

TEOLOGI ISLAM MODERN: RENAISSANCE

~ ~ ~

DR. BAMBANG QOMARUZZAMAN

TEOLOGI ISLAM MODERN: RENAISSANCE

Dr. BAMBANG QOMARUZZAMAN

©2020

Penyelia : Syihabul Furqon
Penyelaras : Saeful Anwar
Penata isi : Nursya'aadah

Diterbitkan Oleh:

Pustaka Aura Semesta

J. PHH Musthopa, No. 120, Padasuka

Cibeunying Kidul, Kota Bandung

Jawa Barat 40125

Perpustakaan Nasional

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Teologi Islam Modern: Renaissance /

Dr. Bambang Qomaruzzaman

Bandung / Pustaka Aura Semesta, 2020

iii + 180 hlm, 14 x 21 cm

ISBN: 978-623-7231-20-2

Cetakan Pertama: September 2020

DAFTAR ISI

1. APA ITU TEOLOGI MODERN | **1**
2. APA ITU MODERN | **11**
3. DARI MANA DATANGNYA *RENAISSANCE* EROPA? | **18**
4. HUMANIS DARI EROPA | **46**
5. RENAISSANS DALAM TEOLOGI ISLAM | **61**
6. TOKOH TAJDID (1) : IBN TAYMIYAH | **66**
7. MUHAMMAD BIN ABDUL WAHAB DI ARAB | **84**
8. TAREKAT SANUSIYAH DI LIBYA | **104**
9. SYAH WALIYULLAH AD-DEHLAWI | **130**
10. PENUTUP | **166**

APA ITU TEOLOGI MODERN?

ISTILAH teologi barangkali kurang populer di dunia Islam. Tidak hanya karena istilahnya diadopsi dari disiplin ilmu Studi Agama-Agama, juga karena di dunia Islam pemikiran atas nama teologi tidak berkembang.

Teologi, seperti namanya dibangun dari dua kata, yakni *theos* dan *logos*. *Theos* berarti Tuhan, sedang *logos* berarti “perkataan/perbincangan”, juga “pengetahuan”. Sempelnya Teologi adalah “pengetahuan tentang Tuhan” atau “perbincangan tentang Tuhan”¹. Pada kata teologi terdapat kata “logos” yang terkait maknanya dengan kata “logis”. Kata “logis” sering dimaknai sebagai perkataan atau pikiran yang “dapat diterima pikiran semua orang”. Sesuatu yang “logis” secara niscaya dapat dipahami dan karenanya diterima kebenarannya. Jadi, pada kata teologi ada tendensi untuk membicarakan Tuhan dengan “pengetahuan yang dapat dipahami”. Pada sisi lain, *logos* juga berarti “kebenaran”, jadi teologi adalah “kebenaran tentang Tuhan”. Teologi memberikan pengetahuan tentang Tuhan secara “benar”, yang secara otomatis membicarakan juga pengetahuan yang “tidak benar” mengenai Tuhan.

Definisi teologi berdasarkan kata penyusunnya ini dapat ditemukan pada beberapa definisi dari para ahli.

¹ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Bandung : Teraju, 2004), h. 189

William L Reese² mendefinisikan teologi sebagai *discourse of reason concerning God* atau wacana atau pemikiran tentang Tuhan. Pada definisi ini Reese membatasi teologi pada apapun pemikiran tentang Tuhan. Lebih jelas lagi Reese mendefinisikan *theology* sebagai “disiplin ilmu yang berbicara tentang kebenaran wahyu serta independensi filsafat dan ilmu pengetahuan (*Theology to be discipline resting on revealed truth and independent of both philosophy and science* (teologi).³ Di sini teologi didefinisikan lebih spesifik lagi, yakni wahyu dan kebenarannya. Jika sebelumnya Reese menjadikan Tuhan sebagai yang dipikirkan, pada definisi kedua ini yang menjadi obyek pemikiran teologi adalah kebenaran.

Lalu apa itu Teologi Islam?

Untuk bisa menentukannya, kita lihat saja dari khazanah Islam: ilmu apa yang membicarakan mengenai Tuhan, kebenaran wahyu, dan hal ihwal mengenai Tuhan. Ilmu yang memiliki obyek kajian yang sama adalah Ilmu Kalam atau Ilmu Tauhid.

Obyek Kajian Teologi

Teologi pada makna kedua dari Reese di atas dispesifikan sebagai pemikiran “dari kebenaran wahyu” dan “untuk kebenaran wahyu Ilahi”. Teologi sebagai “dari dan untuk kebenaran wahyu” juga dikemukakan Gove dalam *Webster’s Third New International Dictionary of The English Language*, yang membatasi teologi sebagai “penjelasan tentang keimanan, perbuatan, dan pengalaman keagamaan secara rasional”.⁴ Dari

² William L Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, (USA: Humanities Press Ltd, 1980), h. 28

³ Reese, *ibid.*

⁴ Gove, *Webster’s Third New International Dictionary of The English Language*, (G&C Merviam Company Publisher, 1966), h. 2371.

definisi Gove ini dapat dikemukakan bahwa yang menjadi objek teologi adalah (1) keimanan, (2) perbuatan, dan (3) pengalaman keagamaan yang dijelaskan dengan cara rasional.

Seperti namanya, *teos* dan *logos*, maka objek material dari teologi adalah “Tuhan”: tak ada teologi tanpa membicarakan Tuhan. Sebagaimana tak ada antropologi tanpa manusia, teologi tanpa membicarakan Tuhan merupakan *contradiction in terminis*. Mari kita simpulkan dulu di sini, bahwa Teologi niscaya membicarakan soal Tuhan.

Pada buku-buku Teologi Islam seperti ditulis Harun Nasution, kita menemukan pembicaraan mengenai tema iman, dosa, kehendak, kenabian, hari akhir, sifat dan nama Tuhan, dan sejenisnya. Kenapa begitu? Semua bahasan pada buku Harun Nasution itu adalah tema-tema yang terkait dengan “Tuhan”. Tema iman dan kafir, tentu terkait dengan Tuhan; kehendak juga dibicarakan dalam kaitannya dengan Tuhan (apakah manusia punya kehendak mandiri, atau semua kehendak manusia adalah kehendak Tuhan?); tema dosa juga terkait dengan pelanggaran aturan Tuhan, kenabian tentu juga terkait dengan utusan Tuhan, lalu hari akhir merupakan ketentuan Tuhan tentang berakhirnya dunia ini. Di sini dapat disimpulkan bahwa Tuhan merupakan “penanda” utama teologi. Tuhan merupakan titik berangkat (*alpha*) dan titik akhir (*omega*) dari teologi. Jadi teologi niscaya membicarakan Tuhan, dengan tujuan untuk lebih mengenali Tuhan.

Tama utama teologi adalah Tuhan, karena itu secara mendalam Ilmu Kalam (teologi Islam klasik) membicarakan Dzat, Sifat, Nama, dan Perbuatan Tuhan. Uraian mengenai Dzat Tuhan menjadi pembicaraan utama, misalnya kita mengenali sejumlah pemikiran mengenai ada tidak adanya Tuhan, bukti keberadaan Tuhan, kaitan kuasa Tuhan dengan kejahatan, dan sejenisnya. Namun pembicaraan mengenai hal-hal Tuhan (seperti Dzat, nama, sifat, dan perbuatan)

dianggap sudah selesai dibicarakan dalam Teologi Klasik. Di dunia Islam, tema teologi klasik ini dikemukakan secara sangat kaya dalam Ilmu Kalam.

Jadi apa obyek materil dari Teologi?

Secara sederhana dapat dikemukakan bahwa obyek teologi adalah Tuhan dan yang terkait dengan Tuhan. Pertama, apapun yang terkait dengan keberadaan Tuhan, seperti Dzat, Nama, Sifat, dan Perbuatan Tuhan. Kedua, tindakan manusia yang terkait dengan Tuhan. Pada aspek pertama ini teologi terarah pada metafisika Ketuhanan, sementara pada aspek kedua teologi terarah pada teologi praksis (bagaimana orang beriman). Secara sederhana Definisi dari sisi obyek materialnya adalah “refleksi dan pemikiran tentang Tuhan dan bagaimana beriman pada Tuhan”.

Lalu apa obyek formalnya? Obyek formal dalam Filsafat Ilmu adalah adalah cara obyek material dibicarakan, dilihat, diperlakukan dalam kegiatan pemikiran. Mari kita lihat contoh sederhana dari ilmu lain, misalnya kedokteran dan biologi. Kedua ilmu ini memiliki obyek material yang sama, yakni tubuh manusia. Namun memiliki cara pandang yang berbeda, cara memperlakukan obyek material yang berbeda, dan tujuan yang berbeda pula. Kedokteran mempelajari tubuh dengan tujuan untuk menemukan penyakit demi mendapatkan cara menyetatkan, sementara bilogi sama-sama mempelajari tubuh namun dengan tujuan mendapatkan pengetahuan tentang tubuh secara murni. Di sini terlihat, kedua ilmu ini walaupun memiliki obyek material yang sama namun memiliki obyek formal yang berbeda.

Sekarang kita lihat Ilmu Teologi. Obyek materialnya adalah Tuhan. Namun yang memiliki obyek materialnya Tuhan tak hanya Teologi, Filsafat Agama juga menjadikan Tuhan sebagai objek material. Lalu apa yang membedakan Teologi dengan Filsafat Agama? Filsafat menganalisa Tuhan (dan hal ihwal tentang Tuhan) dengan pendekatan rasional

murni yang kritis seperti ahli bedah yang meneliti tubuh. Tujuan Filsafat Agama menelisik ke wilayah terdalam, bahkan menunjukkan hal-hal yang tak rasional dan tak relevan dari agama. Sementara Teologi, di samping menggunakan pendekatan rasional, mengamati Tuhan untuk kepentingan perumusan bentuk-bentuk pemikiran agama.

Tutup

Teologi Islam kerap disamakan dengan Ilmu Kalam, Ilmu Aqidah, dan Ilmu Tauhid. Bagaimana kita memahami sejumlah istilah ini? Tradisi Islam, paling tidak, mengenalkan lima terminologi untuk mendefinisikan “teologi”, yakni *ilmu kalam*, *ushuluddin*, *ilm-aqaid*, dan *fiqh al-akbar*. Kelima istilah ini memang ditemukan dalam khazanah ilmu pengetahuan Islam. Walaupun namanya berbeda-beda, semuanya membicarakan hal-hal tentang Tuhan.

Teologi Islam disebut ‘*ilm al-kalam*’ (atau sering disingkat menjadi “*kalam*” saja), didasarkan pada factor historis bahwa terjadi perdebatan (*kalam*) yang sengit di antara kaum teolog Islam tentang status keabadian *kalam* (atau firman Allah). Di sini, *kalam* berarti perbincangan, bisa juga berarti Firman Tuhan. Teologi Islam, saat menggunakan nama Ilmu Kalam, sebagaimana dikemukakan Ibn Khaldun, adalah ilmu yang menggunakan bukti-bukti logis dalam mempertahankan akidah keimanan dan menolak pembaharuan yang menyimpang dalam dogma yang dianut kaum muslimin pertama dan ortodok Muslim.⁵ Dari sini, Teologi Islam atau Ilmu Kalam menghasilkan sejumlah argument filosofis mengenai ada tidaknya Tuhan, sifat wujud Tuhan dan

⁵ Abdurrahman, Al-Allamah bin Muhammad bin Khaldun, *Mukaddimah* cetakan III, Dar al-Kitab al-‘Arabi,, Beirut, 2001, hal.:589

makhluk, sifat perbuatan Tuhan dan manusia, dan sebagainya. Karena Kalam berarti perbincangan, maka disiplin ilmu ini lebih tepat disebut sebagai wacana yang terbuka. Inilah kira-kira maksud William L Rese saat mendefinisikan Ilmu Kalam sebagai *discourse or reason concerning God*.⁶

Teologi Islam disebut *ilm 'ushul al-din*, dalam arti bahwa tema perbincangan dalam ilmu ini merupakan pengetahuan tentang dasar-dasar agama (keyakinan dan keimanan). Semua orang beragama niscaya membicarakan hal ihwal keimanan, semua agama pasti membicarakan Tuhan (atau nama lain). Kata *ushul* berarti inti, mengisyaratkan adanya cabang. Ushuluddin adalah inti atau pokok agama, atau hal terdalam dan yang menjadi pusat dari pemikiran dan aktivitas beragama. Ada pokok (*ushul*), pasti ada cabang (*furu'*). Yang pokok dalam khazanah intelektual Islam disebut *ushul al-din*, sementara yang cabangnya adalah apapun pemikiran Islam seperti *fiqh*, dakwah, pendidikan, dan sejenisnya.

