

BAB II

PROFIL FAZLUR RAHMAN DAN PANDANGANNYA TENTANG HADIS

A. Keluarga dan Latar Belakang Pendidikanya.

Fazlur Rahman berasal dari keluarga ulama bermazhab Hanafi. Sebuah mazhab sunni yang mempunyai watak rasional dengan mengandalkan peran akal. Fazlur Rahman lahir pada 21 September 1919 di distrik Hazara ketika India belum pecah menjadi dua negara. Daerah tersebut sekarang terletak di sebelah Barat laut Pakistan. Ayahnya, Mawlana Syihab al-Din, adalah seorang alumnus Dar al-Ulum, sekolah menengah terkemuka di Deoband, India.¹ Di sekolah ini, Syihab al-Din belajar dari tokoh-tokoh terkemuka seperti Mawlana Mahmud Hasan (w.1920), yang lebih populer dengan Syekh al-Hind, dan seorang Fiqih ternama, Mawlana Rasyid Ahmad Bangohi (w.1905). Meskipun Rahman tidak belajar di Dar al-Ulum, ia menguasai kurikulum *Darse Nizami* yang ditawarkan lembaga tersebut dalam kajian privat dengan ayahnya. Hal ini melengkapi latar belakangnya dalam memahami Islam tradisional, dengan perhatian khusus pada fikih, teologi, dealektika, ilmu kalam, hadist, tafsir, logika (*mantiq*) dan filsafat.² Ia telah menghafal Alquran sebanyak 30 juz semenjak usia sepuluh tahun. Kendatipun kecenderungan keluarga masih berkuat pada bentuk masyarakat tradisi, namun pola perilaku kekeluargaan sangat akomodatif terhadap unsur modernitas.

Ayahnya sangat menghargai pendidikan sistem modern. Sehingga dorongan keluarganya itulah yang banyak mempengaruhi pemikiran Fazlur Rahman di kemudian hari. Ayahnya sangat berhasil mendidik putranya dalam lingkup keluarga.³ Baginya, pendidikan dalam keluarga benar-benar efektif dalam membentuk watak dan kepribadian anak ketika menghadapi kehidupan nyata. Menurut Fazlur Rahman, ada beberapa faktor yang telah membentuk karakter dan kedalamannya dalam beragama. Salah satu diantaranya adalah pengajaran dari ibunya tentang kejujuran, kasih sayang, serta kecintaan sepenuh hati. Hal lain adalah ayahnya tekun mengajarkan agama kepada Fazlur Rahman di rumah dengan disiplin tinggi, sehingga dia mampu menghadapi bermacam peradaban dan tantangan di alam modern.⁴

¹ Amal, *Islam...*, h. 79.

² Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazali dan Fazlur Rahman, Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Islamika, 2004), h. 49.

³ M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 9.

⁴ Fazlur Rahman, "An Autobiographic Note," dalam *Jurnal of Islamic Research*, vol.4, No. 4, 1990, h. 227.

Pada usia 14 tahun atau sekitar 1933 Fazlur Rahman dibawa ke Lahore—tempat tinggal leluhurnya—dan memasuki sekolah modern. Sekolah atau madrasah ini didirikan oleh Muhammad Qasim Nanotawi pada 1867.⁵ meskipun seperti itu, pada malam harinya ia tetap mendapatkan pelajaran agama secara tradisional dari Maulana Syihab al-Din di tempat tinggalnya. Semangat muda Rahman mengantarkan dia mulai gemar belajar filsafat, bahasa Arab, teologi, hadis dan tafsir pada usia empat belas tahun. Lebih dari itu, karier intelektualnya ditingkatkan dengan penguasaan berbagai bahasa: Persia, Urdu, Inggris, Perancis dan Jerman. Bahasa Eropa kuno pun—Latin dan Yunani—ia dalami sebagai pengetahuan yang *workable*.⁶

Pada tahun 1940, promotor neo-modernisme ini menyelesaikan pendidikan akedemiknya dengan gelar *Bachelor of Art* (BA) dalam bidang bahasa Arab pada Punjab University Lahore. Tahun 1942 gelar Master (MA) berhasil diperolehnya di Universitas yang sama. Gelar akademik yang dimiliki Rahman ini dianggapnya kurang memberikan kepuasan dalam nalar intelektual. Sebab ia menilai bahwa gelar akademik di Pakistan hanyalah formalitas-akademik. Tak jauh bedanya dengan studi lokal yang baginya kurang banyak wawasan yang kritis tentang keIslaman. Untuk meraih cita-citanya dalam kajian Islam, ia tidak melanjutkan belajar di Timur Tengah. Tetapi ia mencoba untuk menerobos dunia Barat. Di usia 27 tahun (1946) Fazlur Rahman berangkat studi doctoral di Universitas Oxford Inggris. Disertasi yang ia angkat adalah tentang Ibnu Sina di bawah bimbingan Profesor S. Van Den Bergh dan H.A.R. Gibb. Gelar Ph.D (*Philosophy Doctor*) berhasil ia raih pada tahun 1949. Padahal sebelumnya Fazlur Rahman telah pula menyelesaikan Ph.D nya di Lahore, India. Hal ini diduga, dalam pandangan Fazlur Rahman mutu pendidikan tinggi Islam di India ketika itu amat rendah.⁷

Semenjak belajar di Inggris, Fazlur Rahman berkesempatan mempelajari bahasa-bahasa Barat. Sebagaimana telah disebutkan di atas, paling tidak ia menguasai sembilan bahasa: Latin, Yunani, Inggris, Jerman, Turki, Arab, Persia dan Urdu sebagai bahasanya sendiri di Pakistan. Ini dapat ditelaah dari karya-karya ilmiahnya yang fasih dengan menggunakan salah satu dari sembilan bahasa tersebut. Diceritakan oleh Frederich Mathewson Denny dalam *The Legacy of Fazlur Rahman*, bahwa ia sudah mulai belajar bahasa Jerman sebelum meninggalkan India. Ia

⁵ Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 15.

