

**FAZLUR RAHMAN :
PEMIKIR KEBANGKITAN DAN PEMBAHARUAN
ISLAM KONTEMPORER**

Abstrak

Fazlur Rahman yang telah mengenyam pendidikan tradisional di Asia Selatan dan sekaligus modern di Eropa, pernah mengalami pertentangan yang hebat di dalam dirinya antara prinsip dan nilai sistem pendidikan yang pertama dan yang belakangan. Namun pertentangan tersebut pada akhirnya justru melahirkan kekuatan tersendiri dalam diri Rahman. Suatu kekuatan untuk membangun metodologinya yang khas untuk memahami Islam, baca al-Qur'an. Baginya, al-Qur'an adalah 'gudang yang unik bagi jawaban-jawaban terhadap semua jenis persoalan' yang dihadapi Umat Islam. Ia bahkan percaya bahwa semua tradisi memerlukan revitalisasi dan pembaharuan yang konstan. Dalam upaya revitalisasi, reformasi dan revitalisasi tersebut, ia mengingatkan bahwa suatu teori atau doktrin bisa dikatakan Islami sejauh ia mengalir dari ajaran total al-Qur'an dan Sunnah. Gagasan-gagasan menegani ini semua bisa ditangkap dengan jelas dalam karya-karya utamanya seperti Major Themes of the Qur'an, Islam, Islamic Methodology in History, dan Islam and Modernity : Transformation of Intelektual Tradition. Sedangkan karya Rahman yang lain secara lengkap bisa dilihat pada bagian akhir tulisan ini.

Tulisan ini mencoba mengeksplorasi gagasan Rahman, sebagai seorang neo-modemis, yang berkaitan tidak saja sejarah perkembangan dan pembentukan pemikirannya, tetapi juga metodologi yang dibangunnya untuk memahami Islam dan persoalan yang dihadapi umatnya pada masa sekarang ini secara benar dan utuh. Oleh karenanya persoalan teologis yang menjadi minat utamanya adalah persoalan yang mempunyai relevansi kekinian. Menurut studi tentang kebangkitan dan pembaharuan dalam Islam menunjukkan bahwa faktor moral bukannya faktor teologis yang menjadi latar depan.

Key words: Kebangkitan, Intelektualisme, Aktivisme, Metodologi, dan Sunnah

Sejarah kebangkitan dan pembaharuan Islam bisa diperluas ke belakang bahkan hingga pada masa-masa Islam paling awal sehingga sejarah itu boleh dijustifikasi untuk mengklaim secara rasional bahwa akar-akarnya tertanam di dalam setiap peristiwa yang terjadi segera setelah wafatnya Nabi SAW. Alasan untuk merentangkan sejarah fenomena ke belakang hingga abad permulaan Islam ini adalah untuk menekankan watak kebangkitan dan pembaharuan dalam Islam, yang bisa diuraikan dengan “manifestasi Islam yang berulang berhadapan dengan situasi manusia yang berubah.” Agen-agen manifestasi ini disebut *mujaddidun*, dan aktifitas yang dilakukan oleh mujaddidun tersebut dalam hal ini diacu dengan *ijtihad*. Tujuan kami di sini adalah bukan membahas sifat dan sejarah kebangkitan dan pembaharuan Islam, melainkan menyingkap-sibakkan pemikiran seorang sarjana, Fazlur Rahman, yang telah mengabdikan seluruh hayatnya untuk mengkaji fenomena ini; dan dengan demikian berhak menerima lebih dari siapapun dalam bidang ini yang disebut “pemikir kebangkitan dan pembaharuan Islam”. Kendatipun saya telah merentangkan sejarah kebangkitan dan pembaharuan Islam hingga akhir abad pertama Islam, Fazlur Rahman menunjukkan bahwa “dikarenakan masa ini merupakan periode formatif orang tidak bisa secara ketat berbicara tentang kebangkitan atau pembaharuan dalam Islam selama masa dua setengah abad pertama (yakni 610–800 M).¹ Hal ini disebabkan “kebangkitan dan pembaharuan secara logika bisa terjadi hanya setelah ortodoksi terbentuk.”² Akan tetapi, hal ini tidak berarti bahwa Fazlur Rahman mengingkari akar-akar awal kebangkitan dan pembaharuan Islam; karena ia menyatakan bahwa “adalah suatu kesalahan besar untuk melihat secara berlebihan terhadap perkembangan yang terjadi dalam periode ini karena munculnya ortodoksi hanya setelah mengalami perjuangan dan konflik yang panjang ... Sesungguhnya benih-benih dari semua perkembangan utama berikutnya dalam Islam, yang melibatkan issue moral dan spiritual, bisa ditelusuri hingga pada masa awal ini dalam sejarah masyarakat Muslim sepeninggal Nabi, karena ini juga merupakan persoalan yang berkaitan dengan sejarah kebangkitan dan pembaharuan Islam; kajian yang hati-hati terhadap hidup dan karya Fazlur Rahman akan membimbing kita untuk menekankan pada apa yang telah ia letakkan pada fenomena ini. Oleh sebab itu, dalam wacana ini saya akan memulai dengan menangkap selayang pandang pemikiran almarhum Fazlur Rahman agar dapat memaparkan ajaran-ajaran utama yang mengarahkan dirinya mempertahankan *ijtihad* sebagai inti kebangkitan dan pembaharuan dalam Islam. Dalam upaya ini saya juga,

dengan cara alusi, berharap memperjelas pemahamannya tentang “modernisme Islam,” “fundamentalisme Islam” dan “pembaharuan”, karena kesemuanya ini merupakan nosi-nosi yang berkaitan dengan manifestasi Islam yang bersinambung sebagai suatu fenomena kebangkitan.

Kehidupan Awal : Tradisional vs Modern

Fazlur Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919, di distrik Hazara yang saat itu berada dalam wilayah India sebelum terbagi dan sekarang di barat laut Pakistan. Ia berasal dari keluarga yang “sangat religius”.³ Ayahnya, Maulana Shahab al-Din adalah alumni Deoband,⁴ dengan demikian ia dipandang sebagai seorang ahli agama atau ‘alim, dengan latar belakang pendidikan madrasah tradisional. Fazlur Rahman memulai pendidikan awalnya dalam pemikiran tradisional dibawah bimbingan sang ayahandanya. Pendidikan tradisional biasanya dimulai dengan pelajaran-pelajaran lain dalam bidang bahasa Arab, Persia, retorika, sastra, logika Aristotelian, filsafat, teologi Islam (kalam), hukum (fiqh), hadis dan tafsir. Kendati kurikulum ini lebih kurang sama di setiap lembaga pendidikan tradisional Islam (madrasah), namun urutan kursus tersebut antara satu sekolah dan sekolah yang lain berbeda-beda. Sebagaimana dikisahkan, setelah Fazlur Rahman mampu “menghafal seluruh al-Qur’an di luar kepala” pada usia sepuluh tahun,⁵ ia mengikuti kurikulum yang dikembangkan oleh Mullah Nizamuddin (w.1774) yang dikenal dengan “Dars-i-Nizami.”⁶ Dengan demikian ia memulai pendidikannya pada usia yang sangat muda. Ketika ia berusia empat belas tahun, pada tahun 1933, keluarganya pindah ke Lahore dimana ia kuliah di Kolese modern. Akan tetapi, ia tetap meneruskan pendidikan tradisionalnya di rumah di bawah bimbingan ayahnya. Pada tahun 1940 Fazlur Rahman menerima gelar B.A. dalam disiplin bahasa Arab dengan predikat “honours” dari Panjab University dan mendapat gelar M.A. pada tahun 1942 dengan predikat “high honours”. Setelah mendapatkan M.A., ia diterima pada Universitas yang sama sebagai *research student*. Pada masa inilah ia berjumpa dengan Mawdudi yang terlibat kemudian dalam kontroversi sengit dengan Fazlur Rahman dalam masa pemerintahan Ayub Khan:

Saya sendiri ingat benar bahwa setelah saya lulus ujian M.A. dan hendak belajar untuk program Ph.D. saya di Lahore, Mawdudi berkata,

“setelah menanyakan apa yang sedang saya pelajari: “lebih banyak lagi saudara belajar, lebih banyak lagi fakultas praktis saudara akan mati. Kenapa saudara tidak datang dan bergabung saja dengan Jama’at? Bidang ini masih terbuka lebar-lebar.” Pada saat itu jawaban saya adalah,”
Bagaimanapun, saya cinta belajar.”⁷

Memang Fazlur Rahman cinta belajar dan kecintaanya ini membuat ia melanjutkan pendidikan Ph.D.-nya di Oxford pada tahun 1946. Di Oxford ia terutama sekali mengkaji filsafat Islam.

