

DIALEKTIKA PEMBARUAN ISLAM DALAM PEMBACAAN FAZLUR RAHMAN**Fahmi Rizal Mahendra**

Pascasarjana - UIN Sunan Ampel Surabaya

02040122004@student.uinsby.ac.id

Abstrak

Artikel ini akan menjelaskan perkembangan pemikiran modern. khususnya pembaruan dalam Islam yang sudah dibagi oleh Fazlur Rahman. Penelitian ini menggunakan penelitian kepustakaan dengan menelusuri sumber-sumber yang ditulis oleh Fazlur Rahman sendiri dan beberapa sarjana yang membahas tentang pemikiran pembaruan Islam. Dalam penelitiannya Fazlur Rahman mendapati empat corak pemikiran pembaruan dalam Islam antara lain; Revivalisme Pra-Modern, Modernisme Klasik, Neo-Revivalisme dan yang terakhir adalah Neo-Modernisme. Rahman melakukan penelitiannya berdasarkan rentang waktu mulai pada abad ke-18 hingga paruh awal abad ke-20. Dari pembacaan yang dilakukan oleh Fazlur Rahman masing-masing gerakan mengusung idenya masing-masing. Misalnya gerakan pada abad ke-18 bercorak purifikasi Islam yang berusaha mengembalikan Islam sesuai dengan masa Nabi. Lalu memasuki abad kedua puluh, corak Islam terpengaruh oleh gerakan dan pemikiran modern yang datangnya dari barat karena interaksi pemikiran Islam dan modernisme menguat pada abad tersebut. Namun bagi Rahman gerakan tersebut gagal dalam menjawab kebutuhan umat Islam pada masa kini, sehingga ia mengklaim sebagai wakil dari gerakan Neo-Modernisme Islam yang ia cetuskan sendiri guna menjawab kebutuhan agama Islam pada masa kini.

Kata Kunci: *Fazlur Rahman; Pembaruan; Pemikiran Islam; Neo-Modernism; Islam Modern*

Abstract

This article will explain the development of modern thought. especially the reforms in Islam that have been shared by Fazlur Rahman. This study uses library research by tracing sources written by Fazlur Rahman himself and several scholars who discuss Islamic reform thinking. In his research, Fazlur Rahman found four patterns of reform thinking in Islam, among others; Pre-Modern Revivalism, Classical Modernism, Neo-Revivalism and the last is Neo-Modernism. Rahman conducted his research based on the time span from the 18th century to the early half of the 20th century. From the readings made by Fazlur Rahman, each movement carries its own idea. For example, the movement in the 18th century was characterized by Islamic purification, which sought to restore Islam to the time of the Prophet. Then entering the twentieth century, the style of Islam was influenced by modern movements and thoughts that came from the west because the interaction of Islamic thought and modernism strengthened in that century. However, for Rahman, the movement failed to respond to the needs of Muslims today, so he claimed to be the representative of the Islamic Neo-Modernism movement which he himself initiated to answer the needs of Islam today.

Keywords: *Participation; Women, Education.*

Pendahuluan

Memasuki abad ke-18 dan ke-19 dunia Muslim memasuki babak baru dalam perjalanan sejarahnya. Ketika gempuran dari barat mulai menyerang wilayah Islam yang sangat luas. Berbagai bentuk serangan pun tak bisa dihindarkan, yang paling menyita perhatian adalah ketika Barat mulai melakukan penjajahan ke wilayah-wilayah Muslim, baik di Eropa, Asia dan Afrika, dimana wilayah-wilayah bangsa Muslim di taklukan dan ditundukan. Hal ini disusul dengan masuknya berbagai intelektualisme dan keagamaan yang masuk dari berbagai jalan, yang semakin mempengaruhi berbagai pemikiran keagamaan dan sosial pada saat itu. Tantangan yang paling nyata dan langsung merupakan yang disebar oleh misionaris Kristen, pemikiran modern bangsa Eropa dan kritik Barat terhadap Islam (Rahman, 2017, h. 322).

Lebih lanjut lagi, dalam pengamatannya, Fazlur Rahman melihat sekularisme telah muncul di dunia Islam pada masa-masa sebelum modern. Hal ini dikarenakan mandeknya pemikiran Islam pada umumnya, dan lebih khusus lagi, karena gagalnya hukum dan institusi syariah untuk mengembangkan diri untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang berubah, hal inilah yang mempengaruhi jalannya Islam modern (Rahman, 1985, h. 50). Selanjutnya, Fazlur Rahman memberikan beberapa perbedaan substansial dalam sifat perkembangan-perkembangan modern di wilayah Muslim, ada empat faktor yang dikemukakan oleh Rahman, (1) Apakah suatu wilayah budaya tertentu tetap mempertahankan kedudukan *vis-a-vis* ekspansi politik Eropa dan apakah ia dikuasai dan diperintah oleh suatu negara kolonial Eropa, baik secara *de jure* ataupun *de facto*; (2) watak organisasi ulama atau kepemimpinan keagamaan, dan sifat hubungan mereka dengan lembaga-lembaga pemerintah sebelum terjadi penjajahan; (3) keadaan perkembangan pendidikan Islam dan budaya yang mengikutinya segera sebelum terjadinya penjajahan; dan (4) sifat kebijaksanaan kolonial keseluruhan dari negara penjajah tertentu Inggris, Prancis atau Belanda (Rahman, 1985, h. 50).

Gerakan yang diakibatkan oleh kekalahan dan ketundukan politik ini secara tidak langsung melemahkan mental umat Muslim untuk memikirkan kembali warisannya secara konstruktif dan menjawab tantangan pemikiran modern melalui proses kreatif-asimilatif, dan juga menghadapi tantangan langsung Kristen terhadap warisan tersebut (Rahman, 2017, h. 322).

Berbagai cara dan usaha dilakukan oleh umat Muslim untuk menjawab tantangan-tantangan tersebut. Salah satunya adalah dengan upaya-upaya pembaruan, yang terjadi dalam dua arah. Dalam satu arah, pembaruan ini telah terjadi hampir seluruhnya dalam kerangka pendidikan tradisional itu sendiri. Digerakkan sebagian besar oleh fenomena pembaruan pra-modernis, yang dorongannya masih berlanjut sejauh tertentu, pembaruan ini cenderung menyederhanakan silabus pendidikan tradisional, yang dilihatnya penuh dengan materi-materi tambahan yang tidak perlu, seperti halnya teologi zaman pertengahan, cabang-cabang filsafat seperti logika, dan segudang karya tentang hukum Islam. Penyederhanaan ini berupa mengesampingkan sebagian besar karya-karya dalam disiplin-disiplin zaman pertengahan dan menekankan Hadits. Gerakan ini berusaha untuk memurnikan Islam dari tambahan-tambahan yang datang kemudian (Rahman, 1985, h. 164). Pada arah yang kedua, suatu keragaman perkembangan telah terjadi, yang bisa diringkas dengan mengatakan bahwa berbagai perkembangan tersebut semuanya mencerminkan usaha untuk menggabungkan dan memadukan cabang-cabang pengetahuan lama. Dalam kasus seperti ini, lama waktu belajar diperpanjang dan disesuaikan dengan panjang lingkup kurikulum sekolah-sekolah dan institusi-institusi modern (Rahman, 1985, h. 165).