Logika yang sama dapat ditemukan pada nama *al-fiqh al-akbar* atau pengetahuan yang paling agung. Teologi Islam disebut juga sebagai *al-fiqh al-Akbar*, sementara selain teologi Islam disebut sebagai *al-fiqh al-shagir* (pemahaman mengenai Islam yang lebih kecil). Kata *akbar* mengindikasikan yang lebih besar yang secara otomatis meliputi yang lebih kecil. Jadi *al-fiqh al-akbar* menjadi payung bagi yang *al-fiqh al-ashgar*, atau *al-fiqh al-akbar* bersifat teoritis dan *al-fiqh al-ashgar* merupakan turunannya sebagai ilmu yang lebih praktis. Pada perkembangan selanjutnya, kajian *fiqh* seakan terlepas dari kategori *akbar* dan *ashgar*, *fiqh* adalah *fiqh* saja yakni satu bidang kajian hukum Islam. Lazim ditemukan pada kitab-kitab modern, kitab-kitab *fiqh* memulai uraian pemikirannya dengan langsung membahas bab "thaharah", bukan bab keimanan.

⁶ Resse, 1980:28

Fiqh kemudian berubah menjadi sekadar keimanan yang murni, yang cukup dengan dirinya ketika dia tidak lagi membutuhkan *al-fiqh al-akbar*. Berdasarkan perkembangan ini, nama *Fiqh Akbar* tak bisa disetarakan dengan Theologi. Walaupun begitu kerangka relasi *fiqh akbar* yang memengaruhi *fiqh ashgar* dapat terus diikuti bahwa theologi seharusnya tidak bicara pada aspek teoretik melainkan juga harus masuk ke wilayah praksis.

Sekarang kita bicarakan nama lain dari teologi Islam, yakni Ilmu tauhid dan Aqidah.

Ilmu Tauhid adalah teoritisasi dari Tauhid. Di sini dibedakan antara tauhid dan Ilmu Tauhid. Tauhid bersifat amaliah-praktis yang diajarkan dan diteladankan oleh Nabi saw. Sementara Ilmu Tauhid adalah teoritisasi atau pengetahuan sistematis tentang Tauhid. Pada saat Nabi saw tidak ada uraian teoritis ihwal tauhid, yang ada adalah proses bertauhid. Tauhid pada masa awal merupakan proses menyatukan antara pemikiran dan realitas, tauhid saat itu bukan gambaran teoritis melainkan sebuah mekanisme kerja mengesakan. Seluruh apa yang dilakukan Nabi Saw dan para sahabat adalah proses bertauhid, yakni menyatukan seluruh aspek kehidupan sebagai dari Allah, kepada Allah, untuk Allah, dan dengan Allah. Pada titik ini kita bisa menyebut tawhid sebagai praksis atau aktivitas nyata merealisasikan makna kata *tawhid*.

Secara bahasa kata *tawhid* merupakan “kata benda aktif”, bukan kata benda pasif”. Sebagai kata “benda aktif” makna *tawhid* menunjukkan suatu proses, sementara sebagai kata benda pasif, kata tawhid berarti substansi yang tetap. Dari perbedaan ini, tawhid pada awalnya adalah realisasi sebagai kata benda aktif, yakni proses mentauhidkan seluruh aspek kehidupan. Sebagai kata kerja aktif, kata tawhid diartikan sebagai “proses mengesakan sikap, kemudian mengesakan

masyarakat dan mengesakan dunia dalam satu sistem, yakni sistem wahyu”.⁷

Seluruh aktivitas tauhid ini lantas diteorikan, jadilah Ilmu Tauhid. Nah, saat proses ini disarikan ke dalam system pengetahuan teoretis, tawhid yang semula praktis itu berkembang menjadi ilmu. Ketika yang praktis menjadi teoritis terjadilah reduksi terhadap makna proses dalam tauhid, Ilmu tauhid kemudian berkembang menjadi bahasan teoritis belaka dan melupakan ihwal aktivasi dari hal teoritis tersebut. Dalam Ilmu Tauhid, mulailah dibicarakan tema-tema mengenai sifat Allah “yang mungkin” dan “yang wajib”, zat dan sifat, dan sejenisnya.

Sejarah mencatat, untuk membicarakan apakah Allah memiliki sifat atau tidak, apakah dzat Allah bersatu dengan sifat atau tidak, berpuluh nyawa melayang; padahal pada zaman Nabi hal tersebut tidak terjadi walaupun ada nyawa melayang itu semua demi jihad di jalan Allah. Begitu bahasan “zat” dan “sifat” dibakukan, tauhid tidak membicarakan perlunya kesadaran yang tulus dalam nilai perilaku melainkan pada perbedaan konseptual. Bahasan mengenai tindakan yang tulus kemudian ditemukan pada kajian akhlak-tasawuf.

Ilmu Aqidah adalah nama kajian yang dikembangkan setelah wahyu diturunkan secara sempurna. Para ulama menyusun kerangka teori yang mendasari perilaku orang beriman. Inilah yang disebut sebagai ilmu Aqidah. Inti akidah adalah pendorong perilaku dan pembangkit aktivitas yang menyatukan niat dan mengejawantahkan tujuan keberimanan. Akidah merupakan motor penggerak, komponen psikologis, atau etos. Akidah baru menjadi teori, menurut Hanafi,

⁷ Hasan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi, Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama: Buku Pertama Pengantar Teoretis (menata bangun Kembali Ilmu-ilmu Klasik Islam untuk Transformasi Sosial)*, Paramadina, Jakarta, 2003, hal. 7

“ketika aktivitas kaum Muslimin mengalami stagnasi, dan muncul budaya mempertanyakan kerangka teori sebagai landasan amaliah praktis. Ilmu akidah muncul setelah fungsi akidah lenyap, dan akidah kemudian tidak lagi dapat mengarahkan perilaku”.⁸

Ihwal posisi ilmu Akidah Hasan Hanafi memberikan dua catatan. Akidah merupakan merupakan aktivitas perasaan, secara teoritis maupun secara praksis, juga sebagai motor penggerak tindakan, *ethos*. Ilmu akidah adalah ilmu tentang keyakinan agama dengan dalil-dalil yang memberikan keyakinan. Akidah hanya pendorong perilaku, bukan hakikat yang berdiri sendiri dan memiliki wujud yang terpisah⁹. Akidah juga tidak membahas suatu obyek sebagaimana layaknya ilmu, melainkan mengarahkan perilaku. Akidah menjadi pendorong tindakan dan pembangkit aktivitas yang menyatukan niat dan mengejawantahkan tujuan. Akidah lebih tepat disebut sebagai *ethos*, yang tak mungkin digambarkan di wilayah pemikiran dan susah digambarkan dengan rumusan logis.¹⁰ Karena sifatnya yang seperti ini, Hasan Hanafi meyakini bahwa sebenarnya nama akidah tidak bisa dijadikan sebagai nama bagi suatu Ilmu; namun sebagai bagian penting dalam kajian teologi Islam. Ini berarti suatu teologi Islam harus memiliki unsur akidah yang merupakan *al-ashl* bagi tindakan, yang dapat “menggerakkan sejumlah orang, menyadarkan rakyat, dan mendorong orang beriman dapat memasuki dinamika sejarah”.

Gambaran ketiga ilmu ini, yakni kalam, aqidah, dan tauhid, dapat dirumuskan menjadi satu bagian yang saling terkait. Karena aqidah bersumber dari tauhid, maka tauhid menjadi inti dari aqidah, kemudian untuk memahami tauhid

⁸Hanafi, hal. 11

⁹ Hanafi, hal. 10

¹⁰ Hanafi, hal. 11

dan menyampaikan tauhid secara logis dibutuhkan metode “kalam” (perdebatan diskursif). Jadi Teologi Islam pada dasarnya merupakan teoritisasi praksis Tauhid dengan tujuan untuk mengesakan sikap, kemudian mengesakan masyarakat dan mengesakan dunia dalam satu sistem yakni sistem wahyu”¹¹ Melalui definisi ini, Teologi Islam bukanlah teori tentang hal-hwal Tuhan dalam pengertian teoritis semata-mata, melainkan sebuah “mekanisme mengesakan” kehidupan.

Buku ini menyajikan perkembangan pemikiran para teolog Muslim saat menghadapi perubahan kehidupan, terutama saat berhadapan dengan perkembangan pemikiran dan zaman modern. Ada usaha dari para pemikir ini untuk “mengesakan kehidupan” yang dihadapinya dengan sejumlah argument tertentu.

¹¹ Hanafi, hal. 9

APA ITU MODERN?

MODERN memiliki dua makna utama, sebagai lintasan waktu dan sebagai cara berpikir dan gaya hidup. Sebagai lintasan waktu, modern berarti masa setelah fase tradisional. Sementara sebagai cara berpikir, modern tidak terkait dengan waktu. Kapanpun kita dapat menemukan cara berpikir modern.

Mari kita lihat lebih rinci lagi.

Kata *modern* berasal dari bahasa Inggris. Dalam tinjauan kamus *Longman Dictionary of Contemporary English* disebutkan bahwa kata “modern” adalah bentuk *adjective* atau kata sifat: *modern adj; of the present time, or of the not far distant past; not ancient*. Berarti modern itu menunjukkan sifat sesuatu “yang baru”, yang berlaku pada masa kini, atau masa yang tidak terlalu jauh dari masa kini. Singkatnya, modern itu “tidak kuno”. Pengertian ini juga dapat dilihat dalam kamus *Oxford Student’s Dictionary of American English*. Pada kamus ini, kata “modern” berpadanan dengan kata “new” dan *Up-date*. Jadi, kata “modern” dapat diartikan “baru dan berlaku pada masa kini”, dan “tidak usang”. Padanannya dalam bahasa arab, sebagaimana disebutkan dalam kamus *Al-Mawrdi al-Muyassar*, bahwa “modern: *hadits al-’asr* –zaman kini”.

Mari kita dalami makna “baru”. Sesuatu yang “baru” adalah sesuatu yang belum ada sebelumnya. Jadi pada modern menampilkan sesuatu yang sebelumnya dianggap belum ada. Dari sini muncul pemahaman bahwa modern berarti “yang terus menerus baru, tidak pernah dianggap usang sehingga berlaku sepanjang masa”. Spirit zaman modern adalah

DARI MANA DATANGNYA RENASSAINCE EROPA?

KAPANKAH modernisme muncul di Eropa?