⁶ Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 34.

⁷ Amiruddin, *Konsep Negara...*, h. 10.

telah menerjemahkan buku *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* karya Ignaz Goldziher ke dalam bahasa Inggris yang telah diterbitkan oleh E.J. Brill Leiden pada tahun 1920.⁸

Penguasaan bahasa-bahasa ini jelas sangat membantu upaya Fazlur Rahman dalam memperdalam dan memperluas keilmuannya, terutama dalam studi-studi Islam melalui penelusuran literatur-literatur keIslaman yang ditulis para orientalis dalam berbagai bahasa. Dengan pengalaman ini, seperti disimpulkan dari pandangan-pandangannya dalam masalah agama, Fazlur Rahman tidak apologistik, tetapi lebih memperlihatkan penalaran obyektif. Dengan demikian, banyak intelektual yang menjadikannya sebagai panutan dalam pemikiran Islam.

B. Kondisi Sosial Politik.

Peradaban yang berkembang di masa itu adalah Islam sedang menghadapi perlawanan kuat dari Barat. Tantangan dengan arus besar modernitas menuntut Islam untuk segera memilih dan menguatkan landasan ideologisnya. Ketika itu juga, sebagai penganut mazhab Hanafi yang memegang *ra'yu* (rasio), proses adaptasi terhadap modernitas tetap dilalui dengan filterisasi yang kuat. Kondisi Pakistan yang semacam ini turut melahirkan Fazlur Rahman sebagai sosok yang mengenal dua kutub yang semestinya berseberangan, tradisional dan modern. Bagi John L. Esposito, Fazlur Rahman masuk dalam kategori tokoh liberal.⁹ Pola pikir liberal yang dikembangkan Fazlur Rahman banyak dipengaruhi oleh para pendahulunya. Di Pakistan lebih dahulu berkembang pemikiran yang agak liberal seperti yang dikembangkan Syah Waliyullah, Sayid Aʿmad Khan, Sir Sayid Amir Ali dan Muʿammad Iqbal.¹⁰ Sehingga tidak kaget kalau ia memberanikan diri untuk mencoba menunjukkan liberalisme Islam tetapi tetap dengan *frame* Alquran.

Kendatipun Fazlur Rahman banyak menimba ilmu dari para sarjana Barat, tidak berarti dia selalu berpikiran sama dengan para sarjana tersebut. Fazlur Rahman tetap kritis dalam menilai pandangan-pandangan yang diajukan para orientalis. Bahkan sejauh formulasi yang dibentuk tidak memiliki argumen yang kuat atau karena kesalahpahaman terhadap masalah yang sedang dianalisis. Fazlur Rahman mengakui bahwa dalam buku “Islam” yang diterbitkannya pada tahun 1966, diantara isinya ia berusaha mengkritik dan mengklarifikasi kekeliruan pandangan orientalis

⁸ *Ibid*, h. 11.

⁹ John L. Esposito (ed), “Fazlur Rahman” dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1995), h. 408.

¹⁰ Amal, *Islam...*, h. 79.

terhadap Islam bahkan diantara orasinya ada yang secara tegas menolak argumen orientalis. Dalam artikel lainnya bahkan Fazlur Rahman mengkritik praktik atau sistem politik dan sosial yang dikembangkan Barat yang secara moral objektif telah jauh dari kebaikan.

Sikap yang demikian adalah sebagai bukti bahwa Fazlur Rahman mempunyai idealisme keIslaman tulen. Islam yang dipandang sebagai agama mengakomodir segala bentuk khazanah pemikiran yang sangat luas. Kepergiannya ke luar negeri ibarat orang yang merasakan kegelisahan keilmuan. Ia menilai bahwa ilmu yang ada di tanah airnya sudah selayaknya dibumbui dan ditambahi wawasan dari luar—terutama wawasan tentang keIslaman. Jadi kalau misalnya sebagian orang menuding Barat sebagai biang keladi penuduh Islam yang negatif, maka ia merelakan diri untuk masuk di daerah tersebut. Dari sana justru ditemukan berbagai pengetahuan yang luas, kenapa dunia Barat melukiskan Islam dengan cat dan kanvas yang jelek. Setelah ia menerima gelar Doktor of Philosophy (D.Phil) dari Oxford University, Rahman tidak langsung kembali ke Pakistan yang baru saja merdeka beberapa tahun dan telah memisahkan diri dari India. Ia masih merasa cemas dengan keadaan negerinya yang masih terlalu sulit menerima kehadiran putra bangsa yang menjadi seorang sarjana keIslaman hasil didikan Barat. Maka, untuk beberapa tahun dia memilih mengabdikan diri dengan mengajar di Universitas Durham, Inggris, dan kemudian pindah ke Universitas McGill, Montreal, Kanada. Dari lembaga ini kemudian didirikan *Institute of Islamic Studies* yang dirintis oleh Wilfred Cantwell Smith. Selanjutnya lembaga ini menjadi populer hingga sekarang sebagai sebuah Institut pengkajian Islam di Barat.¹¹

Kepiawaian dan makin terkenal Fazlur menarik perhatian Pemerintah Pakistan untuk memanggilnya ke negeri asal ia lahir. Sekitar awal tahun 1960-an Fazlur Rahman kembali ke Pakistan untuk menjadi staf senior sebuah lembaga penelitian di Karachi bernama *Institute of Islamic Research*.¹² Lembaga yang dipegang ini dijadikan sebagai wahana pengembangan keilmuan yang mengkaji keIslaman. Sehingga digagaslah penerbitan *Journal Islamic Studies*. Jurnal ini hingga sekarang masih *survive*, yang terbit secara berkala dan menjadi jurnal ilmiah bertaraf internasional. Keilmuan dan pengakuan intelektualitas Falur Rahman menjadikannya dipercaya sebagai Direktur lembaga tersebut dua tahun setelah mengabdikan (1962). Tampaknya

¹¹ *Ibid*, h. 13.