Dari pemaparan diatas, Fazlur Rahman membagi pemikiran-pemikiran pembaruan Islam menjadi empat kategori, antara lain; Revivalisme Pra-Modern, Modernisme Klasik, Neo-Revivalisme dan yang terakhir adalah Neo-Modernisme. Gerakan keempat inilah, Fazlur Rahman menganggap dirinya sebagai wakil dari gerakan Neo-Modernisme (Rahman, 1987, h. 17-20). Artikel ini akan mengeksplor dan menjabarkan lebih jauh dari ciri-ciri, watak, tokoh-tokoh dan pemikiran yang menjadi wakil dari masing-masing gerakan tersebut, yang sebagaimana yang sudah dikategorikan oleh Fazlur Rahman. Ada beberapa literatur yang menjabarkan dengan jelas dan baik tentang gagasan dan pemikiran Neo-Modernisme Fazlur Rahman, misalnya karya Syarif Hidayatullah yang berjudul, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*, yang mencoba menggali gagasan Fazlur Rahman tentang Neo-Modernisme dan tawaran-tawaran serta implikasinya bagi pemahaman pembaruan Islam (Hidayatullah, 2000).

Metode Penelitian

Penelitian ini akan menggunakan penelitian kepustakaan (*library research*) dari buku-buku karya utama Fazlur Rahman. Seperti karyanya yang terkenal: *Islam dan Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual* sebagai sumber utama dalam mengeksplorasi dari masing-masing gerakan tersebut, dan juga didukung oleh buku-buku karya sarjana yang lain guna untuk mendukung pemaparan yang komprehensif. Dengan begitu akan mendapatkan hasil penelitian yang utuh dan detail.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Fazlur Rahman: Biografi Singkat

Fazlur Rahman lahir di India Britania, di suatu daerah yang kini menjadi bagian dari Pakistan, pada 21 Desember 1919 dan meninggal di Chicago, pada 26 Juli 1998. Ketika wafat, beliau adalah Harold H. Swift Distinguished Service Professor of Islamic Thought di Departement of Near Eastern Languages and Civilizations, University of Chicago, tempatnya bekerja sejak 1969. Pada 1983, Rahman dianugerahi Giorgio Levi Della Vida Medal in Islamic Studies atas karyanya di bidang agama, filsafat, dan hukum Islam. Setelah mendalami kajian-kajian keislaman tradisional secara formal maupun informal di masa mudanya, beliau melanjutkan studi ke Universitas Punjab di Lahore hingga mendapat gelar M.A. dalam bahasa Arab pada 1942. Selepas lulus, beliau bekerja di sana sebagai peneliti selama tiga tahun dan di sanalah beliau mulai mengembangkan beberapa aspek khas dari pemikirannya maupun kemudian. Masa itu adalah masa yang genting dan penuh guncangan dalam sejarah sub-kontinen India mengingat Liga Muslim India terus mendesak pemerintah kolonial Britania untuk membentuk negara Muslim terpisah di India. Pada 1946— setahun sebelum pemisahan dan pembentukan Pakistan—Rahman meninggalkan India Britania untuk melanjutkan studinya di Inggris. Pada 1949, beliau memperoleh gelar D.Phil dari Oxford University atas disertasinya mengenai ahli kedokteran dan filsuf abad ke-11, Ibn Sina- atau yang di Barat dikenal di Barat sebagai Avicenna (Rahman, 2017, h. x).

Rahman memulai karir mengajarnya pada 1950 sebagai dosen studi Persia dan filsafat Islam di Durham University, Inggris. Pada 1958, beliau diangkat sebagai associate professor pada Institute of Islamic Studies di McGill University di Montreal, Kanada yang dijabatnya selama tiga tahun. Pada 1962 Rahman kembali ke Pakistan

sebagai Dewan Penasihat Ideologi Islam. Persoalan-persoalan pelik seperti perumusan konsep negara dan masyarakat Islam, serta modernisasi hukum Islam dalam konteks Pakistan yang digeluti Rahman di sana menghadapkannya pada satu pertanyaan pokok dalam sejarah Islam: hubungan agama dan politik. Meski beliau berhasil merintis sejumlah pembaruan dalam hukum perdata Islam, beberapa langkahnya itu membuat gusar kalangan yang menganggap modernis dan liberalnya terlalu radikal. Akhirnya, pada 1969 Rahman meninggalkan Pakistan untuk kedua kalinya dan pergi ke Amerika Utara. Di Amerika Utara beliau mengajar di University of California, Los Angeles selama separuh tahun akademik 1969 sebelum bergabung dengan staf pengajar di University of Chicago pada musim gugur tahun itu.

Beliau adalah sarjana dan penulis yang sangat produktif, menulis sepuluh monograf dan hampir seratus artikel tentang berbagai aspek kehidupan politik, agama dan intelektual di dunia Islam. Beliau dikenal sebagai pakar filsafat Paripatetik dalam Islam dan khususnya sebagai pakar pemikiran Ibn Sina berkat karyanya, *Avicenna's Psychology* (1952). Karya yang merupakan edisi kritis dari *Kitab al-Najat* ini didasarkan pada disertasinya di Oxford, *Propechy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (1958). Dalam tulisan-tulisannya itu, Rahman tidak saja menunjukkan pengaruh filsafat Islam terhadap pemikiran Eropa, tetapi juga memperjelas interaksi filsafat dan agama dalam peradaban Islam. Studinya tentang pemikir Islam abad ke-17, Syaikh Ahmad Sirhindi (*Selected Letters of Ahmad Sirhindi*, 1968) dan Sadrudin Syirazi (*The Philosophy of Mulla Sadra*, 1975), mengulang banyak tema di tulisan-tulisan awalnya yang mengapresiasi Mazhab Iluminasionis dan Neo-Platonik dalam filsafat Islam. Penekanan Rahman pada akal budi manusia di atas dogmatisme dangkal dalam sosok-sosok yang ia palajari juga merupakan salah satu ciri khas kehidupan dan pemikirannya. Karya Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982) dan *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (1987) mencerminkan pendekatan baru dalam beberapa tema serupa yang dibahas di bukunya sebelumnya. Di sini beliau terutama sangat peduli dengan penafsiran dan artikulasi Islam dalam budaya dan masyarakat.