Semua buku merujuk kesedaran modern lahir dari seorang filsuf Prancis bernama Rene Descartes (1596-1650) yang mengumandangkan pernyataan *Cogito Ergo Sum* (aku berpikir, karena itu aku ada). Pernyataan itu ditulis dalam buku *Discours de la Methode* yang disusun selama musim dingin tahun 1619-1620 (Russel, 2007:733). Mungkin buku ini disusun di antara waktu rehat Descartes yang pada tahun 1619 menjadi tentara Bavaria saat Perang Tiga Puluh Tahun berkecamuk. Sungguh luar biasa pemikir yang satu ini, saat Perang Tiga Puluh Tahun (1618-1648) baru 2-3 tahun berkecamuk, ia masih sempat menulis renungan filsafat yang konon menandai tumbuhnya kesedaran modern Eropa, juga dunia. Karena itu ada yang menduga ia tak pernah ikut berperang sama sekali, dan karya fenomenal ini ditulis pada saat ia hidup menyendiri di Faubourg, tempat ini sunyi dan jauh dari keramaian perang.

Jadi titik pusatnya dari tahun 1620 dan Prancis. Lalu kenapa kesedaran modern lahir dari Prancis, tapi konon Renaissance [masa pendorong munculnya kesedaran modern] terjadi di Italia? Apa yang sebenarnya terjadi di Eropa pada sekitar tahun 1620 ini?

Renaissance

Pembabakan sejarah sebenarnya diciptakan kemudian, urutannya tampak logis (yang satu menyebabkan yang kemudian) padahal pada kenyataannya tidaklah demikian. Kata

renaissance dituliskan dalam sejarah Eropa sebagai pembabakan sejarah pasca *dark age* juga tercipta kemudian. Pemakaian kata *Renaissance* pertama kali oleh Jules Michelet, seorang sejarawan Perancis yang lahir di abad ke-18 dan mulai terkenal di dunia Barat pada abad ke-19 melalui karyanya "*History of France*". Pada buku inilah ia memperkenalkan nama *Renaissance* sebagai babakan sejarah Eropa pasca abad pertengahan. Jadi, pada saatnya dulu, tak dikenal nama *Renaissance*.

Istilah *Renaissance* berasal dari bahasa Latin "*renaitre*" yang berarti "hidup kembali" atau "lahir kembali". Pengertian *renaissance* adalah menyangkut kelahiran atau hidupnya kembali kebudayaan klasik Yunani dan Romawi dalam kehidupan masyarakat Barat. Secara historis *Renaissance* adalah suatu gerakan yang meliputi suatu zaman saat orang merasa dirinya telah dilahirkan kembali dalam keadaban. Di dalam kelahiran kembali itu orang kembali pada sumber-sumber murni bagi pengetahuan dan keindahan.

Bagi Jules Michelet ada perbedaan mendasar antara masyarakat *Renaissance* dengan masyarakat Abad Pertengahan, yakni pada penafsiran pelaksanaan agama dalam kehidupan masyarakat; sementara masyarakat Abad pertengahan terlalu dogmatis, masyarakat *Renaissance* sudah memunculkan cara tafsir humanis. Setelah Jules Michelet menggunakan kata *Renaissance* dalam tulisannya, selanjutnya dipopulerkan oleh penulis-penulis Eropa lainnya, seperti Jacob Burckhardt, dengan buku berjudul "*The Civilization of the Renaissance in Italy*". Jacob Burckhardt mengemukakan definisi *Renaissance* sebagai gerakan yang menemukan dunia dan manusia yang sebenarnya. Burckhardt memandang *Renaissance*-lah yang menyelami manusia dan dunia, artinya *Renaissance* dipandang sebagai masa individualistis, masa kemajuan dari berbagai ikatan dan kewajiban lama. Subjek manusia pribadi menuntut haknya. Manusia, saat itu, tidak lagi berpaling dari dunia

tetapi sebaliknya menghadapi dunia. Agama [Kristen] tidak menjadi dasar hidup lagi. Gereja bukan satu-satunya tempat keselamatan.

Renaissance konon berawal di Italia. Mengapa datang dari Italia? Setelah runtuhnya Romawi Barat tahun 476M, Italia mengalami kemunduran, kota-kota pelabuhan menjadi sepi. Selama abad 8-11 perdagangan di Laut Tengah dikuasai oleh pedagang muslim. Situasi ini berubah pada saat berlangsung Perang Salib (abad 11-13), pelabuhan-pelabuhan Italia kembali menjadi ramai untuk pemberangkatan pasukan Perang Salib ke Palestina. Perang Salib usai, pelabuhan-pelabuhan di Italia telah menjelma menjadi kota dagang. Kota-kota di sekitar pelabuhan seperti Genoa, Florence, Venesia, Pisa di Milano dikuasai oleh para pengusaha serta pemilik modal yang kaya raya. Kota-kota itu bahkan telah menjelma seperti negara kecil mandiri di bawah kendali keluarga saudagar kaya itu. Kota-kota itu membuat aturan sendiri demi keuntungan dagang yang dalam banyak hal berbeda dengan tradisi abad pertengahan. Perkembangan pertama *renaissans* terjadi di kota Firenze. Keluarga Medici yang memiliki masalah dengan sistem pemerintahan kepausan di Roma. Keluarga Medici ini mengelola kota Firenze dengan gayanya sendiri, ia melindungi dan menjadi penyokong keuangan bagi kegiatan kaum humanis.

Apa itu *humanis*?

Kata humanis bisa dirujuk pada kata Latin Klasik, humus, yang berarti tanah atau bumi. Dari istilah *humus* ini muncullah kata *homo* yang berarti manusia (mahluk bumi), dan *humanus* yang lebih menunjukkan sifat “membumi” dan manusiawi dari manusia. Manusia yang pada peradaban Yunani dianggap mahluk membumi dibandingkan manusia dalam pandangan Kristen yang mengaitkan diri dengan Tuhan. Ya, saat itu berkembang pemikiran Augustinus bahwa manusia

Tutup

Bab ini sengaja menyajikan sejarah yang panjang mengenai *renaissance* Eropa lalu dikaitkan dengan peradaban Islam yang sebelumnya berada di Spanyol.

HUMANIS DARI EROPA

PEMIKIRAN modern lahir dari para pemikiran humanis yang terus menyuarakan keyakinannya walaupun dihadang dan diancam oleh inkuisisi. Selain Dante, ada beberapa tokoh lain yang menjadi ragi atau benih bagi munculnya pemikiran modern. Semua pemikir inilah yang disebut pemikir Renaissance. Secara bahasa Renaissance berarti “kelahiran kembali”. Ini adalah nama dari fase sejarah Eropa yang pertama kali diperkenalkan oleh sejarawan Prancis, Jules Michelet, pada 1855.

Renaissance dalam arti kelahiran kembali peradaban Eropa didasarkan atas pertimbangan bahwa selama abad pertengahan, peradaban Eropa mengalami kematian atau kegelapan. Para pemikir renaissance mengajukan sejumlah pemikiran mengeluarkan gagasan-gagasan yang berbeda dengan pemikir abad kegelapan Eropa -walaupun harus dikurung atau disiksa oleh gereja. Para pemikir renaissance ini mempunyai harapan bisa keluar dari periode kebodohan dan ketakutan berpikir. Kaum renaissance biasanya menggunakan metode humanis, untuk manusia dan demi manusia, untuk menghadapi kecenderungan berpikir gereja dan raja-raja yang memusatkan pemikirannya demi institusi atau demi apa yang dianggap sebagai “Tuhan”.

Buku-buku sejarah menyatakan bahwa para kaum Renaissance terinspirasi oleh hasil-hasil peradaban bangsa Yunani dan Romawi, yang menurut mereka memiliki nilai-nilai kuat dalam membentuk peradaban modern. Kebudayaan

Yunani dan Romawi selalu menempatkan manusia sebagai subjek utamanya. Pada uraian di atas telah dikemukakan bahwa pemikiran Yunani yang menjadi sumber inspirasi itu bermula dari Universitas Prancis yang berasal dari buku-buku Ibn Rusyd, Ibn Thufayl, Ibn Sina, dan lainnya.

Para kaum Renaissance percaya bahwa kebudayaan Yunani dan Romawi dapat memberikan keteraturan dan kemajuan bagi kehidupan manusia. Para pemikir ini kemudian menciptakan sebuah pola pikir yang bercorak humanisme, yang menekankan pada individu manusia. Memfokuskan metode berpikir pada keberadaan manusia berarti mendorong munculnya kebebasan yang memberontak pada ikatan-ikatan lama di Eropa. Inilah yang terlihat dari sejumlah karya abad iru, seperti pada lukisan, sastra, dan patung, dan tentu saja pemikiran filsafat dan teologi.

Erasmus (1466-1536): Sang Humanis

Salah satu tokoh penting dari renaissance adalah Erasmus.

Erasmus adalah lelaki bertubuh pendek, kecil. Bicaranya lemah. Seperti Dante, pemikirannya menggemparkan tatanan abad pertengahan. Ia hidup di Eropa awal abad ke-16, sudah mulai lambat-lambat ada cahaya pencerahan dengan keredupan yang membingungkan. Ia pernah mengesap pendidikan di Paris, 1495 ia mendapat beasiswa belajar teologi di Universitas Paris. Namun, ketimbang menimba ilmu demi kepentingan biara, Erasmus memilih menggunakan kesempatan itu untuk “kabur” dari kehidupan biara yang selama ini dianggapnya menyesakkan itu.

Ia memang seorang pendeta, mungkin karena terpaksa atau begitulah jalan hidupnya. Setelah kedua orang tuanya meninggal akibat wabah penyakit pada 1483, Erasmus dan kakak laki-lakinya dikirim ke sebuah sekolah biara yang sangat konservatif dan terkenal keras. Di biara itu, ia tak bisa menjadi alim, ia malah tumbuh menjadi seorang pembangkang. Ia

beriman dan menikmati momen pendekatan diri kepada Tuhan, sekaligus juga menolak aturan keras dan metode ketat biara. Dari balik ketatnya aturan, ia mendambakan praktik kekristenan di luar jalur tradisional. Walaupun begitu Erasmus sempat mengambil sumpah di biara St. Augustine pada 1488, lalu menjadi pendeta empat tahun setelah itu di tempat yang sama.

Lagi-lagi menjadi pendeta tak membuat Erasmus patuh. Dia jarang terlibat dalam kegiatan keagamaan dan lebih suka mencuri-curi kesempatan untuk menulis puisi, belajar filsafat, dan membaca buku-buku klasik berbahasa Latin. Arus gagasan renaissance rupanya sudah mampir pada darahnya. Dari kenakalannya membaca yang tak boleh dibaca itu, "Sedikit demi sedikit mulai tumbuh dalam diri Erasmus harapan untuk menggapai kebebasan, serta perasaan protes terhadap kemiskinan ilmu pengetahuan dan keburukan tingkah laku senior-seniornya di biara yang disebutnya sebagai orang barbar," tulis Lucien Febvre dalam *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais* (1982: 310).

Biara St. Augustine memberikan sedikit ruang kepada Erasmus. Ini diperbolehkan melaksanakan tugas-tugas sekuler, ketimbang kegiatan misionaris yang dibencinya. Selama kurang lebih lima tahun, Erasmus lebih suka mengajar di sekolah-sekolah dan terlibat dalam institusi-institusi non-keagamaan lainnya, daripada di dalam gereja. Lalu bertemulah ia dengan uskup dari Cambrai bernama Henry de Bergen yang menjadikannya sekretaris, pada 1493. Sang uskup rupanya terkesan dengan kemampuan bahasa Latin Erasmus. Dari de Bergen inilah ia dapat beasiswa ke Universitas Paris, ruang intelektual yang semula hanya dia dengar.

Paris membukakan surga yang diidamkannya: berpikir bebas. Setiap hari ia dikelilingi para cendekiawan yang berpikiran terbuka, membicarakan apa yang semula ia lakukan sembunyi-sembunyi. Di Paris, Erasmus dengan nyaman, bisa

RENAISSANCE DALAM TEOLOGI ISLAM

ADAKAH padanan kata Renaissance dalam Islam?

