *faahyākum tsumma yumītukum* (*dihidupkan kemudian dimatikan*), yakni setelah beberapa tahun umurnya.

²¹ Al-Gazali, Membongkar Rahasia Alam Akhirat(al-Durrah al-Fakhīrah fi Kasyf ‘Ulūm al-Akhīrah), terj. Tholchatul Choir. (Yogyakarta: Mitra Pustaka), 2005, hlm. 74-77

²² Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm. 36-37

Kematian merupakan awal atau pintu gerbang menuju kehidupan abadi sesuai dengan ayat di atas. Oleh karena itu, dalam al-Qur'an disebutkan bahwa sesungguhnya kematian itu sebenarnya kehidupan. Artinya, jika seseorang ingin hidup terus menerus, maka ia harus mengalami kematian terlebih dahulu. Tanpa kematian tidak akan ada kehidupan abadi. Atau dalam istilah al-Qur'an, orang yang mati disebut "Kembali kepada Sang Pencipta".

Dalam perspektif al-Qur'an, hidup dan mati merupakan ajang persaingan amal di antara manusia. Dalam hal ini dikhususkan kepada manusia, karena manusialah yang diberi beban untuk menjalankan segala aturan yang telah ditetapkan kepadanya. Dengan daya nalaranya manusia dapat memilah dan memisahkan antara yang baik dan yang buruk atau yang benar dan yang salah.

Rahman mengibaratkan dunia dan akhirat dengan air yang mengalir dari bukit-bukit yang diatasnya terbentuk buih, dan begitu air berlalu buih pun menjadi hilang seketika. Sedangkan endapannya yang bermanfaat bagi manusia, akan tetap tinggal di bumi. Buih tersebut adalah "*dunyā*" sementara endapan yang bermanfaat bagi manusia adalah :*akhirah*".²³ Kehidupan di atas dunia yang hanya sekali ini, menurut Rahman adalah satu-satunya kehidupan di mana manusia dapat berjuang dan memperoleh hasil perjuangannya atau menaburkan benih-benih yang "akhirnya" setelah kematian akan mendatangkan buah.²⁴

²³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm. 157

²⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm. 175

2. Alam Barzakh

Alam Barzah adalah kurun waktu (periode) di antara saat kematian manusia di dunia ini dengan saat pembangkitan (dihidupkannya kembali) manusia di Hari Pembalasan. Kita tidak mengetahui apa yang terjadi di dalam periode ini. Namun demikian, kita dapat menyimak dari berbagai ayat didalam kitab suci Al-Qur'an mengenai periode ini.²⁵

Siksa dan kenikmatan kubur adalah kepercayaan yang diyakini umat Islam adanya. Walaupun tidak ada ayat-ayat al-Qur'an yang secara eksplisit membicarakan dan menerangkan tentang adanya siksa dan kenikmatan kubur. Selama ini bila kita mengkaji al-Qur'an selalu kita baca bahwa kenikmatan dan kesengsaraan ada dalam surga dan neraka yang kekal. QS. Thāhā [20]:124:

"Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta."

Ibnu Mas'ūd dan Abu Sa'id Al-Khudrī mengatakan bahwa arti ungkapan ‘*hidup yang sempit*’ adalah siksa kubur. Begitu juga, Abu Hurairah meriwayatkan, bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda mengenai arti kalimat diatas adalah, Allah Swt akan mengirim 99 ekor ular ke dalam kubur orang-orang kafir. Ular-ular ini terus-menerus menggerogoti tubuh orang kafir itu hingga Hari Pembalasan tiba. Lalu apa yang terjadi dengan jiwa seseorang

²⁵ QS.Al-An'ām Ayat 93, Al-Anfāl ayat 50 51, Nūh Ayat 25, Al-Mu'min) Ayat 45, 46, Al-Takātsur Ayat 14, Surat Thāhā Ayat 124

setelah mati? Sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Nabi Muhammad Saw bersabda:

“Ketika jiwa seseorang yang beriman meninggalkan jasadnya, ia diangkat ke langit oleh dua malaikat. Malaikat-malaikat itu berkata, jiwa yang shaleh (baik) telah kembali dari bumi. Semoga Allah SWT memberkahimu dan tubuh yang dulu biasa kau tempati. Jiwa itu kemudian dihadirkan kepada Allah Swt. Kemudian Allah memerintahkan, “Tempatkan jiwa ini di Sidratul-Muntaha sampai datangnya Hari Pembalasan.”²⁶

Menurut Ibn Qayyim; secara implisit sebenarnya ada ayat yang mengabarkan tentang siksa dan kenikmatan kubur tersebut.²⁷ Yaitu firman Allah swt (Q.S al-An'am (6) : 93):

“Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang membuat kedustaan terhadap Allah atau yang berkata: "Telah diwahyukan kepada saya", Padahal tidak ada diwahyukan sesuatupun kepadanya, dan orang yang berkata: "Saya akan menurunkan seperti apa yang diturunkan Allah." Alangkah dahsyatnya Sekiranya kamu melihat di waktu orang-orang yang zalim berada dalam tekanan sakratul maut, sedang Para Malaikat memukul dengan tangannya, (ambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu" di hari ini kamu dibalas dengan siksa yang sangat menghinakan, karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayatNya".

Menurut Qayyim ayat ini merupakan perkataan malaikat pada orang *dholim* ketika meninggal. Ayat ini memakai “*hari ini*”, hal ini menggambarkan bahwa siksaan sudah ada sejak mereka meninggal dan itulah siksa kubur.²⁸ Dan Ibn Qayyim sangat meyakini hal-hal tersebut walaupun tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an, menurut Qayyim hal ini

²⁶ http://imtiazahmad.com/speeches/in_speechesTOC.htm, di baca pada 29 Juli 2009

²⁷ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh....*, hlm. 77

²⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh...*, hlm 45

mempunyai beberapa nilai positif (faedah) yaitu untuk menguji keimanan bagi umat manusia kepada Rasul-Nya, karena Allah swt menurunkan wahyu dengan dua cara, yaitu al-Kitab yang berisi al-Quran dan al-Hikmah yaitu Sunnah Nabi.²⁹

Dengan demikian, dari sini, dari sisi yang berbeda, penulis akan sedikit megeksplor ayat-ayat tentang “azab”, yang tak lain adalah untuk menemukan kosepsi Rahman.

Dalam al-Qur'an Surat Yunus [10]: 53 bahwa :

"Dan mereka menanyakan kepadamu: benarkah (azab yang dijanjikan itu)? Ya, demi Tuhanmu, sesungguhnya azab itu benar dan kamu sekali-kali tidak bisa luput (daripadanya)".

Ketika lebih jauh melihat dalam al-Qur'an ternyata tidak ditemukan kata "azab kubur". kata azab dalam al-Qur'an diulang sebanyak 358 kali. dan sama sekali tidak ditemukan tentang azab kubur yang ada hanya "*azab dunia*" dan "*azab akhirat*" kata azab itu sendiri diidentikkan dengan untuk menggambarkan betapa dahsyat siksa yang akan diterima oleh ummat, tentang ini dapat dibaca dalam Q.S al-An'am [6]: 65, sedangkan untuk azab akhirat dapat dilihat dalam Q.S an-Nisa [4]: 93, Q.S al-Māidah [5]: 36-37, dan Q.S Ali Imrān (3) ayat 116, dan masih banyak yang lagi dalam al-Qur'an. Sedangkan alam *barzakh* yang diidentikkan dengan alam kubur pun hanya muncul dalam al-Qur'an, itu pun hanya dalam cerita tentang orang mati yang ingin kembali ke dunia untuk memperbaiki amalannya, didalam al-Qur'an Allah dengan jelas mengatakan bahwa itu tidak bisa karena dibatasi oleh

²⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh....*, hlm 77

dinding pembatas (*barzakhun*), itu dapat dilihat di Q.S al-Mu'minūn (23) ayat 99-100. Al-Qur'an tidak pernah bercerita secara eksplisit bahwa di dalam kubur itu ada siksa atau azab, azab dan siksa sama sekali tidak pernah terhubung secara langsung dengan alam kubur atau alam *barzakh*. Beberapa ayat yang dipersepsi dan ditafsiri terkait dengan alam kubur ternyata memiliki multiinterpretasi atau penafsiran, diantaranya adalah Q.S at-Taubah [9]: 101 yang bercerita tentang siksa dua kali. Kata siksa dua kali diinterpretasikan atau ditafsiri sebagai siksa dunia dan siksa kubur, itu terlalu spekulatif. Tidak ada jaminan dan kejelasan sama sekali bahwa siksa dua kali itu adalah siksa dunia dan siksa kubur. Juga tidak ada ayat yang menjelaskan secara lebih terinci.

Tampaknya, iklim intelektual yang melingkupi Rahman, pada gilirannya, mengantarkannya untuk menerapkan secara konsisten sebuah penelaahan yang kritis. Berbeda halnya dengan ulama-ulama lain yang menafsirkan alam *barzakh* beserta yang melingkupi di dalamnya, entah itu nikmat ataupun siksa. Tetapi terlepas dari validitas penulis, gagasan pemikiran Rahman yang mengklaim doktrin nikmat dan siksa di alam *barzakh* tidak diakui dalam al-Qur'an, sebetulnya tidak disertai dengan keterangan yang memadai. Atau dengan kata lain, Rahman tidak memberikan interpretasinya yang luas terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyangkut hal ini misalnya ayat kontroversial tentang siksa dan nikmat di alam kubur.³⁰ Atau mungkin saja klaim bahwa ada-nya siksa dan nikmat di alam kubur

³⁰ QS. Tāhā [20] Ayat 124) dan Q.S al-An'ām [6] : 93

hanyalah produk-produk yang di luar al-Qur'an yang merupakan kritisismenya terhadap pendekatan-pendekatan yang dilakukan oleh para filosof dan teolog

3. Hakikat Kiamat

Al-Akhīrah adalah saat kebenaran, dan di saat itu setiap manusia dapat menyaksikan siapakah ia sebenarnya, setelah terlepas dari kepentingan-kepentingan yang ekstrinsik dan langsung, kepentingan-kepentingan dimana cara dipandang sebagai tujuan, cara yang langsung dipandang sebagai cara yang benar, dimana kepalsuan tidak hanya menggantikan kepalsuan tetapi nyata menjadi kebenaran, bahkan lebih indah dan menarik daripada kebenaran. hati nurani manusia sendiri begitu menyimpangnya sehingga — karena ia terbiasa dengan kepentingan-kepentingan dan tuhan-tuhan palsu— yang suci terlihat tidak suci dan sebaliknya. inilah yang oleh al-Qur'an dikatakan sebagai *ghurur* atau penipuan diri sendiri yang telah berlapis-lapis. jika manusia dibebaskan dari kuburan di dalam kuburan ini, maka tidak perlu ada bencana dan pembabaran yang sempurna mengenai moralnya.³¹ Di dalam al-Qur'an disebutkan bahwa hari kiamat adalah,

"(yaitu) hari (ketika) seseorang tidak berdaya sedikitpun untuk menolong orang lain. dan segala urusan pada hari itu dalam kekuasaan Allah". (Q.S . al-Infithār [82]:19).