Lalu ada karyanya yang lain, dan karya-karyanya ini sudah diterbitkan dalam bahasa Indonesia, antara lain; *Islamic Methodology in History* (1965), *Islam* (edisi perdana: 1966; edisi kedua 1979), *Major Themes of the Quran* (1980), dan *Revival and*

Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism (diterbitkan secara anumerta pada 2000). Selain buku di atas, Rahman, ketika berdomisili sementara di Barat, juga banyak menulis artikel-artikel yang bertalian dengan sejarah pemikiran religio-filosofis Islam. Kajiannya-kajiannya yang mendalam di bidang ini, pada gilirannya, telah membuat ia dikenal di kalangan sarjana-sarjana ketimuran sebagai pakar dalam sejarah pemikiran filosofis Islam. Karena itu, tidaklah mengherankan jika ketika mengajar di McGill University dan setelah kembali ke Pakistan ia turut menyumbangkan sejumlah artikel yang bertalian dengan sejarah dan konsep-konsep filsafat Islam dalam edisi kedua *Encyclopedia of Islam* (Rahman, 2017, h. xi).

Dialektika Pembaruan Islam Fazlur Rahman

Sebagaimana yang ditulis dan dikutip oleh Taufik Adnan Amal (Rahman, 1987, h. 17-20), Fazlur Rahman membagi dialektika perkembangan pembaruan yang hadir di dunia Islam dalam empat kategori. Yang pertama adalah revivalisme pramodernis yang muncul pada abad ke-18 dan 19 di Arabia, India dan Afrika. Lalu yang kedua adalah modernisme klasik, yang muncul pada pertengahan abad ke-19 dan pada awal abad ke-20. Lalu yang ketiga adalah neo-revivalisme yang telah berpengaruh berkat adanya gerakan yang kedua, modernisme klasik. Di bawah pengaruh neo-revivalisme, yang juga merupakan tantangannya adalah neo-modernisme lahir. Rahman sendiri mengklaim sebagai juru bicara dari gerakan yang keempat ini.

a. Revivalisme Pra-Modernis

Gerakan ini muncul pada abad ke-18 dan 19 diberbagai wilayah-wilayah Islam seperti Arabia, India dan Afrika. Gerakan ini mempunyai ciri-ciri umum sebagai berikut: pertama, keprihatinan yang mendalam kepada degenarasi sosial-moral umat Islam dan berusaha untuk mengubahnya. Kedua, seruan untuk kembali kepada Islam sejati dan menolak takhayul-takhayul yang disebarkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer, dan meninggalkan ide tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum-hukum serta berusaha untuk melakukan *ijtihad*. Ketiga, imbauan untuk menolak corak predeteranministik. Keempat, seruan untuk melakukan pembaruan ini lewat kekuatan-kekuatan bersenjata (*jihad*) jika dibutuhkan.

Dalam memberikan gambaran dari gerakan ini Fazlur Rahman mengambil beberapa contoh orang dan kelompok dari berbagai wilayah. Misalnya di wilayah Arab mengambil contoh Muhammad bin Abdul Wahab yang terkenal pada masa berikutnya

dengan gerakan Wahabi (Rahman, 2017, h. 297-303). Lalu gerakan pemurnian Islam juga hadir di wilayah India seperti diwakili oleh Syah Waliyullah dari Delhi, Sayyid Ahmad dari Rare Bareli dan kelompok-kelompok seperti, Deobandi, *Ahli Hadist* dan Barelwi (Rahman, 2017, h. 304-311). Sedangkan kelompok-kelompok yang berada di Afrika Utara umumnya merupakan gerakan Tarekat yang berevolusi untuk membebaskan wilayahnya dari penjajah dan berusaha untuk merestorasi Islam kembali sebagaimana Islam yang ada pada masa Nabi. Gerakan revivalisme pra-modernisme di Afrika Utara yang paling menonjol adalah gerakan Mahdi dan Sanusiyah (Rahman, 2017, h. 311-317).

Salah satu analisisnya, Fazlur Rahman berkesimpulan bahwa gerakan-gerakan tersebut adalah respon dari ajaran-ajaran sufisme pada klasik yang telah bercampur dengan sufisme teosofis yang membuat umat Islam pada saat itu tertinggal. Salah satunya adalah gerakan Wahabi yang hadir sebagai reaksi keras atas penurunan moral yang menggerogoti umat Islam selama berabad-abad (Rahman, 2017, h. 301). Gerakan Wahabi ini terilhami oleh ajaran-ajaran dan kitab-kitab karya Ibn Taimiyah, ulama Hanbali dari abad ke-14. Yang paling khas dari Wahabi ini adalah penolakannya tentang bid'ah, takhayul, dan ajaran Ibn Arabi yang sangat kontroversial dalam sejarah Islam dan tasawuf, *Wahdatul Wujud* (Kesatuan Wujud). Muhammad Ibn Abdul Wahab juga menyerang kepercayaan masyarakat yang mengkeramatkan para wali dan orang-orang suci serta praktik-praktik setelahnya seperti, aktivitas ziarah kubur pada makam-makam tersebut, ketergantungan pada syafaat Nabi dan para wakil dan segenap ajaran-ajaran populer (Rahman, 2017, h. 299).

Tidak hanya menolak praktik-praktik sufistik, Ibn Abdul Wahab juga menyerang taklid buta terhadap agama secara umum. Hal ini yang menyebabkan ia berkonflik dengan ulama sezamannya. Baginya, Sistem Islam pada abad pertengahan sudah cukup tidak perlu untuk diutak-atik lagi oleh pemikiran individu. Hal inilah yang akhirnya menyebabkan Ibn Abdul Wahab menolak otoritas para Imam Mazhab-mazhab abad pertengahan dan hanya menerima dua otoritas ajaran Islam: al-Qur'an dan Hadis serta teladan para sahabat Nabi. Bagi Muhammad Ibn Abdul Wahab, zaman normatif Islam merupakan zaman Nabi Muhammad dan komunitas *salaf*. Semua perkembangan sesudahnya, pascakenabian, dan interpretasi-interpretasi temporal kembali dalam timbangan sumber-sumber pokok Islam. Baginya, tujuan Ijtihad adalah untuk kembali

kepada Islam yang dipurifikasi dengan cara melepaskan akidah dan praktik yang tidak Islami atau *bidah* yang telah mengotori hukum dan kehidupan umat Islam (Esposito, 2004, h. 149).