Dalam perdebatan mengenai modernisasi ada pencarian padanan kata modern dalam bahasa Arab. Kata dalam bahasa Arab yang mirip dengan kata “modern” (dalam arti “baru”) adalah “jadid” (yang artinya juga baru). Menjadikan sesuatu “menuju baru” adalah *tajdid*, karena itu dalam etimologi Islam, menurut Harun Nasution, modernisasi dapat diterjemahkan menjadi *Al-Tajdid*.

Apakah *tajdid* sama dengan modernisasi?

Mari kita cermati pengertiannya?

Secara *lughawi* (bahasa) *tajdid* memiliki beragam arti, seperti : sesuatu yang baru, kembali, menggali dan memotong. Apakah artinya sama dengan “modernus” Untuk kita lihat penggunaan kita *tajdid* dalam al-Quran:

“Dan mereka berkata: “Apakah kita sudah jadi tulang dan barang yang rapuh, maka kita akan dibangkitkan sebagai kejadian yang baru [jadida]”.⁴⁴ (QS. Al-Isra 49)

“Dan mereka berkata: “Sesudah kami sesat di bumi, apakah kami akan berada di kejadian yang baru (jadid), bahkan mereka bertemu dengan tuhan mereka dalam keadaan kafir”. (QS. AS-Sajdah: 10)

Bentuk atau kejadian yang baru pada dua ayat di atas tidak menunjukkan sesuatu yang benar-benar baru, melainkan

⁴⁴ QS. al-Isra: 49

sesuatu yang kembali beroperasi pada apa yang ada. Tadinya sudah jadi tulang yang rapuh, lalu dibangkitkan dalam keadaan baru dalam arti kembali pada keadaan semula. Jadi arti “menjadikan baru” dalam kata *tajdid* bukan membuat sesuatu jadi baru dan up to date, melainkan menghidupkan kembali fungsi lama yang macet atau “pembentukan kembali, atau “pengembalian sesuatu kepada asal mulanya”.

Karena itu, proses *tajdid* terjadi pada sesuatu yang awalnya bagus, lalu rusak atau usang, kemudian dikembalikan ke kondisi awal. Agama yang telah sempurna sejak awal, kemudian mengalami distorsi, lalu ada usaha pengembalian atau pemulihan agar kembali sempurna dan berdaya. Upaya pemulihan itulah yang disebut *tajdid*. Oleh sebab itu, pembaharuan sebenarnya bukanlah menciptakan ajaran yang baru, akan tetapi ‘memotong’ penyimpangan, pemulihan konsep untuk dikembalikan agar sesuai dengan ajaran al-Qur’an dan Hadis⁴⁵. Dalam kata lain, pembaharuan berarti “penghidupan kembali setelah ajaran itu terdistorsi atau terhapus dan hilang”.

Atas dasar makna ini, *tajdid* dibedakan dari modernisme. Kenapa? Karena modernisme meyakini bahwa kemajuan ilmiah dan budaya modern membawa konsekuensi reaktualisasi berbagai ajaran keagamaan tradisional mengikuti disiplin pemahaman filsafat modern.⁴⁶ Modernisme adalah sebuah gerakan yang bergerak secara aktif untuk melumpuhkan

⁴⁵ Abadi, Abû layyib Muhammad Syams al-Haq ‘Azîm. 1969. *Syarh ‘Aun al-Ma’bûd alâ Sunan Abî Dâwûd*, Juz 11. Madinah: Maktabah Salafiyah.

⁴⁶ Munir al-Ba’labaki, *Kamus Inggris-Arab*. (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 1974), 386.

prinsip-prinsip keagamaan agar tunduk kepada nilai-nilai, pemahaman, persepsi, dan sudut pandang Barat⁴⁷.

Jika *tajdid* menghidupkan kembali ajaran Islam yang telah terhapus dan terlupakan dan dikembalikan kepada masa Islam awal, sedangkan modernisme adalah usaha untuk mewujudkan relevansi antara Islam dan pemikiran abad modern yaitu dengan meninjau kembali ajaran-ajaran Islam dan menafsirkannya dengan interpretasi pikiran modern. Kata Interpretasi baru ini bisa terkesan menyeramkan, ketika demi penyesuaian dengan kemajuan modern dapat “merubah” makna Teks Al-Quran. Karena itu, ada beberapa pihak menolak modernisme atau modernisasi.

Tajdid itu Renaissance

Tajdid dalam makna “menghidupkan kembali” lebih tepat dinamai *revivalis* atau dalam kerangka sejarah dapat disebut sebagai *renaissance*, daripada modernisasi. Gerakan *tajdid* mendahului kedatangan pengaruh modern. Pada abad ke-18 terjadi peningkatan jumlah gerakan kebangkitan kembali yang memperjuangkan pemurnian kehidupan dan masyarakat Islam. Gejala ini bertepatan dengan surutnya kekuasaan yang memengaruhi tiga kerajaan utama Muslim zaman itu: Turki, Mesir, dan India. Para pemimpin gerakan ini berasal dari barisan ulama dan para sufi tercengang oleh melanggarnya standard agama dan toleransi terhadap praktek-praktek yang perlu dipertanyakan, bahkan beberapa menyerupai pelanggaran atas prinsip tauhid yang semakin menjangkiti Islam populer.

Prinsip dasar *tajdid* adalah Islam dalam kemurniannya memiliki kekuatan untuk mendorong kemajuan peradaban manusia, karena itu setiap kemunduran yang menimpa ummat Islam niscaya berasal dari ketidakmurnian penerapan ajaran

⁴⁷ Muhammad Hamid al-Nasir, *Menjawab Modernisasi Islam*, Terj. Abu Umar Basyir, (Jakarta: Darul Haq, 2004), 181-182

TOKOH TAJDID (1) : IBN TAYMIYAH

*Rumah..rumah..di mana mereka tinggal
 Kemana keagungan dan kebeseran itu
 Wahai rumah kemana kemuliaanmu
 Dan panjimu yang terhormat dan agung itu
 Wahai orang yang telah pergi dalam hati dan rusukku
 Terdapat cahaya yang tak akan pernah padam karena kepergian
 kalian*

DEMIKIANLAH puisi Syamsuddin al-Kufi (1226-1276 M) yang berjudul “*Fi Ratsai Baghdad*” menggambarkan kondisi saat Baghdad jatuh di tangan tentara Mongol. Saat itu 1258. Pasukan Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan membumihanguskan kota dan penduduknya, juga peradaban yang ada di dalamnya. Langit Baghdad menjelma pekat, ditambah dengan aroma anyir darah. Sungai Tigris memerah kehitam-hitaman dialiri darah manusia dan tinta ribuan buku yang ditenggelamkan. Mongol nyaris tak menyisakan korban selamat, semua dipenggal. Khalifah al-Mu’tashim, khalifah terakhir Bagdadh, ditangkap dan dipisahkan dari keluarganya. Anak-anaknya diasingkan ke Samarkand tanpa jejak. Al-Mu’tashim sendiri merana, ditawan tanpa diberi makanan apapun. Konon saat itu Hulaghu menyiksa Al-Mu’tashim dengan menyutruhnya memakan pundi-pundi emas yang selama ini ia timbun.

“Bagaimana mungkin aku memakan emas?,” kata al-Mu’tashim.

“Jika engkau sadar tak bisa memakan emas, mengapa engkau menimbun dan tidak membagikannya ke bala tentara mu agar mereka mempertahankan singgasanamu dari serangan tentaraku?,” jawab Hulagu.

“Semua itu adalah takdir Allah SWT,” kilah Sang Khalifah.

“Baiklah, Dengan demikian apa yang menimpa dirimu saat ini juga takdir Tuhanmu itu,” ketus Hulagu.

Selama kurang dari sepekan, Al-Mu’tahsim benar-benar tak diberi makan, kemudian ia meninggal dunia. Jasadnya dibungkus dengan karpet dan diikat, lalu kuda-kuda Mongol menginjak-injaknya. Darahnya tergenang di dalam karpet, tak menetes ke bumi, karena pasukan Mongol percaya darah penguasa tidak boleh tersentuh dengan tanah agar takada kebangkitan balas dendam.

Ketika bangsa Mongol menyerang umat Islam, Sulaiman Syah (pemimpin suku Kayi, Asia Tengah) mengajak warga sukunya untuk menghindari serbuan para tentara Mongol ke wilayah barat, ke wilayahDdinasti Khwarazm Syah di Transoksania. Jalal ad-Din memberikan akses jalan untuk Sulaiman Syah beserta warga sukunya ke barat arah Asia kecil. Dari perhKemudian disanalah Sulaiman Syah dan sukunya menetap. Setelah ancaman tentara Mongol mereda, Sulaiman Syah berencana untuk berpindah ke wilayah Syam. Dalam usahanya pindah ke negeri Syam, Sungai Euphrat tiba-tiba mengalami air pasang dan banjir besar di tahun 1228 M yang menewaskan para petinggi suku Kayi.

Orang yang menyatakan “Tak ada modernisasi, yang ada adalah tajdid” biasanya mengaitkan dengan Ibn Taymiyah. Ulama yang satu ini kerap dianggap sebagai *mujaddid* terakhir. Mungkin karena ia hidup pada saat keruntuhan kekuasaan Abasiyah, Mongol, dan pemikiran serta aksinya menunjukkan

keseriusan “kembali pada al-Quran dan Sunnah”. Mongol menghancurkan Kota Baghdad pada lima tahun sebelum kelahiran Ibn Taymiyah (10 Rabiul Awwal 661 Hijriah, atau 22 Januari 1263 Masehi).

Taymiyah lahir di Harran. Saat kelahirannya belum terasa invasi bangsa Mongol. Namun pada saat ia berusia 6 tahun (667 Hijriah), Harran (yang masuk wilayah Mesopotamia Utara, kini masuk dalam wilayah Turki, dekat perbatasan Irak) diserang pasukan Tartar. Akibat serangan ini, Ibu Taymiyah dan keluarganya mengungsi ke Damaskus, Syiria. Pada usia itu ia dan keluarganya mengungsi dengan rasa takut, pergi malam hari, konon “dengan buku-bukunya ditumpuk di dalam gerobak karena tidak ada hewan tunggangan”. Setelah itu tidak ada jalan kembali ke kota kelahirannya, Harran hancur pada bulan semi 1272 M.

Ibn Taymiyah hidup saat Kekhalifahan Baghdad hancur, dan masyarakat Islam terpecah-pecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil (yang belum dikuasai oleh invasi Mongol). Situasi ini menyebabkan munculnya pertanyaan mengenai penyebab kemunduran peradaban Islam. Ibn Taymiyah adalah penganut Mazhab Hanbali yang memiliki pemikiran mengutamakan al-Quran dan Sunnah ketimbang pemikiran dari luar Islam (seperti filsafat dan ilmu pengetahuan lain).