Sebagai seorang mahasiswa, Fazlur Rahman sangat teliti dan berhasil. Ia tidak puas dengan karyanya kecuali setelah memenuhi kriteria kesempurnaannya (*sense of perfection*). Untuk mencapai nilai kesempurnaannya itu ia bekerja dengan tekun dan tanpa kenal lelah. Di Oxford dia belajar sejarah filsafat di samping beberapa bahasa seperti Prancis, Jerman, Latin dan Yunani klasik yang diperlukan bagi studi Ph.D.-nya. Semua studi ini secara perlahan meningkatkan kesenjangan pada latar belakang pendidikan Fazlur Rahman antara apa yang disebut tradisional dan modern, yakni kondisi-kondisi yang terjadi sekarang di abad kita. Karena dalam pendidikan awalnya, apa yang disebut tradisional semata-mata disejajarkan dengan apa yang modern. Sebagai akibatnya pertentangan antara yang tradisional dan modern tak terhindarkan muncul di dalam pikiran Fazlur Rahman muda. Ia dengan cukup jujur mengakui pertentangan ini:

Setelah saya pergi ke Inggris, dimana saya belajar untuk doktoral saya di Oxford dan kemudian mengajar di University of Durham, suatu pertentangan antara pendidikan modern dan tradisional saya semakin menjadi-jadi. Dari akhir tahun empat puluhan hingga pertengahan tahun lima puluhan saya mengalami skeptisisme yang kuat dikarenakan mempelajari filsafat. Ia menghancurkan sendi-sendi keyakinan tradisional saya.⁸

Tentu saja Fazlur Rahman tidak jatuh ke dalam perangkap nihilisme sebagai akibat skeptisismenya itu; alih-alih ia bangkit dari predikamen ini dan konsekuensinya mencapai suatu sintesis bahwa “semua tradisi memerlukan revivalitas dan pembaharuan yang konstan.” Kita akan menelusuri rute yang ia ambil ke arah sintesis ini ketika mengevaluasi pemikirannya.

Kendati beban persyaratan bahasa dan studinya dalam bidang filsafat cukup berat, Fazlur Rahman mampu menyelesaikan Ph.D.-nya di Oxford dalam waktu tiga tahun (1946-1949). Disertasinya adalah mengenai ilmu dan jiwa dari “Najat” karya Ibn Sina. Ketika mempersiapkan

disertaasinya, Fazlur Rahman masuk ke dalam ilmu jiwa paripatetik muslim. Dalam penyelidikannya, ketika menjumpai doktrin propetologi mereka, ia menemukan ketidaksesuaian yang patent di dalam ilmu jiwa paripatetik dengan doktrin profetik tradisional yang dikembangkan oleh sarjana ortodok seperti al-Asy'ari, al-Ghazali dan Ibn Taimiah. Akan tetapi, ia tidak puas dengan kedua doktrin filsafat dan tradisional tentang profetik. Persoalannya adalah yang mana yang harus dipilih. Seorang pemikir yang peka akan memilih kebenaran; tetapi apa kebenaran itu? Kebenaran mungkin bisa dicapai dengan sintesis kedua posisi itu, tetapi dua kesalahan tidak akan pernah bisa membuat satu kebenaran. Saya percaya bahwa dengan demikian Fazlur Rahman mencapai dalam sintesis terakhirnya suatu metodologi yang ia rumuskan bahwa "suatu doktrin... pada dasarnya Islami hingga tingkat bahwa ia mengalir dari ajaran total al-Qur'an dan Sunnah." ¹⁰ Ini tidak syak lagi berarti, bagi Rahman, bahwa kebenaran terdiri dari "kriteria kebenaran Islami." Tetapi rumusan yang demikian jelas dari sintesis ini belum dikemukakan hingga tahun 1984.

Perjuangan seumur hidup Fazlur Rahman dengan kaum tradisional dan pencurahan totalnya terhadap kajian sejarah kebangkitan dan pembaharuan dalam Islam diarahkan hanya untuk mengembangkan "kriteria kebenaran Islami". Issu ini sayangnya belum jelas dalam fikirannya dan belum lagi mengkristal dalam bentuk yang diikhtisarkan di atas. Maka dari itu ia mempersiapkan diri mengkaji dengan lebih mendalam lagi pandangan-pandangan para pemikir Muslim terkemuka mengenai persoalan profetik.

Pemikir Sebagai Aktivistis

Setelah menyelesaikan Ph.D.-nya di Oxford, Fazlur Rahman mulai mengajar di University of Durham sebagai dosen dalam bidang *Persian Studies* dan filsafat Islam. Selain mengajar ia melanjutkan penelitiannya dalam bidang sejarah profetologi Islam. Hasil penelitian ini adalah sebuah buku yang memperlakukan secara kritis dalam seting sejarahnya terhadap doktrin profetik yang dikembangkan oleh para pemikir Muslim.

Pada tahun 1956, saya menulis sebuah buku berjudul *Prophecy in Islam*. Dalam buku tersebut saya membahas benturan berhadapan antara pandangan kaum teolog tradisional dan pandangan kaum filosof Muslim yang membangun teori-teori mereka tentang sifat agama dari persepsi filsafat Yunani. Kaum filosof ini secara intelektual adalah pintar, unggul dalam kepriawaian argumen, tetapi Tuhan mereka masih tetap merupakan

prinsip yang mati -suatu struktur intelektual belaka, kurang memiliki kekuatan dan daya tarik. Kendatipun secara intelektual kurang terampil, kaum teolog bagaimanapun juga secara naluri menyadari bahwa Tuhan agama adalah hidup, suatu realitas hidup yang menjawab doa-doa, membimbing manusia secara individual dan kolektif dan turut campur tangan dalam sejarah: "Ia berbicara dan berbuat," sebagaimana Ibn Taimiyah nyatakan dengan tandas.¹¹

Konsekuensinya Fazlur Rahman tentu telah mencapai, ketika selesai menulis *Prophecy in Islam*,¹² pandangan bahwa suatu teori atau doktrin tidak bisa dianggap benar-benar Islami kecuali jika ia berasal dari al-Qur'an. Saya percaya bahwa gagasan itu begitu krusial bagi metodologinya yang memercik di dalam fikirannya di sekitar tahun ini, yakni 1950-1958. Pertanyaan yang dimajukan di sini adalah bagaimana orang menarik suatu gagasan dari al-Qur'an. Jawaban yang diberikan Fazlur Rahman terhadap pertanyaan ini merupakan apa yang kita sebut sebagai metodologinya. Untuk mengembangkan suatu metodologi bukanlah tugas sederhana, karena tugas itu memerlukan waktu guna menyingkapkan dirinya dalam fikiran yang kreatif. Kendati demikian, formulasi teoretikal pertama dari metodologinya muncul selama masa menjabat direktur Central Institute of Islamic Research, di Karachi (Agustus 1962-September 1968). Pertimbangan-pertimbangan metodologis ini mula-mula muncul sebagai rangkain artikel, yang dikumpulkan kemudian dalam sebuah buku berjudul *Islamic Methodology in History*.¹³ Dalam artikel-artikel ini sebagaimana akan kita lihat berikut, Fazlur Rahman berupaya untuk mengembangkan ulang konsep asli Sunnah yang berlaku di abad pertama Islam, sehingga tradisi kenabian bisa digunakan lagi secara memadai sebagai sumber untuk menghasilkan suatu teori atau doktrin (apakah itu merupakan doktrin hukum atau filsafat). Akan tetapi karena kriteria kebenaran Islami, bagi Fazlur Rahman, adalah bahwa suatu teori atau doktrin "benar-benar Islami hingga tingkat ia mengalir dari ajaran total al-Qur'an dan Sunnah," maka upaya metodologis tepat yang sama diperlukan dalam kaitannya untuk memahami al-Qur'an.

Perkembangan gradual dari metodologi Fazlur Rahman dengan demikian sampai kepada pembuahan yang penuh dengan penerbitan karyannya berjudul *Major Themes of the Qur'an*¹⁴ ketika mengajar di University of Chicago. Dalam karyanya yang belakangan berjudul *Islam and Modernity*.¹⁵ Ia secara teoritis merumuskan metodonya. Tetapi Major

Themes-nya secara eksklusif dikhususkan pada persoalan ini dan ia pun berkaitan dengan penerapan aktual dari metodanya.

Sebagai seorang pemikir, Fazlur Rahman tertarik pada persoalan-persoalan umat Muslim pada zaman sekarang. Oleh sebab itu, intrikasi persoalan teologis menarik minatnya hanya sejauh persoalan tersebut mempunyai relevansi dengan kekinian. Sesungguhnya, secara eksplisit ia menyatakan bahwa al-Qur'an mempunyai "pesan Tuhan untuk manusia", dan dengan demikian al-Qur'an merupakan "pedoman yang paling komprehensif bagi manusia, menerima dan memasukkan wahyu-wahyu terdahulu."¹⁶ Karakteristik al-Qur'an ini, menurut Fazlur Rahman, secara alamiah mendorong kaum intelektual Muslim untuk menganggapnya "sebagai gudang yang unik bagi jawaban-jawaban terhadap semua jenis persoalan."