Ayat ini pada dasarnya mengisyaratkan betapa hebat dan dahsyatnya peristiwa kiamat. Dalam al-Qur'an betapa banyak ayat yang menggambarkan

³¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. 154-155

tentang kedahsyatan peristiwa kiamat ini, yang secara umum melukiskan kehancuran kosmos: matahari di gulung³², langit terpecah-pecah³³, bintang-bintang pudar cahayanya³⁴, gunung-gunung dihancurkan hingga menjadi debu yang biterbangun bagaikan kapas³⁵, dan lain sebagainya. Semua penggambaran ini memberikan penjelasan mengenai kerusakan atau kehancuran seluruh kosmos secara total, dan bukan kerusakan atau kehancuran bagian tertentu saja.

Dengan mengutip al-Qur'an Surat Al- Takwīr [81]: 1-14, Rahman menjelaskan bahwa ayat-ayat tersebut tidak lain merupakan representasi yang khas tipikal al-Qur'an dalam menggambarkan peristiwa kiamat.³⁶ Dengan kata lain, cara-cara penggambaran seperti itu ditempuh al-Qur'an guna memberikan pemahaman kepada manusia mengenai kiamat. Akan tetapi, meskipun kiamat dalam al-Qur'an umumnya digambarkan dengan kedahsyatan yang mengakibatkan kehancuran alam semesta yang menyeluruh dan sempurna, semua keterangan itu pada dasarnya dimaksudkan untuk menggambarkan Kemahakuasaan Allah Swt. Konsepsi Rahman ini sekaligus menampik kekeliruan sementara orang yang memandang bahwa bumi dan langit (kosmos) terjadi dengan sendirinya tanpa ada sesuatu pun yang

³² QS. Al-Takwīr [81]: 1

³³ QS. Al-Muthaffifin 83:18

³⁴ QS. Al-Takwīr [81]: 2

³⁵ QS. Al-Ma'ārij [70]: 9

³⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 155

menciptakan, dan bahwa tidak ada yang lebih tinggi dari alam semesta ini. Orang-orang tersebut menurut Rahman, seharusnya memahami bahwa Allah Yang Mahakuasa, Mahabesar dan Mahamutlak telah menciptakan alam semesta karena rahmat-Nya, dan bahwa tidak ada sesuatu pun yang dapat terlepas dari pengawasan dan perintah-Nya.³⁷

Rahman tidak mengakui bahwa kehancuran kiamat adalah kehancuran dalam pengertian penghilangan kosmos dan segala unsur yang ada didalamnya yang kemudian dibarengi dengan penciptaan unsur-unsur kosmos baru yang sama sekali tidak terkait dengan kosmos sebelumnya. Rahman mengakui bahwa kehancuran tersebut adalah kehancuran yang merupakan syarat terjadinya “transformasi” dan “penyusunan kembali” alam semesta untuk menciptakan bentuk-bentuk kehidupan yang baru dan level-level kehidupan yang baru pula.³⁸ Alam baru yang tersusun ini berasal dari unsur-unsur yang terkait dengan alam sebelumnya. Kehancuran tersebut juga adalah kehancuran pada kandungan alam semesta. Alam akan diubah menjadi sebuah “taman” untuk dinikmati oleh para pewarisnya (QS. Ibrāhīm [14]: 48, al-Waqī’ah [56]: 60-62, al-Ankabūt [29]: 20, al-Najm [53]: 47)

³⁷ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 161-162

³⁸ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 161-162

4. Kebangkitan Kembali

Tahap pertama setelah kematian disebut alam *barzakh* atau alam kubur. dalam tahap ini semua orang yang telah mati akan "hidup" dalam satu alam penantian datangnya kiamat. tahap ini dimulai sejak seseorang meninggal dunia hingga hari kebangkitan. hal ini diungkapkan dalam (QS. al-Mu'minun [23]: 99-100). Setelah kehancuran selesai, semua manusia akan dihidupkan kembali. Dalam eskatologi Islam, ini dinamakan doktrin kebangkitan kembali. Doktrin ini pada mulanya sulit diterima oleh penduduk Makkah jahiliyyah. Mereka mengajukan pertanyaan-pertanyaan semisal "Mungkinkah orang mati bisa dihidupkan lagi?" dan " Bisakah tulang-belulang yang sudah hancur dipadukan kembali?" Hingga awal abad pertengahan Islam, pertanyaan semacam ini hampir tidak pernah muncul lagi. Al-Qur'an sudah sedemikian jelas memberikan jawabannya.³⁹ Pertanyaan yang menghiasi isu debat kala itu adalah "Apakah kebangkitan kembali terjadi hanya pada jiwa, atau juga pada raga?" pertanyaan ini menjadi pembahasan para filosof dan teolog. Masa inilah, menurut Rahman, merupakan puncak pembahasan eskatologi Islam.⁴⁰

Menurut Rahman dalam al-Qur'an tidak mendukung semacam doktrin dualisme yang radikal diantara jiwa dan raga seperti yang terdapat dalam

³⁹ QS. Yāsin [36]: 77-83

⁴⁰ Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah, di kalangan Ulama kerap terjadi perbedaan pendapai tentang ini: (1) anggapan bahwa ruh itu mati, alasannya adalah karena ruh termasuk kategori *nafs*, sedangkan *nafs* juga mati (lihat QS. [3]: 185 dan [28]: 88); (2) anggapan bahwa ruh tidak mati, alasannya karena ia diciptakan kekal, yang mati hanya jasad (Lihat QS. [3]: 169 dan Hadis-hadis tentang azab dan nikmat kubur). Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Roh...*, hlm. 65-71

filsafat Yunani, agama Kristen, dan Hinduisme. Tidak ada sebuah keterangan pun di dalam al-Qur'an yang menyatakan bahwa manusia terdiri dari dua substansi yang berbeda, apalagi yang bertentangan, yaitu jiwa dan raga.⁴¹

Rahman berpendapat bahwa kata *nafs* yang seringkali dipergunakan di dalam al-Qur'an dan biasa diartikan menjadi "jiwa", sebenarnya berarti "pribadi" atau "keakuan". Ucapan-ucapan seperti *al-nafs al-muthma'innah* dan *al-nafs al-lauwāmah* (yang biasanya diterjemahkan menjadi "jiwa yang merasa puas" dan "jiwa yang mengutuk") sebaiknya di fahami sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak, atau kecenderungan-kecenderungan dari pribadi manusia. Semua ini dapat di pandang bersifat "mental" (yang berbeda dari "fisikal"), asalakan akal pikiran tidak dipahami sebagai sebuah substansi yang terpisah.⁴² Begitu juga Harun Nasution juga berpendapat seperti halnya Rahman, sebagaimana yang di maksud keabadian ini (dalam konsep agama) adalah keadaan pribadi. Seseorang sungguhpun badannya telah tak bernyawa lagi, bahkan tubuhnya telah hancur, tetapi sesungguhnya kepribadiannya masih hidup. Kepribadian inilah nanti yang akan berjumpa dengan Tuhan. Kepribadian ini disebut Roh, Nafs, Jiwa, akal, soul dan sebagainya.⁴³

⁴¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm l. 26

⁴² Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm l. 26

⁴³ Harun Nasution, *Falsafat Agama*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2003), hlm. 72.

Dalam hal ini al-Gazali juga meyakini bahwa; jika roh manusia telah mencapai kesempurnaan sebelum ia berpisah dengan badan, maka ia selamanya akan berada dalam kesenangan, dan jika ia berpisah dengan badan dalam keadaan tidak sempurna, karena semasa hidupnya selalu dipengaruhi oleh hawa nafsu badan, maka ia akan hidup dalam keadaan menyesal dan terkutuk untuk selama-lamanya di akhirat. Harun Nasution, *Filsafat Agama.....*, hlm. 87-89

5. Pengadilan dan Syafaat

Berkaitan dengan konsep kehidupan akhirat, atau pengadilan yang tidak dapat dilepaskan dari kepengadilan Allah. Kongkritnya, di akhirat nanti setiap orang akan menerima balasan sesuai dengan perbuatan yang telah dilakukannya. Namun hal itu tidak menutup kemungkinan bahwa orang yang bersalah mendapat ampunan karena rahmat Allah yang sesuai dengan hikmah-Nya. Adanya ampunan bukan berarti menunjukkan tidak adanya kepastian moral pada konsep yang diajukan Rahman. Adanya pegampunan hendaknya diberikan secara sembarangan kepada setiap orang yang bersalah. Pengampunan itu tentunya diberikan kepada orang yang menyadari kesalahannya dan ia memiliki niat yang tulus untuk memperbaiki kesalahan yang dilakukannya.

Bagi Rahman, akhirat sebagai tempat pembalasan dan pengadilan dari Allah benar-benar akan merepresentasikan suatu keadilan yang sebenarnya. Hal itu dapat dilihat dari interpretasinya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyebutkan tentang adanya perhitungan, penimbangan atau pembentangan perbuatan manusia akan terjadi pada hari pengadilan itu. Rahman meyakini akan keberadaan proses tersebut. Meskipun demikian, berbeda dengan aliran teologi klasik, ia memahami konsep-konsep tersebut sebagai ide yang holistik, dan bukan dalam pengertian yang persis sama dengan pengertian yang dikenal selama ini. oleh karena itu, meskipun menyakini akan keberadaan penghitungan perbuatan manusia, Rahman tidak membahas

tentang adanya *al-Shirāt* dan rincian-rincian yang lain, karena itu sudah merupakan pemahaman literalistik. Apa yang disampaikan al-Qur'an itu lebih merupakan pernyataan tentang akan menjadi terjadinya proses pengadilan dan pembalasan yang seadil-adilnya yang tidak mungkin terdapat kezaliman sedikitpun saat itu. Bahkan Rahman menolak ide tentang adanya *syafā'at* yang sebagai sertifikat keringanan dalam menebus dosa.

Bahwa di dalam al-Qur'an masalah *syafā'at* memang disebutkan beberapa kali, namun keseluruhan ayat tersebut merupakan bentuk penyangkalan al-Qur'an terhadap doktrin *syafā'at* itu sendiri.⁴⁴ Di antara ayat yang paling kelas dalam hal ini adalah al-Qur'an surat al-Baqarah [2]: 154:

"Hai orang-orang yang beriman, belanjakanlah (di jalan Allah) sebagian dari rezki yang telah Kami berikan kepadamu sebelum datang hari yang pada hari itu tidak ada lagi jual beli dan tidak ada lagi syafā'at"

Dari sudut pandang rahmat Allah yang tidak terbatas, ayat ini dalam pemahaman Rahman memperlihatkan sikap yang konsisten. Namun dalam banyak hadis, disebutkan bahwa *syafā'at* para Nabi kepada kaumnya, dan sebagian kaum muslimin secara tradisional berkeyakinan bahwa "manusia-mensia suci" dapat memberikan bantuan dengan sedemikian efektifnya

⁴⁴ Hassan Hanafi memandang Syafā'at, wasilah-wasilah, bid'ah, khurafat adalah sesuatu yang harus di perangi, karena merupakan amal tauhid yang merupakan aktivitas pergerakan dan bukan esensi tak bergerak. Lihat: Hassan Hanafi, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf. (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm . 78

kepada yang berdosa, terutama syafaāt Nabi Muhammad, dapat diberikan,⁴⁵ yaitu merujuk pada salah satu hadis Sahih Muslim Riwayat Abu Hurairah:

“Batha Rasulullah Saw. bersabda: Setiap nabi memiliki doa yang selalu diucapkan. Aku ingin menyimpan doaku sebagai syafa'at bagi umatku pada hari kiamat” .⁴⁶