Sejarah mencatat, Ahmad bin Hanbal (164 H/780 M - 241 H/855 M) -pendiri mazhab Hanbali) adalah ulama yang memilih jalan melawan arus rasionalisme Muktazilah dalam Islam. Saat peradaban Islam di bawah al-Makmun mengembangkan rasionalisme sebagai mazhab utama dalam memahami Islam, Ibn Hanbal memahami Islam dengan cara mendekati ayat Al-Quran dengan pendekatan *lafdzi* (tekstual) daripada pendekatan ta'wil. Ayat Al-Quran yang *mutasyabihat* (yang artinya samar) oleh Ibn Hanbal diartikan sebagaimana adanya, sementara penjelasan tentang sebab-musabab (*kaifiat*)

MUHAMMAD BIN ABDUL WAHAB DI ARAB

“Aku, Sultan para sultan, penguasa atas semua penguasa, pemberi mahkota untuk kerajaan di muka bumi, bayangan Tuhan di muka bumi, sultan dan penguasa Laut Putih dan Laut Hitam, penguasa Rumelia, Anatolia, Karamania, Romawi, Zulkandria, Diaberkir, Kurdistan, Azerbaijan, Persia, Damaskus, Aleppo, Kairo, Mekkah, Madinah, Yerusalem dan seluruh kawasan Arab, Penguasa Yaman dan Wilayah lain yang telah ditaklukan oleh nenek moyang dan leluhur-leluhurku –semoga Tuhan menerangi kubur mereka- yang mulia dengan kekuasaan senjata mereka, dan yang kemuliaan Agustusku yang telah menetapkan sasaran untuk tebasan pedang dan pisau belatiku. Aku, Sultan Sulaiman Khan, putra Sultan Salim Khan, putra Sultan Bayazid Khan, ditunjukkan padamu, Francis, Raja Bangsa Prancis.”⁷⁶

SURAT Sultan Sulaiman Al-Qanuni pada Raja Prancis menunjukkan puncak kejayaan Turki Utsmani yang meliputi dataran Eropa dan Austria, Mesir dan Afrika Utara hingga ke Aljazair dan Asia hingga ke Persia. Selain itu wilayahnya pun meliputi Lautan Hindia, Laut Arabia, laut tengah, laut merah

⁷⁶ Lihat, Roger B Merriman, *Suleiman the Magnificent*, Cambridge, Harvard University Press, 1944, hlm 130, lihat juga, Ratna sari, *Sulaiman al-Qanuni, Sultan Terbesar Kerajaan Turki Usmani*, dalam *Thaqafiyat Jurnal Ilmu Budaya*, hlm 55

dan laut hitam.⁷⁷ Kekuasaan Turki Utsmani berlangsung hampir selama 7 abad dari 1299 M – 1924 M, dengan 38 orang Khalifah. Raja-raja Turki Utsmani bergelar Sultan sekaligus sebagai Khalifah. Sebagai Sultan berarti ia menjadi penguasa duniawi, sedang Khalifah adalah kekuasaan di bidang agama dan spiritual.⁷⁸ Namun kekuasaan itu semakin melemah dari tahun 1556 M hingga 1699 M. Kekuasaan yang semakin meluas membuat kesultanan Turki Utsmani harus terus-menerus mempertahankan wilayahnya dari konflik internal dan gempuran dari luar (bangsa-bangsa Eropa). Kondisi ini semakin memburuk pada tahun 1699 M hingga 1839 ketika kerajaan itu terpecah.

Saat kekuasaan Turki melemah ada banyak wilayah Turki tak terurus, terutama daerah-daerah sahara seperti 'Uyaynah di Najad (wilayah bagian timur dari Kerajaan Arab Saudi saat ini). Di daerah ini lahir seorang ulama dan seorang kepala suku yang kemudian bersama-sama melakukan perubahan. Ulama itu adalah Muhammad bin 'Abd al-Wahhab lahir pada 115H/1703 M, sementara yang satunya lagi adalah Muhammad ibn Saud (lahir pada tahun 1710). Muhammad bin 'Abd al-Wahhab adalah anak seorang ulama dan Hakim al-'Uyaynah dengan mazhab Hambali, sedangkan Ibn Saud adalah anak seorang penguasa suku kecil di Deriyah. Keduanya kelak bertemu dan bekerjasama untuk menanggapi situasi sahara yang jauh dari jangkauan kekuasaan Turki Utsmani.

Ibn Wahabbi sejak muda memiliki kecenderungan sejak muda untuk bersikap keras atau tegas terhadap penyimpangan ajaran Islam yang ada di sekitarnya. Akibat kegiatan-kegiatan anaknya itulah sang ayah dicopot dari jabatannya dan diharuskan meninggalkan al-'Uyaynah pada

⁷⁷ Lihat, Syafiq A. Mughni, *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki*, Jakarta, Logos, 1997, hlm 60.

⁷⁸ Ibid. hlm 53.

1139 H/1726 M untuk pindah ke kota Huraymilah (letaknya berdekatan dengan al-'Uyaynah). Muhammad bin 'Abd al-Wahhab sendiri pada mulanya tetap tinggal untuk sementara waktu di al-'Uyaynah. Di sana ia berusaha memperbaiki apa yang dianggapnya sebagai kecenderungan politeistik pada masyarakatnya, sebelum akhirnya ia sampai pada kesimpulan bahwa "kata-kata saja tidak cukup" (*lā yughni 'l-qawl*).⁷⁹ Karena itu, ia bergabung dengan ayahnya di Huraymilah sebelum pergi ke Makah, yang pada mulanya untuk melaksanakan ibadah haji.

Setelah behaji, Ibn Wahab menghabiskan waktu selama empat tahun untuk belajar di Madinah. Di antara orang-orang yang tercatat pernah menjadi guru dari Muhammad bin 'Abd al-Wahhab adalah Syaikh 'Abdullah bin Ibrahim (yang juga berasal dari Najad) dan Muhammad Hayat al-Sindi (seorang ahli hadis di India). Al-Sindi adalah juga guru dari Syah Waliyullah Dihlawi. Lebih penting lagi, Muhammad bin 'Abd al-Wahhab dikatakan lebih banyak menghabiskan waktunya di Madinah untuk mempelajari karya-karya Ibn Taymiyyah (w. 728/1328).

Dari Madinah, Muhammad bin 'Abd al-Wahhab kembali ke Huraymilah, dan tidak lama kemudian ia pergi ke Basrah dan menetap di sebuah desa bernama al-Majmu'ah. Di sana, dalam kata-kata sejarawan Saudi, 'Utsman bin 'Abdullah bin Bisyr, "ia mengecam hal-hal tertentu yang berkaitan dengan syirik (*al-syirkiyat*) dan bidah (*al-bid'ah*).⁸⁰" Lalu, ia kembali ke Huraymilah melalui al-Ahsa. Hal ini, dikatakan oleh sejarawan Saudi, karena "Tuhan Yang Mahatahu segala yang gaib

⁷⁹Utsman b. 'Abdullah b. Bisyr, *Unwān al-Majīd*, Riyad, tt., h. 7

⁸⁰ Utsman b. 'Abdullah b. Bisyr *Unwān al-Majīd*, h. 8. Istilah syirik (*al-syirkiyât*) mungkin merupakan satu-satunya kontribusi Wahhabisme bagi kosakata teknis dalam Islam.

TAREKAT SANUSIYAH DI LIBYA

PEMURNIAN rupanya menjadi tema zaman saat itu. Saat kemunduran Islam terasa semua kaum cendekia segera menyimpulkan “Ini karena tak menjalankan ajaran Islam secara baik dan benar”. Ini juga yang disimpulkan oleh Sayyid Muhammad bin Ali al-Sanusi di Al-Jajair.

Al-Jazair saat itu berada di wilayah kekuasaan Turki Usmani dan mengalami keterpurukan di segala bidang. Gubernur-gubernur Utsmaniyah, (Bey demikian sebutan mereka), telah salah mengatur negara dan menimbulkan begitu banyak kesulitan pada ummat sehingga kebencian telah mencapai tingkat yang tinggi, dan otoritas Sultan telah menjadi sangat tidak populer di masyarakat Islam. Sayyid Muhammad bin Ali al-Sanusi (dikenal sebagai Grand Sanusi), lahir pada 1202/1787 di desa al-Wasita, dekat Mustaghanem, di Aljazair. Ia sejak kecil merasakan kekacauan ummat Islam di daerahnya, juga merasakan kekecewaan yang mendalam pada kesultanan Turki Utsmani.

Pada saat Sayyid Muhammad bin Ali berusia 20 tahun, ia mulai merasakan adanya masalah yang dihadapi ummat Islam Aljazair. Ia melihat adanya perpecahan dalam ummat, pemerintahan yang terlalu menekan, dan kemiskinan di mana-mana. Saat itu, ia juga mendengar dari kafilah karavan dagang yang sering melewati Aljazair tentang keterbelakangan ummat Islam di negara-negara Muslim lainnya. Suatu kali dia memberi tahu perasaan masgulnya pada ayahnya, “[kaum Muslim] ditaklukkan di mana-mana; Wilayah-wilayah dan kebijakan-

kebijakan [Muslim] terus-menerus ditinggalkan oleh kaum Muslim dan dengan kecepatan kilat, dan Islam, dengan demikian, berada dalam kondisi kemunduran yang menakutkan. Inilah yang sedang saya pikirkan, O ayah!"¹⁰²

Sayyid Ali al-Sanusi (kemudian disebut Grand Sanusi) menerima pendidikan awalnya dari sejumlah Shaikh di Aljazair, di Mustaghanem dan kemudian di Mazun. Guru-guru Grand Sanusi termasuk Abu Talib al-Mazuni, Abu al-Mahl, ibn al-Qanduz al-Mustaghanemi, Abu Ras al-Muaskari, bin Ajibah, dan Muhammad bin Abd al-Qadir abu Ruwainah. Di bawah para Syaikh ini, ia mempelajari Quran, Hadits, dan fiqh. Kemudian ia pindah ke Fez dan selama 8 tahun ia belajar di Jami' al-Qurawiyin. Di sini ia belajar di bawah sejumlah Shaikh seperti Hammud bin al-Hajj, Sidi al-Tayyib al-Kirani, Sidi Muhammad bin Amir al-Miwani, Sidi abu Bakr al-Idrisi, dan Sidi al-Arabi bin Abmad al-Dirqawi.

Pada awal usia tiga puluhan, ia meninggalkan Fez ke Mesir. Di sana ia belajar kepada Syaikh al-Mili al-Tunisiyy, Thuailib, al-Sawi, al-Attar, al-Quwaisini, dan al-Najjar. Dari Mesir ia pergi ke Mekkah, di mana ia belajar di bawah Syaikh Sulaiman al-Ajami, Abu Hafs bin Abd al-Karim al-Attar, dan Imam Abu al-Abbas Abmad bin Abd Allah bin Idris. Saat belajar di bawah Syaikh Sulaiman al-Ajami, Sanusi tampaknya juga menjadi penganut tarekat Tijaniyyah di Maroko. Namun setelah itu, ia menjadi anggota tarekat sufi lainnya, seperti Shadhiliyyah, Nasiriyyah, Muhammadiyah, dan Qadiriyyah. Pengalaman di pelbagai tarekat ini membuat ia mengenal sejumlah ritual untuk pada akhirnya pada perjalanan hidupnya memilih yang menurutnya terbaik dari setiap tarekat itu untuk kemudian menggabungkan menjadi tarekat baru.

¹⁰² Salim bin Amir, "al-Sanusiyun fi Barqa" (The Sanusis in Cyrenaica), Majallat Umar al-Mukhtar, Benghazi, Vol. I (September 1943), p. 6. See also Shukri, *op. cit.*, p. 13.

Seluruh perjalanan belajarnya ini (dari kampung halaman, ke Fez, Mesir, Mekah) adalah perjalanan kegelisahan atas persoalan ummat Islam. Grand Sanusi tak hanya belajar, melainkan juga mengemukakan sejumlah kegelisahannya itu, tak segan-segan ia mengkritik kebijakan pemerintahan Turki Utsmani juga kekacauan cara berpikir para ulama saat itu. Grand Sanusi kecewa pada kebijakan Turki Usmani. Terlebih lagi Turki Usmani ternyata tak mampu melawan invasi Prancis di Aljazair, kampung halamannya. Kekaisaran Turki Utsmani, bagi Grand Sanusi, sudah tidak dapat lagi layak dipercaya. Pikirannya ini tak hanya menjadi pikiran pribadi, namun menjadi pemikian sejumlah murid-murid dan ikhwan tarekat dari sejak di Aljazair. Bersama para pengikutnya ini, Grand Sanusi melakukan perjalanan ke Timur melalui Tunisia, Libya, Mesir, dan Hijaz.