Untuk mengatasi praktik-praktik sufisme populer yang sudah menggerogoti umat Islam pada abad ke-18 hingga ke-19 beberapa dari gerakan ini menciptakan sebuah ajaran sufisme yang sudah diperbarui dengan tekanan ortodoksi baik dari dalam maupun luar ajaran sufi dan melahirkan suatu di mana sufisme dilepaskan dari muatan ekstatik dan metafisiknya, dan digantikan dengan postulat-postulat agama ortodoks belaka. Hal inilah yang disebut oleh Fazlur Rahman sebagai gerakan Neo-Sufisme (Rahman, 2017, h. 310). Fazlur Rahman mencontohkan salah satu gerakan yang kembar dengan neo-Sufisme, yaitu Sufisme diperbarui dalam bingkai dan aktivitas ortodoks adalah Tarekat Sanusiyah. Tarekat ini awalnya merupakan cabang dari Tarekat Idrisiyah kemudian menjadi mandiri dan merintis jalannya sendiri. Tarekat Idrisiyah sendiri didirikan oleh Ahmad bin Idris, seorang keturunan Nabi yang berasal dari Maroko. Ia menolak gagasan penyatuan diri dengan Tuhan dan sebagai gantinya ia mengajukan penyatuan diri dengan ruh Nabi Muhammad sebagai tujuan dari sufi yang absah (Rahman, 2017, h. 311).

Sebagaimana yang terjadi di India, ketika penguasa Mughal pada saat itu Akbar mencetuskan agama baru, yang disebut sebagai Din-i Ilahi, yang memberinya hak prerogatif sebagai mujtahid absolut. Hal inilah yang berusaha diperbarui oleh seorang sufi yang bernama Ahmad Sirhindi. Selain mengkritik ajaran teosofi Ibn Arabi, yang menjadi landasan teoritis relativisme sufi, tetapi juga banyak mencetak murid-murid yang menyebarkan doktrin dan praktik sufi yang sudah diperbarui. Hal inilah yang diikuti oleh Syah Wali Allah pada abad selanjutnya. Dalam usaha reformisnya, Sirhindi menyatakan bahwa Ibn Arabi adalah kafir, sedangkan Syah Wali Allah memperlembut kritikan tersebut. Ia pertemukan kontradiksi antara monisme ontologis *wahdatul wujud* ala Ibn Arabi, yang mengingkari semua wujud kecuali wujud Tuhan dan menyatakan penyatuan-akhir antara Tuhan dan semesta, dengan penyatuan pengalaman atau *wahdah al-syuhud* ala Sirhindi, yang menyatakan bahwa penyatuan panteistik Ibn Arabi dengan Tuhan merupakan realitas pengalaman dan bukannya suatu realitas ontologis (Esposito, 2004, h. 153).

Rahman menegaskan bahwa Neo-Sufisme tidak sepenuhnya menggantikan Sufisme Zaman pertengahan. Neo-Sufisme hanya berlaku bagi pengikut gerakan ini dan masyarakat secara umum masih terpikat dengan gerakan sufisme zaman pertengahan yang masih digandrungi oleh masyarakat secara luas. Ia akan tergeser oleh pendidikan bercorak modern, dan imbas dari ide-ide Barat serta pembaruan pra-Modernis, dan prosesnya masih berlangsung (Rahman, 2017, h. 310). Perhatian utama dari semua gerakan-gerakan ini adalah dengan merekonstruksi moral-sosial dan reformasi masyarakat. Meskipun akan menjadi penyangkalan fakta yang berani untuk mengatakan bahwa salah satu dari gerakan ini menyerah atau bahkan meremehkan konsep kehidupan setelah kematian, namun penting untuk dicatat bahwa titik tekannya telah bergeser lebih ke arah isu-isu positif masyarakat, baik dalam istilah politik, moral atau spiritual. Alasan untuk ini tidak sulit untuk dicari. Kemerosotan sosial masyarakat Muslimah yang pertama kali memunculkan gerakan-gerakan ini. Mereka hadir bukan untuk memperbaiki atau memperkuat keyakinan tentang dunia lain, tetapi untuk mereformasi kegagalan sosial moral komunitas Muslim, yang membuat masyarakat ini menjadi ketakutan (Rahman, 1970, h. 640).

b. Modernisme Klasik

Ciri-ciri atau dasar pembaruan revivalisme pra-modernis lalu diambil oleh gerakan kedua, modernisme klasik, yang muncul pada pertengahan abad ke-20 yang dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran barat. Sesuatu yang baru pada gerakan ini adalah makna perluasan terhadap hasil-hasil *ijtihad*, salah satu contohnya yang paling dibicarakan adalah tentang hubungan akal dan wahyu, lalu disusul oleh isu-isu sosial dan kemasyarakatan seperti, pembaruan sosial, khususnya dalam bidang pendidikan dan status wanita, serta pembaruan politik dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representatif serta konstitusional, hal ini disebabkan karena persinggungannya dengan pemikiran dan masyarakat barat (Rahman, 1987, h. 17-18). Usaha yang dilakukan oleh modernisme klasik dalam menciptakan kaitan yang baik antara sistem-sistem barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Quran dan Nabi, menurut Rahman, merupakan suatu bentuk prestasi besar yang tidak bersifat buatan atau terpaksa. Hakikat interpretasi Islam dari gerakan ini disandarkan pada al-Quran dan Sunnah historis (yakni biografi Nabi) yang dibedakan dengan Sunnah teknis (yang terdapat pada kitab-kitab hadis). Mereka umumnya skeptis terhadap hadis, tetapi tidak didukung oleh kritisisme ilmiah.

Jika Fazlur Rahman mengungkapkan dari dalam tentang modernisme klasik, John L. Esposito mengungkapkan latar belakang historis tentang munculnya gerakan modernisme klasik. Menurutnya, modernisme klasik adalah respon terhadap ancaman politik dan religio-kultural eksternal dari kolonialisme. Banyak bagian dari wilayah Muslim menghadapi ancaman baru yang kuat yaitu berupa kolonialisme bangsa Eropa. Berbagai respon kaum reformis Islam modern pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 terhadap dampak Barat atas masyarakat Islam berujung kepada usaha-usaha mendasar untuk menafsirkan Islam kembali agar sesuai dengan kondisi dan kehidupan Muslim yang berubah (Esposito, 2004, h. 156). Esposito menambahkan, modernisme klasik mencoba untuk merumuskan alternatif selain menelan mentah-mentah yang datang dari barat, yang sekular, di satu sisi dan penolakan bermotif agama di sisi lain. Sekelompok kaum Muslim yang berpikiran reformis mencoba untuk merespon, dan bukannya mereaksi melawan, tantangan imperialisme Barat. Mereka menyatakan perlunya reformasi Islam. Mereka menyalahkan kemerosotan internal masyarakat Muslim, impotensi, dan kemunduruan mereka, serta kegagalan mereka menjawab secara efektif kolonialisme Eropa dengan suatu taklid buta kepada masa lalu (Esposito, 2004, h. 158).