Pendekatan terhadap persoalan-persoalan kontemporer ini bisa dilihat dalam karya akademik Fazlur Rahman bahkan dalam masa karir mengajarnya di University of Durham. Karena, pada masa ini, selain karya tersebut di atas, *Prophecy in Islam*, ia menerbitkan delapan artikel, hanya dua diantaranya dicurahkan kepada persoalan filsafat secara murni dalam sejarah filsafat Islam, karya selebihnya bahkan pada masa ini dicurahkan pada tantangan kontemporer dari gagasan dan persoalan-persoalan sosial terhadap Islam. Ini menunjukkan bahwa Fazlur Rahman adalah bukan semata-mata seorang "ahli teori", tapi juga pemikir aktifis. Akan tetapi, aktifismenya tercapai karena aplikasi dari rumusan teoritisnya pada situasi yang tengah terjadi sekarang. Ini melahirkan semua aspek penting dari intelektualisme Fazlur Rahman. Kendati demikian, ketika ia mulai mengajar di McGill University tahun 1958, ia terutama sekali menggarap filsafat Islam, hasilnya adalah edisi kritikal atas karya Ibn Sina, *Syifa'*, tentang ilmu jiwa. Tetapi pada tahun 1961 ia menerima undangan dari pemerintah Pakistan untuk bergabung dengan Central Institute of Islamic Research yang baru didirikan. Undangan itu merupakan permulaan bukan saja bagi tahun-tahun pergolakan dalam kehidupan Fazlur Rahman tetapi juga "aktifisme intelektual"nya, yang sekarang harus diperjelas lebih lanjut.

Menurut Fazlur Rahman studi tentang kebangkitan dan pembaharuan dalam Islam menunjukkan bahwa faktor moral timbale faktor teologis yang telah menjadi latar depan ... [dan dengan demikian] dogma Islam adalah minimal. Pernyataan ini adalah benar, karena ia tidak mengingkari eksistensi keyakinan-keyakinan yang ... secara langsung berkaitan dengan kehidupan."¹⁷ Oleh sebab itu, ada dua macam

kecenderungan kebangkitan dalam Islam: yang pertama berkenaan dengan sistem keyakinan (kredo) dan dengan demikian ia bersifat teoritikal dan "intelektual"; sedangkan yang kedua berkenaan dengan moral, praktikal, dan dengan demikian bersifat "aktifis." Sebagaimana kaum intelektual Muslim modern seperti Afgani dan Abduh, Fazlur Rahman juga menekankan fenomena aktifis dalam sejarah kebangkitan dan pembaharuan Islam; tetapi tidak mengorbankan kecenderungan intelektual. Karena ia dengan tepat menunjukkan bahwa "kebangkitan dunia Islam sebagai Islami dikondisikan tidak saja pada fermentasi aktifis, tetapi pada usaha intelektual yang sabar dan rumit yang harus menghasilkan visi Islam yang diperlukan."¹⁸ Kemudian, aktifismenya dilakukan dengan intelektualismenya, yang dicirikan dengan "jihad intelektual"¹⁹ maka dari itu, ia merupakan disposisi yang menyatukan secara harmonis antara kecenderungan aktifis dan tradisi intelektual yang tertanam dalam sejarah Islam.

Pada tahun 1961, Fazlur Rahman menerima undangan dari pemerintah Pakistan dan berangkat ke sana untuk melakukan penelitian sebagai "visiting scholar" pada Central Institute of Islamic Research yang baru berdiri itu. Tahun berikutnya ia menerima jabatan sebagai direktur Institute tersebut dan ia tetap memegang tugas ini hingga 6 September 1968. Enam tahun kepemimpinan Fazlur Rahman di Institute meneladkan aktifisme intelektualnya ketika menghadapi dengan berani semua pergolakan dan kontroversi yang tengah terjadi di negaranya itu. Di tengah-tengah pergolakan ini ia mengembangkan gagasannya meskipun mendapat serangan-serangan keras yang dilancarkan oleh kaum konservatif. Perjuangan spektakulernya melawan obsekurantisme kemudian dibahas sendiri secara sederhana dan lancar dalam artikelnya berjudul "Some Islamic Issue in the Ayub Khan Era."²⁰ Sayangnya Pakistan belum siap untuk menyambut bahkan secara hati-hati terhadap gagasan-gagasan Fazlur Rahman, yang karena ia berulang kali mengakui, diajukan dengan cara yang tajam untuk memberikan kaum Muslim kontemporer suatu "perlakuan mengejutkan" (shock treatment).²¹ Ini barangkali mengapa penolakan terhadap gagasan-gagasannya mencapai puncaknya pada awal September 1968, bahkan hingga tingkat tertentu bahwa harga kepalanya diumumkan pada poster-poster dinding di Lahore.²² Sejak itu Fazlur Rahman mengundurkan diri dari jabatannya. Pada musim semi tahun 1969, ia bekerja sebagai profesor tamu di University of Chicago sebagai profesor dalam disiplin Pemikiran Islam

dan tetap mengemban tugas ini hingga wafatnya pada tanggal 26 juli 1988.

Sistem Pemikiran Baru

Karir mengajar Fazlur Rahman di Chicago sangat penting sejauh berkaitan dengan perkembangan formulasi teoritis yang jelas dari gagasan-gagasannya. Tentu saja, sistem pemikiran seorang pemikir adalah sebuah proses, bukan perkembangan spontan dalam periode waktu tertentu. Namun ada juga pasti bahwa beberapa periode tertentu lebih signifikan tinimbang periode-periode lainnya khususnya berkenaan dengan aspek tertentu dari sistem pemikiran sang pemikir. Ketika orang mempertimbangkan perkembangan pemikiran Fazlur Rahman dari perspektif ini, orang barangkali membaginya sebagai proses ke dalam tiga periode: 1. Periode krisis, yang meliputi masa pencapaian pendidikan hingga masa awal karir mengajarnya di Durham; 2. Periode sintesis, dimulai dari tahun 1958 ketika ia mulai mengajar di McGill hingga pengunduran dirinya dari jabatan direktur Central Institute of Islamic Research, Lahore; 3. Periode resolusi, yang meliputi karir mengajarnya di University of Chicago (1969- 1988). Yang saya maksudkan dengan periode krisis sebagai fase pemikiran adalah timbulnya kesadaran Fazlur Rahman akan pertentangan antara pendidikan tradisionalnya yang awal dengan pendidikan modern yang ia peroleh dalam pendidikan dan kajiannya yang belakangan. Pertentangan antara tradisional dan modern diperdalam oleh studi filsafat yang bahkan menggiringnya pada "skeptisisme akut yang meruntuhkan sendi-sendi keyakinan tradisionalnya."²³ Supaya mengatasi pertentangan ini ia mempunyai "suatu dorongan baru untuk memahami Islam":

Tetapi di mana Islam itu? Seandainya saya tidak belajar dari ayah saya ? tetapi kemudian ayah saya mentransmisikan kepada saya suatu tradisi berumur empat belas abad, dan skeptisisme telah diarahkan kepada aspek penting tertentu dari tradisi itu. Saya kemudian menyadari bahwa kendatipun orang-orang Islam mengklaim bahwa keyakinan, hukum, dan spiritual mereka "berdasarkan pada al-Qur'an", kitab suci yang mengandung wahyu yang disampaikan dalam bentuk pendidikan tradisional, tetapi selalu dengan bantuan penafsiran. Studi terhadap al-Qur'an itu sendiri, bersama-sama dengan kehidupan Nabi, mempermudah saya memperoleh pandangan segar untuk mengevaluasi tradisi saya.

Segera kemudian, saya berkeyakinan bahwa sementara tradis adalah bernilai bagi agama yang hidup dalam pengertian bahwa tradisi-tradisi itu

memberikan acuan bagi aktifitas kreatif dari pemikiran dan semangat yang agung, mereka juga merupakan entitas yang *ipso facto* mengisolasi tradisi itu dari kemanusiaan. Konsekwensinya, saya berkeyakinan bahwa semua tradisi agama memerlukan pembangkitan dan pembaharuan yang konstan.²⁴

Adalah jelas pada point ini bahwa Fazlur Rahman telah mencapai suatu sintesis ke arah suatu penyelesaian terhadap pertentangan dalam fikirannya antara tradisional dan modern dengan keyakinan bahwa "semua tradisi agama memerlukan pembangkitan dan pembaharuan yang konstan." Akan tetapi bagaimana cara tradisi Islam dibangkitkan? Jawabannya terhadap pertanyaan ini muncul sebagai metodologi yang mengajak orang-orang Islam kembali kepada sumber utama Islam; Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, fase pemikiran kedua dalam kehidupannya bermula, yang telah saya sebut dengan "periode sintesis" (1958-1968). Pada masa ini ia mengarahkan diri pada pengembangan metodologi ini tetapi sebagian besar perhatian metodologinya pada periode ini dipusatkan pada penyelesaian-penyelesaian kongkrit timbang mengembangkan formulasi teoritis dari metode ini, yang datang pada periode ini lebih sebagai suatu penyelesaian bagi analisis yang dibuat sebelumnya supaya menawarkan penyelesaian kongkrit bagi persoalan-persoalan kaum Muslim kontemporer. Oleh sebab itu, perkembangan terakhir dari pemikirannya ini saya sebut dengan "periode resolusi" (1969-1988). Agar menyajikan perkembangan ini dalam kehidupan intelektual Fazlur Rahman tidak sebagai periode yang terpisah-pisah tetapi sebagai suatu kesatuan yang lengkap maka saya akan memperlakukan gagasan-gagasannya secara keseluruhan. Cara ini juga akan memperjelas bahwa gagasan-gagasannya menunjukkan suatu sistem pemikiran baru dalam Islam.