Dalam mendekati gagasan *syafa'at*, kaum ortodoks, menurut Rahman, merujuk langsung kepada al-Qur'an dengan menafsirkan beberapa ayat yang menyatakan: “*siapakah yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya?*” (QS. 2: 255). Berdasarkan asumsi bahwa Allah tentu akan mengizinkan Muhammad untuk memohonkan ampunan bagi kaumnya.⁴⁷ Tetapi menurut Rahman, mereka mengabaikan ayat-ayat al-Qur'an yang menekankan bahwa Allah sajalah yang bisa memberi *syafa'at*, yaitu:

“Dan berilah peringatan dengan apa yang diwahyukan itu kepada orang-orang yang takut akan dihimpulkan kepada TuhanYa (pada hari kiamat), sedang bagi mereka tidak ada seorang pelindung dan pemberi syafa'atpun selain daripada Allah, agar mereka bertakwa” (QS. Al-An'am 6: 51)

“Allah lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy. tidak ada bagi kamu selain dari padanya seorang penolongpun dan tidak (pula) seorang pemberi syafa'at. Maka Apakah kamu tidak memperhatikan? (QS.As-Sajdah 32: 4)

Pada tahap yang terakhir inilah (penimbangan), aspek eskatologi mendapatkan posisinya, dan terlihat dalam semua tahap yang dilaluinya, manusia benar-benar berada dalam individualitasnya tanpa intervensi apa

⁴⁵ Menurut Gazali, selain Nabi, Ulama-ulama juga dapat memberikan syafaat. Dan syafaat bagi orang-orang yang berdosa besar hanya diberikan tatkala dirinya sudah selesai dari hukumannya. Al-Gazali, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat*....., hlm. 148 dan 156

⁴⁶ <http://hadith.al-islam.com/Display/Hierarchy.asp?Src=1&AlmiaNum=292>, di baca pada: 28-07-2009

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*...., hlm. 47

pun. Karena itu, dalam menjelaskan persoalan ini, Rahman pada akhirnya mengarah pada pemberlakuan hukum moral.

Penolakannya terhadap konsep *syafā'at* itu merupakan upaya untuk menekankan signifikansi penggunaan kemampuan dan kebebasan yang diperoleh manusia agar ditujukan kepada kebaikan. Sebab bila kemampuan dan kebebasan itu dipergunakan untuk hal-hal jahat, maka yang akan menanggung akibatnya adalah si pelaku sendiri. Dalam hal ini, tidak ada seorangpun yang dapat mengangkatnya dari lembah itu kecuali atas usahanya sendiri, dan atas rahmat Allah. Oleh karena itu, ia menyangkal adanya *syafā'at* yang telah menjadi keyakinan kebanyakan pemikir Islam, karena hal itu mengurangi aspek tanggung jawab yang menjadi salah satu titik penekanan bahwa manusia adalah makhluk individu.

Namun kekuatan idenya Rahman menjadi bias ketika ia menolak konsep *syafā'at*. Argumentasi Rahman bahwa *syafā'at* akan mengurangi tanggung jawab individu kurang memiliki alasan dan dasar yang kokoh, serta ia terkesan terperangkap pada pemahaman al-Qur'an secara parsial. Selama konsep *syafā'at* difahami pada posisi yang benar, misalnya hal itu hanya berlaku bagi orang bertaubat, maka konsep itu tidak akan mereduksi usaha dan tanggung jawab seseorang. Bahkan dengan pengakuan terhadap keberadaan konsep itu, seorang beriman semakin berusaha untuk memperolehnya melalui amal saleh. Dan bahwasanya ada beberapa riwayat yang dapt dijadikan pijakan untuk menafsirkan konsep *syafā'at* itu sendiri,

sedangkan dalam hal ini Rahman tidak mengaitkannya dengan sumber riwayat-riwayat lain.

Rahman dalam menafsirkan *Mizān* dan *Hisāb*, misalnya, ia terlebih dahulu mencermati keterkaitan antar aspek sosio-kultural yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tentang kedua istilah tertsebut dengan pengertian kedua istilah itu sendiri. Menurutnya, adalah benar bahwa Penghitungan (*Hisāb*) dan Penimbangan (*Mizān*) yang sedemikian jelas digambarkan oleh banyak ayat al-Qur'an ini mempunyai latar belakang sosio-historis dari kehidupan perdagangan yang pernah ada di kota Makkah.⁴⁸ Namun kenyataan ini secara religius tidak terlalu berarti, sebab yang penting secara religius adalah kualitas amal perbuatan yang oleh al-Qur'an dikatakan sebagai "benar-berat" nya.⁴⁹ Karena itu, gagasan *Hisāb* dan *Mizān* tersebut lebih merupakan strategi al-Qur'an untuk memberikan gambaran riil dan mudah tentang konsepsi bahwa segala sesuatu yang telah dikerjakan di dunia ini tidak dapat disembunyikan.⁵⁰

⁴⁸ Di sini Rahman tetap harus mengakui keunggulan interpretasi sistematisnya, yang mengaitkan ayat al-Qur'an dengan latar sosio-historisnya. Meskipun bukan masalah hukum atau sosial, untuk konteks ini, ia memperlihatkan inkonsistensinya yang tidak menerapkan pendekatan *sintesa-logis* saja.

⁴⁹ Fazlur Rahamn, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 48

⁵⁰ Dalam pikiran logis, ketika seseorang terkena penyakit mendadak seperti halnya stroke, dimana di masa sehatnya telah melakukan beberapa aktivitas yang telah tersimpan dalam memori kehidupannya seperti halnya; menulis, sepak bola, bermain gitar dengan hafalan-hafalan kunci not nada, bersepeda, menyentir mobil, dll. Bahwasanya setelah sembuh dari penyakit stroke-nya ia tidak akan memulai belajar untuk menulis, gimana cara mengayuh sepeda dan cara menendang bola, dan bahkan sampai lupa cara memainkan gitar dengan kunci not yang telah dihafalnya pada waktu sehat. Hal itu semua menandakan bahwasanya semua sudah terekam, dan sangat logis bahwasanya ketika mulut di kunci berkatalah tangan dan kaki tentang apa yang telah dilakukannya.

Sesungguhnya tidak ada pelarian dari suatu situasi di mana hati kita terlihat oleh semua orang dan di mana anggota-anggota tubuh kita memberikan kesaksian yang memberatkan diri kita sendiri. Secara tepatnya inilah pemikiran yang hendak di ciptakan al-Qur'an ke dalam diri manusia di atas dunia ini. Inilah yang dimaksud dengan taqwa atau kesesuaian di antara tingkah laku di dalam masyarakat dengan tingkah laku ketika sendirian.⁵¹

Dalam kondisi ini taqwa muncul sebagai suatu sikap yang integral. Artinya, taqwa secara serempak terdiri atas keimanan dan keislaman. Taqwa merupakan implementasi dalam bentuk sikap dan perilaku kongkrit yang menggambarkan secara utuh keberagamaan seseorang.

Sebagai etika yang holistik, karakteristik taqwa terletak pada sisi integritas dan stabilitas kepribadian seseorang yang bertaqwa. "taqwa" dalam derajatnya yang tertinggi menunjukkan kepribadian manusia yang terintegrasi secara penuh dan utuh, yaitu semacam stabilitas yang terbentuk setelah semua unsure-unsur yang positif terserap masuk ke dalam dirinya. Ketaqwaan merupakan sikap atau kualitas pikiran yang dengan kondisi itu seseorang mampu membedakan kebenaran darikesalahan, serta ia berusaha untuk melakukan kebenaran. Kondisi seperti ini membuat seseorang tidak mudah terombang ambing ke dalam pola-pola ekstrem (seperti putus asa, atau sebaliknya bersifat angkuh dan sompong dalam kehidupannya).

Berdasarkan fungsi dan cara pencapaian taqwa, Rahman memandang adanya hubungan yang erat dan positif antara ketaqwaan individual dan

⁵¹ Fazlur Rahamn, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 160

kehidupan masyarakat secara keseluruhan. Ketaqwaan akan menemukan arti yang sebenarnya bila dikorelasikan dengan kehidupan masyarakat. Karena individu tidak dapat dilepaskan dari masyarakat, dan tidak ada individu tanpa masyarakat. Dari itu, taqwa hanya memiliki arti di dalam sebuah konteks sosial.⁵² Yang jelas taqwa yang seperti itu adalah taqwa yang merupakan suatu sifat dari individu dan bukan masyarakat. Dengan ungkapan lain manusia sebagai individu harus berupaya untuk merealisasikan nilai-nilai ketaqwaan dalam dirinya, ia harus menjaga segala bentuk ekstrremitas yang akan menjauhkan dari kepekaan moral taqwa sehingga segala sikap dan perilakunya mencerminkan nilai-nilai moral secara utuh.⁵³

Landasan moralitas ini mendapatkan tempat bahkan menjadi puncak dari keseluruhan ide yang terkandung dalam doktrin eskatologi Islam. Untuk melihat dan mengurai secara eksama tentang pernyataan ini, penulis merasa perlu mengetengahkan *overview* pemikiran moral Rahman. Dalam pemikirannya, perasaan moralitas ini lahir dan tumbuh atas dasar kesadaran kemanusiaan. Semua makhluk Tuhan adalah *muslim*, yang harus tunduk dan patuh terhadap *Khāliq*-nya. Tetapi di antara semua makhluk yang telah diciptakan –Nya, manusialah yang kemudian memiliki kedaulatan untuk tidak patuh terhadap perintah-Nya. Sehingga perintah kepada para makhluk Tuhan tersebut, di dalam diri manusia berubah menjadi perintah moral.⁵⁴

⁵² Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 54

⁵³ Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal....*, hlm.. 204

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 20-21

Dari pemaparan Rahman mengenai akhirat diatas, dapat diketahui bahwa ia menyentuh persoalan itu secara lebih serius dan kontekstual sehingga memunculkan nilai-nilai yang mendarah kepada kekinian, kepada kehidupan di dunia. Elaborasi semacam itu belum dilakukan secara serius dan diangkat secara kontekstual oleh para teolog sebelumnya. Pada umumnya, mereka terlalu asyik untuk sekadar membuktikan kebenaran akhirat.⁵⁵

6. Hakikat Surga dan Neraka

Di dalam al-Qur'an, surga dan neraka digambarkan dalam bentuk fisik-literer. Maka muncul asumsi dari sebagian kalangan bahwa ungkapan-ungkapan al-Qur'an tentang ini hanyalah bersifat simbolik. Misalnya, kebun yang indah untuk surga, dan api yang membakar untuk neraka.⁵⁶ Suasana kebun yang indah dengan sungai yang mengalir di bawahnya,⁵⁷ misalnya, adalah symbol kehidupan ideal bagi masyarakat padang pasir, masyarakat Muslim dominan kala ayat ini diturunkan di dataran tandus Arabia.

Asumsi ini dimungkinkan sebab bahasa agama lebih diperuntukkan bagi manusia secara umum dalam segala tingkatannya. Al-Qur'an bukan kitab yang dikhususkan bagi kalangan penyair, filosof atau cendekiawan yang mungkin saja mempunyai penafsiran yang berbeda ketika ayat "taman" dan

⁵⁵ Lihat misalnya karya al-Gazali, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat* (*al-Durrāh al-Fakhīrah fī Kasyf 'Ulūm al-Akhīrah*), terj. Tholchatul Choir. (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005), dan Abdur Rahim ibn Ahmad al-Qadli, *Daqāiq al-akhbar fi dzikri al-jannah wa al-nār*, (Surabaya: Maktabah Muhammad Nabhan, tt).