Saat di Fez, Maroko, ia tetap menunjukkan sikap kritis terhadap penguasa Turki Usmani. Akibatnya, kehadiran Grand Sanusi dan pengikutnya di Maroko dianggap berbahaya; pihak berwenang menganggapnya sebagai ancaman dan merasa khawatir akan ketersebaran pemikiran kritis Grand Sanusi. Untuk menghindari perselisihan lebih lanjut dengan pihak berwenang, Grand Sanusi memutuskan untuk pergi ke Laghouat, Aljazair. Tempat ini sangat strategis, karena menjadi tujuan kafilah dagang yang hendak pergi dan kembali dari Sudan¹⁰³ Di Laghouat ia menyebarkan pemahamannya mengenai perlunya reformasi Islam dan persatuan dunia Muslim. Namun, tak lama kemudian, dia menyadari bahwa posisi daerah itu sangat terpencil di Sahara dan tak akan memberi efek kuat bagi umat Islam. Karena itu, ia pergi ke

¹⁰³ Salim bin Amir, "al-Sanusiiyyun fi Barqa" (The Sanusis in Cyrenaica), Majallat Umar al-Mukhtar, Benghazi, Vol. I (September 1943), p.12

SYAH WALIYULLAH AD-DEHLAWI

GAGASAN Ibn Taymiyah mengenai pentingnya pemurnian agama di tengah kebangkrutan umat Islam dalam peradaban menjadi tema pemikiran Shah Waliyullah di India. Situasi social politik India saat itu mirip juga dengan situasi yang dihadapi Ibn Taymiyah, porak poranda oleh politik dan pemahaman keagamaan yang ‘menyimpang’.

Shah Waliyullah Al-Dahlawi dilahirkan empat tahun sebelum Sultan Aurangzeb wafat. Aurangzeb¹⁶¹ wafat pada tahun 1707 M. Saat itu Dinasti Mughal¹⁶² di India memasuki masa-masa awal kemundurannya¹⁶³ Puncak kejayaan dinasti Mughal diperkirakan sejak pemerintahan Akbar Khan (1356-1603 M) sampai pada akhir masa Aurangzeb (1658-1207 M). Dua pemimpin ini memiliki kebijakan yang bertolak belakang, Akbar Khan sangat terbuka terhadap agama-agama lain, sementara Aurangzeb justru mendorong pemurnian Islam. Auzangzeb berusaha

¹⁶¹ Nama lengkapnya adalah Muhyiddn Aurangzeb Alamghir. Artinya adalah Aurangzeb yang menghidupkan agama dan menaklukkan dunia. Lihat: Suwarno, *Dinamika Sejarah Asia Selatan*, cetakan kedua (Yogyakarta: Ombak, 2016), 99-100.

¹⁶² Lihat: Ah. Zakki Fuad, *Sejarah Peradaban Islam; Paradigma Teks, Reflektif dan Filosofis*, cetakan pertama (Surabaya: CV. Indo Pramaha, 2012), 240-241.

¹⁶³ Karen Armstrong, *Islam; Sejarah Singkat*, terj. Funky Kusnaendy Timur, cetakan pertama (Yogyakarta: Jendela, 2002), 174.

menjadikan Islam secara detail dalam seluruh aspek kehidupan.

Aurangzeb membalik kebijakan damai dengan Hindu,¹⁶⁴ Aurangzeb membuat UU Islamisasi, *Fatawa` Alamghir*,¹⁶⁵ lalu dengan serius mendorong pelaksanaan UU itu secara ketat. Ada banyak kebijakan yang membersihkan tradisi dan pengaruh orang Hindu di Mughal saat itu. Misalnya ada kebijakan membatasi aktivitas misalnya ia melarang musik dinyanyikan di istana, ulang tahun raja ditiadakan,¹⁶⁶ astrologi dilarang, anggur, perjudian, dan prostitusi dilarang. Pada 1664 M, Aurangzeb mengeluarkan dekret yang melarang wanita melakukan *satidaho*, yaitu pembakaran diri seorang janda yang ditinggal mati suaminya, tanpa kerelaan dari yang bersangkutan. Atas nama UU itu, muncul kebijakan untuk menguasai tiap jengkal tanah orang-orang Hindu (disebut *Dar al-Harb*) untuk dimasukkan ke dalam kekuasaan daulat Islam (*Dar al-Islam*), penetapan kewajiban membayar pajak (taksasi) bagi orang-orang Hindu kembali diterapkan,¹⁶⁷

¹⁶⁴ Lihat: Ajid Thohir dan Ading Kusdiana, *Islam di Asia Selatan; Melacak Perkembangan Sosial Politik Umat Islam di India, Pakistan dan Bangladesh*, cetakan pertama (Bandung: Humaniora, 2006), 102.

¹⁶⁵ Kusdiana, *Islam di Asia Selatan*, 102. Lihat juga: Machfud Syaefuddin, dkk, *Dinamika Perdaban Islam; Perspektif Historis*, cetakan pertama (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), 236.

¹⁶⁶ Jumlah pesta-pesta Hindu yang dihadiri oleh raja mengalami penurunan secara drastis. Lihat: Amstrong, *Islam; Sejarah Singkat*, 174.

¹⁶⁷ Ia menetapkan kembali peraturan *jizyah* yang telah dihapus oleh Sultan Akbar 100 tahun yang lalu. Ia menyadari bahwa kebijakan Sultan Akbar merupakan kebijakan yang menyimpang dan keluar dari garis keislaman. Lihat: Thohir, *Islam di Asia Selatan*, 102.

penghancuran tempat-tempat peribadatan Hindu dihancurkan.

Respon mereka menunjukkan betapa bijaksananya toleransi beragama di masa sebelumnya. Hal ini tidak hanya menyebabkan orang-orang Hindu marah kepadanya, tetapi menyulut timbulnya pemberontakan-pemberontakan dari mereka.¹⁶⁸ Pemberontakan terbesar muncul dari Shivaji Punsala, Raja kerajaan Maratha. Tak hanya dari raja Hindu, ada juga pemberontakan Suku Pusthun pada 1667, Suku Afridis pada 1672 M, Jaswant Singh, pemimpin Rajput, Durgades, dan lainnya.¹⁶⁹

Pada zaman Auzangzeb semua pembontakan itu bisa diatasi. Aurangzeb menggerakkan pasukannya untuk suku Pusthun,. Pemberontakan raja-raja Syi'i di Deccan dapat ditumpas, kerajaan Maratha sendiri bisa dikuasai. Namun keberhasilan yang terakhir ini bersifat sementara. Setelah Auzangzeb meninggal, api pemberontakan itu muncul di semua penjuru. Terlebih terjadi perebutan kekuasaan di antara para penerusnya. Ketika Aurangzeb meninggal, imperium ini dalam keadaan keropos. Para pengganti Aurangzeb juga terlalu lemah. Kerajaan mulai mengalami perpecahan, dan pejabat Muslim lokal cenderung menguasai daerah mereka sebagai satu-satuan otonom,¹⁷⁰ persatuan umat Islam yang terbina sebelumnya terpecah menjadi kelompok yang saling bermusuhan.¹⁷¹

Penerus Aurangzeb tak bisa mempertahankan pengaruhnya di seluruh wilayah Mughal yang luas. Kekuatan

¹⁶⁸ Fuad, *Sejarah Peradaban Islam*, 205-206. Lihat juga: Armstrong, Islam; *Sejarah Singkat*, 174.

¹⁶⁹ Syaefudin, dkk, *Dinamika Peradaban Islam*, 236.

¹⁷⁰ Armstrong, Islam; *Sejarah Singkat*, 174.

¹⁷¹ Fuad, *Sejarah Peradaban Islam*, 241.

10
PENUTUP

Para filosof tidak lebih daripada sekedar menafsirkan dunia dengan berbagai cara, padahal yang terpenting adalah bagaimana mengubahnya
(Karl Marx (1818-1883))

“Orang yang tidak dapat mengambil pelajaran dari masa tiga ribu tahun, hidup tanpa memanfaatkan akalnyanya” (Goethe).

“Barangsiapa yang menolak adanya Allah, telah merusak keluhuran kemanusiaan” (Francis Bacon)

TEOLOGI secara sederhana dapat dipahami sebagai “ikhtiar manusia dalam merefleksikan iman ke dalam kehidupan”. Seorang yang beriman tidak akan berhenti setelah mengakui keimanannya, ia harus merawatnya, lebih dari itu iman harus dieksteriorisasi ke dalam kehidupan. Iman tak sekedar hanya benteng yang kukuh dan tertutup rapat, melainkan juga sebagai *suluh*, “sesuatu yang dibawa berjalan untuk menjelajahi sebuah dunia yang tak selamanya terang dan rata” Iman, diminta, memberi respons terhadap gemuruh kehidupan entah dalam memberi warna atau memberikan jawaban atas kehidupan.

Tradisi Ilmu Keislaman Islam mengaitkan teologi dengan Ilmu Kalam, yakni suatu disiplin yang mempelajari ilmu ketuhanan yang bersifat abstrak, normative, dan skolastik.

Ilmu Kalam pada dasarnya adalah juga tanggapan orang beriman terhadap masalah di sekitarnya, pada waktu itu. Saat Peradaban Islam berhadapan dengan peradaban Yunani dan lainnya, berkembang pemahaman-pemahaman baru yang dapat “menggoyahkan” konsepsi iman mengenai banyak hal, misalnya saat itu berkembang diskusi mengenai kekekalan atau ketak-kekalan al-Quran, kebebasan atau keterikatan tindakan manusia dengan kehendak Allah, relasi antara sifat dan dzat Allah, dan sebagainya. Semuanya dikomentari, dijawab berdasarkan “keyakinan” dengan merujuk pada al-Quran. Hasilnya masih bertahan sampai saat ini, misalnya enam rukun Iman, 20 sifat Allah, konsepsi *kasb* (di samping *qadariyah* dan *jabariyah*), dan sebagainya.

Secara sepintar dalam pandangan hari ini semua konsepsi hasil rumusan Ilmu Kalam itu bersifat normatif dan abstrak, namun itulah jawaban atas dasar iman yang telah dihasilkan. Dari sisi metode, kita juga menemukan uraian Ilmu Kalam menggunakan metode perdebatan, keketatan logika digunakan dalam pelbagai argumen. Memang demikianlah metode yang berkembang saat itu. Bahasan dan diskusi tentang iman menggunakan metode yang sedang berkembang saat itu.

Pada perkembangannya kini, di hadapan ummat Islam kini, hasil dari refleksi iman ini menjadi normatif (sumber dan pedoman benar salah). Iman di sini dianggap sebagai benteng yang harus selalu kuat dan utuh; karena itu jika tak bersesuaian dengan konsepsi kalam (atau *aqidah*) yang sudah tersedia akan dianggap sebagai salah dan kafir. Semua agama memiliki kecenderungan seperti ini, tidak ada yang salah. Kalaupun ada kekeliruan letaknya pada berhentinya kegiatan intelektual yang merefleksikan iman untuk menanggapi persoalan kehidupan saat ini. Kehidupan tidak pernah berhenti menghadirkan masalah-masalah, tantangan umat Islam kini bukan lagi filsafat Yunani, semuanya membutuhkan jawaban baru. Biasanya, seharusnya sebagai langkah awal, ketika masalah-masalah

muncul ia akan ditakar dengan menggunakan stok pengetahuan yang ada. Bila stok pengetahuan tak bisa optimal memberikan jawaban, cara berpikir normatif akan menganggap fenomena tersebut sebagai “yang menyimpang” dan “tak harus diikuti”; pendekatan ilmiah tentulah tidak demikian saat stok pengetahuan tidak optimal memberikan jawaban itulah saatnya untuk merumuskan ulang produksi pengetahuan baru.