Sistem pemikiran Fazlur Rahman harus dievaluasi atas dasar proposisi yang disyaratkan oleh metodologinya. Perubahan adalah tak terelakkan. Tetapi ia tidak concern dengan persoalan ontologis mengenai realitas perubahan; ia agak lebih tertarik pada perubahan metafisika dalam pengertian bahwa "ketidak terelakan" (unavoidability) dari perubahan adalah nyata. Ketidak terelakan perubahan ini juga membawa akibat-akibat sosial dan religio-moral tertentu. Kendati berulang kali Fazlur Rahman menekankan ketidakterelakan perubahan ini, sayangnya ia tidak mengevaluasi dan dengan demikian mengembangkan suatu perubahan metafisika. Dalam hal ini kita tidak bisa mengatakan apapun tentang bagaimana ia memahami perubahan. Akan tetapi, adalah mungkin menarik kesimpulan-kesimpulan tertentu dari perlakuannya terhadap masyarakat Muslim dengan memperhatikan persoalan ini:

Ketika kekuatan-kekuatan baru yang sangat besar- sosial, ekonomi, kultural, moral atau politik-terjadi dalam atau terhadap masyarakat, maka nasib masyarakat tersebut secara alamiah tergantung kepada sejauh mana masyarakat tersebut mampu memenuhi tantangan-tantangan baru itu secara kreatif. Apabila masyarakat itu mampu menghindari dua keekstriman kepanikan dan ketakutan dirinya dan mencari tempat berlindung khayalan dalam masa lalu di satu pihak, dan mengorbankan atau mengkompromikan ideal-idealnya dasarnya di lain pihak, dan bereaksi terhadap kekuatan-kekuatan baru itu dengan penuh rasa percaya diri dengan asimilasi, penyerapan, penolakan seperlunya serta bentuk-bentuk lain kreativitas yang positif, maka masyarakat itu akan mengembangkan suatu dimensi baru bagi aspirasi dalamnya, suatu makna dan lingkup bagi ideal-idealnya. Akan tetapi, apabila ia harus memilih, dengan kemauan atau kekuatan, yang kedua dari dua ekstrim yang telah kita sebutkan dan menyerah pada kekuatan-kekuatan baru itu, maka masyarakat itu secara jelas akan mengalami suatu metamorfosis; keberadaannya tidak lagi akan sama dan, sesungguhnya, ia bahkan sirna dalam proses transformasi dan ditelan oleh organisme sosio-kultural lain. Akan tetapi yang lebih pasti akan fatal timbangan kesalahan ini adalah tantangan yang telah kita sebut dengan ekstrim pertama. Seandainya suatu masyarakat mamuli kehidupannya dalam masa lampau- betapapun, manis kenangannya- dan gagal menghadapi realitas kekinian secara jujur- betapapun tak menyenangkannya- ia harus menjadi fosil tidak bakal bertahan lama: "kami berlaku adil terhadap mereka; merekalah yang tidak berlaku adil terhadap mereka sendiri" (11:101;16:33, dsb).²⁵

Oleh sebab itu, karena perubahan sosial adalah takterelakan, maka orang-orang Islam harus mencari dinamika dari fenomena ini dan menerapkan pandangan Qur'anik mereka terhadapnya. Adalah prinsip dari penerapan ini yang merupakan apa yang telah kita acu sebagai metodologi Fazlur Rahman. Sesungguhnya, sistem pemikirannya berkisar pada persoalan-persoalan khusus ini yang juga menggiringnya untuk menilai pencapaian para sarjana Muslim di masa lalu tentang berbagai bidang seperti tafsir, hadis, hukum dan teologi. Amat jelas kesimpulan ini membimbing Fazlur Rahman untuk mengembangkan suatu metode mengambil prinsip-prinsip dari al-Qur'an dan Sunnah. Kajiannya terhadap tujuan ini muncul pertama dalam bidang Hadis.

Praktek masyarakat Muslim, Fazlur Rahman beragumen, menunjukkan bahwa "Sunah" terutama sekali merupakan konsep normatif berdasarkan perilaku ketauladanan Nabi.²⁶ "Sunnah" dalam arti konformitas dengan adat istiadat tradisional, sudah lazim di kalangan kaum pagan pada zaman kebudayaan Arab pra-Islam. Tetapi,

sebagaimana Goldziher nyatakan, "segera setelah datangnya Nabi praktek dan prilakunya menjadi Sunnah bagi masyarakat Muslim yang baru dan keidealan Sunnah Arab pra-Islam sirna."²⁷ Hurgronje, di lain pihak, mengklaim bahwa orang-orang Islam sendiri menambahkan pada Sunnah Nabi "sehingga hampir semua produk pemikiran dan praktek Muslim dijustifikasi sebagai Sunnah Nabi."²⁸ Tetapi Lammens dan Margoliouth mempertahankan pandangan yang ekstrim bahwa Sunnah seluruhnya merupakan karya orang-orang Arab pra-Islam dan pasca-Islam. Pandangan ini menekankan kesinambungan perkembangan pra-Islam dan pasca-Islam.²⁹ Di atas dasar klaim-klaim seperti ini Scacht sampai pada pendapat bahwa bagi generasi Muslim yang awal, Sunnah berarti praktek masyarakat itu sendiri dan dengan demikian konsep Sunnah kenabian relatif merupakan campuran (ramuan) belakangan oleh para ahli fiqh yang awal.³⁰

Menurut Fazlur Rahman, para sarjana ini dengan benar menjelaskan perkembangan isi Sunnah. Tetapi penjelasan yang sama tidak valid diberlakukan bagi munculnya konsep Sunnah Nabi yang berlaku sejak awal permulaan Islam. Hal ini tidak saja jelas dari al-Qur'an (misalnya: al-Ahzab:21, al-Qalam:4) tetapi juga dari praktek orang-orang Islam generasi pertama.³¹ Oleh sebab itu, baik isi maupun konsep Sunnah tentu sudah muncul sejak zaman Nabi. Akan tetapi, isi dari Sunnah Nabi ini secara terus menerus dikembangkan oleh aktivitas pemikiran-bebas yang kaya dari para ahli hukum yang awal dengan tanpa memasukan unsur-unsur baru. Dengan demikian, isi Sunnah bukan merupakan "hukum-hukum atau prinsip-prinsip tertentu yang absolut yang meletakkan semua rincian peraturan tentang semua bidang kehidupan manusia" sebagaimana disarankan oleh literatur Hadis dan Fiqih abad pertengahan.³² Yang menyumbangkan bagi hazanah isi Sunnah adalah aktifitas pemikiran-bebas, yakni ijtihad, dari generasi-generasi muslim yang awal. Dengan demikian, ijtihad merupakan agen kreatif dari isi ini di bawah arahan umum Sunnah Nabi.³³

Cukup jelas bahwa Fazlur Rahman membedakan antara isi tertentu perilaku Sunnah dari konsep Sunnah. Kita mungkin dapat memperjelas ini dengan mendefinisikan masing-masing istilah tersebut dengan lebih hati-hati: Sunnah adalah tradisi yang diwariskan generasi-generasi terdahulu kepada masyarakat Muslim dan ini disebutnya dengan "Sunnah yang

hidup" (living Sunnah).³⁴ Landasan tempat berdirinya tradisi ini, yakni Sunnah yang hidup, adalah Sunnah Nabi. Dengan kata lain, untuk menelusuri secara konseptual dengan cara yang umum terhadap ajaran-ajaran utama tradisi ini hingga ke praktek Nabi adalah mungkin. Ketika Sunnah, yakni tradisi Islam, dipandang dari perspektif ini kita sampai pada konsep Sunnah, yang identik dengan Sunnah Nabi. Oleh sebab itu, Sunnah (secara umum) atau Sunnah yang hidup serta Sunnah Nabi (konsep Sunnah) dapat saling dilihat dari satu kepada yang lain. Perbedaan inilah yang tidak bisa diterima oleh penafsiran klasik terhadap Sunnah. Tetapi bagi Fazlur Rahman sesungguhnya inilah apa yang dipahami oleh Muslim generasi pertama tentang Sunnah.³⁵

Proses Sunnah - ijtihad, Fazlur Rahman menandakan, pertama diarahkan kepada struktur pandangan-pandangan perseorangan yang kacau yang membahayakan kesatuan umat Islam. Akan tetapi, masyarakat-masyarakat wilayah tertentu, seperti Mesir, Hijaz, Irak, dsb., secara bertahap mencapai suatu pemikiran yang cukup seragam, yang menyebabkan para ahli fiqh mengembangkan konsep *ijma'*, yaitu "praktek masyarakat yang diterima."³⁶ Dilain pihak, masyarakat Muslim, pada ambang peleburan di bawah gelombang percampuran berbagai kebudayaan melalui ekspansi yang cepat, memerlukan *ijma'* yang lebih universal. Oleh sebab itu, pada akhir abad kedua, Islam telah mulai tumbuh suatu gerakan untuk mencapai standarisasi dan keseragaman di dalam kepentingan-kepentingan prosedur administrasi dan hukum:

Gerakan bagi *ijma'* yang lebih universal ini tidak sabar, karena proses *ijma'* yang demokratis bergerak lambat untuk mencapai ini; dengan demikian Hadis digunakan oleh dua prinsip kembar ijtihad dan *ijma'*, yang memantapkan hubungan organik antara keduanya. Hal ini nampaknya mengakhiri proses kreatif, tetapi karena kenyataan tersebut Hadis itu sendiri mulai diciptakan.³⁷

Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa tidak ada Hadis yang beredar di seluruh masyarakat Muslim pada zaman Nabi; sebaliknya keberadaan Hadis sejak awalnya secara nalar tidak bisa diragukan. "Sesungguhnya pada masa hidup Nabi adalah sangat wajar bagi orang-orang Islam membicarakan tentang apa yang Nabi katakan atau lakukan."³⁸ Alasan kenapa Hadis tidak dikompromikan segera setelah Nabi wafat adalah bahwa ia muncul lebih untuk keperluan-keperluan praktis; yaitu ia dianggap oleh para generasi yang awal sebagai sesuatu yang bisa menggerakkan dan diperluas kepada praktek masyarakat itu. Oleh sebab

itu, Hadis yang ada "diterjemahkan dan ditafsirkan" oleh para penguasa dan hakim secara bebas sesuai dengan situasi yang dihadapi dan sesuatu yang dihasilkan dalam kurun waktu tertentu yang telah kita sebut dengan "Sunnah yang hidup."³⁹ Tetapi Fazlur Rahman beragumen, hingga pertengahan abad kedua (abad ke 9 M) mentransmisikan Hadis telah cukup maju. Gerakan ini telah menyebabkan Hadis berkembang menjadi sebuah disiplin formal. Karena materi Hadis terus bertambah, maka kekuatan Hadis terhadap Sunnah yang hiduppun meningkat pula; dan makanya pada saat ini "kampium Hadis", al-Syafi'i, muncul dan menggantikan Sunnah yang hidup dengan Hadis.⁴⁰

Oleh sebab itu, bagi Fazlur Rahman, gerakan Hadis "dituntut oleh sifatnya sendiri bahwa Hadis harus diperluas dan bahwa Hadis baru harus terus muncul dalam situasi baru untuk menghadap-persoalan-persoalan baru."⁴¹ Sesungguhnya inilah yang terjadi dan Hadis baru selalu muncul. Tetapi pada tahapan ini Hadis tidak semata-mata ditransmisikan sebagaimana periode terdahulu, tetapi arus besar formasi Hadis mulai terjadi. Dalam kasus-kasus tertentu, Hadis baru bahkan dipalsukan. Kendatipun Fazlur Rahman menerima bahwa sebagian Hadis memang benar-benar dipalsukan, akan tetapi, ia secara hati-hati tidak menggunakan istilah "pemalsuan" bagi sebagian besar Hadis; alih-alih ia lebih suka menggunakan istilah "Hadis buatan" (Hadis-formation). "Hal ini dikarenakan kendati Hadis, pembicaraan verbal, tidak berasal dari Nabi, semangatnya tentu saja berasal dari beliau, dan sebagian besar Hadis merupakan penafsiran dan formulasi situasi dari model atau semangat Nabi ini."⁴² Kenyataannya :

Sebagian besar isi Hadis adalah tidak lain dari Sunnah-ijtihad dari Muslim generasi pertama... Dengan kata lain, sunnah yang hidup terdahulu direfleksikan dalam cermin Hadis dengan tangkapan perawi yang diperlukan. Akan tetapi, ada satu perbedaan besar: Sementara Sunnah sebagian besar dan terutama sekali merupakan fenomena pratikal, yang diarahkan pada norma-norma perilaku, Hadis menjadi wahana tidak saja bagi norma-norma hukum tetapi juga keyakinan-keyakinan serta prinsip-prinsip agama.⁴³

Dengan demikian metodologi Fazlur Rahman mengandung penilaian ulang yang tepat terhadap unsur-unsur dalam Hadis dan "penafsiran menyeluruh terhadapnya di bawah kondisi moral dan sosial yang berubah pada zaman sekarang harus dilakukan."⁴⁴ Selanjutnya, manakala hubungan antara Hadis dan Sunnah yang hidup dipahami dengan baik,

maka akan jelas bahwa yang terdahulu harus direduksi kepada yang belakangan dalam penafsiran ulang ini. Tetapi di sini Fazlur Rahman mengingatkan bahwa terutama sekali ada tiga klasifikasi Hadis yang harus dibedakan: 1. Hadis 'Teknis,'⁴⁵ yang pada dasarnya terdiri dari Hadis hukum, sosial, ekonomi, dsb. 2. Hadis Historis,⁴⁶ yang terutama sekali merupakan Hadis biografis yang tidak melibatkan perbedaan hukum mengenai pandangan perorangan dan dengan demikian lebih dapat diandalkan. 3. Hadis Keagamaan yang merupakan isi historis dari Hadis Nabi yang tak terhindarkan yang melibatkan shalat, zakat, puasa, haji, dsb., dengan rincian penerapannya. Kelompok Hadis terakhir ini adalah "begitu Propetiknya sehingga hanya orang yang tidak jujur dan sakir pikiran saja yang dapat mengingkari ini."⁴⁷ Di antara ini semua, kita ingatkan, analisis Hadisnya diterapkan hanya pada kelompok pertama saja, yakni Hadis teknis, yang sebagian besar tidak historis, walaupun demikian masih harus dipandang normatif karena isinya pada akhirnya berasal dari sunnah yang hidup.⁴⁸

Analisis metodologi Fazlur Rahman yang berkaitan dengan Hadis dan Sunnah sudah mencapai sintesis terakhirnya: Pertama-tama kita perlu menghidupkan kembali konsepsi awal tentang Sunnah yang hidup yang dipresentasikan oleh Muslim generasi pertama, kemudian kita harus mengusahakan untuk membangun suatu sunnah yang hidup bagi masyarakat muslim kontemporer atas dasar sintesis ini. Tetapi, sangat jelas tugas ini tidak sempurna tanpa mengembangkan metode pemahaman al-Qur'an yang memadai, karena al-Qur'an merupakan sumber primer di atas mana kebangkitan Sunnah yang hidup ini harus didirikan. Sesungguhnya ini merupakan unsur kedua dalam metodologi Fazlur Rahman yang harus kita diskusikan sekarang.

Metode memadai yang dimajukan Fazlur Rahman guna memahami dan mendapatkan "selera asli" (*genuine taste*) dari pandangan dunia al-Qur'an dalam contoh pertama terdiri dari tatanan ayat-ayat yang logis. Susunan topik atau susunan kronologis ayat-ayat tidak bisa membantu untuk diperkenalkan "dengan apa yang dikatakan Qur'an tentang Tuhan, manusia atau masyarakat."⁴⁹ Kajian-kajian seperti ini mungkin untuk melayani tujuan-tujuan kecondikiawanan. Tetapi tidak bisa mengklaim bahwa kajian itu memperlakukan Qur'an "sebagai apa yang diklaim tentang dirinya: Pesan Tuhan kepada manusia." Oleh sebab itu, metode tafsir baru harus mengupayakan pemaparan tema-tema sintesis sebagaimana tema-tema ini direfleksikan dalam al-Qur'an secara

keseluruhan. Dengan cara ini Qur'an akan disajikan "dengan istilah-istilahnya sendiri sebagai sebuah keterpaduan."⁵⁰

Metode tafsir sintesis Fazlur rahman adalah suatu proses penafsiran dan sebagaimana dibedakan dari tafsir klasik ia menawarkan suatu proses gerakan ganda dalam menafsirkan setiap ayat: gerakan yang pertama adalah dari situasi sekarang kepada zaman dimana Qur'an diwahyukan; gerakan kedua adalah dari zaman diwahyukannya Qur'an kembali kepada masa sekarang.⁵¹ Gerakan pertama tersebut akan mempermudah penafsir (mufassir) mengevaluasi ayat yang ada sesuai dengan latar belakang sosial historisnya. Dengan cara ini, tujuan dan maksud yang sebenarnya dari ayat tersebut akan dapat diserap secara otentik. Tetapi gerakan kedua sesungguhnya merupakan upaya untuk menafsirkan ayat tersebut berhadapan-hadapan dengan situasi sosio-kultural sekarang. Oleh sebab itu, langkah kedua memerlukan studi yang hati-hati terhadap "situasi sekarang serta analisis berbagai unsur komponen sehingga kita dapat menilai situasi sekarang dan merubah keadaan sekarang dengan tingkat apapun yang diperlukan, dan dengan demikian kita dapat menentukan prioritas supaya bisa menerapkan nilai-nilai Qur'ani sekali lagi."⁵²