Fazlur Rahman mencontohkan salah satu perwakilan dari gerakan ini adalah Jamaluddin al-Afghani, seorang modernis muslim pertama. Al-Afghani mendorong pengembangan disiplin ilmiah dan filsafat dalam kurikulum lembaga pendidikan, serta menyerukan pembaruan pendidikan secara umum. Tujuan utamanya adalah untuk memperluas Islam secara politik di hadapan barat. Dalam berbagai ceramah, pidato dan tulisan-tulisannya, ia menegaskan bahwa prinsip dasar Islam sama sekali tidak bertentangan dengan nalar atau sains, sembari mengobarkan semangat umat Muslim untuk mengembangkan kandungan Islam Abad Pertengahan dalam memenuhi tuntutan masyarakat modern (Rahman, 2017, h. 326-327). Jika wacana Islam tidak bertentangan dengan nalar dan sains telah dibuka oleh Jamaluddin al-Afghani, maka tugas pembuktiannya menjadi tugas generasi selanjutnya yang diwakili oleh Muhammad Abduh dari Mesir dan Sayyid Ahmad Khan dari India. Keduanya sepakat bahwa Islam, sebagaimana yang diyakini dan dipraktikan oleh sebagian besar pemeluknya, akan terancam oleh kemajuan modern di bidang pemikiran dan ilmu pengetahuan (Rahman, 2017, h. 328).

Sebagaimana yang sudah disebutkan diatas, salah satu ciri dari gerakan modernisme klasik adalah sikap kritis terhadap hadis. Hadis bagi pemikir modernisme-klasik, banyak materinya yang membebani proyek modernisasi struktur gagasan dalam Islam kecuali jika dipahami secara historis dan ditafsirkan ulang (Rahman, 1983, h. 111-120). Hal ini juga yang dilakukan oleh Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan. Sayyid Ahmad Khan pada tahap awal berusaha membedakan antara hadis asli dan hadis yang palsu. Namun dalam perkembangan selanjutnya ia sama seperti rekan modernisnya, Chiragh Ali menolak hadis sepenuhnya (Rahman, 2017, h. 317). Disisi lain, Muhammad Abduh berusaha mencapai hasil yang sama, yang berusaha menghilangkan halangan hadis terhadap modernisasi, dengan mengusulkan bahwa Hadis yang dapat diterima hanya yang telah disepakati oleh umat Muslim secara universal, dan yang lebih penting, Hadis yang tidak datang dari Nabi harus ditolak dengan tegas (Abduh, 1956, h. 186).

Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan juga mempunyai sifat dan penafsiran dalam hal keagamaan lain, misanya tentang Mukjizat. Kedua orang ini, ingin membebaskan umat dari penyakit yang disebabkan oleh doktrin dan praktik mukjizat dalam Sufisme populer. Sayyid Ahmad Khan secara rasional menolak kemungkinan mukjizat pada prinsipnya. Sedangkan Muhammad Abduh tidak ingin menggugat gambaran tradisional mengenai Nabi dan mengakui kemungkinan mukjizat secara teoritis. Tetapi ia menyatakan bahwa klaim mukjizat yang datang dari selain Nabi dapat ditolak tanpa dikenai dosa, dan mengecam praktik-praktik sugesti diri para pengikut sufi, yang merupakan penyakit agama populer (Abduh, 1956, h. 190). Al-Afghani guru dari Muhammad Abduh juga mengkritik dan menolak kehidupan fatalisme, dan keengganan-dunia seperti sufisme populer dan juga kecenderungan barat untuk membatasi agama hanya pada kehidupan pribadi atau ibadah. Ia menolak pemahaman-pemahaman tersebut dengan mengkhotbahkan suatu Islam yang aktivis, yang berpijak di dunia ini: (1) Islam adalah pandangan hidup yang lengkap meliputi ibadah, hukum, pemerintahan, dan masyarakat; (2) Muslim sejati berjuang untuk mewujudkan kehendak Tuhan dalam sejarah, dan oleh karena itu mencoba untuk sukses dalam kehidupan ini maupun kehidupan akhirat nanti.

Jamaluddin al-Afghani terkenal dengan idenya tentang politik modernis yang ia sebut sebagai Pan-Islamisme. Setidaknya ada dua unsur dalam pemikiran politiknya,

antara lain; kesatuan dunia Muslim dan populisme. Menurutnya idenya tentang Pan-Islamisme merupakan benteng satu-satunya yang dapat menangkal rongrongan dan dominasi asing atas negara-negara Muslim. Dorongan populis muncul dari pertimbangan atas keadilan intrinsiknya serta dari kenyataan bahwa hanya pemerintahan konstitusional rakyat sajalah yang akan tetap dan kuat dalam menghalau kekuatan asing (Rahman, 2017, h. 341).

Pengaruh al-Afghani berdampak langsung terhadap pemberontakan yang dilakukan oleh Urabi Pasha di Mesir dan gerakan konstitusional di Persia, tetapi daya tariknya secara umum juga dirasakan di Turki dan India. Tetapi, dalam membangkitkan perlawanan terhadap Barat, al-Afghani tidak hanya membangkitkan semangat Islam universal saja, tetapi juga semangat lokal atau nasional di berbagai negara. Karena itu, pengaruhnya mengarah pada Pan-Islamisme maupun nasionalisme, yang kadang berbenturan. Meski idealisme Pan-Islam tidak begitu berhasil secara konkret, namun ia terus mengilhami berbagai kelompok aktivis di berbagai negeri dan terus hidup dengan nyata, walau tak berbentuk, dalam aspirasi umat (Rahman, 2017, h. 341).