⁵⁶ QS. Al-Humazah [104]: 6-9

⁵⁷ QS. Al-Taubah [9]: 72

“api” di bacakan. Jadi pengungkapan doktrin agama secara kebahasaan selalu diwarnai oleh realitas kultural.

Namun demikian, bagaimapun wujud pencitraan terhadap surga atau neraka, keberadaan keduanya bersifat pasti dan niscaya. Inilah, menurut Rahman, salah satu dimensi terpenting dari doktrin Hari Akhir, keniscayaan tersebut disebabkan karena: *pertama*; moral dan keadilan yang didasarkan al-Qur'an merupakan patokan untuk menilai perbuatan manusia, sedangkan keadilan tidak dapat dijamin di dunia ini. *Kedua*; tujuan hidup harus dijelaskan segamblang mungkin sehingga manusia bisa melihat apa yang telah diperjuangkannya, serta tujuan sejati apakah yang ingin dicapai dari kehidupan ini. *Ketiga*; segala konflik yang terjadi di antara orientasi-orientasi manusia akhirnya harus diselesaikan.⁵⁸ Jadi keniscayaan ini mengarah pada penegakan moral. Surga dan neraka dipersiapkan bagi manusia dalam rangka menegakkan nilai-nilai moral.

Pembahasan Rahman tentang surga dan neraka cukup singkat. Tidak sama dengan ulama klasik atau pemikir modern tetapi konvensional secara pemikiran; yang membeberkan keterangan panjang lebar. Ulama umumnya memberi gambaran fisik tentang surga dan neraka: bentuk surga dan neraka, aneka hidangan di surga, kecantikan bidadari, bentuk penyiksaan di neraka, kondisi manusia di kedua tempat,⁵⁹ dan lain sebagainya. Rahman tidak

⁵⁸ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm. 169

⁵⁹ Lihat Abu Dzar al-Qalmuni, *Dunia, Neraka dan Surga: Tiga Hunian Umat Manusia*, terj. Muhammad al-Mighwar, M.Ag. (Bandung: Pustaka Setia, 2006) dan Umar Sulaiman al-

menghadirkan argumen-argumen teologis-normatif untuk menunjukkan eksistensi surga dan neraka. Rahman hanya cukup mengatakan bahwa pada akhirnya “hanya ada keberhasilan atau kegagalan di saat yang terakhir, atau hanya ada surga dan neraka yang kekal yang diperlukan bagi manusia secara individu”.⁶⁰

Rahman sepakat dengan teolog untuk membantah klaim filosof-filosof Muslim bahwa surga dan neraka hanya bersifat spiritual. Al-Qur'an tidak mengakui suatu akhirat yang dihuni oleh jiwa-jiwa tanpa raga, karena manusia adalah sebuah organisme hidup yang merupakan sebuah unit dan berfungsi penuh.⁶¹ Menurutnya, al-Qur'an berulang kali dengan gaya yang sangat indah berbicara mengenai kebahagiaan dan penderitaan fisik di akhirat nanti.⁶² Dan tersebut bukanlah kiasan semata, walaupun al-Qur'an ini memang mencoba menerangkan kebahagiaan dan penderitaan akhirat itu sebagai efek-efek dari perasaan kebahagiaan dan penderitaan yang bersifat fisik dan spiritual. Gambaran-gambaran yang sangat jelas mengenai api

Asyqar, *Surga dan Neraka*. terj. H. Fanis Ismail. (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm. 91-93, 229, 237

⁶⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 176-177

⁶¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 163. Dalam hal ini Thomas Aquinas juga sependapat dengan Fazlur Rahman; bahwasanya Thomas menolak kecenderungan Platonik dan Augustianian untuk memandang manusia sebuah jiwa yang menempati tubuh melalui cara yang memberi kesan bahwa ada dua entitas terpisah yang berhubungan. Penekanan dalam teori Thomas adalah pada kesatuan (*unity*) manusia. Lihat John K Roth, *Persoalan-persoalan Filsafat Agama: Kajian Pemikiran 9 Tokoh dalam Sejarah Filsafat dan Teologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm . 119

⁶² Lihat QS. Al-Humazah [104]: 6-9; al-A'rāf [7]: 38 dan 44-50; al-Qiyamah [75]: 22; al-Insan [[76]: 11; 'Abasa [80]: 39-41; al-Muthaffifin [83]: 24; Yunus [10]: 26-27; al-Qalam [68]: 43; al-Ma'arij [70]: 44

neraka yang menyala-nyala dan taman surga yang indah dimaksudkan untuk menerangkan efek-efek ini sebagai perasaan-perasaan fisik-spiritual yang riil dan yang berbeda dari efek-efek psikologis yang ditimbulkan oleh keterangan-keterangan tersebut. Jadi tanpa adanya api neraka dalam pengertian yang literal, ada efek-efek psiko-fisikal yang literal dari api neraka itu.⁶³

Akan tetapi, sementara kebahagiaan hukuman fisik bersifat literal dan tidak merupakan kliasan, al-Qur'an menjelaskan bahwa aspek spiritual dari hukuman dan kebahagiaan itulah yang terpenting. Dikatakan dalam al-Qur'an:

"Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar"(QS. Al-Taubah [9]: 72)

Pembahasan Rahman mengenai Surga dan Neraka ini sangat terbatas pada penggambaran ayat-ayat al-Qur'an. Ia tidak mau menunjukkan atau memasuki pembahasan mengenai kondisi-kondisi keakhiratan, misalnya, bahwa dinding surga itu terbuat dari perak dan emas, surga berisikan bidadari-bidadari molek nan jelita, dan, atau seram dan menakutkannya bentuk-bentuk penyiksaan di Neraka, serta putus asa dan pedihnya kondisi

⁶³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 164

para penghuni Neraka sebagaimana banyak hadis ataupun riwayat yang mengabarkannya.⁶⁴

C. Relevansi Penafsiran Eskatologi Fazlur Rahman dengan Pemikir lain

Dalam konteks penelitian ini, relevansi pemikiran Rahman pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan pemikir-pemikir lain, hanya saja ada beberapa poin yang membedakannya. Secara tidak langsung pemikiran Rahman didasari oleh pengetahuan yang telah di paparkan oleh para ulama klasik, meskipun setelahnya Rahman mengalami pasang surut dengan adanya sikap setuju dan protes terhadap pemikiran yang pernah dipaparkan oleh ulama tersebut.

Antara Rahman dengan pemikir lain semuanya sepakat bahwa untuk menuju alam akhirat tidak akan tercapai kecuali harus mengalami kematian. Tetapi dengan keilmuan yang berbeda dan dibangun oleh zaman yang berbeda pula, Rahman menafsirkan kematian merupakan ajang persaingan amal di antara manusia, ia hanya mengeskplorasi argumen-argumen yang diajukan al-Qur'an. Rahman tidak menafsirkan bahwa kematian mengalami berbagai kondisi yang dihadapi manusia setelah kematian sampai datangnya kebangkitan –yang sudah dijelaskan di Bab II. Dan ini sangat berbeda dengan ciri khas penafsiran ulama klasik seperti halnya penafsiran Gazali dan Ibn

⁶⁴ Lihat, Abu Dzar al-Qalmuni, *Dunia Neraka & Surga: Tiga Hunian Umat Manusia*. terj. Muhammad al-Mighwar, M.Ag.(Bandung: Pustaka Setia, 2006), Umar Sulaiman al-Asyqar, *Surga dan Neraka*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), al-Gazali, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat* terj. Tholchatul Choir. (*al-Durrah al-Fakhīrah fī Kasyf ‘Ulūm al-Akhīrah*) (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005), dll.

Qayyim; yang berusaha mengeksplorasi lebih jauh atas apa yang terdapat dalam al-Qur'an; suasana *barzakh* serta tingkatan-tingkatan roh ketika berada dalam penantian panjang.

Mengenai kematian, Gazali menggambarkannya sebagai proses pencabutan roh/jiwa dari jasad manusia. Lebih jauh, Gazali mengatakan bahwa ketika manusia mengalami peristiwa ini, ia akan ditemui oleh empat malaikat yang bertugas mencabut roh/jiwanya. Malaikat pertama, menurut Gazali, akan menarik nyawanya dari telapak kaki kanan; yang kedua menarik dari telapak kirinya; yang ketiga menarik dari tangan kanannya; sedangkan yang keempat menarik nyawa itu dari tangan kirinya.⁶⁵ Terlepas dari apakah jumlah "empat" ini didasarkan atas sumber-sumber yang *sahīh* ataukah merupakan riwayat *Isrā'iīlyat*, namun kebanyakan umat Islam bersepakat bahwa yang bertugas mencabut nyawa manusia adalah Malaikat *Izra'īl*.

Alam *barzakh* identik dengan penantian yang panjang. Mengenai hal ini ada beberapa pemikiran yang menyebutkan bahwasanya pada fase ini manusia akan ditanyai, dan jika jawaban yang diberikan tidak sesuai dengan norma Tuhan (menyangkut pada masa di dunia), maka ia akan mendapatkan siksa sedangkan beberapa Malaikat mengerumuninya.⁶⁶ Sebaliknya, jika manusia dapat memberikan jawaban sesuai dengan norma Tuhan, maka

⁶⁵ Al-Gazali, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat....*, hlm. 5

⁶⁶ Untuk melihat lebih jauh tentang pertanyaan, apakah ditujukan kepada semua manusia atau tidak, lihat Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh....*, hlm. 151-160

mereka akan mendapatkan nikmat yang tiada tara dalam fase penantian tersebut.

Dipandang dari perspektif teologi Islam, pengadilan kubur ini memiliki kaitan erat dengan persoalan keadilan yang merupakan salah satu sifat Tuhan. Kedua hal ini tidak terpisahkan dari persoalan yang berhubungan dengan siksa dan nikmat kubur. Ibn Qayyim memahami siksa kubur dan kenikmatannya tidak lain adalah *barzakh*, yang terletak di antara kehidupan dan akhirat.⁶⁷ Kesimpulan ini dibuat berdasarkan ayat berikut:

لَعَلَّ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَاءِلُهَا وَمَنْ وَرَآهُمْ بَرَزَخٌ إِلَى يَوْمِ
يُبَعْثُونَ

*“Agar aku berbuat amal yang saleh terhadap yang telah aku tinggalkan. sekali-kali tidak. Sesungguhnya itu adalah Perkataan yang diucapkannya saja. dan di hadapan mereka ada dinding sampai hari mereka dibangkitkan”*QS. al-Mu’minūn [23]: 100)

Menurut Ibnu Qayyim, ayat tersebut mengungkapkan bahwa sesungguhnya dinding (*barzakh*) berada di antara dunia dan akhirat dan hanya didiami oleh orang-orang yang telah mati. Sementara makna *barzakh* itu sendiri, menurut Ibnu Qayyim, bisa beragam bergantung kondisi yang dihadapi para penghuninya. Oleh karena itu, *barzakh*, masih menurut Ibnu Qayyim, bisa berarti kenikmatan atau siksa kubur, taman surga atau lubang api neraka. Sedangkan kondisi manusia di dalam *barzakh* ditentukan oleh hasil dari pengadilan kubur yang telah dijelaskan di atas.