Adalah jelas bahwa metodologi Fazlur Rahman memerlukan tidak saja pengetahuan yang benar-benar mapan tentang sejarah Qur'an tetapi juga pandangan yang mendalam terhadap ilmu-ilmu sosial abad sekarang. Oleh sebab itu, kedua gerakan tersebut menyiratkan jihad intelektual, tetapi gerakan yang kedua, selain ini, juga menyiratkan jihad moral, yakni, usaha sungguh-sungguh untuk melaksanakan tugas ini, yang secara teknis disebut *ijtihad*. Makna teknis *ijtihad* pada umumnya dibatasi oleh para penulis Muslim klasik terhadap ruang lingkup hukum, tetapi Fazlur Rahman dengan gamblang memperluas penggunaannya pada bidang tafsir. Sesungguhnya niat di balik metodologi tafsirnya adalah guna mempersiapkan landasan untuk menjadikan legislasi Qur'an bisa berjalan secara langsung menghubungkan metode tafsirnya dengan metode legalnya sebagai unsur ketiga dari metodologi umumnya:

Dalam membangun perangkat hukum dan institusi yang asli dan bersemangat, harus ada gerakan ganda: Pertama, orang harus bergerak dari kasus kongkrit perlakuan Qur'an -mepерhatikan kondisi sosial yang diperlukan dan relevan pada zaman itu- kepada prinsip-prinsip umum di atas mana seluruh ajaran bertemu. Kedua, dari tingkat umum ini harus ada suatu gerakan kembali kepada legislasi khusus, mempertimbangkan kondisi sosial yang diperlukan dan relevan yang tengah dicapai.⁵³

Dengan demikian setelah menyatakan metodenya Fazlur Rahman selanjutnya beragumen bahwa para juris Muslim selama berabad-abad telah memikirkan tentang hukum al-Qur'an dalam "cara yang berbeda, atomistik dan secara total takterpadu." Untuk memperbaiki keadaan yang tidak praktis ini dan untuk merestorasi dinamisme asli hukum Islam, kita menerapkan metode tafsir yang di ikhtisarkan di atas, yang memperlakukan al-Qur'an secara menyeluruh. Karena, "Qur'an dengan nyaring memproklamirkan bahwa ia merupakan lembaga ajaran yang sangat terpadu dan kohesif."⁵⁴ Para sarjana Muslim terdahulu menyadari akan hal ini dan barangkali itulah sebabnya mengapa mereka secara bebas dan berhasil mengolah akal budi dalam menafsirkan Qur'an, "termasuk prinsip ijtihad dan qiyas (penalaran analogis terhadap teks Qur'an tertentu dan menelaah dasarnya untuk menyelesaikan suatu kasus baru atau persoalan baru yang mempunyai kesamaan penting dengan yang terdahulu)."⁵⁵ Tetapi karena tidak ada metodologi hukum yang bertandaskan argumen yang kuat untuk menerapkan prosedur ini, maka madzhab hukum yang awal menghasilkan suatu struktur gagasan yang membingungkan. Inilah sebabnya mengapa, sebagaimana telah kita lihat, al-Syafi'i memperkenalkan penerimaan umum terhadap Hadis sebagai landasan penafsiran sebagai ganti ijtihad dan qiyas. Tetapi bagi Fazlur Rahman, "solusi nyata terletak hanya di dalam memahami ajaran-ajaran Qur'an secara ketat dalam konteks latar belakang mereka serta mencoba memperhitungkan kemungkinan prinsip-prinsip atau nilai-nilai yang terkandung di balik ajaran-ajaran Qur'an dan Sunnah Nabi."⁵⁶

Pemaparan saya mengenai sistem pemikiran Fazlur Rahman sejauh ini telah mengungkapkannya trilogi metode : Upaya metodologi yang pertama dalam trilogi ini dalam bidang Hadis; metode kedua, sebagaimana telah kita lihat, adalah dalam bidang Tafsir; dan metode yang ketiga dalam bidang Fiqh (hukum Islam). Kendatipun saya telah menyajikan metodologi Fazlur Rahman sebagai sikuensi dari tiga metode, hal ini hanya karena terdapat perbedaan cakupan penerapan di dalam masing-masing bidang. Oleh sebab itu, dalam tafsir, misalnya, karena akan melibatkan persoalan-persoalan hermeneutik, metodologinya harus mersponi mereka secara memadai; dalam bidang Hadis, lagi-lagi akan ada perbedaan persoalan yang akan ditangani; dan sama halnya dengan fiqh. Oleh sebab itu, kita bisa mengambil kesimpulan dari sini bahwa perbedaan-perbedaan penerapan ini merupakan sistem pemikiran yang terpadu yang saya acu sebagai metodologi Fazlur Rahman. Berdasarkan kesimpulan ini kita dengan leluasa bisa menggeneralisasikan prinsip dan

keadaan metodologi Fazlur Rahman bahwa gerakan ganda (double movement) adalah prasyarat untuk menafsirkan dan menggunakan suatu teks baik ayat Qur'an maupun Hadis sebagai sumber material bagi persoalan-persoalan sosial, politik, hukum dan ekonomi. Manakala metode gerakan ganda ini diserap secara efektif, maka kita akan dapat melihat bagaimana dan mengapa Fazlur Rahman sampai kepada kesimpulan-kesimpulan yang telah ia capai itu. Kesimpulan-kesimpulan ini baik solusi khusus terhadap persoalan hukum tertentu, sosial, politik, ekonomi ataupun persoalan teologi dan etika, atau penilaian kritisnya terhadap warisan Islam dalam berbagai bidang seperti filsafat, tasawuf, kalam, dan ilmu-ilmu sosial lainnya. Tujuan saya disini bukanlah untuk memikirkan dan menampung pencapaian-pencapaian Fazlur Rahman dalam semua persoalan-persoalan khusus ini. Saya telah mencoba menyajikan upaya intelektualnya sebagai suatu sistem pemikiran sebagai ganti membeberkan solusi-solusi atau gagasan-gagasan yang berbeda dari pemikirannya. Tentu saja respon Fazlur Rahman terhadap persoalan-persoalan khusus ini harus dikaji supaya dievaluasi dengan lebih efektif. Tetapi dalam suatu kajian macam ini dengan cakupan yang agak terbatas mereka tidak dapat ditangani dengan kejujuran yang menjadi hak mereka. Kita berharap bahwa pemikiran dari sarjana Muslim besar ini akan dikaji dan secara efektif dihargai sehingga niat tulusnya mungkin disadari, sebagaimana dinyatakannya secara jelas: "... Saya berharap menunjukkan bahwa kebangkitan dunia Islam sebagai Islamis di kondisikan tidak saja pada fermentasi aktifis, tetapi juga pada kinerja intelektual yang tekun dan rumit yang harus menghasilkan visi Islam yang diperlukan."⁵⁷

Daftar Lengkap Karya Ilmiah Fazlur Rahman

Fazlur Rahman adalah salah seorang tokoh neo-medernis Muslim yang sangat produktif, yang karyanya banyak dibaca generasi muda Muslim di dunia Islam. Di sepanjang karir akademisnya yang luar biasa baik di Pakistan, Inggris, Kanada, maupun Amerika, tidak kurang dari 11 buku, 19 artikel dalam buku yang berbeda dan 49 artikel dalam jurnal ilmiah internasional, 20 tema dalam empat ensiklopedia, dan 16 tinjauan/timbangan buku yang dimuat di berbagai jurnal berhasil dituliskan.

Berikut ini adalah rincian judul dan penerbit dari karya-karya Fazlur Rahman. Kendati sebagian besar karya utama tersebut telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, termasuk Indonesia, dalam

daftar berikut disajikan judul dan penerbit edisi bahasa aslinya, bahasa Inggris selengkap mungkin.

Buku :

1. *Avicienna's Psychology*, Oxford: Oxford University Press, 1952.
2. *Prophecy in Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
3. *Avicienna's De Anima*, London : Oxford University Press, 1959.
4. *Islamic Methodology in History*, Karachi: Islamic Research Institute, 1965.
5. *Islam*, Chicago : University of Chicago Press, 1979.
6. *Letters of Ahmad Sirhindi*, Karachi : Iqbal Academy, 1968.
7. *Philosophy of Mulla Sadra*, Albany : State University of New York Press, 1975.
8. *Major Themes of the Qur'an*, Chicago : Biblioteca Islamica, 1979.
9. *Islam and Modernity : Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago : University of Chicago Press, 1982.
10. *Health and Medicine in Islamic Tradition*, New York : The Cross Road Publishing Co., 1987.
11. *Revival and Reform in Islam : A Study of Islamic Fundamentalism*, ?