c. Neo-Revivalisme

Modernisme klasik telah memberikan pengaruh kepada gerakan ketiga, yaitu neo-revivalisme atau biasanya disebut sebagai revivalisme pascamodernis. Ciri dari gerakan ini biasanya diidentikan dengan sikapnya yang mendukung ide demokrasi dan mempraktikkan bentuk pendidikan Islam yang relatif telah di modernisasi. Bahkan gerakan ini mendasari dirinya pada basis pemikiran modernisme klasik bahwa Islam itu mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individual maupun kolektif. Namun karena sikapnya yang berusaha membedakan diri dari Barat, maka neo-revivalisme merupakan reaksi terhadap modernisme klasik; tetapi sayangnya, mereka tidak mampu mengembangkan metodologi apapun untuk menegaskan posisinya, selain berusaha membedakan Islam dari Barat (Rahman, 1987, h. 19). Kaum Neo-Revivalisme tidak diragukan lagi telah berjasa dalam mengoreksi tidak saja beberapa jenis ekkses dalam modernisme klasik, tetapi, di atas segalanya, juga mengoreksi kecenderungan-kecenderungan sekular yang apabila tidak dikoreksi oleh mereka sudah pasti akan menyebar ke umat Islam. Yang berarti, Neo-Revivalisme berjasa mengorientasikan kembali kaum Muslimin awam yang menerima pendidikan modern secara emotif kepada Islam. Akan tetapi kelemahan dan kerugian yang ditimbulkan oleh kaum Neo-

Revivalisme sebagaimana yang dicatat Fazlur Rahman adalah ketiadaan yang hampir-hampir total pemikiran dan kesarjanaan Islam yang positif dan efektif dikalangan pengikut-pengikut dibawahnya, kebangkrutan intelektualnya, dan penggantian uaha intelektual yang serius, dengan membuat klise-klise (Rahman, 1985, h. 164). Neo-Revivalisme menggambarkan suatu bentuk tradisi yang berkelanjutan. Usahnya menghidupkan kembali keimanan Islam serta praktik-praktiknya dalam sejarah komunitas masyarakat Islam (Jamaldi, 2019, h. 134).

Dalam penyelidikan selanjutnya, Fazlur Rahman melihat kaum Neo-Revivalisme suka tebang pilih terhadap ayat-ayat al-Quran yang kemudian dicocokkan dengan isu-isu tertentu guna untuk membedakan kaum Muslimin dari kelompok masyarakat yang lain di dunia ini, khususnya masyarakat Barat. Sembari memuji kaum ulama tradisional, ia mengkritik pemahaman dangkal gerakan Neo-Revivalis yang tidak mempunyai akar pada al-Quran maupun pada budaya intelektual tradisional, yang secara praktis mereka tidak tahu apa-apa tentangnya (Rahman, 1985, h. 164). Contoh dari kelompok dari gerakan ini adalah kelompok Ikhwanul Muslimin dari Mesir yang dibentuk oleh Hasan al-Banna dan kelompok Jamaat-i Islami yang dibentuk oleh Maulana Maududi di anak benua India (Azra, 2016, h. 126-128). Gerakan-gerakan ini melihat bahwa umat Islam pada awal abad duapuluh dalam kondisi bahaya. Senada dengan kaum sekular modernis dan modernis Islam, mereka mengakui kelemahan dari dalam umat Islam sendiri, ancaman eksternal yang datangnya dari barat dan pentingnya ilmu pengetahuan dan teknologi. Berbeda dengan kelompok modernis sekular dan modernis Muslim, kelompok ini dengan keras menolak apa yang datangnya dari barat seperti Kapitalisme dan Marxisme. Bagi mereka jika seorang Muslim yang masih beriman kepada Tuhan mereka harus menolak sekularisme dan materialisme dari Barat dan kembali kepada Islam, yang kesempurnaannya menjamin petunjuk pada semua lini kehidupan manusia (Esposito, 2004, h. 185).

Lebih lanjut, Esposito (2004, h. 205) memberikan beberapa kerangka ideologis umum gerakan neo-revivalisme ini: pertama, islam adalah pandangan hidup yang total dan lengkap. Agama mencakup politik, hukum, dan masyarakat. Kedua, Gagalnya masyarakat-masyarakat Muslim disebabkan oleh penyimpangan mereka dari jaran lurus Islam dan mengikuti jalan sekular Barat, dengan ideologi dan nilai-nilai yang sekuler materialistis. Ketiga, pembaruan masyarakat kembali kepada Islam, sebuah reformasi

atau revolusi religio-politik, yang mengambil inspirasinya cukup dari al-Qur'an dan gerakan besar Islam yang pertama yang dipimpin oleh Nabi Muhammad. Keempat, untuk memulihkan kekuasaan Tuhan dan meresmikan tatanan sosial Islam sejati, hukum-hukum berinspirasi-Barat harus digantikan dengan hukum Islam, yang merupakan satu-satunya cetak biru yang bisa diterima bagi masyarakat Muslim. Kelima, meski westernisasi masyarakat dikecam, modernisasi tidak. Ilmu pengetahuan dan teknologi diterima, tetapi keduanya harus ditundukkan di bawah akidah dan nilai-nilai Islam demi menjaga dari westernisasi dan sekularisasi masyarakat Muslim. Keenam, proses Islamisasi, atau lebih tepatnya, re-Islamisasi, memerlukan organisasi-organisasi atau serikat-serikat Muslim yang berdedikasi dan terlatih, yang dengan contoh dan kegiatan mereka, mengajak orang lain untuk lebih taat dan organisasi orang-orang Muslim yang ingin berjihad melawan korupsi dan ketidakadilan sosial.

Baik Ikhwanul Muslimin maupun Jamaati-Islami memasukkan ideologi, simbol-simbol, dan bahasa revivalisme dalam reinterpretasi reformis mereka. Hanya ada dua pilihan historis— kebodohan dan Islam. Masyarakat muslim modern bagi mereka disandingkan dengan masyarakat Arabia pra-Islam, yang disebut dengan *jahiliyah* (kebodohan), perpecahan, eksploitasi, dan takhayul. Mereka merasa bahwa hampir semua bagian dunia Muslim dikurung oleh faksionalisme, ekses-ekses sufi, akulturasi, lembaga-lembaga Eropa yang asing, dan praktik-praktik yang bertentangan dengan Islam (Esposito, 2004, h. 188). Esposito menambahkan ada beberapa hal, yang menjadi daya tarik Neo-Revivalisme. *Pertama*, mereka menghadirkan diri mereka dalam corak yang lebih pribumi. Meski mirip dengan kaum modernis perihal kritik mereka terhadap ekses-ekses sufi, pemujaan para wali, dan keterbelakangan ulama dan dalam hal ajarak mereka kepada proses revivalisme pramodern, kaum Neo-Revivalis tidak mencoba untuk menangani kehidupan modern dengan menunjukkan kecocokan Islam dengan Barat. Sebaliknya, mereka justru mengaku kaum Muslim bisa memenuhi tantangan modernitas dengan merujuk kepada Islam saja. Tidak ada perlunya keluar dari pandangan hidup Islam, tidak usah bergantung kepada Barat dan menempuh bahaya mem-Baratkan Islam. *Kedua*, organisasi dan aktivisme kaum Neo-Revivalis sangat bertolak belakang dengan kecenderungan modernisme kepada lingkaran intelektual yang longgar. Penekanan Neo-Revivalis pada disiplin, loyalitas, dan pendidikan maupun program-program yang bercorak aktivis-sosial menghasilkan organisasi yang

lebih kohesif dan efektif. *Ketiga*, meskipun mengkritik taklid buta kepada Islam pertengahan dan mengklaim hak untuk berjihad, kecaman kaum Neo-Revivalis terhadap nilai-nilai werternisasi atau Barat dan penegasan mereka atas keswasembada Islam ternyata lebih menarik banyak Ulama dan sektor-sektor masyarakat yang lebih tradisional. Neo-Revivalisme lebih sama dengan interpretasi Islam tradisional yang mereka pelajari dan dengan gaya hidup dan nilai-nilai yang mereka anut (Esposito, 2004, h. 190).