Di sini perlu ditegaskan makna dari pengadilan kubur itu sendiri. Konsep kubur yang ada dalam kata di atas tidak bisa didefinisikan dengan

⁶⁷ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh*,hlm. 130

menggunakan makna konvensional: “sebuah lubang di tanah yang diperuntukkan untuk menimbun jasad manusia”. Pengadilan kubur, dalam hal ini adalah sebuah proses yang pasti dialami oleh manusia yang telah meninggal dunia, baik ditimbun dengan tanah atau tidak ditimbun dengan tanah. Oleh karena itu, orang yang disalib, tenggelam, terbakar, dimakan binatang buas, ringkasnya semua orang yang meninggal dan jasadnya tidak mungkin dipendam di dalam tanah, juga tidak luput dari proses pengadilan kubur. Dan, oleh karenanya, mereka juga mendapatkan siksa atau kenikmatan kubur sesuai amal yang telah diperbuatnya di dunia, meski sebab-sebab kenikmatan dan siksa ini bermacam-macam.⁶⁸

Senada dengan pendapat Ibnu Qayim di atas, Ibn Katsir juga menyatakan hal yang sama berkaitan dengan ayat siksa atau azab kubur di atas. Dalam hal ini, Ibnu Katsir berpendapat bahwa siksa dan kenikmatan kubur tidak terputus hingga hari dibangkitkan.⁶⁹ Lebih lanjut, Ibnu Katsir mengutip satu riwayat yang menyatakan bahwa di dalam kubur orang-orang yang banyak melakukan maksiat akan didatangi beberapa ular hitam, beberapa ada di kepalanya dan beberapa ada di kakinya, dan ular-ular tersebut melilit sekujur tubuh hingga ke perut dan itulah yang disebut siksa kubur.⁷⁰

⁶⁸ Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Roh*,hlm. 130

⁶⁹ Lihat Ibn katsīr juz 10 dalam Software *al-Maktabah al-Kamilah*, hlm. 148

⁷⁰ Ibn katsīr juz 10 dalam Software *al-Maktabah al-Kamilah*...., hlm. 147

Sementara itu, Rahman mengambil sikap intelektual yang berbeda dengan keduanya—Ibnu Qayim dan Ibnu Katsir. Sepanjang penelusuran yang penulis lakukan terhadap pemikiran Rahman, penulis tidak menemukan hal-hal seperti di atas. Bahkan, penulis mendapatkan kesan bahwa Rahman justru menghindari memberikan penafsiran yang terlalu jauh terhadap ayat-ayat seperti di atas. Dengan kata lain, Rahman hanya mengutarakan apa yang sesuai dengan teks al-Quran yang dalam hal ini tidak pernah menyatakan dengan jelas tentang bentuk dan rupa siksa kubur. Keterangan mengenai hal semacam itu hanya terdapat dalam berbagai riwayat hadis.

Rahman, dengan kata lain tidak memberikan interpretasi luas terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan hadis dan riwayat. Ini bukan berarti Rahman tidak mempercayai hadis, namun sikap ini lebih didorong oleh kecenderungan Rahman yang *over protective*, sehingga secara tidak langsung ia menolak segala bentuk pemikiran yang tidak dilandaskan kepada al-Qur'an. Sikap seperti inilah yang membuatnya dijuluki sebagai seorang yang *qur'anik*.⁷¹

Dari sini tampak jelas bahwa letak perbedaan antara Rahman dan para ulama klasik atau umat Islam pada umumnya adalah dalam soal interpretasi, atau yang lebih tepat, metode dalam melakukan penafsiran. Jika para ulama klasik menggunakan hadis dan riwayat untuk menginterpretasikan ayat-ayat seperti di atas, maka Rahman membatasi dirinya dengan hanya mengacu pada teks Quran itu sendiri. Sikap seperti ini

⁷¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, hlm. x

di satu sisi dapat ditafsirkan sebagai kehati-hatian, namun di sisi lain dapat dilihat sebagai sebuah upaya untuk berkelit agar dapat mengutarakan pikirannya dengan bebas. Namun, karena berbagai keterbatasan penulis tidak dapat menyimpulkan motif apa yang melatar keengganan Rahman menggunakan hadis dan riwayat untuk menafsiri al-Quran (dalam Tema Pokok al-Qur'an). Pada kesempatan ini penulis hanya dapat adanya titik perbedaan antara Rahman dan para ulama klasik secara umum, terutama perbedaan dalam metode penafsiran ayat eskatologis.

Hal yang sama juga terjadi dalam penafsiran tentang ayat-ayat kiamat. Dalam pandangan umum, para ulama klasik dan umat Islam pada umumnya, kiamat dipahami secara kronologis sebagai sebuah fase yang terjadi setelah fase kematian dan penantian panjang di dalam apa yang disebut sebagai *barzakh*. Dalam fase ini, menurut pemahaman umum, terjadi kehancuran total alam semesta (kosmos). Banyak ayat yang menerangkan bahwa kiamat adalah kehancuran kosmos. Misalnya pada ayat:

“Apabila matahari digulung”, (QS. At-Takwir [81]: 1)
“dan apabila bintang-bintang berjatuhan”. (QS. At-Takwir [81]: 2)
“Dan gunung-gunung menjadi seperti bulu (yang berterbangan)”, (QS. Al-Ma'arij [70]: 9), dan lain sebagainya.

Semua penggambaran ini memberikan penjelasan mengenai kerusakan atau kehancuran seluruh kosmos secara total, dan bukan kerusakan atau kerusakan sebagian saja.

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ

“(Yaitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit,”(QS. Ibrahim (14): 48)

Dalam tafsir *al-Kasyaf* mengenai ayat tersebut menerangkan bahwa; bumi akan diganti dengan bumi yang lain yang syarat dan komponennya berbeda dengan apa yang manusia ketahui selama ia hidup, begitu juga langit. Kata ‘*tubaddalu*’ (pada ayat tersebut) yang bentuk asal kata ‘*baddala*’ (mengganti) di ibaratkan oleh Zamzksyari adalah penggantian secara fisik seperti halnya ayat “*baddalnāhum julūdan ghairaha*” (*Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain*) QS. an-Nisa' [04]: 56. Sedangkan penggantian ini harus adanya syarat penghancuran total alam semesta dan saatnya drama ke-akhiratan digelar dan dipertontonkan kepada seluruh makhluk-Nya.⁷²

Dan ini sangat berseberangan dengan konsepsi Rahman tentang Kiamat tersebut. Rahman memandang ayat ‘penghancuran’ (*matahari digulung, dan apabila bintang-bintang berjatuhan, Dan gunung-gunung menjadi seperti bulu (yang berterbangan)*) hanya bersifat metaforis. Tersebut adalah suatu bahasa yang khas al-Qur'an. Yang dalam konteks ini menurut Rahman, ayat tersebut adalah sanggahan kepada orang-orang yang mengira bahwa kosmos (bumi dan langit) itu terjadi dengan sendirinya tanpa ada yang menciptakan. Ayat-ayat penghancuran tersebut menurut Rahman, dimaksudkan untuk menggambarkan ke-Maha Kuasaan Allah. Bahwa Allah

⁷² Abi al-Qasim Mahmud ibn Umar az-Zamakhsyari, *Tasir al-Kasyāf*, juz III, hlm. 393 (Software Maktabah al-Kamilah), lihat juga tafsir *Ibn Katsir* serta tafsir *Hadāiq al-rūh wa al-raihān*, karya Muhammad Amin ibn Abdullah al-Urami (Software Maktabah al-Kamilah), bahwasanya mereka menafsirkan bahwa bumi akan diganti dengan yang lain yang bersifat beda dengan apa yang telah diketahui manusia, penggantian disini harus adanya sebuah penghancuran total, dalam arti penggantian yang bersifat fisik.

lebih Kuasa dari yang lain. Allah dapat menghancurkan apa pun dan Dia ciptakan lagi dengan ke-Besaran-Nya dan ke-Mutlakan-Nya.

Interpretasi Rahman nampaknya beda dengan ulama lain. Rahman memandang bahwa al-Qur'an tidak pernah berbicara tentang kehancuran total, yang hancur adalah kandungan-kandungan semesta, yang menurut Rahman bahwa cerita-cerita hancurnya kosmos hanyalah untuk menggambarkan ke Besaran Allah.⁷³

Ketika al-Qur'an berkata "*segala sesuatu akan hancur kecuali Dia sendiri*" QS. Al- Qashāsh [28]: 88, Rahman menginterpretasikannya bahwa yang dimaksudkan al-Qur'an adalah disamping untuk melukiskan kebesaran Tuhan, kehancuran tersebut bukan terjadi pada keseluruhan alam semesta, akan tetapi kandungan-kandungannya yang akan hancur. Dalam artian bahwa akan terjadi kehancuran kosmos yang merupakan syarat terjadinya transformasi atau "penciptaan" kembali kosmos baru. Dunia akan di ubah menjadi sebuah 'taman' untuk dinikmati oleh pewarisanya.⁷⁴

Jika di lihat dari segi arti kata "*tubaddalu'*", secara sepintas interpretasi Rahman sama dengan Zamakhshari. Bahwasanya akan digantinya bumi dengan kondisi-kondisi yang baru serta level yang baru pula. Tetapi dalam hal ini Rahman terlihat tidak konsisten dalam menafsirkan ayat. Ayat yang satu dengan yang lain sangat berlainan. Misalnya ketika Rahman menafsirkan tentang ayat 'penghancuran', Rahman mengindikasikan

⁷³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 161-162

⁷⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an...*.hlm. 162

bahwa ayat tersebut hanyalah ditujukan kepada orang-orang yang mengingkari bahwa alam semesta itu diciptakan. Satu sisi yang lain; Rahman mengakui bahwa kosmos akan di hancurkan setelah itu Tuhan akan menciptakan kembali dengan level yang berbeda, dengan bahan unsur-unsur alam semesta yang ada pada saat ini (sebelum kiamat digelar). Yang mana menurut penulis pemikiran rahman mengindikasikan bahwa surga dan neraka adalah belum diciptakan. Karena menurut pemahaman Rahman bahwa adanya surga dan neraka harus adanya syarat kehancuran kosmos, karena bahan surga dan neraka adalah dari kehancuran kosmos tersebut. Kemudian ketika Rahman berkonsepsi bahwa ‘*dunia*’ akan di ubah menjadi ‘*taman*’ bagi pewarisnya, terkesan bahwa pemikiran Rahman menegaskan bahwa Surga itu juga terletak di Bumi, dan bahwasanya drama akhirat (Surga dan Neraka) akan juga di gelar di bumi ini, padahal menurut penulis kata “*taman*” pada konteks tersebut tidak lain adalah gaya bahasa al-Qur'an yang biasa digunakan untuk memberi efek psikologis ganjaran tentang surga yang diibaratkan “*taman*” seperti halnya *oase*; yang bagi konteks masyarakat padang pasir adalah impian yang tinggi bagi di dunia tandus.

Setelah dari kesemuanya itu, manusia akan dibangkitkan dari penantian panjangnya, dan doktrin ini sangat ditolak oleh penduduk Makkah Jahiliyyah yang berpandangan sekuler. Demikian juga di lingkungan muslim, jika pada masa Nabi persoalan berkutat pada “mungkinkah sesudah mati manusia akan dihidupkan kembali”, maka pada zaman setelahnya (bahkan hingga hari ini) “apakah yang di bangkitkan itu terjadi pada jiwa saja, ataukah

“juga raga” dengan kata lain apakah manusia akan di bangkitkan hanya dalam bentuk spiritual (jiwa) atau manusia secara utuh (perpaduan antara jiwa dan raga).