Artikel dalam buku :

1. "A Muslim Response to Christian Particularity and the Faith of Islam," dalam Donald G. Dawe ve John B. Carman, ed, *Christian Faith in a Religiously Plural World*, New York : Orbis Book, Maryknoll, 1978 : 69-79.
2. "Approaches to Islam in Religious Studies : A Review," dalam Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tuscon : University of Arizona Press, 1985 : 189-202.
3. "Avicienna and Orthodox Islam : An Interpretive Note on the Composition of His System," dalam Wolfson, *Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, 2 vol., American Academy for Jewish Research, Jerussalem, 1965 : 667-676.
4. "Controversy Over Muslim Family Laws," dalam Donald Eugene Smith, *South Asian Politics and Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1966 : 414-427.
5. "Functional Interdependence of Law and Theology," dalam G.E van Grunbaum, *Theology and Law*, Second Giorgio Levi Della Vida Conference, Otto Harrassowitz, Wisbaden, 1971 : 89-97.
6. "Ibn Sina" dalam M.M Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (2 jilid), Otto Harrosowitz, 1963: 480-506.

7. "Iqbal, the visionary; Jinnah, the technician; Pakistan, the reality," dalam C.M. Naim, ed., *Iqbal, Jinnah and Pakistan*, Syracuse University Press, 1979:1-9.
8. "Islam ; Callenges and Opportunities", dalam Alford T. Welch dan Piere cachia, *Islam : Past Influence and Present Callenge in Honor of W. Montgomery Watt*, Albany : State University of New York, 1979 : 315-330.
9. "Islamic Studies and the Future of Islam", dalam Malcolm H. Kerr, ed, *Islamic Studies : A Tradition and Its Problems*, Seventh Giorgio Della Vida Conference, California : Undena Publications, 1980 : 125-133.
10. "Law in Ethics in Islam", dalam R. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam : Ninth Giorgio Levi Della Vida Conferences*, 1983, in Honor of Fazlur Rahman, California : Undena Publications, 1985 : 3-15.
11. "Revival and Reform in Islam", dalam P.M. Holt, *Cambridge History of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970 : 632-656.
12. "Roots of Islamic Neo-fundamentalism," dalam Philip H. Staddard, ed., *Change in the Muslim World*, Syracuse : Syracuse University Press, 1981 : 23-35.
13. "Some Islamic Issues in the Ayub Khan's Era", dalam Donald P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization: Presented to Nijazi Berkes*, Leiden : I.J. Brill, 1976 : 284-302
14. "Status of Women in the Qur'an", dalam Guity Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran*, Boulder: Westview Press, 1983: 37-54.
15. "The Eternity of the World and the Heavenly Bodies", dalam G.F. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany : State University of New York, 1975: 222-237.
16. "The Law of Rebellion in Islam," dalam Jill Raitt, ed., *Islam in the Modern World*, 1983 Paine Lectures in Religion, Columbia: University of Missouri-Columbia, 1983 : 1-10.
17. "The Massage and the Messenger", dalam Marjorie Kelly, ed., *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*, New York : Praeger Publication, 1984 : 29-54.
18. "The Status of Women in Islam : A Modernist Interpretation", dalam Hanna Paponek dan Gail Minault, ed., *Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, Delhi: Chanakya Publication, 1982: 285-310.
19. "Personal Statements", dalam Philip L. Berman, ed, *Courage of Conviction: Prominent Contemporaries Discuss Their Belifes and How They put them into Actions*, New York : Ballentine Books, 1985: 153-159.

Artikel dalam Jurnal Ilmiah :

1. "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1980, vol 11, hal. 451-465.
2. "Challenges of Modern Ideas and Social Values to Muslim Society", dalam *International Islamic Colloquium*, University of Punjab, 1957-58, hh. 94-96.
3. "Currents of Religious Thought in Pakistan", dalam *Islamic Studies*, 1968, vol.7, no. 1, hh. 1-7.
4. "Development of the Doctrine of Sama' in Islam up to Nizam al-Din (d.1325)", ini barangkali merupakan artikel yang belum lengkap dalam koleksi Fazlur Rahman yang terdapat di *International Islamic University*, Malaysia.
5. "Divine Revelation and the Prophet", dalam *Hamdard Islamicus*, 1978, vol. 1, no. 2, hh. 66-72.
6. "Economic Principles of Islam", dalam *Islamic Studies*, 1969, vol. 8, no. 1, hh. 1-8.
7. "Essence and Existence in Ibn Sina: the Myth and the Reality", dalam *Hamdard Islamicus*, 1981, vol. 4, no.1, hh. 314.
8. "Dream, Imagination, and Alamal-Mithal", dalam *Islamic Studies*, 1964, vol.3, no.2, hh. 167-180.
9. "Evolution of Soviet policy toward Muslims in Rusia: 1917-1965", dalam *Journal for the Institute for Muslim Minority Affairs*, 1979-80, vol.1-2, hh. 28-46.
10. "Implementation of Islamic Concept of State in the Pakistani Milieu", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol.6, no.3, hh.205-224.
11. "Intellectus Acquitus in Alfarabi", dalam *Geonarle Critico Della Filosofia Italiana*, 1953, no.7, hh.351-357.
12. "Internal Religious Development in the Present Century Islam", dalam *Journal of World History*, 1954-55, no.2, hh.862-879.
13. "Iqbal's Idea of the Muslim", dalam *Islamic Studies*, 1963, vol. 2, no. 4, hh. 439-445.
14. "Islam: Legacy and Contemporary Challenge", dalam *Islamic Studies*, 1980, vol.19, no. 4, hh.235-246.
15. "Islam and Health: Some Theological, Historical and Sociological Perspective", dalam *Hamdard Islamicus*, 1982, vol.5, no. 4, hh. 75-88.
16. "Islam and Medicine : A General Overview", dalam *Perspective in Biology and Medicine*, 1984, vol.27, no. 4, hh. 585-597.
17. "Islam and the Constitutional Problem of Pakistan", dalam *Studia Islamica*, 1970, no.32, hh.275-287.

18. "Islam and the New Constitution of Pakistan". Dalam *Journal of Asian and African Studies*, 1973, no.8, hh.190-204.
19. "Islam in Pakistan", dalam *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 1985, vol.3, no.4, hh 34-61.
20. "Islam and the Problem of Economic Justice", dalam *The Pakistan Economist*, 1974, no.24, hh.14-39.
21. "Islam's Attitude toward Judaism", dalam *The Muslim World*, vol. 72, hh. 1-13.
22. "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternative", dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1970, vol. 1, hh.317-333.
23. "Islamization of Knowledge", dalam *American Journal of Islamic Social Sciences*, 1988, vol.5, hh.3-11.
24. "Mir Damad's Concept of Huduth Dehri: A contribution to the Study of the God-World Relationship Theories in Safavid Iran," dalam *Journal of Near Eastern Studies*, 1980, vol.39, hh.139-151.
25. "Modern Muslim thought", dalam *Muslim World*, 1955, no.45, hh.16-25.
26. "Modern Muslim in Islam", dalam *Colloquium Islamic Culture in Its relation to the Contemporary World*, Princeton University Press, Princeton, 1953, hh. 91-92.
27. "Muhammad Iqbal and Attaturk's Reform", dalam *Journal of Near Eastern Studies*, 1984, vol.43, hh. 157-162.
28. "Mulla Sadra's Theory of Knowledge", dalam *Philosophical Forum*, 1972, no.4, hh. 141-152.
29. "Muslim Identity in American Environment: The Turkish Case" dalam *Islami Arastirmalar: Journal for Islamic Research*, vol.4, no.4, 1990.
30. "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent", dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1958, vol.21, hh. 82-99.
31. "Palestine and My Experience with the Young Faruqi", dalam *Islamic Horizon, Special Issue*, 19886, hh.39-42.
32. "Pre-Foundation of Muslim Community in Mecca", dalam *Studia Islamica*, no. 43, hh.5-24.
33. "Riba and Interest", dalam *Islamic Studies*, 1964, vol.3, no.1, 1-43.
34. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an", dalam *Journal of Religious Ethics*, 1983, vol. 170-185.
35. "Some Recent Books on the Qur'an Written by Western Authors", dalam *Journal of Religion*, 1967, vol.64, no.1, hh.73-95.
36. "Some Reflection on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol.6, no.1, hh. 103-120.

37. "The God-World Relationship in Mulla Sadra", dalam *yukaridaki ayni kitapta*, hh.238-253.
38. "The Idiological Experience of Pakistan", dalam *Islam in the Modern Age*, 1970, vol.2, no.4, hh.1-20.
39. "The Impact of Modernity on Islam", dalam *Islamic Studies*, 1966, vol. V. no.2, hh.113-128.
40. "The Principle of Shura and the Role of Ummah in Islam", dalam *American Journal of Islamic Studies*, 1984, no.1, hh.1-9.
41. "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", dalam *Islamic Studies*, 1967, vol.6, no.1, hh.1-9.
42. "The Qur'anic Solution of Pakistani Educational Problem", dalam *Islamic Studies*, vol.6, no.4, hh.315-326.
43. "The Religious Situation of Mecca From the Eve of Islam up to the Hijra", dalam *Islamic Studies*, 1977, vol. 16, no.4, hh.289-301.
44. "The Status of Individuals in Islam", dalam *Islamic Studies*, 1966, vol.5, no.4, hh. 319-330.
45. "The Thinker of Crisis: Shah Waly Ullah", dalam *Pakistan Quarterly*, 1956, vol.6, no.2, hh.44-48.
46. "Toward a Reformulation of the Theory of Islamic Law : Sheikh Yamani on Public Interest", dalam *New York University Journal of International Law and Politics*, vol. 12, no.2, hh.219-224.
47. "Existence in Avicienna", dalam *Medieval and Renaissance Studies*, 1958, no.4, hh.1-6.