Neo-Revivalisme cenderung mengikuti tradisionalisme konservatif dalam hal mereka untuk menyamakan antara *penafsiran historis* yang mereka warisi dari para pendahulu mereka dengan *wahyu*. Mereka menganut pemikiran yang agak romantis dan statis tentang perkembangan akidah dan praktik Islam. Sikap ini dapat dipahami, disebabkan oleh persepsi dan pengalaman mereka tentang modernitas sebagai ancaman politik Barat dan dominasi serta asimilasi kebudayannya. Hal ini muncul dari keadaan perang yang diakibatkan baik oleh kekuasaan Eropa maupun elit-elit sekular Muslim, yang dianggap sebagai penjajah bangsa sendiri yang bertanggung jawab atas Westernisasi masyarakat Muslim. Kesadaran untuk merespon ancaman internal dan eksternal inilah yang memotivasi kaum revivalis untuk mengambil sikap pasang kuda-kuda, untuk membela Islam dan pandangan hidupnya melawan Westernisasi, bukannya secara memadai meninjau kembali dan menafsirkan ulang Islam. Baik revivalisme maupun moderisme gagal untuk menghasilkan sintesis atau penafsiran yang padu, yang baru tentang Islam. Namun, ini tidak berarti bahwa Ikhwanul Muslimin dan Jamaat-i Islami tidak terbuka terhadap perubahan. Tidak ada lagi yang lebih tepat melukiskan tujuan mereka selain dari sekedar merujuk Islam abad ketujuh (Esposito, 2004, h. 192).

d. Neo-Modernisme

Neo-Modernisme hadir sebagai tantangan dari merebaknya Neo-Revivalisme. Fazlur Rahman mengkalim dirinya sebagai wakil dari gerakan yang keempat ini. Baginya, meskipun modernisme klasik telah benar dalam semangatnya, namun ia memiliki beberapa kelemahan mendasar yang menyebabkan terjadinya reaksi dalam bentuk Neo-Revivalisme. Yang pertama, ia tidak menguraikan secara tuntas metodenya yang secara semi implisit terletak dalam menangani masalah-masalah khusus dan implikasi dari prinsip-prinsip dasarnya. Mungkin karena perannya selaku reformis terhadap masyarakat Muslim dan sekaligus sebagai kontroversialis-apologetik terhadap

Barat, sehingga ia terlarang untuk melakukan interpretasi yang sistematis dan menyeluruh terhadap Islam, serta menyebabkannya menangani secara *ad hoc* beberapa masalah penting di Barat, misalnya demokrasi dan status wanita. Kelemahan yang kedua, masalah-masalah *ad hoc* yang dipilihnya merupakan masalah-masalah di dan bagi dunia barat, sehingga terdapat kesan yang kuat bahwa mereka terbaratkan serta merupakan agen-agen westernisasi.

Bagi Neo-Modernisme, ia harus mengembangkan sikap kritis terhadap Barat maupun terhadap warisan-warisan kesejarahannya sendiri. Kaum muslimin harus mengkaji apa yang ada di Barat beserta gagasan-gagasannya secara obyektif, demikian pula halnya dengan pemikiran-pemikiran dan ajaran dalam sejarah keagamaannya sendiri. Fazlur Rahman menegaskan, bila kedua hal ini tidak dikaji secara obyektif, maka keberhasilannya dalam menghadapi dunia modern merupakan suatu hal yang mustahil, bahkan kelangsungan hidupnya sebagai Muslim akan sangat meragukan (Rahman, 1987, h. 19-20). Apabila umat Islam dapat mengembangkan prasyarat keyakinan diri, tanpa mengalah kepada Barat secara membabi buta atau menafikannya, maka tugas utama mereka yang paling mendasar adalah mengembangkan suatu metodologi yang tepat dan logis untuk mempelajari al-Quran guna mendapatkan petunjuk bagi masa depannya (Rahman, 1979. h. 325). Metodologi inilah yang disuguhkan oleh Rahman dalam berbagai karya-karyanya. Metodologi inilah yang menjadi pembeda antara Neo-Modernisme dan modernisme klasik. Lebih lanjut, Rahman menjanjikan bahwa metodologi yang ditawarkannya itu dapat menghindari dari maraknya *ijtihad* yang sewenang-wenang dan liar, sebagaimana yang terjadi selama ini (Rahman, 1987, h. 19).

Lebih lanjut, Fahcry Ali dan Bahtiar Efendi menjelaskan pola pikir ini mempunyai asumsi dasar bahwa Islam harus dulibatkan dalam pergumulan modernisme. Bahkan, kalau mungkin sebagaimana juga yang mereka impkan, Islam akan menjadi agama yang memimpin di masa depan. Akan tetapi, pengejaran misi tersebut tidak harus meninggalkan warisan tradisi Islam yang sudah mapan. Hal inilah yang memunculkan istilah *al-Muhafazah ala al-Qadim al-Shalil wal-akhdz bi al-jadid al-ashlah* (memelihara yang lama yang baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik) (Ali dan Effendy, 1986, h. 170).

Di sisi lain, pendukung gerakan Neo-Modernisme cenderung meletakkan dasar-dasar keislaman dalam konteks atau lingkup nasional. Mereka percaya, meskipun Islam bersifat universal, namun ada kondisi suatu bangsa, secara tidak bisa dihindari pasti berpengaruh pada terhadap Islam itu sendiri. Dalam hal ini, Fahcry Ali dan Bahtiar Efendi mengambil contoh dua orang Indonesia yang sudah terkenal yaitu Nurcholish Madjid (Cak Nur) dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Hal ini tidak lepas dari latar belakang masing-masing tokoh tersebut. Misalnya, Cak Nur dipengaruhi oleh Fazlur Rahman yang merupakan gurunya di Universitas Chicago. Sedangkan bagi Gus Dur, Neo-Modernisme merupakan sikapnya yang konsisten sejak dahulu, karena hal itu diasosiasikan dengan kultur *Ahlussunnah wal- Jamaah* versi Indonesia yang mana ini diwakili oleh kalangan Nahdlatul Ulama. Karena itu, ide-ide keislamannya memang jauh lebih empiris, terutama pemikirannya tentang hubungan Islam dan politik (Ali dan Effendy, 1986, h. 171).