¹² Lembaga riset ini berdiri pada tahun 1960 oleh Ayyub Khan. Selanjutnya ia bertindak sebagai Pelindung. Adapun Direktur lembaga pertama kali adalah Dr. I.H. Qureshi. Baca Taufiq Adnan Amal, “Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini”, dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Cet. I, Taufik Adnan Amal (peny), (Mizan: Bandung, 1987), h. 13.

penunjukkan Fazlur Rahman untuk mengepalai lembaga tersebut kurang mendapat restu dari kalangan ulama tradisional, karena menurut mereka, jabatan direktur lembaga tersebut seharusnya merupakan hak *privelese* eksklusif ulama yang terdidik secara tradisional. Sementara Fazlur Rahman dianggap sebagai kelompok modernis dan telah banyak terkontaminasi dengan pikiran-pikiran Barat.¹³

Kurang relanya kelompok tradisional dan fundamentalis (neo-revivalis) menjadikan iklim yang tidak sejuk. Bahkan selama kepemimpinan Fazlur Rahman, Lembaga Riset selalu mendapat tantangan keras. Ketegangan-ketegangan ini terus berlanjut dan ditambah dengan ketegangan politik antara ulama tradisional dengan pemerintah di bawah kepemimpinan Ayyub Khan, yang dapat digolongkan modernis. Banyak asumsi yang mengatakan bahwa ketegangan yang ada bukanlah murni ketidakrelaan kelompok tradisional terhadap Fazlur Rahman secara pribadi, tetapi lebih dipengaruhi oleh pertarungan politik terhadap rezim Ayyub Khan.¹⁴

Imbas dari itu, maka lembaga yang dipimpin oleh Fazlur Rahman juga turut digoyang. Tetapi memang juga masuk akal, karena lembaga riset juga banyak mempublikasikan gagasan Islam komprehensif, yang tidak terlalu fundamentalis apalagi fanatik terhadap teks. Sementara kalangan fundamentalis mencoba menggagas Islam dengan norma wahyu yang boleh dikatakan masih teosentris. Keadaan yang semakin mencekam semacam itu, bagi Rahman dirasakan biasa. Ia masih bertahan pada posisi yang bertugas untuk membuat wacana keIslaman sesuai dengan garis ideologinya. Dan ia pun memandang konflik yang ada adalah sebuah fenomena kehidupan nyata. Penyelesaian perbedaan pandangan baginya juga dapat diselesaikan dengan *syura* (musyawarah), sebagaimana penyelesaian masalah dalam menentukan keputusan sebelum Islam datang di Arab.¹⁵

Selain menjabat sebagai Direktur *Institute of Islamic Research*, pada tahun 1964, Fazlur Rahman diangkat sebagai anggota *Advisory Council of Islamic Ideology* Pemerintah Pakistan. Kedua lembaga ini mempunyai hubungan kerja yang sangat erat. Karena data dan bahan yang digunakan sebagai rancangan Undang-Undang diminta oleh Dewan Penasehat dari hasil penelitian

¹³ Amiruddin, *Konsep Negara...*, h 12.

¹⁴ Pengakuan ini dapat dilihat dalam J.L Esposito, *Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Sedang Berkembang*, terj. Wardah Hafidz, Yogyakarta: PLP2M, 1985. Di dalam buku ini ada tulisan Fazlur Rahman "Pakistan: Pencarian Identitas Islam".

¹⁵ Fazlur Rahman, "Konsep Negara Islam" dalam John L. Esposito (ed), *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, cet. V, 1995, h. 485. Semula artikel ini ditulis dengan judul asli "Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistan Milleu" (*Penerapan Konsep Negara Islam di Kalangan Masyarakat Pakistan*), *Islamic Studies*, 1967.

lembaga riset.¹⁶ Pada intinya, lembaga riset Islam ini dibentuk dengan tugas menafsirkan Islam dengan terma-terma rasional dan ilmiah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat modern dan progresif¹⁷. Selain itu pada tahun 1962 dibentuklah Dewan Penasehat Ideologi Islam dengan tugas meninjau dari aspek totalitas hukum Islam. Ini dibuat tidak lain untuk menelaah hukum yang sudah ada dan yang akan dibuat agar selaras dengan Alquran dan Sunnah. Dewan ini juga punya wewenang untuk memberikan rekomendasi kepada Pemerintah Pusat dan Propinsi tentang bagaimana menjadikan muslim Pakistan itu lebih baik.¹⁷

Partisipasi Fazlur Rahman dalam dua lembaga ini menjadikannya aktif dalam menerjemahkan Islam dalam menjawab tantangan zaman. Sehingga dinamika pemikiran keIslaman berkembang pesat di Pakistan kala itu. Lagi-lagi gagasan dan ide Fazlur Rahman yang dikatakan sebagai representasi kaum modernis dipandang dengan minor oleh beberapa kelompok tradisional. Sehingga seringkali idenya dianggap kontroversial dan aneh. *Al-hasil*, kalangan tradisionalis-fundamentalis menentang keras gagasannya tentang Islam yang diterjemahkan dengan keadaan kontemporer. Pemikiran Fazlur Rahman yang diklaim menyimpang adalah seputar: Sunnah dan Hadis, riba dan bunga bank, zakat, dan fatwa kehalalan penyembelihan binatang secara mekanis. Pemikiran ini menjadi kontroversial berskala nasional Pakistan. Puncak kemarahan kepada Fazlur Rahman adalah ketidaksepakatan terhadap karya monumentalnya *Islam*. Buku yang ditulis pada tahun 1966 berhasil diterjemahkan dalam bahasa Urdu dan diterbitkan pada September 1967 di Jurnal lokal *Fikr-u-Nazr*. Dalam buku itu Fazlur Rahman menyatakan bahwa: Alquran secara keseluruhannya adalah kalam Allah dan dalam pengertian biasa juga seluruhnya merupakan perkataan Muhammad. Polemik Fazlur Rahman *vis a vis* Islam tradisionalis-fundamentalis sangat menghebohkan negeri Pakistan hampir satu tahun. Mass media melansir pemberitaan seputar kontroversi Fazlur Rahman ini. Sebagai *counter* wacana yang dianggap menyimpang dari Islam, jurnal milik kalangan fundamentalis-konservatif *Al-Bayyinah* mencoba meluruskan pandangan Rahman yang dianggap salah. Sikap yang sentimen terhadap Fazlur Rahman pun memuncak dengan penyudutan dan *character assassination*. Hingga dengan vulgar Fazlur Rahman dijuluki *munkir*³ Alquran (orang yang tidak percaya kepada Alquran).¹⁸

¹⁶Amal, *Islam...*, h. 14.