Tema dalam Ensiklopedia :

1. "Sources of Islamic Doctrines and Views", dalam Philip G. Goetz, ed., *Encyclopedia Britanica*, Fifteenth Edition, Chicago: Encyclopedia Britanica Inc., 1974.
2. "Islam", dalam Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Co., 1987.
3. "Aql", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.
4. "Andjuman", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.
5. "Arad", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.
6. "Bahmanyar", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.

7. "Baka' wa Fana", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.
8. "Basit wa Murakkab", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.
9. "Dhat", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.
10. "Dhawk", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.
11. "Doctrines of the Qur'an", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia Britanica*, Fifteenth Edition, Chicago : Encyclopedia Britanica Inc., 1974.
12. "Fundamental Practices and Institutions of Islam", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia Britanica*, Fifteenth Edition, Chicago : Encyclopedia Britanica Inc., 1974.
13. "Iqbal, Muhammad", dalam Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York : Macmillan Publishing Co., 1987.
14. "Mulla Sadra" dalam Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, New York : Macmillan Publishing Co., 1987.
15. "Religion and the Arts", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia Britanica*, Fifteenth Edition, Chicago : Encyclopedia Britanica Inc., 1974.
16. "Theology and Secterianism", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia Britanica*, Fifteenth Edition, Chicago : Encyclopedia Britanica Inc., 1974.
17. "Translating the Qur'an", dalam *Religion and Literature*, 1988, vol. 20, hh. 23-30.
18. "Barahima", dalam H.A.R. Gibb., et al., *Encyclopedia of Islam*, new Edition, Leiden : I.J. Brill, 1979.
19. "Islamic Philosophy". Dalam Paul Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, New York : The Macmillan Co., and The Free Press, 1967.
20. S.v. "The Legacy of Muhammad", dalam Philip G. Goetz, ed, *Encyclopedia Britanica*, Fifteenth Edition, Chicago : Encyclopedia Britanica Inc., 1974.

Tinjauan atau resensi buku :

1. "Review of Ash-shafi'is Risalah : Basic Idea", oleh Khalil Samaa, dalam *Islamic Studies*, vol.1,no.2, (1961) :128-131.

2. "Review of Averroes's Tahafut al-Tahafut", oleh Simon Van Den Berg, dalam *Bibliotheca Orientalis*, 14, (1957) : 105-106.
3. "Review of faith and Belief" oleh Wilfred Cantwell Smith, dalam *Muslim World* 7 (1981) : 73-74.
4. "Review of God and Man in the Koran : Semantic of the Koranic Weltanschauung", oleh Izutsu, dalam *Islamic Studies* 5, no.2, (1966) 221-224
5. "Review of Ibn 'Abbad de Ronda (1333-1390) : Leters de Direction Spintuelle", oleh Paul Nwiya, dalam *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 22 (1959) :584-585.
6. "Review of L'Imagination Creatice dan le Sufisme a 'Ibn 'Arabi", oleh Henry Corbin, dalam *Bibliotheca Orientalis* 17 (1960) :271-273.
7. "Review of Inha' al-Sakan ila yuali'u I'la al-Sanan", oleh Zafar Ahmad al-Uthmani al-Tehanawi, dalam *Islamic Studies* 3, (1964) :538-539.
8. "Review of L'Islam dans de Mirrair de l'Occident", oleh Jacques Waardenburg, dalam *Islamic Studies* 5, no.3, (1966) : 315-316.
9. "Review of Islamic Jurisprudence", oleh Kemal A. Faruki, dalam *Islamic Studies* 2, no. 2, (1963) 287-290.
10. "Review of Islamic Jurisprudence Shafi'is Risalah", terjemahan dan editan Majid Khadduri, dalam *Islamic Studies* 1 (1962) :128-131.
11. "Review of Materials on Muslim Education in the Middle Ages", oleh A.S. Tritton, dalam *Bibliotheca Orientalis* 19(1962) :181-182.
12. "Review of Friends not Masters : A Political Autobiography", oleh Mohammad Ayub Khan, dalam *Islamic Studies* 6, no.2 (1967) : 197-199.
13. "Review of La Nation Creatrice de la Ma'rifa chez Ghazalli", oleh Farid Jebre, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959) : 362-364.
14. "Review of Psychologie d'Ibn Sina (Avicienna) d'aprea son Oeuvre as-Sifa", diterjemahkan dan di edit oleh Jan Bakos, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958) : 407-409.
15. "Review of The Wisdom of the Throne", oleh James Winston Morris, dalam *Muslim World* 73, no. 1 (1983) 67.

Catatan akhir:

- ¹ Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam," dalam The Cambridge History of Islam, ed. P.M. Holt, Ann K.S. Lambton dan Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 2:632.
- ² *Ibid.*, 632.
- ³ Fazlur Rahman, "Personal Statement," dalam The Courage of Conviction, Philip L. Bernann, ed. (New York: Ballantine Books, 1985), 54.
- ⁴ Muhammad Khalid Masud, "Obituary Notes," dalam Islamic Studies, 27:4, 1988, 397.
- ⁵ "Personal Statement," *Op. cit.*, 54.
- ⁶ Untuk pembahasan Fazlur Rahman tentang kurikulum ini lihat bukunya, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 40.
- ⁷ *Ibid.*, 117.
- ⁸ "Personal Statement," 154-155.
- ⁹ *Ibid.*, 155.
- ¹⁰ *Islam and Modernity*, 23.
- ¹¹ "Personal Statement," 155.
- ¹² Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen Unwin Ltd., 1958).
- ¹³ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad : Islamic Research Institute, 1965).
- ¹⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago, Mineapolis: Bib;ioteka Islamica, 1980).
- ¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam and modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- ¹⁶ *Ibid.*, 2.
- ¹⁷ "Roots of Islamic Neo Fundamentalism, in Change and the Muslim World. Philip H. Stoddard. David C. Cuthell dan Margaret W. Sullivan, eds. (Syracus: Syracuse University Press. 1981), 24.
- ¹⁸ *Ibid.*, 25.
- ¹⁹ *Islam and Modernity*, 7.

-
- ²⁰ Diterbitkan dalam *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkes*. Donald P. Little., ed. (Leiden:E.J Brill, 1976).
- ²¹ "Some Islamic Issues in the Ayub Khan Era, 298.
- ²² *Ibid.*, 301.
- ²³ "Personal Statement," *Op.cit.*, 154-155.
- ²⁴ *Ibid.*, 155.
- ²⁵ *Islamic Methodology in History*, 175-176.
- ²⁶ *Ibid.*, 1-3.
- ²⁷ *Ibid.*, 4. Juga lihat I. Goldziher, *Muslim Studies*. Diterjemahkan oleh C.R. Barber dan S.M. Stern (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971),226.
- ²⁸ *Islamic Methodology*, 4.
- ²⁹ *Ibid.*,5.
- ³⁰ *Ibid.*,5; juga Joseph Scacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University Press,1975),58.
- ³¹ *Islamic Methodology*, 7-9.
- ³² *Ibid.*, 9-10.
- ³³ *Ibid.*,19.
- ³⁴ *Ibid.*, 30.
- ³⁵ *Ibid.*, 14-18.
- ³⁶ *Ibid.*,15.
- ³⁷ *Ibid.*, 21.
- ³⁸ *Ibid.*, 31.
- ³⁹ *Ibid.*, 32.
- ⁴⁰ *Ibid.*, 40.
- ⁴¹ *Ibid.*, 44.
- ⁴² *Ibid.*, 80.
- ⁴³ *Ibid.*, 44-45.
- ⁴⁴ *Ibid.*, 77.
- ⁴⁵ *Ibid.*, 71.
- ⁴⁶ *Ibid.*,
- ⁴⁷ *Ibid.*, 81.

⁴⁸ *Ibid.*, 71.

⁴⁹ *Major Themes*, xi.

⁵⁰ *Ibid.*, xii, xv.

⁵¹ *Islam and Modernity*, 5.

⁵² *Ibid.*, 7.

⁵³ *Ibid.*, 20.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 18.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Lihat catatan no.17.

Alparslan Acikgenc adalah dosen pada Jurusan Filsafat, Middle East Technical University Ankara, Turki. Tulisan ini diterjemahkan oleh **Ilzamudin Ma'mur** (dosen pada Jurusan Tarbiyah STAIN "SMHB" Serang) dari judul aslinya "The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought," dalam *Islami Arastimalar (Journal of Islamic Research)*, Vol.4, No.2 October 1990: 232-248.