Sebagaimana yang ditunjukkan Fazlur Rahman sebelumnya, kehadiran Neo-Modernisme ini dilatarbelakangi oleh sejarah perkembangan umat Islam itu sendiri. Di satu pihak, modernisme Islam yang lahir di awal abad duapuluh, gagal mempertahankan kesegaran pemikiran pembaruannya, ketiga gerakan ini berkembang menjadi besar. Apa yang kemudian terjadi adalah kerutinan kerja mengolah dan menyelenggarakan lembaga-lembaga pembaruan secara amat praktikal. Kerutinan ini telah menyebabkan kesempatan untuk pengolahan intelektual relatif semakin menghilang. Dan sikap mereka yang secara tegas menentang pemikiran tradisionalis, semakin memperkering inspirasi-inspirasi intelektual. Modernisme Islam cenderung menampilkan dirinya sebagai gerakan pemikiran yang tegar, bahkan kaku. Sementara di sisi lain, tradisionalisme Islam cukup kaya dengan berbagai pemikiran Islam klasik. Akan tetapi justru dengan kekayaan itu para pendukung gerakan pemikiran ini menjadi sangat berorientasi pada masa lampau, dan sangat selektif menerima gagasan-gagasan modernisasi. Akibatnya, perkembangan dan dinamika pemikiran di kalangan pendukung tradisionalisme bergerak secara melambat (Ali dan Effendy, 1986, h. 175-176).

Dengan *setting* seperti hal-hal diatas, mengapa pemikiran Neo-Modernisme muncul, yaitu menjembatani dua pemikiran pola pikir diatas. Inilah alasan mengapa Fachry Ali dan Bahtiar Efendi mengambil dua contoh dari wakil gerakan Neo-

Modernisme dari Indonesia, Gus Dur dan Cak Nur. Dengan mengambil latar belakang dan aktivitas dari dua tokoh tersebut, Fachry Ai dan Bahtiar Efendi memasukkan dua tokoh tersebut dalam Neo-Modernisme. Misalnya, Cak Nur mengenyam pendidikan pesantren yang merupakan ciri dari tradisionalis Islam. Namun dalam perkembangan selanjutnya ia disekolahkan di Pesantren Gontor yang bercorak moder, lalu bergabung dan menjadi ketua dari HMI (Himpunan Mahasiswa Islam) dan puncaknya ialah ketika berkuliah di Universitas Chicago dan mendapatkan pengajaran langsung oleh Fazlur Rahman (Ali dan Effendy, 1986, h. 176). Sama seperti Cak Nur, Gus Dur juga mengenyam pendidikan pesantren, yang menarik sebagaimana yang dicatat oleh Fachry Ai dan Bahtiar Efendi, Gus Dur pernah magang di rumah tokoh Muhammadiyah Yogyakarta selama beberapa tahun (Ali dan Effendy, 1986, h. 176). Lebih lanjut bahwa pengaruh modernisme Gus Dur didapatkan ketika ia menempuh pendidikan di Universitas al-Azhar maupun Universitas Baghdad. Petemuannya dengan dunia intelektual di luar batas-batas tradisionalisme, menyebabkan ia lebih memahami pemikiran alam modern dan pemikiran tradisionalis yang sama bagusnya. Pengalaman dan komunikasi intelektual semacam inilah yang menyebabkan Gus Dur dan Cak Nur berusaha muncul dengan pola pemikiran Neo-Modernisme (Ali dan Effendy, 1986, h. 177).

Penutup

Pembacaan dialektika pembaruan pemikiran Islam yang dilakukan oleh Fazlur Rahman tentunya akan memudahkan kita untuk membaca corak dan tipologi pemikiran Islam kontemporer. Rahman dengan rinci telah menjabarkan berbagai persoalan dan masalah-masalah yang dilalui dari berbagai pemikiran tersebut. Rahman telah meletakkan dasar bagi masing-masing corak pemikiran tersebut yang masa selanjutnya dilakukan oleh beberapa sarjana lain. Hal inilah yang dilakukan selanjutnya oleh John L. Esposito dalam bukunya, *Islam: The Straight Path* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: *Islam Warna-Warni* oleh Paramadina. Dalam bukunya, ia menjabarkan dengan lanjut dan rinci apa yang sudah dilakukan oleh Fazlur Rahman. Namun sayangnya pada buku tersebut tidak dibahas tentang Neo-Modernisme Islam yang merupakan perkembangan selanjutnya dari tiga corak pemikiran sebelumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, M. (1956). *Risalat Tauhid*. Kairo.
- Ali, F., & Effendy, B. (1986). *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan.
- Azra, A. (2016). *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. Jakarta: Prenadamedia Group.
- Esposito, J. L. (2004). *Islam Warna Warni*. Jakarta: Paramadina.
- Hidayatullah, S. (2000). *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jamaldi. (2019). Gerakan Neo-Revivalisme Islam. *Jurnal Al-Aqidah, Volume 11, Edisi 2*, 131-141. DOI: <https://doi.org/10.15548/ja.v11i2.1417>
- Rahman, F. (1966). Impact of Modernity of Islam. *Islamic Studies, Vol. 5, No. 2*, 113-128.
- Rahman, F. (1985). *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka.
- Rahman, F. (2017). *Islam Sejarah Pemikiran dan Peradaban*. Bandung: Mizan.
- Rahman, F. (1979). Islam: Challenges and Opportunities. Dalam A. Welch, & P. Cachia, *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburg: Edinburg University Pres.
- Rahman, F. (1980). Islam: Legacy and Contemporary Challenge. *Islamic Studies, Vol. 19, No. 4*, 235-246.
- Rahman, F. (1970). Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies, Vol. 1, No. 4*, 317-333.
- Rahman, F. (1983). *Membuka Pintu Ijtihad*. Bandung: Pustaka.
- Rahman, F. (1987). *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Rahman, F. (1970). Revival and Reform in Islam. Dalam P. Holt, *The Cambridge History of Islam, Vol. 2 B Islamic Society and Civilization*. New York: Cambdridge University Press.
- Saeed, A. (2006). *Islamic thought: an Introduction*. New York: Routledge.