¹⁷ Taufiq Adnan Amal melukiskan persepsi ini dengan didasarkan pada reproduksi parsial dari Amendemen Konstitusi Republik Islam Pakistan (1962-1964) dalam *Muslim Self-Statement in India-Pakistan*, Aziz Ahmad dan G.E von Grunebaum (eds), Weisbaden: Ottohorrasowitz, 1970.

¹⁸ Amal, "*Fazlur Rahman...*", h.15

Ketidaksepakatan terhadap Rahman ini semakin memuncak. Emosi ini semakin klimaks dengan protes terhadap Fazlur Rahman melalui demonstrasi masa dan aksi mogok total. Aksi ini digelar di titik-titik kota Pakistan pada awal September 1968 dan diikuti oleh mahasiswa, sopir taksi hingga tukang cukur. Perasaan Rahman semakin gundah, tapi ia sudah sadar sejak awal sebelum memutuskan diri pulang ke tanah air. Sejak diundang pulang ia berasumsi, bahwa keberadaan sarjana produk Barat sulit diterima. Akhirnya, ia merasakan bahwa prediksinya benar sebagaimana ia rasakan waktu itu. Tekanan warga Pakistan terhadap Fazlur Rahman mengharuskan ia untuk mengambil sikap. Jelang beberapa hari setelah demonstrasi digelar, tepatnya 5 September 1968, Rahman mengajukan pengunduran diri dari jabatannya. Pengajuan itu langsung diterima oleh Presiden Ayyub Khan. Ada beberapa alasan yang didapatkan dari pengunduran diri Fazlur Rahman dari jabatan Direktur. Diantaranya adalah serangan kelompok oposisi Rahman dari kalangan fundamentalis yang selalu mengusik pemaknaan Islam versi Rahman. Fazlur Rahman dianggap banyak mengkampanyekan ide Barat, karena ia dididik di sana. Kekhawatiran inilah yang mendorong ulama-ulama Pakistan untuk mengundurkan Fazlur Rahman—sebab membahayakan keutuhan Islam Pakistan. Selain itu gagasan Rahman juga sebagai bentuk kolaborasi dan persekongkolannya dengan rezim Ayyub Khan yang sudah tidak disenangi kalangan fundamentalis. Wajar saja, kalau pada sisi ini posisi Rahman terpojokkan oleh situasi laten Ayyub Khan versus kelompok fundamentalis. Pada akhirnya, keberadaan pemaknaan Islam modern oleh Rahman dijadikan “borok politik” pemerintah.¹⁹

Mundurinya dari jabatan Direktur tidak mempengaruhi kiprahnya sebagai Dewan Penasehat Ideologi Islam Pakistan. Ia masih ikut serta dalam kerja pemerintahan untuk memberikan rekomendasi kepada pemerintah lewat *Advisory Council of Islamic Ideology*. Iklim Pakistan pasca “tragedi anti-Rahman” baginya tidak kondusif. Sehingga ia pun mengambil sikap tegas melepaskan jabatan itu. Sebelumnya ia juga pernah mengajukan pengunduran diri dari Dewan Penasehat pada bulan Mei 1966. Tapi, oleh Ayyub Khan, permohonan itu ditolak. Rahman tidak suka dengan atmosfer pemikiran dalam Dewan yang konservatif dan reaksioner.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, h. 16. Bisa juga dilihat dalam Fazlur Rahman, “Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era”, *Essays on Islamic Civilization*, Donald P. Little (ed), Leiden: E.J. Brill, 1976. Lihat juga, Ihsan Ali Fauzi, “Mempertimbangkan Neo- Modernisme”, dalam *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember, 1993, h. 3.

²⁰ Banyak dimungkinkan bahwa kehidupan di Inggris ketika ia kuliah dan mengajar di sana tidak seperti di Pakistan. Di Barat lebih banyak memberikan ruang gerak untuk mengimprovisasikan gagasan se-liberal mungkin. Jauh berbeda dengan Pakistan yang masih terlalu terbius dengan dogma agama dan seakan anti terhadap perubahan. Selain itu kelompok mayoritas fundamentalis juga masih merasa kekuasaan tertinggi adalah hak *privilese* eksklusif