Di sinilah letak pentingnya teologi. Melalui teologi, pemikiran Islam dapat berkembang dalam merespon perubahan kehidupan namun tetap tak terpisah dari ajaran inti Islam.

“Kita sudah banyak menyerah kepada arus hedonism, materialism, dan budaya yang dekaden. Kita percaya bahwa sesuatu harus dilakukan, yakni membersihkan diri dengan mengingatkan kembali dimensi transcendental yang menjadi bagian sah dari fitrah kemanusiaan. Kita ingin merasakan kembali dunia ini sebagai rahmat Tuhan. Kita ingin hidup kembali dalam suasana yang lepas dari ruang dan waktu, ketika kita bersentuhan dengan kebesaran Tuhan.”²⁵¹

Kutipan dari Kuntowijoyo ini menunjukkan dua wilayah, wilayah masalah dan bagaimana cara umat Islam menanggapinya. Satu sisi kita sadar sedang berhadapan dengan masalah peradaban, seperti hedonism, materialism, dan budaya. Perubahan yang membuat tatanan dunia menjadi seperti bukan rahmat Tuhan, penuh dengan orientasi yang menjebak pada ketakberimanan. Atas masalah-masalah ini, kita bisa saja “menyerah” atau “percaya bahwa sesuatu harus dilakukan”, yakni membersihkan diri dengan mengingatkan kembali dimensi transcendental yang menjadi bagian sah dari

²⁵¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 2006, hal. 88

fitrah kemanusiaan. Proses membersihkan diri dengan cara mengingatkan atau mengikatkan diri pada dimensi transcendental inilah yang disebut sebagai kegiatan teologis.

Teologi adalah refleksi iman dalam bentuk tindakan (atau pemikiran). Iman merupakan komitmen untuk percaya dan membenarkan apa yang diimaninya. Pernyataan *asyhadu* pada kalimat *Asyhadu Anlaa ilaaha illallah Wa Asyhadu anna muhammadar rasulullah* dapat berarti “saya berkomitmen”. Sebuah komitmen selalu menuntut tanggung jawab, jadi dalam iman, dalam pernyataan *asyhadu* itu, ada tanggungjawab untuk dieksteriorisasikan apa yang menjadi komitmennya dalam kenyataannya. Tanggungjawab menunjukkan adanya kesadaran yang meruang dan mewaktu. Hidup orang beriman (yang sudah menyatakan *asyhadu*) bukan sekadar “ada” (hidup sekadar hidup sebagaimana orang kebanyakan) melainkan “berada” (mampu berjarak dengan realitas sekaligus terkait dengan realitas, dan memberikan warna pada kehidupan). Dalam kegiatan berjarak dan mendekat ini, iman menuntun pelakunya untuk memberikan sesuatu pada ruang waktu itu. Iman harus memberikan warna pada sejarah, mencipta sejarah bukan dilindas oleh sejarah.

Konsepsi iman seperti ini terutama disebabkan oleh pesan dasar kitab suci mengenai eksistensi orang beriman. Orang beriman adalah yang mengikrarkan diri, menegaskan keyakinan dalam pemikiran, dan membuktikan dalam tindakan. Keyakinan tak sekadar menyatakan saya beriman, melainkan harus diwujudkan dalam tindakan (dan atau pemikiran). Masalah iman yang dasar adalah bagaimana menafsirkan keyakinan dalam tindakan itu.

Konsepsi iman dalam ajaran Islam juga menegaskan adanya keyakinan bahwa manusia bukan sekadar makhluk biasa, ia dibuat dari citra Tuhan dan sekaligus asisten Tuhan. Karena ia citra Tuhan, maka manusia paling mungkin menjadi

“asisten” Tuhan dalam menciptakan kehidupan penuh rahmat. Salah satu tugas asisten Tuhan tertera dalam al-Quran, “*Kamu adalah ummat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang maruf dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah*” (Q.S. Ali-Imran : 110). Menjadi manusia beriman, dari ayat ini, berarti berusaha mewujudkan masyarakat menjadi “umat terbaik” (*khayra ummat*) dengan cara (1) menyeru manusia kepada yang *ma’ruf (ta’muruna bil ma’ruf)*, (2) mencegah kemungkaran (*tanhawna ‘anil munkar*), dan (3) beriman kepada Allah (*tu’minuna billah*). Ayat ini secara sepintas saja menunjukkan perlunya “tindakan proaktif” orang beriman dalam ruang waktu empiris, dalam sejarah yang terukur.

Kemestian “Iman yang menyejarah” atau “Iman yang meruang dan mewaktu” ini inti dari teologi. Banyak pemikir Muslim yang telah menunjukkan ikhtiar ini. Keempat pemikir Teologi Islam Renaissance pada buku ini menunjukkan upaya untuk menjadikan Iman menjadi menyejarah. Ibn Taymiyah membersihkan pemahaman agama dari filsafat dan pemikiran lain yang membuat manusia lupa pada al-Quran; Ibn Wahhab meradikalkannya menjadi benar-benar beragama yang tekstual; namun Sanusi dan Syah Waliyullah membuat kredo tajdid menjadi lebih lentur dan terbuka.

Keseluruhannya menjadi jembatan bagi pemikiran teologi selanjutnya. Jamaludin al-Afghani dan Muhammad Abduh (dua pemikir teologi Islam modern) misalnya mendorong perlunya merujuk generasi salaf yang diserukan Ibn Taymiyah, walaupun Afghani dan Abduh menjadikan cara berpikir Filsafat Islam (pemikiran yang dotolak Ibn Taymiyah) sebagai rujukan metode berpikir. Sayid Ahmad Khan dan Muhammad Iqbal merujuk pada Syah Waliyullah dalam melenturkan pemikiran teologi Islam di tengah kolonialisme Inggris di India.[]

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abbas al-'Azzawi, *Tarikh al-'Iraq bayna Ibtitalalayn*, Baghdad, 1956,
- 'Azīm, Abadi, Abū layyib Muhammad Syams al-Haq. *Syarh 'Aun al-Ma'būd alā Sunan Abi Dāwūd*, Juz 11. Madinah: Maktabah Salafiyah, 1969.
- 'Utsman b. 'Abdullah b. Bisyr, *'Unwan al-Majd fi Tarikh Najd* , Riyad, tanpa tahun.
- A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*, Cambridge, 1939;
- Abduh, Muhammad *Ilmu dan Peradaban menurut Islam dan Kristen*, diterjemahkan Mahyudin Syaff, Diponegoro, Bandungf 1992
- Abu al-Abbas Ahmad bin Abd al-Halim bin Taymiyyah al-Harrani, *Dar'u Ta'ārudl al-'Aql wa al-Naql*, ed. Muhammad Rasyad Salim, Dar al-Kunuz al-Adabiyah, Riyadl, 1391 H
- Abu al-Abbas Ahmad bin Abd al-Halim bin Taymiyyah al-Harrani, *Majmu al-Fatawa*, eds. Anwar al-Baz dan 'Amir al-Jazzar, Dar al-Wafa', T.Tp, 2005
- Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir al-Qurasyi, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, ed. Sami bin Muhammad Salamah, Dar Thaybah li al-Nasyr wa al-Tawzi, T.tp., 1999
- Abu al-Hasan Nadawi, *Mukhtarat*, Damascus; Abu Zahau, *al-Hadith wal-Muhaddithun*;
- Abu Zahrah, Muhammad, *Tarīkh al-Madzḥāhib al-Islāmiyah fī al-Siyāsah wa al-Aqā'id wa Tarīkh al-Madzḥāhib al-Fiqhiyah*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, T.Th
- Ad-Dahlawi, Syah Wali Allah, *al-Fawz al-Kabir fi Usul at-Tafsir*, al-Muniriyyah, Kairo 1346 H
- Ad-Dahlawi, Syah Wali Allah, *Al-Insaf fi Bayan Asbab al-Ikhtilaf*, Dar al-Nafais, Kairo, 1977

- Ad-Dahlawi, Syah Wali Allah, *Al-Khair al-Kasir*, ed. Basgir Ahmad, Dairah al-Hilal, Benares, 1985
- Ad-Dahlawi, Syah Wali Allah, *Hujjah Allah al-Baligah*, Dar al-Turas, Kairo tth
- Ad-Dahlawi, Syah Wali Allah, *Izalah al-Khafa*, ed. Basgir Ahmad, Dairah al-Hilal, Benares: 1979
- Ad-Dahlawi, Syah Wali Allah, *Syahr Tarajim Abwab Sjahjih al-Bukhari*, Da'rah al-Ma'arif al-Osmania, Hyderabad, 1982
- Ah. Zakki Fuad, *Sejarah Peradaban Islam; Paradigma Teks, Reflektif dan Filosofis*, cetakan pertama , CV. Indo Pramaha, Surabaya 2012
- Ajid Thohir dan Ading Kusdiana, *Islam di Asia Selatan; Melacak Perkembangan Sosial Politik Umat Islam di India, Pakistan dan Bangladesh*, cetakan pertama, Humaniora, Bandung, 2006
- al-Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath, *Maḥūm Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah bayn al-Tawsī' wa al-Tadlyiq*, Dar Iqra', Kuwait, 2011
- Al-Fauz al-Kabir, Urdu translation, Maktabah Burhan, Delhi.
- Algar, Hamid *Wahhabisme Sebuah Tinjauan Kritis*, edisi Digital, Democracy Project, Jakarta, 2011
- Al-Jurjani, Al-Syarif, *Kitab Ta'rifat*, Beirut, 1403/1983,
- Al-Kandahlawi, Zakaria, *Awjaz al-Masalik ila Muwatta Malik*, Dar al-Fikr, Beirut, 1973
- Al-Maududi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, Islamic Publication, Lahore 1963.
- al-Nawawi, *Riyad al-Salihin*, Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, Cairo, tt
- Al-Syarif al-Jurjani, *Kitab Ta'rifat*, Beirut, 1403/1983, h. 43.
- Al-Tahanawi, Muhammad Ali, *Mawsū'ah Kasyāf Istilāhāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, ed. Ali Dahruj, Maktabah Lubnan Nasyirun, Beirut, 1996

- Amstrong, Karen, *Islam; Sejarah Singkat*, terj. Funky Kusnaendy Timur, cetakan pertama Jendela, Yogyakarta, 2002
- An-Nadawi, Mas'ud, *Tarikh Da'wah al-Islamiyah fi al-Hind*, Dar al-Arabiyah, tp t.th.
- An-Namir, *Tarikh al-Islam fi al-Hind*, Dar al-'Ahd al-Jadid, Kairo, 1959
- Antonius, George, *The Arab Awakening*, London, 1946
- Asad, Muhammad, *Arafat*, Vol.1, Dalhousie, 1946-47;
- B Merriman, Roger, *Suleiman the Magnificent*, Cambridge, Harvard University Press, 1944
- Bakry, Hasbullah, *Di Sekitar Skolastik Islam*, Tintamas, Jakarta, 1984
- Bayyu , Mustafa, *Dirasah fi al-Tarikh al-Lubiyy* (Studies in Libyan History), Alexandria, 1953
- Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1946;
- Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, Lahore;
- C. Askew, *Europe and Italy's Acquisition of Libya*, Duke University Press. 1929.
- D. C. Cumming, *Handbook of Cyrenaica*, Part V; A. J. Cachia, *Libya under the Second Ottoman Occupation (1835-1911)*, Government Press, Tripoli, 1945.
- Dali, Azharuddin Mohamed "Ulama dan Gerakan Revivalis Islam di India antara 1700-1850-an" dalam Jurnal Usuluddin, bil 16, t.b, 2002
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam Vol. V*, PT. Ichtiar Baru Van Houve, Jakarta, 2002.
- Eammon Gaeron, *Turning Points in Middle Eastern History; Course Guidebook*, United States of America, The Teaching Company, 2016

- Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, The Modern Library, New York;
- Evans-Pritchard, "Italy and the Sanusiyyah Order in Cyrenaica," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. XI, Part 4
- Evans-Pritchard, "Italy and the Sanusiyyah Order in Cyrenaica," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. XI, Part 4, pp. 843-53.
- Fandi, Mamoun, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, New York, 1999.
- Gove, *Webster's Third New International Dictionary of The English Language*, (G&C Merviam Company Publisher, 1966),
- H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, The New American Library, New York, 1955;
- H. Duveyrier, *La Confrerie Musulmane de Sidi Mohammed ben Ali es Senousi et son Domaine géographique en l'Annee 1300 de l'Hegrie - 1883 de notre ere*, Paris, 1884.
- Hamid Algar, *Wahhabisme Sebuah Tinjauan Kritis*, edisi Digital, Democracy Project, Jakarta, 2011
- Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, .: Bulan Bulan Jakarta* 1975
- Hasan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi, Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama: Buku Pertama Pengantar Teoretis (menata bangun Kembali Ilmu-ilmu Klasik Islam untuk Transformasi Sosial)*, Paramadina, Jakarta, 2003,
- Helepot, A.J. *Philosophy of Shah Wali Allah*, Sind University Publication, Hyderabad, t.th
- Hidayat, Komaruddin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Bandung : Teraju, 2004),
- Hitti, Philip K *History of the Arab*, diterjemahkan Cecep Lukman Yasin, Serambi Ilmu Semesta, 2010

- Ibn Kathir, *al-Bidayah wal-Nihayah*, Matbaat al-Saadah, Cairo, 1932;
- Ibn Rusyd, *Falsafah Ibn Rusyd: Fashl al-mawal fi ma bayn al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittihsal*, Dar el-falaw al-Jadidah, Beirut, 1978
- Iqbal Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Syaikh Muhammad Asyaraf, Lahore, 1962
- Issawi, Charles, *An Arab Philosophy of History*, John Murray, London, 1950.
- Jalbani, G.N., *Teaching of Syah Waliyullah of Delhi*, Ashraf Press, Lahore, 1967
- Jameelah, Maryam, *Islam in Theory and Practice*, Taj Company, New Delhi, 1983
- JB Bury, *Sejarah Kemerdekaan Berpikir*, Diterhemahkan LM Sitorus, Yayasan Pembangunan, Jakarta, 1951
- Khaldun, Abdurrahman, Al-Allamah bin Muhammad bin, *Mukaddimah* cetakan III, Dar al-Kitab al-'Arabi,, Beirut, 2001, hal.:589
- Khalid 'Abd al-Rahman al-' Ak, *al-'Usul al-Fikriyyah li Manahy al-Salafiyyah*, Al-Maktab al-Islamiy, Beirut, 1995
- Khan, Sir Sayyid Ahmad, "Principles of Exegesis", *Muslim Self Statement in India and Pakistan*, Azis Ahmad and G.E. Van Grouneboum (eds), Otto Harressowitz, Wiesbaden, 1970.
- Knud Holmboe, *Desert Encounter*, London, 1936
- Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 2006
- Kusdiana, *Islam di Asia Selatan*, 102. Lihat juga: Machfud Syaefuddin, dkk, *Dinamika Perdaban Islam; Perspektif Historis*, cetakan pertama Pustaka Ilmu, Yogyakarta, 2013,
- L. Villari, *Expansion of Italy*, London, 1930

- M. Fuad Shukri, *al-Sanusiyah Din wa Daulah (The Sanusiyah as a Religion and as a State)*, Cairo, 1948,
- M. Fuad Shukri, *al-Sanusiyah Din wa Daulah (The Sanusiyah as a Religion and as a State)*, Cairo, 1948,
- M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore; *Maktubat Imam Rabbani*, Urdu translation by Qadi Alam al-Din, Malik Chanan Din, Lahore, n.d.;
- Mana' al-Khalil al-Qattan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, Manshurat al-'Asr al-Hadi, t.p, 1973
- Manzur Ahmad Numani (Ed.), *al-Furqan*, Special Number on Shah Wali Allah, 2nd edition, Bareilly, 1941;
- Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1995
- Maududi, Abu al-A'la, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, Islamic Publication, Lahore, 1963).
- Menocal, Maria Rosa, *Surga di Andalusia, Ketika Muslim, Yahudi, Nasrani Hidup dalam Harmoni*, Nora Religi, Jakarta, 2015
- Merriman, Roger B, *Suleiman the Magnificent*, Cambridge, Harvard University Press, 1944,
- Mughni, Syafiq A. *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki*, Jakarta, Logos, 1997
- Muhammad Hamid al-Nasir, *Menjawab Modernisasi Islam*, Terj. Abu Umar Basyir, Darul Haq, Jakarta, 2004
- Muhammad Imdad Robbani, "Salafiyah: Sejarah dan Konsepsi", *Jurnal Pemikiran Islam Tasfiyah*, Vol. 1, No. 2, Agustus 2017
- Muhammad Zahid al-Kauthari, *Maqalat al-Kauthari*, Damascus; abu al-Munim al-Namar, *Tarikh al-Islam fi al-Hind*, Cairo; ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, Cairo, 1309 A.H.
- Mujeeb, M., *The Indian Muslims*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1967

- Munir al-Ba'labaki, *Kamus Inggris-Arab*,: Dâr al-'Ilm li al-Malâiyîn, Beirut, 1974.
- Mushthafa Hilmi, *Qadaid Al-Manhaj al-Salafi*, Dar al-Anshar, Kairo, 1976
- Mustafa Bayyu, *Dirasah fi al-Tarikh al-Lubiyi* (Studies in Libyan History), Alexandria, 1953
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam*, Bulan Bulan Jakarta, 1975
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, UI Press, Jakarta, 1987
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta 1982
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, UI Press, Jakarta, 1986
- Noelle, Christine, "The Anti-Wahhabi Reaction in Nineteenth Century Afghanistan," *Muslim World* , LVIIIIV (1995)
- Nurcholish Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Dian Rakyat, Jakarta, 2009
- Oswald Spengler, *The Decline of the West*, George Allen & Unwin, London;
- Rahman, Fazlur, "Divine Revelation and the Prophet", *Hamdard Islamicus*, Vol. I, no. 2. Autumn, 1978.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1979
- Rahmi Yaran, "Bid'at", *Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi*, VI,
- Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa al-Rusydiyyah*, (terjemahkan Adil Zuuaitir), Dar al- Ihya al-Kitab al-Arabiyyah, Kairo, 1957
- Resse, William L, *Dictionary of Philosophy and Religion*, (USA: Humanities Press Ltd, 1980)
- Rizvi, S.A.A., *Shah Wali Allah and His Time*, Ma'rifat Publishing House, Canberra, 1980

- S.A.A. Rizvi, *Shah Wali Allah and His Time*, Ma'rifat Publishing House, Canberra, 1980
- Safiullah, Sheikh M., "Wahhabism: A Conceptual Relationship Between Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab and Taqiyy al-Din Ahmad Ibn Taymiyya," *Hamdard Islamicus* , X/1 (1987)
- Sahilun A. Nasir. *Pemikiran Kalam (Teology Islam)*, Rajawali Pers, Jakarta, 2010
- Salim bin Amir, "*al-Sanusiyun fi Barqa*" (*The Sanusis in Cyrenaica*), Majallat Umar al-Mukhtar, Benghazi, Vol. I (September 1943)
- Sari, Ratna, *Sulaiman al-Qanuni, Sultan Terbesar Kerajaan Turki Usmani*, dalam *Thaqafiyat Jurnal Ilmu Budaya*,
- Schacht, Joseph, and C.E. Bosworth, *The Legacy of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1974
- Shams al-Rahman Muhsini, *Shah Wali Allah ka Imrani Nazriyyah*, Sindh Sagar Academy, Lahore, 1946;
- Sharif, MM, *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1966,
- Siddiqi, A.H., *Renaissance in Indo-Pakistan: Syah Wali Allah Dahlawi, A History of Muslim Philosophy*, vol. II, M.M. Sharif (ed.), Otto Harressowitz, Wiesbaden, 1966
- Smith, W.C., *Islam in Modern History*, Princeton University Press, New York, 1975
- Suhendra, Dadang "Perkembangan Peradaban Islam Masa Dinasti Ahmar di Spanyol Tahun 1232-1492 M", TAMADDUN Vol. 4 Edisi 1 Januari - Juni 2016
- Suwarno, *Dinamika Sejarah Asia Selatan*, cetakan kedua Ombak, Yogyakarta, 2016
- Syaikh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, *Kitab al-Tawhid*, diterjemahkan oleh Isma'il al-Faruqi, cetak ulang, Delhi, 1988,

- Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, London;
- Tafsir, Ahmad "Pemikiran di Zaman Modern", dalam Taufiq Abdullah (e.d) *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam; Pemikiran dan Peradaban*, PT Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta.
- Taymiah, *Al-Furqan bayna Awliya al Rahman wa Awliya al-Syaiythan*, al-Maktab al-Islami, Demaskus, 1962,
- Tim Pembukuan Tamatan 2011, *Jendela Madzhab Memahami Istilah dan Rumus Madzahib al-Arba'ah*, Lirboyo Press, Kediri, 2011
- Tjaya., Thomas Hidy, *Humanisme dan Skolastisisme. Sebuah Debat*. Yogyakarta: Kanisius
- Ubaid Allah Sindhi, *Shah Wali Allah our Unki Siyasi Tahrir* (Urdu), Sindh Sagar Academy, Lahore, 1952; *Sharh Hujjat Allah al-Balighah* (Urdu), Maktabah Bait al-Hikmat, Lahore, 1950;
- Utsman b. 'Abdullah b. Bisyr, *Unwân al-Majîd*, Riyad, tt
- van Bruinessen, Martin , *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Mizan, Bandung, 1995
- Watt, Montgomerrey, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*. Terj. Hartono Hadi Kusumo, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1990
- Winder, R. Bayly, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century* , New York, 1980.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam; Dirasah Islamiyah II*, cetakan ke-22, PT RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2010).

Internet

<http://www.airpano.com/360photo/Alhambra-Granada-Spain/>, diakses 25 Oktober 2018

<http://www.saudiembassy.or.jp/En/SA/History.htm>, diakses 12 November 2017

<https://mvslim.com/meet-aixa-al-hurra-unconquerable-sultana-granada/>, diakses 20 November 2018

<https://www.alhambra.degranada.org/en/info/nasridpalaces/comarestower.asp>, diakses 28 oktober 2018

<https://www.britannica.com/place/Saudi-Arabia/Daily-life-and-social-customs>, diakses 12 November 2017

<https://www.britannica.com/place/Saudi-Arabia/Daily-life-and-social-customs>,

<https://www.britannica.com/topic/Nasrid-dynasty#ref207456>, diakses 15 November 2018

<https://www.psaiahf.com/en/about-festival/visitors/history-of-the-kingdom-of-saudi-arabia>, diakses 12 November 2017

<https://www.psaiahf.com/en/about-festival/visitors/history-of-the-kingdom-of-saudi-arabia>, diakses 12 November 2017