Mengenai hal ini para theolog (*mutakallimūn*) berpendapat bahwa; manusia adalah raga (jasad), dan bahwa kehidupan hanyalah suatu aksiden; bahwa jiwa yang diandaikan berdiri-sendiri dan yang disebut pengatur raga tidak ada; dan bahwa kematian berarti ketidak berlangsungan kehidupan, atau terhalangnya Pencipta dari penciptaan kehidupan. Kehidupan menjadi lenyap, demikian pula badan-fisik. Karenanya, menurut theolog ini, kebangkitan kembali di artikan:

1. Perbaikan kembali, oleh Allah, atas tubuh yang telah lenyap
2. Pengembalian eksistensi tubuh; dan
3. Perbaikan kembali kehidupan yang telah lenyap. Atau, dapat dikatakan bahwa materi tubuh tetap sebagai tanah dan bahwa kebangkitan kembali berarti bahwa tanah ini akan dikumpulkan dan disusun menjadi manusia, sebagaimana kehidupan manusia diciptakan untuk pertama kalinya.

Argumen-argumen tersebut dinilai Gazali mempunyai kesalahan yang fatal. Menurut Gazali:

ketika kehidupan serta jasad telah tiada, penciptaannya kembali akan merupakan suatu penciptaan hal yang sama dengan apa yang telah ada sebelumnya. Tetapi kata “kembali” seperti yang kita pahami, mengimplikasikan pengandaian keabadian satu hal serta kebaruan hal yang lain. Misalnya dikatakan bahwa seseorang telah kembali kaya, artinya bahwa orang yang kaya itu abadi, tetapi telah meninggalkan kekayaan kemudian kembali kepadanya. Artinya dia kembali kepada sesuatu yang secara jenerik sama seperti apa yang telah ia punya pada asalnya, tetapi berbeda kuantitasnya.⁷⁵

⁷⁵ Al-Gazali, *Tahāfut al-Falāsifah* (edisi Indonesia: *Kerancuan Filsafat*. terj. Achmad Maimun). (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 279-80

Jelas sekali bahwa perbedaan antara theolog dengan Gazali adalah dalam penerimaan konsep kebangkitan jasad, mereka berfikir apakah yang dikembalikan antara jasad baru ataukah tidak, karena jasad yang lalu telah lenyap, tetapi Gazali memakai dengan keyakinannya bahwa jasad lama itulah yang akan dibangkitkan dan diperbarui kembali.

Berbeda lagi dengan Rahman yang menyikapi tentang hal ini, bahwa doktrin dualisme radikal yang memisahkan antara jiwa dan raga tersebut, tidak terdapat dalam al-Qur'an, tetapi terdapat di dalam filsafat Yunani, agama Kristen, dan agama Hindu:

al-Qur'an tidak mendukung semacam doktrin dualisme yang radikal diantara jiwa dan raga seperti yang terdapat dalam filsafat Yunani, agama Kristen, dan Hinduisme. Tidak ada sebuah keterangan pun di dalam al-Qur'an yang menyatakan bahwa manusia terdiri dari dua substansi yang berbeda, apalagi yang bertentangan, yaitu jiwa dan raga.⁷⁶

Dan menurut Rahman kebahagiaan dan pederitaan manusia di *akhīrat* tidak hanya bersifat spiritual. Berbeda dengan filosof-filosof Muslim, bahwasanya al-Qur'an menurut Rahman tidak mengakui suatu akhirat yang dihuni oleh jiwa-jiwa tanpa raga, karena manusia adalah sebuah organisme hidup yang merupakan sebuah unit dan berfungsi penuh (satu kesatuan). Tampaknya di sini Rahman memperlihatkan lagi kepiawaiannya bahwa masalah eskatologis (ukhrāwi) hanya al-Qur'an sajalah yang akan berbicara, dan al-Qur'an adalah kebenaran yang mutlak.

Setelah proses kematian manusia, penantian panjang, hingga peristiwa kiamat telah dipentaskan, seluruhnya akan menunggu untuk

⁷⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an.....*, hlm. 26

berkumpul dengan membawa laporannya secara individu. Dalam konteks ini penulis masih ingat bahwa fenomena cerita tersebut tidak asing di telinga, sering terdengar setelah adzan lima waktu, sang mu'adzin menyanyikan syair dengan lantunan yang khas:

“Podho ilingono tangimu songko kubur
ning oro-oro makhsyar kabeh uwong podho kumpul
serngenge duwur di cende'ake
bumine ciloko, podho adus kringete
ulo kelabang gedhene sak glugu-glugu
podho nyokoti wong kang ora anggugu
marang dawuhe Allah kang Kuoso”

Artinya: (Ingatlah ketika kau dibangkitkan dari kubur, di makhsyar nanti semua makhluk akan kumpul, matahari yang biasanya tinggi akan didekatkan dengan kepala, hingga semuanya akan mandi dengan keringatnya karena kepanasan, ular yang besar akan menggigit orang-orang yang tidak mau melaksanakan perintah-Nya)

Itulah gambaran yang khas mengenai makhsyār, yang mana tiada teman yang mendampingi dan tidak seorangpun yang dapat berpengaruh pada saat itu. Mulut semua terkunci (tidak bisa membela), dan semua anggota badan akan membicarakan apa yang telah dilakukannya sewaktu di dunia.

الْيَوْمَ خَتَمْ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتَكَلَّمَتَا أَيْدِيهِمْ وَتَشَهَّدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

*“Pada hari ini Kami tutup mulut mereka; dan berkatalah kepada Kami tangan mereka dan memberi kesaksianlah kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan.”*QS. Yaasin [36]: 65

Pengadilan yang berupa penimbangan amal dan pertanggung jawaban perbuatan merupakan proses selanjutnya sebelum manusia memperoleh apa yang disebut sebagai kebahagian akhirat seperti yang disebut oleh Rahman di atas. Dalam pemahaman kaum muslim pada umumnya, pengadilan akhirat

adalah proses dimana seluruh laku kehidupan manusia selama di dunia ditimbang, dan berdasarkan itu nasib manusia akan ditentukan. Jika dipandang dari sisi ini, maka apa yang disebut sebagai kebahagiaan akhirat pada hakikatnya adalah balasan atas amal baik yang telah dilakukan oleh manusia sepanjang masa hidupnya.

Istilah ‘timbangan’ (*mizān*) sering kali disebut sebagai salah satu realitas eskatologi terpenting. Dalam bentuk tunggalnya kata tersebut ditafsirkan sebagai prinsip keadilan.⁷⁷ Karena itu ia juga mudah dianggap sebagai instrumen keadilan, yakni instrument yang dengannya tanggung jawab manusia yang sudah ditakdirkan di dunia ini akan dinilai dalam hubungannya dengan alam akhirat.⁷⁸ Dalam al-Qur'an bentuk jamaknya *mawāzin*, punya rujukan eskatologis yang lebih jelas, yakni neraca untuk menimbang segala perbuatan pada hari kebangkitan.

Pada tahap yang terakhir inilah (penimbangan), aspek eskatologi mendapatkan posisinya, dan terlihat dalam semua tahap yang dilaluinya, manusia benar-benar berada dalam individualitasnya tanpa intervensi apa pun. Rahman dalam menafsirkan *mizān* dan *hisāb*, misalnya, melihat keterkaitan antar aspek sosio-kultural yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tentang kedua istilah tersebut, (dalam arti istilah sebenarnya). Menurut

⁷⁷ Lihat QS. al-A'rāf [7]:8-9, Al-Anbiyā' [21]: 47, Al-Mu'minūn [23]: 102, Al-Qāri'i'ah [101]6 dan 8

⁷⁸ Kalau kita tilik lebih jauh pada ayat yang menerangkan tentang mizan, bahwasanya Tuhan mengancam para manusia yang mencurangi sesamanya, dalam arti bahwa masyarakat dahulu dengan setting pedagang agar tidak mengurangi timbangan yang seharusnya, itu menandakan bahwa konsep keadilan sangat berpengaruh pada keselamatan akhiratnya. Dan pemakaian kata mizan itu sendiri sehingga dimasukkan dalam tatanan eskatologis.

Rahman, bahwa Penghitungan (*hisāb*) dan Penimbangan (*mizān*) mempunyai latar belakang sosio-historis dari kehidupan perdagangan yang pernah ada di kota Makkah.⁷⁹ Namun kenyataan ini secara religius tidak terlalu berarti, sebab yang penting secara religius adalah kualitas amal perbuatan yang oleh al-Qur'an dikatakan sebagai "benar-berat" nya.⁸⁰ Karena itu, gagasan *hisāb* dan *mizān* tersebut lebih merupakan strategi al-Qur'an untuk memberikan gambaran riil dan mudah tentang konsepsi bahwa segala sesuatu yang telah dikerjakan di dunia ini tidak dapat disembunyikan. Berarti pengadilan itu sendiri sebenarnya telah tersimpulkan. Yang selamat dan yang disiksa akan dibedakan secara pasti, dan yang tersisa hanyalah gambaran yang jelas dan terperinci tentang surga dan neraka.

Tetapi bahwasanya ada pendapat yang dapat meloloskan dari pengadilan tersebut, yakni; *syafā'at*. Sebagian besar ulama klasik meng-iayakan tentang adanya *syafā'at*. *Syafā'at* adalah sesuatu *rukhsah* untuk manusia-manusia yang berada di peradilan akhirat, yang menyandarkan atas nama sesuatu yang dianggap mempunyai hubungan dekat dengan Sang Hakim yaitu Allah. Mengenai dengan *syafā'at* ini, Rahman menolak dengan adanya *syafā'at*, meskipun banyak hadis-hadis yang meriwayatkannya.

⁷⁹ Di sini Rahman tetap harus mengakui keunggulan interpretasi sistematisnya, yang mengaitkan ayat al-Qur'an dengan latar sosio-historisnya. Meskipun bukan masalah hukum atau sosial, untuk konteks ini, ia memperlihatkan inkonsistensinya yang tidak menerapkan pendekatan *sintesa-logis* saja.

⁸⁰ Fazlur Rahamn, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 48

Menurutnya , adanya konsep tentang *syafa'at* bukanlah bersumber dari al-Qur'an.⁸¹

Penolakannya terhadap konsep *syafa'at* itu merupakan upaya untuk menekankan signifikansi penggunaan kemampuan dan kebebasan yang diperoleh manusia agar ditujukan kepada kebaikan. Sebab bila kemampuan dan kebebasan itu dipergunakan untuk hal-hal jahat, maka yang akan menanggung akibatnya adalah si pelaku sendiri. Dalam hal ini, tidak ada seorangpun yang dapat mengangkatnya dari lembah itu kecuali atas usahanya sendiri, dan atas rahmat Allah. Oleh karena itu, ia menyangkal adanya *syafa'at* yang telah menjadi keyakinan kebanyakan pemikir Islam, karena hal itu mengurangi aspek tanggung jawab yang menjadi salah satu titik penekanan bahwa manusia adalah makhluk individu.