Abd A'la juga memberikan penilaian tentang kondisi ini, ia menjelaskan: Latar belakang ketidaksenangan dan penentangan kaum konservatif dan fundamentalis Pakistan terhadap gagasan-gagasan Fazlur Rahman bersifat *complicated*. Penentangan tersebut melibatkan berbagai dimensi: social, budaya, politik, agama dan ekonomi, dimana hal itu mendeskripsikan kompleksitas keadaan Pakistan itu sendiri. Pakistan didirikan di atas pluralitas etnis, politik, dan budaya, serta di atas kesenjangan ekonomi yang cukup lebar antara satu kelompok dan kelompok yang lain. Secara politis, ketika Pakistan berdiri, tiap orang dan etnis mempunyai harapan yang berbeda, dan mereka memahami berdirinya negara itu dalam pengertian yang juga berlainan. Bagi penduduk pedesaan di daerah Bengali dan Assam, munculnya negara baru Pakistan berarti emansipasi terhadap tuan tanah kaum Hindu. Sedang bagi kaum urban Muslim seperti Delhi dan Bombay, tegaknya Pakistan berarti penciptaan ekonomi yang baru serta kesempatan yang bersifat politis. Adapun bagi penduduk Sindi, Punjab dan Propinsi Bagian Barat Laut, Pakistan berarti pendirian negara Islam. Pada gilirannya, aspirasi yang berbeda tidak dapat dilepaskan dari budaya yang berbeda pula. Budaya kaum imigran yang berasal dari daerah bagian utara India lebih bersifat egalitarian dan liberal, serta mau menerima pembaharuan. Sebaliknya, budaya penduduk Punjab dan Sindi yang pribumi bersifat paternalistik, tertutup, serta menentang modernisme. Perbedaan tersebut menjadi semakin menajam ketika kaum imigran tersebut berhasil menduduki dan menguasai posisi kunci sebagai elit penguasa. Apalagi kelompok ini lebih percaya pada "sekularisme", politik yang liberal, dan ekonomi *laissez-faire*. Sedang pada sisi yang lain, kaum pribumi ingin membangun Negara "Islam" dan ekonomi yang diatur pemerintah.²¹

Di tengah hasutan warga Pakistan, Fazlur Rahman menerima tawaran dari Universitas California, Los Angeles untuk mengajar. Pada tahun 1968, ia bersama keluarga memutuskan untuk hijrah kesana.²² Kemudian pada tahun 1969, ia mengajar di Universitas Chicago dan diangkat sebagai Guru Besar Pemikiran Islam di Universitas tersebut. Maka ia meneruskan karirnya dengan hijrah ke luar negeri. Ia memilih untuk hidup kembali di dunia Barat, tepatnya di Chicago sejak tahun 1968 hingga akhir hayatnya.

Ada tiga alasan utama yang mendorong Fazlur Rahman hijrah ke Barat. Alasan-alasan ini dikemukakan dalam tulisannya sebanyak 3 lembar dengan judul *Why I Left Pakistan: A Testament*.

seorang 'alim yang terdidik secara tradisional. Lihat; Amal, *Fazlur Rahman...*, h. 16; Bisa juga dilihat Fazlur Rahman, "Islam and the New Constitution of Pakistan", *Journal of Asian and African Studies*, Jilid VIII, No. 3-4, 1973.

²¹ A'la, *Dari Neomodernisme...*, h. 37-38.

²² *Ibid*, h. 39.

Tulisan pendek ini tidak dipublikasikan dan berhasil ditemukan di Perpustakaan ISTAC Malaysia.²³ Syarif Hidayatullah menjelaskan alasan itu: *Pertama*, kekecewaannya terhadap apa yang telah dialami negerinya sepanjang dua dekade perjalanannya. Rahman melihat upaya pencapaian dalam penyesuaian-penyesuaian sosial yang cerdas dan penuh percaya diri di bawah bendera Islam dalam rangka memasuki era ilmu dan teknologi baru ternyata kurang banyak berhasil. Padahal, Rahman menegaskan, sebagai sebuah negara yang sedang berkembang, Pakistan sangat membutuhkan program pembangunan yang terakselerasikan. Ia mengingatkan, jika tidak demikian, maka peluangnya untuk tampil dalam peta dunia sebagai negara berdaulat sangatlah sempit. Rahman telah mengakui, upaya-upaya parsial namun asli memang telah berhasil dilakukan oleh rezim kuno (*ancient regime*), namun, disayangkan paduan suara penuh hiruk pikuk dari para *Mullah* dan Muallaf politik dan politisipolitisi tertentu yang Muallaf Islam telah merontokkannya menjadi sesuatu yang sia-sia belaka. *Kedua*, polarisasi yang terus bertumbuh antara ekstrem-ekstrem kanan dan kiri semakin mengancam adanya konflik-konflik yang proporsi-proporsi kata-klimiknya sudah saling tepat sasaran. Fazlur Rahman melihat kevakuman yang diakibatkan oleh ketidakadaan penafsiran yang efektif dan modern. *Ketiga*, situasi Pakistan sudah tidak lagi kondusif bahkan cenderung kritis bagi kaum intelektual modernis. Dalam kondisi yang semacam ini, bagi Rahman, seorang intelektual tidak dapat lagi menyatakan secara terbuka apa yang dirasakan dan dipikirkannya. Ketika ekspresi kekuatan telah menggantikan kekuatan berekspresi, adalah kewajibannya untuk menolak bergabung dan berkolaborasi dengan situasi sekitarnya.²⁴

Sepanjang ia mengabdikan diri di lembaga ini sebagai tenaga pengajar, ia diposisikan sebagai pemimpin muslim modernis. Fazlur Rahman telah banyak memberi kontribusi pada ilmuwan muslim generasinya untuk memberi kepercayaan diri, baik melalui publikasi, konsultasi, dakwah dan kepada pemimpin agama dalam masyarakat muslim, terutama sekali melalui pengkaderan ilmuwan muda yang datang dari berbagai negara untuk belajar di bawah asuhannya. Dalam pengasuhan ini, tentunya Rahman tetap memegang prinsip kaderisasi. Artinya bahwa semua pengetahuan yang diajarkannya kelak di kemudian hari akan diajarkan kembali oleh generasi setelah Rahman. Fazlur Rahman juga dikenal sebagai seorang muslim pertama yang pernah diangkat menjadi seorang staf pada sekolah agama (*Divinity School*) dari Universitas Chicago. Yang paling menarik lagi, Fazlur Rahman-lah sebagai orang Islam pertama yang

²³ Hidayatullah, *Intelektualisme...*, h. 18-22.

²⁴ *Ibid.*, h. 18-22.

menerima medali *Giorgio Levi Della Vida* yang sangat prestisius untuk studi peradaban Islam, dari Gustave E. Von Grunebaum Center for Near Eastern Studies UCLA (University of California Los Angeles). Penghargaan itu diraihinya pada tahun 1983.²⁵

Dalam sebuah konferensi penobatannya, ia menulis tentang etika Islam yang dinamakan etika Qur'ani. Etika itu ia tawarkan agar dapat dijadikan landasan bagi kehidupan umat Islam, bahkan juga bisa digunakan untuk umat secara menyeluruh. Alquran dikatakan bukan hanya sebagai kitab etika yang abstrak atau dokumen yang dibuat oleh ahli-ahli hukum Muslim. Ayat-ayat yang menyangkut hubungan kemanusiaan pada umumnya sarat dengan berbagai pernyataan tentang keharusan adanya keadilan, kejujuran, kebaikan, kebajikan, kepemaafan, kewaspadaan terhadap bahaya moral, dan lain sebagainya.²⁶

Penghargaan tersebut sebagai bukti pengakuan intelektualitas Fazlur Rahman di mata dunia. Tanpa pengetahuan dan tingkat intelektual yang luas (*tabahhur fi al-'ilm*) mustahil seorang muslim diberi penghargaan di tengah perselisihan paham yang cukup kuat. Semenjak mengajar di Chicago, Fazlur Rahman mengampu mata kuliah: pemahaman Alquran, filsafat Islam, tasawwuf, hukum Islam, pemikiran politik Islam, modernisme Islam, kajian tentang tokoh Islam: al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Syah Wali Allah, Muhammad Iqbal dan lainnya. Nampaknya, memang orang sekaliber Fazlur Rahman tidak pas jika harus tinggal di daerah tradisional seperti Pakistan, tetapi sudah pas jika berdialektika dengan komunitas Barat yang relatif bebas untuk berekspresi. Dunia Barat dengan universitas-universitasnya yang bertaraf internasional dan teknologi informasinya yang canggih sangat memungkinkan dia untuk menawarkan gagasan intelektual dan pembaharuannya yang kritis ke segala penjuru dunia. Sepanjang hayat di Chicago, Fazlur Rahman mencurahkan segala waktunya untuk bergelut dengan dunia keilmuan. Seluruh waktunya banyak dihabiskan dalam kepentingan keilmuan. Dalam sebuah kisah, diceritakan kalau Fazlur Rahman selalu menghabiskan waktunya di perpustakaan pribadinya. Perpustakaan itu berada di lantai dasar (*basement*) rumah pribadinya di daerah Naperville, kurang lebih 70 Km dari Universitas Chicago. Ia sendiri mengibaratkan dirinya bagai seokor ikan yang naik ke atas hanya untuk mendapatkan udara.²⁷

²⁵ A'la, *Dari Neomodernisme...*, h. 43.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, h. 41.

Keseriusan Fazlur Rahman dalam bidang keilmuan menjadikan ilmu yang dimiliki sangat matang. Maka tidak salah kalau Fazlur Rahman dikatakan sebagai orang yang datang dari India-tradisional, tapi akhirnya menjadi seorang yang modern dengan semangat tradisi. Charles J. Adams, seorang teman Fazlur Rahman menceritakan: Namun pengaruh formatif yang paling menentukan tampaknya berlangsung ketika dia belajar di Inggris. Menurut pengakuannya, dia berangkat ke Inggris sebagai pemuda Muslim India dengan latar belakang tradisional, seperti berjanggut dan berpakaian tradisional India, yang dalam pelbagai aspeknya sangat bertolak belakang dengan lingkungannya yang baru. Dalam mengenang masa lalunya itu, dia berbicara dengan gurauan dan lelucon (yang membuat orang tertawa) tentang pertunjukan yang harus dia tampilkan di hadapan guru-gurunya. *Sense of humor* yang berpadu dengan kegemaran membuat onar ini adalah sisi-sisi yang sangat menarik dari kepribadian Rahman. Sayang sekali, pihak yang bertanggung jawab mengarahkan dalam masa formatif kehidupan intelektual Fazlur Rahman bisa mengenali bakat tersembunyi, ketajaman pikiran, dan kegairahan intelektual muda ini. Karena desakan merekalah, sebagai persiapan untuk studi filsafat dan pemikiran yang lebih serius, Rahman terlebih dahulu harus menguasai filsafat Yunani secara menyeluruh, termasuk di dalamnya penguasaan terhadap bahasa teks aslinya, yaitu bahasa Yunani. Oleh karena itu, dia pun harus mengambil kelas sejarah filsafat kuno yang ketat.²⁸

Boleh juga dikatakan bahwa tugas utama Fazlur Rahman adalah membaca, berpikir, mengajar dan menulis.²⁹ Melukiskan kepribadian Fazlur Rahman dalam bidang keilmuan memang tidak ada habisnya. Karena dia telah dibangun sedemikian rupa akan semangat keilmuan untuk memajukan Islam. Seorang murid Fazlur Rahman yang ada di Indonesia, Nurcholish Madjid mengungkapkan, bahwa gurunya selalu berpenampilan sederhana dan dengan gaya hidup lugu dan *sepi ing pamrih*. Ia sebagaimana layaknya seorang yang paham cita-cita dan ajaran Islam, bukan saja sebagai seorang manusia yang amat menarik, tetapi juga seorang guru yang banyak membangkitkan ilham.³⁰

Fazlur Rahman mempunyai pengetahuan yang sangat luas tentang sejarah Islam, baik dalam bidang pemikiran, perkembangan sosial-politik dan kebudayaan. Ia juga sangat cermat

²⁸ Charles J. Adams, "Sosok Fazlur Rahman sebagai Filosof", dalam Fazlur Rahman, *Kontroversi KeNabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi* (Bandung: Mizan, 2003), h. 23.

²⁹ Hidayatullah, *Intelektualisme...*, h. 28.