Pada titik ini kita bersentuhan dengan konsep kebahagiaan akhirat yang berupa Surga dan Neraka. Suatu obrolan atau sesuatu aspek yang menyenangkan di dunia ini, tentu tidak akan bisa menandingi banyaknya kesenangan dan kegembiraan tentang Surga, meskipun hanya diceritakan dan diangan-angan. Begitu juga sebaliknya; tiada kesedihan dan keterpurukan yang paling dalam kecuali Neraka, meskipun hanya lewat cerita dan obrolan. Fantasi akan melayang untuk berimajinasi betapa enaknya Surga dan betapa sengsaranya Neraka; yang tiada habis untuk direnungkan.

Dalam Bab III telah digambarkan beberapa pemikiran-pemikiran beberapa ulama; bahwasanya; Ulama umumnya memberi gambaran fisik

⁸¹ Fazlur Rahamn, *Tema Pokok al-Qur'an...*, hlm. 46

tentang surga dan neraka: bentuk surga dan neraka, aneka hidangan di surga, kecantikan bidadari, bentuk penyiksaan di neraka, kondisi manusia di kedua tempat,⁸² dan lain sebagainya. penafsiran-penafsiran mereka berikut dengan tingkatan-tingkatan surga dan tingkatan Neraka. Dalam arti Surga terbagi menjadi beberapa bagian, begitu juga dengan neraka yang terbagi menjadi beberapa bagian, dan itu adalah pembalasan baik dan buruk kepada siapapun atas apa yang telah dilakukannya.

Berbeda dengan Rahman; yang mana; Rahman tidak menghadirkan argumen-argumen teologis-normatif untuk menunjukkan eksistensi surga dan neraka. Rahman hanya cukup mengatakan bahwa pada akhirnya “hanya ada keberhasilan atau kegagalan disaat yang terakhir, atau hanya ada surga dan neraka yang kekal yang diperlukan bagi manusia secara individu”.⁸³

Rahman dalam hal ‘tingkah-keadaan’ nikmat dan siksa, menolak klaim filosof-filosof Muslim bahwa surga dan neraka hanya bersifat spiritual. Al-Qur'an tidak mengakui suatu akhirat yang dihuni oleh jiwa-jiwa tanpa raga, karena manusia adalah sebuah organisme hidup yang merupakan sebuah unit dan berfungsi penuh.⁸⁴ Menurutnya, al-Qur'an berulang kali dengan gaya

⁸² Lihat Abu Dzar al-Qalmuni, *Dunia, Neraka dan Surga: Tiga Hunian Umat Manusia*, terj. Muhammad al-Mighwar, M.Ag. Bandung: Pustaka Setia, thn. 2006 dan Umar Sulaiman al-Asyqar, *Surga dan Neraka.....*, hlm. 91-93, 229, 237. lihat juga Abdur Rahim ibn ahmad al-qadli, *Daqāiq al-akhbar fi dzikri al-jannah wa al-nār*; (Surabaya: Maktabah Muhammad Nabhan, tt), hlm. 146-147

⁸³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 176-177

⁸⁴ Dalam hal ini Thomas Aquinas juga sepandapat dengan FazlurRahman; bahwasanya Thomas menolak kecenderungan Platonik dan Augustianian untuk memandang manusia sebuah jiwa yang menempati tubuh melalui cara yang memberi kesan bahwa ada dua entitas terpisah yang berhubungan. Penekanan dalam teori Thomas adalah pada kesatuan (*unity*) manusia. Lihat John

yang sangat indah berbicara mengenai kebahagiaan dan penderitaan fisik di akhirat nanti.⁸⁵ Dan tersebut bukanlah kiasan semata, walaupun al-Qur'an ini memang mencoba menerangkan kebahagiaan dan penderitaan akhirat itu sebagai efek-efek dari perasaan kebahagiaan dan penderitaan yang bersifat fisik dan spiritual. Gambaran-gambaran yang sangat jelas mengenai api neraka yang menyala-nyala dan taman surga yang indah dimaksudkan untuk menerangkan efek-efek ini sebagai perasaan-perasaan fisik-spiritual yang riil dan yang berbeda dari efek-efek psikologis yang ditimbulkan oleh keterangan-keterangan tersebut. Jadi tanpa adanya api neraka dalam pengertian yang literal, ada efek-efek psiko-fisikal yang literal dari api neraka itu.⁸⁶

Dari seluruh pemikiran-pemikiran yang dipaparkan di atas; yang mana penulis suguhkan secara kronologis, bahwasanya bentuk pemikiran teologis yang ditawarkan Rahman, ada benang merah yang begitu kuat yang merangkaikan ide-idenya, yaitu teologi sebagai tafsir realitas.⁸⁷ Melalui model dan kerangka teoritis semacam itu, teologi Islam benar-benar bersifat aplikatif sebagai pandangan dunia al-Qur'an yang menjadi rujukan dasar dalam pembentukan nilai-nilai moral dan etika. Dengan demikian, teologi

K Roth, *Persoalan-persoalan Filsafat Agama: Kajian Pemikiran 9 Tokoh dalam Sejarah Filsafat dan Teologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 119

⁸⁵ Lihat QS. Al-Humazah [104]: 6-9; al-A'raf [7]: 38 dan 44-50; al-Qiyamah [75]: 22; al-Insan [[76]: 11; 'abasa [80]: 39-41; al-Muthaffifin [83]: 24; Yunus [10]: 26-27; al-Qalam [68]: 43; al-Ma'arij [70]: 44

⁸⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an....*, hlm. 164

⁸⁷ Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam wacana Islam di Indonesia*. (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 169

benar-benar memiliki kaitan erat dengan kehidupan nyata di dunia. Namun pada saat yang sama, karena sikapnya yang sangat kritis, sehingga terkesan kurang apresiatif terhadap hadis Nabi, ia telah melahirkan penafsiran yang berbau subyektif pada bagian-bagian tertentu dalam pemikiran teologisnya. Meskipun terdapat kelemahan pada beberapa konsepnya itu, ia telah menyumbangkan sesuatu yang tidak sedikit bagi perkembangan wacana teologi islam. Hal itu akan tampak sekali ketika ia mengangkat teologi dalam hubungannya dengan etika Islam sehingga melahirkan teologi Qur'ani yang liberal dengan karakter yang sangat kental dengan nuansa inklusivisme-pluralisme.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian pada bab-bab sebelumnya yang bersifat kronologis, dan senada dengan rumusan masalah yang menjadi fokus penelitian ini, maka ditemukan kesimpulan sebagai berikut:

1. Rahman dalam menulis *Tema Pokok al-Qur'an-nya*, yang secara keseluruhan memuat aspek-aspek metafisis-teologis, metode interpretasi sistematis (sosiologis, kronologis) hampir sama sekali tidak di terapkan. Hal ini dekarenakan untuk kedua wilayah garapan tersebut prosedur yang lebih tepat dikenakan adalah pendekatan *sintesa-logis*.

Sintesa-logis sederhananya adalah pendekatan yang membahas suatu tema (*metafisis-teologis*) dengan cara mengevaluasi ayat-ayat yang berhubungan dengan tema yang di bahas. Dalam metode *sintesa-logis*, Rahman menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menyangkut suatu tema teologis dan mengaitkannya dengan tema lainnya yang relevan. Lahirnya gagasan mengenai metode ini dilatarbelakangi oleh adanya pelbagai pemikiran teologi dialektis Islam (*kalam*) sebelumnya yang memperlakukan ayat-ayat Alquran secara terpisah-pisah sehingga ketika membahas suatu tema tidak menghubungkan dengan tema lainnya (atomistik).

2. Persoalan "*Dari Kematian dan Penantian Yang Panjang menuju Kebangkitan*", Rahman hanya mengesplorasi argumen-argumen yang

diajukan al-Qur'an; kehidupan dan kematian merupakan ajang persaingan amal di antara manusia. Berbeda dengan Pemikir-pemikir lain yang menjelaskan tema tersebut dengan gaya yang sangat menakutkan. Beberapa sumber dimasukkan untuk mendukung pendapatnya, sedangkan Rahman hanya berbicara antara al-Qur'an dengan al-Qur'an tanpa mengaitkannya dengan Hadis Nabi, dan Secara tidak langsung ia menolak segala bentuk pemikiran yang tidak dilandaskan kepada al-Qur'an. Contoh kasus tentang alam Barzakh, yang di dalamnya ada beberapa aktifitas yang berupa pengadilan kubur (pertanyaan kubur dan siksa kubur).

3. Rahman memandang ayat 'penghancuran' (*matahari digulung, dan apabila bintang-bintang berjatuhan, Dan gunung-gunung menjadi seperti bulu yang berterbangan*) hanya bersifat metaforis. Tersebut adalah suatu bahasa yang khas al-Qur'an. Yang dalam konteks ini menurut Rahman, ayat tersebut adalah sanggahan kepada orang-orang yang mengira bahwa kosmos itu terjadi dengan sendirinya tanpa ada yang menciptakan. Rahman memandang bahwa al-Qur'an tidak pernah berbicara tentang kehancuran total, yang hancur adalah kandungan-kandungan semesta. Tetapi dengan konsepsi yang berbeda, Rahman mengakui bahwa kosmos akan di hancurkan, setelah itu Tuhan akan menciptakannya kembali dengan level yang berbeda. Begitu juga ketika Rahman berkonsepsi bahwa '*dunia*' akan di ubah menjadi '*taman*' bagi pewarisnya, terkesan bahwa pemikiran Rahman menegaskan bahwa Surga itu juga terletak di Bumi.

4. Dalam hal “kebangkitan kembali”, Rahman mempunyai pandangan bahwa jiwa dan raga adalah satu kesatuan. ia tidak mengakui suatu akhirat yang di huni oleh jiwa-jiwa tanpa raga, karena manusia adalah sebuah organisme hidup yang merupakan sebuah unit dan berfungsi penuh (satu kesatuan).
5. Pemikiran Ulama lain pada umumnya adalah pengadilan yang penuh dengan syarat kebahagiaan akhirat. Dan pada hakikatnya adalah balasan atas amal baik yang telah dilakukan oleh manusia sepanjang masa hidupnya. Proses ini dinamakan *hisāb* dan *mizān*. Yang mana istilah tersebut diartikan sebagaimana arti kata itu sendiri.

Rahman dalam menafsirkan *Mizān* dan *Hisāb*, melihat keterkaitan antar aspek sosio-kultural yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tentang kedua istilah tertsebut, (dalam arti istilah sebenarnya). Menurut Rahman, bahwa Penghitungan (*Hisāb*) dan Penimbangan (*Mizān*) mempunyai latar belakang sosio-historis dari kehidupan perdagangan yang pernah ada di kota Makkah. Gagasan *Hisāb* dan *Mizān* tersebut lebih merupakan strategi al-Qur'an untuk memberikan gambaran riil dan mudah tentang konsepsi bahwa segala sesuatu yang telah dikerjakan di dunia ini tidak dapat disembunyikan.

6. Rahman menolak dengan adanya *syafā'at*, meskipun banyak hadis-hadis yang meriwayatkannya. Menurutnya, adanya konsep tentang syafa'at bukanlah bersumber dari al-Qur'an
7. Pada titik terakhir, harus adanya syarat bersentuhan dengan konsep kebahagiaan akhirat yang berupa Surga dan Neraka. Ulama umumnya memberi gambaran fisik tentang surga dan neraka: bentuk surga dan neraka,

aneka hidangan di surga, kecantikan bidadari, bentuk penyiksaan di neraka, kondisi manusia di kedua tempat, dan lain sebagainya. penafsiran-penafsiran mereka berkutat dengan tingkatan-tingkatan surga dan tingkatan Neraka.