³⁰ Nurcholis Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika Alquran", *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember, 1993, h. 23.

menuangkan gagasan dengan rujukan khazanah klasik Islam, ia meyakini hal itu sebagai identitas Islam atau pesan suci agama. Para murid-muridnya dipahamkan dengan luas tentang materi yang diajarkan. Dan ia pun memberikan kesempatan dan keleluasaan muridnya untuk memilih dan menentukan keputusannya masing-masing.

Fazlur Rahman di mata Syafi'i Ma'arif adalah seorang alim yang *humble* dalam pengertian yang sesungguhnya.³¹ Sosok Fazlur Rahman dapat dikatakan hampir identik dengan kontroversi dan kenyataan inilah yang terlontar ketika namanya disebut. Cara yang dipakai dalam menentukan gagasan cenderung *straight to the point*. Sehingga imbas dari itu, ia harus rela diungsikan dari tanah airnya. Rahman adalah pribadi yang memiliki banyak keunggulan dan kelebihan, juga kelemahan dan kekurangan. Hasil pemikiran yang ditelurkan Rahman semasa hidupnya dapat disimpulkan bahwa secara umum muncul dari paradigma intelektualitasnya secara *pure* dan bukan sebatas *move* politik praktis. Kesimpulan ini didasarkan pada realitas bahwa Fazlur Rahman menghasilkan hampir semua karyanya dalam bentuk pemikiran yang bernuansa intelektual dan jauh dari pandangan-pandangan politik praktis. Selain itu, seandainya orientasinya seperti itu, tentu ia akan menghindari sikap dan pemikiran yang kontroversial. Sebab hal itu tidak akan memberi keuntungan politis apapun bagi dirinya. Oleh karena pandangannya muncul dari *concern* intelektualitasnya, maka ia dengan teguh dan tanpa gentar selalu memunculkan pemikiran yang dianggapnya benar meskipun untuk itu ia harus dikecam dari segala penjuru.³²

Kisah akhir hayat Rahman mendapatkan banyak acungan jempol atas segala pemikiran dan konsentrasinya dalam bidang pengetahuan keIslaman. Tidak lain kalau ibarat gajah mati meninggalkan gading. Orang mati meninggalkan nama, dan Fazlur Rahman wafat meninggalkan karya dan gagasan brilliant. Penyakit kencing manis dan jantung yang diderita Fazlur Rahman mengakibatkan kesehatannya terganggu. Ini terjadi pada pertengahan dasawarsa delapan puluh. Walaupun demikian, ia tetap bersemangat menjalankan tugas akademiknya. Ia pun tidak segan-segan masih menyempatkan diri untuk tetap memberikan kuliah dan ceramah kepada kalangan muslim maupun non-muslim. Pada musim panas tahun 1985, Rahman hadir memenuhi undangan pemerintah Indonesia. Padahal dokter pribadinya telah memberikan lampu kuning agar ia mengurangi kegiatannya. Selama di Indonesia, Fazlur Rahman melihat keadaan riil Islam sembari

³¹ Syafi'i Ma'arif, "Memahami Rahman: Kesaksian Seorang Murid", dalam Fazlur Rahman, *Kontroversi KeNabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi* (Bandung: Mizan, 2003), h. 19.

³² A`la, *Dari Neomodernisme...*, h. 44.

beraudiensi, berdiskusi dan memberikan kuliah di beberapa tempat. Dia di Indonesia hampir kurang lebih dua bulan. Dalam usia ke 69 tahunnya, kalimat *tarji*’ terlantun: *Innalillahi wa Inna Ilaihi Raji’un*, Allah memanggil Fazlur Rahman pada tanggal 26 Juli 1988. Sebelum menghembuskan napas terakhir, dirawat di rumah sakit Chicago. Tokoh kontroversial asal Pakistan ini meninggal dunia di Amerika Serikat.³³

C. Karya-Karya Fazlur Rahman.

Karya ilmiah yang pernah dilahirkan oleh Rahman berjumlah sembilan buku—selain disertasi dan tesis—dan lebih dari 100 artikel.³⁴ Karya dalam bentuk bukunya adalah:

1. *Kitab al-Najāt* dan *Kitab al-Syifāt*’ (terjemahan dari Ibnu Sina), London: Oxford University Press, 1952.
2. *Avicenna’s Psychology*, London: Oxford University Press, 1959.
3. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen and Unwin, 1958.
4. *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
5. *Islam*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1966.
6. *Major Themes of the Qur’an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980.
7. *The Philosophy of Mulla Shadra*, Albany: State University of New York, 1985. Berbeda dengan Adams, menyebutkan karya ini terbit tahun 1975.
8. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, The University of Chicago Press, 1982.
9. *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, New York: Crossroad, 1987.

Diantara karya Fazlur Rahman yang berbentuk artikel adalah:³⁵

1. “Al-`Aql”, dimuat dalam *The Encyclopaedia of Islam* edisi kedua Vol. 1 tahun 1960.

³³ *Ibid.*

³⁴ Mengenai karya Fazlur Rahman memang masih terjadi silang pendapat tentang jumlah karyanya. Misalnya disebutkan oleh Syarif Hidayatullah, bahwa Ghufron Adjib yang mengangkat tema tesis “*Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*” mengatakan, Rahman hanya punya karya lima buku—selain disertasi dan tesis dan tidak kurang dari 90 artikel. Lihat Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme...*, h. 29. Bisa juga dibandingkan dengan Akhmad Arif Junaidi yang juga menyatakan artikel yang diproduksi Fazlur Rahman tak kurang dari 120-an. Lihat Akhmad Arif Junaidi, *Pembaharuan Metodologi Tafsir: Studi Atas Pemikiran Tafsir Kontekstual Fazlur Rahman* (Semarang: CV. Gunungjati, 2000), h. 48.

³⁵ Empat belas artikel yang dikemukakan di atas adalah hasil penulisan dari Syarif Hidayatullah. Lihat Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme...*, h. 31-32. Sedangkan 21 karya lainnya didapatkan dari daftar pustaka yang dipakai oleh Abd. A’la untuk menulis disertasinya.