Berbeda dengan Rahman; ia tidak menghadirkan argumen-argumen teologis-normatif untuk menunjukkan eksistensi surga dan neraka. Rahman hanya cukup mengatakan bahwa pada akhirnya “hanya ada keberhasilan atau kegagalan di saat yang terakhir, atau hanya ada surga dan neraka yang kekal yang diperlukan bagi manusia secara individu”

8. Rahman menolak klaim filosof-filosof Muslim bahwa surga dan neraka hanya bersifat spiritual. Menurutnya, al-Qur'an berulang kali dengan gaya yang sangat indah berbicara mengenai kebahagiaan dan penderitaan fisik di akhirat nanti. Dan tersebut bukanlah kiasan semata, walaupun al-Qur'an ini memang mencoba menerangkan kebahagiaan dan penderitaan akhirat itu sebagai efek-efek dari *perasaan* kebahagiaan dan penderitaan yang bersifat fisik dan spiritual.

9. Dari seluruh pemikiran-pemikiran teologis yang ditawarkan Rahman, ada benang merah yang begitu kuat yang merangkaikan ide-idenya, yaitu teologi sebagai tafsir realitas. Melalui model dan kerangka teoritis semacam itu, teologi Islam benar-benar bersifat aplikatif sebagai pandangan dunia al-Qur'an yang menjadi rujukan dasar dalam pembentukan nilai-nilai moral dan etika. Dengan demikian, teologi benar-benar memiliki kaitan erat dengan kehidupan nyata di dunia. Namun pada saat yang sama, karena sikapnya yang sangat kritis, sehingga terkesan kurang apresiatif terhadap hadis Nabi, ia

telah melahirkan penafsiran yang berbau subyektif pada bagian-bagian tertentu dalam pemikiran teologisnya.

B. Saran-saran Akademik

Setelah menelaah dan membahas pemikiran Fazlur Rahman tentang ayat-ayat Eskatologi dalam *Tema Pokok al-Qur'an*, kiranya penulis perlu mengemukakan beberapa saran sebagai kelanjutan dari kajian penulis atas hal-hal tersebut di atas.

1. Pada dasarnya Teks al-Qur'an yang bersifat metafisis masih menuai banyak pemikiran yang spekulatif, oleh karenanya wacana tafsir al-Qur'an masih perlu untuk dikaji lagi khususnya konteks doktrin-doktrin eskatologi yang masih harus diteliti lagi. Semakin berkembangnya zaman, dan berubahnya struktur alam geografis ini, menjadikan penafsiran yang lalu tidak relevan untuk di aplikasikan pada struktur geografis alam di kemudian hari.
2. Pemikiran satu tokoh tidak bisa dijadikan *Hujjah* bahwa itu adalah kebenaran, dan tidak ada usaha untuk mencapai final dalam ke-ilmuan jadi perlu adanya kajian-kajian tokoh yang menjenalisir kajian tentang eskatologi atau ayat-ayat metafisika akhirat, agar dapat menemukan suatu konsepsi hukum akidah yang berlandaskan *ahli as-Sunnah wa al-Jamā'ah*
3. Al-Qur'an masih perlu disuarakan melalui pembacanya, terutama yang berhubungan dengan kaidah-kaidah *Ushūluddīn* (Akidah). Konteks ini

membuka peluang bagi para peneliti dan pengkaji wacana tafsir untuk membedah al-Qur'an dengan pisau analisa yang lebih tajam lagi. Sehingga akan menjadi stimulan bagi pengembangan studi al-Qur'an dan tafsir di kemudian hari.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Ali Khamene'I, Ayatullah Sayid, "Iqbal, Filsuf Penyair Kebangkitan Dunia Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. I, 1989
- Ali, Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern: Di India dan Pakistan*, Bandung: Mizan, 1996
- Ali, Syed Ameer, *Api Islam, Sejarah Evolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad Saw (The Spirit Of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam)*, terj. H. B. Jassin. Jakarta: Bulan Bintang, 1978
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan1996.
- Asyqar, Umar Sulaiman. "Ensiklopedia" Dari sakarotul maut Hingga Surga-Neraka, terj. H. Fanis Ismail . Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
_____, Hari Akhir: *Surga dan Neraka*, terj. H. Fanis Ismail. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- A'la, Abu, Dari *Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000
- Braden, Gregg. dkk, *The Mystery of 2012*, Penerbit : Ufuk Publishing House Cetakan: I, Juni 2009
- Gazali, Al, *Ihya' Ulum ad-Din*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t
_____, *Tahafut al-Falasifah* (edisi Indonesia: *Kerancuan Filsafat*. terj. Achmad Maimun.), Yogyakarta: Islamika, 2003
_____, *Al-Madnūn al-Sagīr, Al-Qusur al-Awali*, diedit oleh Muhammad Mustafa Abu al-lla. Kairo: Maktabah al-Jundi, 1958
_____, *Metode Menjemput Maut: Perspektif Sufistik*, terj. Ahsin Mohamad Bandung: Mizan, 2001
_____, *Membongkar Rahasia Alam Akhirat (al-Durrah al-Fakhīrah fi Kasyf 'Ulūm al-Akhīrah)*, terj. Tholchatul Choir. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005
- Hanafi, Hassan, *Islamologi I (dari teologi statis ke anarkis)*. Cet. I

- Yogyakarta: Lkis, 2003
- _____, *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi lama*, terj. Asep Usman Ismail, Suadi Putro, Abdul Rouf. Jakarta: Paramadina, 2003
- Hidayat, Komaruddin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004.
- _____, *Psikologi Kematian Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme* Jakarta: Hikmah, 2005
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Jauziyah, Ibn Qayyim, *al-Rūh* (edisi Indonesia: *Roh*, terj. Kathur Sunardi), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasution, Harun, *Falsafat Agama*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2003
- _____, *Pembaruan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- Nasr, Sayyid Husein , *The Heart Of Islam, Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*. Terj. Nurasiah Fakih Sutan Harahap. Bandung, Mizan: 2003.
- _____, *Islam: Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj. Koes Adiwidjayanto. Surabaya: Risalah Gusti, 2003
- Madjid, Nurcholish, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-lughah wa al-A'lam*, Beirut, Libanon: Darul Masyriq, cet. 28, 1986
- Mustaqim, Abdul, *Madzāhibut Tafsīr : Peta Metodologi penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003
- Muzakki, Ahmad, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*, Malang: UIN Press, 2007
- Osborne. Grant S. *The Hermeneutical Spiral*. Downers Grore-Illonis: University Press. 1991

Qadli, Abdur Rahim ibn ahmad, *Daqāiq al-akhbar fī dzikri al-jannah wa al-nār*; Surabaya: Maktabah Muhammad Nabhan, tt

Qalmuni, Abu Dzar, *Dunia, Neraka dan Surga: Tiga Hunian Umat Manusia*, terj. Muhammad al-Mighwar. Bandung: Pustaka Setia, thn. 2006

Rahman, Fazlur, *Major Themes Of The Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, *Tema-pokok al-Qur'an*, Bandung: PUSTAKA, 1996.

_____, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi intelektual*. Terj: Ahsin Muhammad, Bandung: PUSTAKA, 2000.

_____, *Cita-cita Islam*, terj. Sufyanto dan Imam Musbikin, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2000

_____, *Islam*, Terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2003

_____, *Gelombang Perubahan dalam Islam*, terj. Aam Fahmia. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000

Razi, Fakhruddin, *Ruh dan Jiwa: Tinjauan Filosofis dalam Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001

_____, *Al-Syafā'ah al-Udzma fi Yaum al-Qiyamah*, Cairo: Maktabah al-Azhariyyah litturats, 1989

ROSDA, Tim Penulis, *Kamus Filsafat*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995

Roth, John K, *Persoalan-persoalan Filsafat Agama: Kajian Pemikiran 9 Tokoh dalam Sejarah Filsafat dan Teologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003

Shihab, Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir maudhu'i atas pelbagai persoalan Umat*, Bandung, Mizan: 2006

_____, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2002

Smith, Jane Idelman dan Haddad, Yvone Yazbeck, *Maut, Barzakh, Kiamat, Akhirat*. Terj. Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2004

Sutrisno. Fazlur Rahman, (*Kajian terhadap metode, epistemologi dan sistem Pendidikan*), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Syahrur, M, *Prinsip dan dasar Hermeneutika al-quran kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Burhanudin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004

Taufik, Muhammad, "Tranformasi Intelektualisme Islam: Telaah atas Pemikiran Pendidikan Fazlur Rahman," *Tesis*, Studi Pendidikan Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999

CD Software Maktabah al-Kamīlah

CD Software Mausu'ah al-Hadis

-----<http://heatubun.blogspot.com/2007/09/eskatologi.html>.

-----<http://id.wiktionary.org/wiki/id:Eskatologi>

-----<http://www.experiencefestival.com/zoroastrianism>

-----<http://www.answers.com/topic/zoroastrian-eschatology>

-----<http://www.crystalinks.com/eschatology.html>

-----http://imtiazahmad.com/speeches/in_speechesTOC.htm

-----<http://hadith.al-islam.com/Display/Hierarchy.asp?Src=1&AlmiaNum=292>

CURRICULUM VITAE

NAMA	:	Ahmad Azib
TTL	:	Rembang, 07 Mei 1982
ALAMAT KOST	:	Al- Ghomim Jl. KH. Ali Maksum no. 377 Krapyak – Yogyakarta
ALAMAT RUMAH	:	JL. Raya Deandles No. 09, Sarang Madura RT: 05 RW: 02 - Sarang – Rembang Jawa Tengah – 59274

PENDIDIKAN FORMAL

- | | |
|----------------------------------|-------------------|
| 1. SDN 1 Sendang Mulyo – Sarang | Tahun 1988 - 1994 |
| 2. SMPN I Kragan – Rembang | Tahun 1994 - 1997 |
| 3. MAN 3 - Kediri | Tahun 1997 - 1998 |
| 4. MA HM TRI BAKTI - Kediri | Tahun 1998 – 2000 |
| 5. STAIN Kediri | Tahun 2000 – 2001 |
| 6. UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA | Tahun 2002 – 2009 |

PENDIDIKAN NON FORMAL

- | | |
|---|-------------------|
| 1. Madrasah Diniyyah As- Samaniyyah - Sarang | Tahun 1990 – 1996 |
| 2. Madrasah Islamiyyah Al- Badriyyah – Kediri | Tahun 1997 – 2002 |
| 3. PP. AL- ISHLAH Bandar Kidul – Kediri | Tahun 1997 – 2002 |

Pengalaman Organisasi

- | | |
|--|-------------------|
| 1. Ikatan Muta'allimin Al-Ishlah (IMALAH)
Devisi Olah raga dan Kesenian | Tahun 1998 - 1999 |
| 2. Ikatan Muta'allimin Al-Ishlah (IMALAH)
Devisi Pendidikan | Tahun 1999 - 2001 |
| 3. Pengurus Pondok Pesantren Al-Ishlah
Devisi Keamanan | Tahun 2001 – 2002 |

4. Persaudaraan Mahasiswa Rembang Yogyakarta

Devisi Agama dan Budaya

Tahun 2003 – 2004

Pengalaman Kerja

1. Fotografer, Grafis dan foto editor di Studio Foto “MAWAR” sarang – Rembang (2003 – sekarang)

Demikianlah daftar riwayat hidup ini saya buat dengan sebenar-benarnya

Yogyakarta, 30 Oktober 2009

Ahmad Azib