2. “`Arad”, dimuat dalam *The Encyclopaedia of Islam* edisi kedua Vol. 1 tahun 1960.
3. “Bahmanyar”, dimuat dalam *The Encyclopaedia of Islam* edisi kedua Vol. 1 tahun 1960.
4. “Baq± wa al-Fan±”, dimuat dalam *The Encyclopaedia of Islam* edisi kedua Vol. 1 tahun 1960.
5. “Bar±hima”, dimuat dalam *The Encyclopaedia of Islam* edisi kedua Vol. 1 tahun 1960.
6. “Dhat”, dimuat dalam *The Encyclopaedia of Islam* edisi kedua Vol. 2 tahun 1965.
7. “Dhawk”, dimuat dalam *The Encyclopaedia of Islam* edisi kedua Vol. 1 tahun 1960.
8. “Al-Bukh±r³”, dimuat dalam *The Encyclopaedia Britannica*, tahun 1965.
9. “”Islam”, dimuat dalam *The Encyclopaedia Britannica*, tahun 1965.
10. “Muslim Ibn al-Hajj±j”, dimuat dalam *The Encyclopaedia Britannica*, tahun 1965.
11. “Islamic Philosophy”, dimuat dalam *The Encyclopaedia of Philosophy* Volume 3 dan 4 , tahun 1967.
12. “Modern Thought” dalam jurnal *The Muslim World* Vol. 45 tahun 1955. Artikel ini diterjemahkan dan dimofikasi oleh M. Saeed Sheikh menjadi “Iqbal and Modern Muslim Thought”, selanjutnya diterbitkan di Lahore: Bazm-Iqbal, 1972.
13. “Ibn Sin±”, dalam M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Weisbaden: Otto Harrassoetz, Vol. 1, 1963.
14. “Internal Religious Development in the Present Century Islam” dalam *Journal of World History*, Paris, 1954.
15. “The Impact of Modernity on Islam”, dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 5, No. 2, 1966.
16. “The Status of the Individual in Islam”, dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 5, No. 4, 1967.
17. “The Quranic Concept of God, the Universe and Man”, dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. VI, No. 1, 1967.
18. “Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan”, dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. VI, No. 2, 1967.
19. “Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistan Milleu”, dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. VI, No. 2, 1967.
20. “Revival and Reform in Islam”, dalam P. M. Holt *et.al* (ed), *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2, London: Cambridge University Press, 1970.

21. "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan", dalam *Studia Islamica*, XXXII, Paris: G-P Maisonneuve, 1970.
22. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
23. "Funcional Interdependence of Law and Theology", dalam G. E. von Grunebaum (ed), *Theology and Law in Islam*, Weisbaden: Otto Harrazowitz, 1971.
24. "Islam and the New Constitution of Pakistan", dalam J. Henry Korson (ed), *Contemporary Problems of Pakistan*, Leiden: E. J. Brill, 1974.
25. "Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era", dalam Donald P. Little (ed), *Essays on Islamic Civilization (Presented to Niyazi Berkes)*, Leiden: E. J. Brill, 1976.
26. "Devine Revelation and the Prophet", dalam *Hamdard Islamicus*, Vol. 1, No. 2, 1978.
27. "Islam Challenges and Opportunities", dalam A. T. Welch dan P. Cachia (eds), *Islam: Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1979.
28. "Roots of Islamic Neo-Fundamentalism", dalam Philips H. Stoddard *et.al.* (eds), *Change and the Muslim World*, New York: Syracuse University Press, 1981.
29. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religion Ethics*, Jilid XI, No. 2, 1983.
30. "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", dalam Richard C. Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tempe: The University of Arizona Press, 1985.
31. "Islam and Political Action: Politics in the Servise of Religion", dalam Nigel Biggar *et.al* (eds), *Cities of God: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Cristianity and Islam*, New York: Greenwood Press, 1986.
32. "The Massage and the Messenger", dalam Marjorie Kelly, *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, New York: Praeger Publishers, 1984.
33. "Islam: An Overview", dalam Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. VII, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
34. "An Autobiographical Note", dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, No. 4, 1990.

Buku seri lanjutannya adalah berupa Bunga Rampai dari artikel-artikelnya yang ditulis dan dipublikasikan dalam jurnal *Islamic Studies*, mulai bulan Maret 1962 sampai Juni 1963. Karya

yang satu ini lebih bersifat historis murni dan diberi judul *Islamic Methodology in History*. Dalam edisi berbahasa Indonesia, buku ini berjudul, *Membuka Pintu Ijtihad*.³⁶

Beberapa karya yang disebutkan tadi adalah sebagian karya pemikir Pakistan kaliber internasional dari beberapa karyanya, Fazlur Rahman merepresentasikan seorang intelektual Islam yang mencoba untuk mensosialisasikan ide-ide besar di tengah modernisasi namun kesemua model karyanya masih banyak dijumpai sebuah rujukan dari Alquran. Dan memang pengembalian pelek “Islam modern” bagi Rahman sendiri sudah ditata sebagai modernisasi yang tidak lupa tradisi, termasuk Alquran.

Penelusuran terhadap karya-karya Fazlur Rahman dianggap sangat urgen dalam rangka mencari benang merah gagasan dan pemikirannya, serta relevansinya dengan konsep pendidikan sebagai inti kajian ini. Walaupun karya yang ditelurkan sangat banyak, penulis hanya mengupas sebagian dari isi karya Fazlur Rahman yang sudah terbit dalam bentuk buku. Sebagaimana karya itu pun kalau mau dikaji secara mendalam tentunya akan mendapatkan kesimpulan atas tingkat intelektualitas Fazlur Rahman.

³⁶ Lihat Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Muhyiddin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1995. Naskah asli terbit perdana tahun 1965. Di India juga terbit perdana tahun 1994 Delhi: Adam Publisher & Distributors.