

PEMIKIRAN KALAM DALAM KONTEKS KEKINIAN

M. Kursani Ahmad

Jurusan Akidah Filsafat Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
IAIN Antasari Banjarmasin
Jl. A. Yani Km 4,5 Banjarmasin
Diterima tanggal 10 Maret 2012/Disetujui tanggal 20 Oktober 2012

Abstract

Islamic theology with theocentric paradigm was considered as something that must be shifted because the theology could not solve the contemporary problems that faced by Islam. During this time, classical theology considered stuck in the problems that are too "soar" and do not "touch" humanitarian problems such as poverty, corruption and oppression. Therefore, some Islamic thinkers such as Hasan Hanafi, Asghar Ali Engineer, and Nurcholis Madjid offered an alternative theology which is counted more "grounded". Theology with this paradigm commonly referred to anthropocentric view.

Kata kunci: kalam klasik, kalam kontemporer, kekinian.

Pendahuluan

Kemajuan peradaban Barat dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini, telah menimbulkan kegelisahan para pemikir Islam kontemporer. Hal ini tampak pada keprihatinan Arkoun, bersama-sama Fazlur Rahman dan Muhammad Iqbal, juga Hasan Hanafi untuk batas-batas tertentu, yang berpangkal dari ditimbulkan oleh sebuah permasalahan mengapa ilmu-ilmu keislaman, termasuk di antaranya ilmu kalam, menurut mereka masih "berjalan di tempat", baik dari segi konstruksi epistemologi, metodologi maupun muatan isinya. Padahal kehidupan manusia telah berubah sebegitu fantastisnya di samping juga problematika dan *mainstream* pemikiran kontemporer sangat berbeda dengan era klasik Islam.

Untuk itulah, wacana pemikiran Islam kontemporer yang saat ini sedang berkembang dan menjadi *mainstream*, perlu dan harus direspons secara positif-kritis terutama dalam upaya untuk menghadapi serta menjawab berbagai problem yang sedang melanda umat Islam dewasa ini. Dengan demikian, persoalan ilmu kalam pada abad pertama yang lebih disibukkan dengan masalah-masalah ghaib (*metafisika*) serta lebih banyak diwarnai oleh hal-hal yang bersifat intelektual-spekulatif sudah

saatnya ditelaah ulang.¹ Hal ini tentunya tidak bermaksud untuk menegaskan bahwa teori pemikiran kalam klasik untuk masa sekarang ini tidak diperlukan lagi, tetapi kita ingin lebih mengembangkan dengan memiliki wawasan dan visi baru pemikiran kalam tersebut sesuai dengan peradaban kontemporer yang sekarang berkembang, yang tentunya sangat mempengaruhi dinamika keberagaman manusia. Namun demikian, pemikiran kalam yang dimunculkan itu tetap tidak keluar dari prinsip-prinsip karangka mutlak, yakni al-Qur'an dan as-Sunnah.²

Dengan demikian, diskursus pemikiran ilmu kalam harus mengikuti *mainstream* pemikiran kontemporer yang bergumul dengan pemikiran filsafat Barat kontemporer, problem-problem sosial-politik, pendidikan, iptek, dan lain sebagainya. Hal ini tidak lain agar ilmu kalam tidak melulu lekat pada upaya apologetik “membela Tuhan”. Sehingga ilmu kalam tidak lagi terbatas pada ilmu ketuhanan secara sempit-eksklusif, tetapi lebih merupakan paduan dari sekian banyak nuansa pemikiran keagamaan Islam yang berinteraksi secara sinergis-kritis dengan pemikiran kontemporer.³ Dengan kata lain, agar ilmu kalam mempunyai kajian yang lebih luas dan lebih relevan dengan konteks kekinian, seperti tentang isu-isu kemanusiaan universal, pluralisme keagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan, dan sebagainya.⁴

Oleh karena itu, adalah menjadi suatu keniscayaan bagi pemikir Islam kontemporer untuk mengadakan orientasi baru terhadap pemikiran kalam klasik. Membangun orientasi baru berarti pula telah mengembalikan elan vital ilmu kalam sebagaimana yang telah digejawantahkan oleh pemikir kalam klasik. Dengan demikian pembentukan pemikiran kalam dalam konteks kekinian, akan mempunyai ruang gerak yang luas dan mengejawantahkan menjadi sebuah ilmu kalam aktual, ilmu kalam yang relevans dengan berbagai persoalan kontemporer, serta mampu merespons dan memberikan solusi terhadap isu-isu kekinian.

Sehubungan dengan itu, maka dalam tulisan ini penulis berusaha akan menampilkan sebuah diskripsi tentang pemikiran kalam dalam konteks kekinian, dengan terlebih dahulu menguraikan tentang

¹Muhammad In'am Esha, *Teologi Islam: Isu-isu Kontemporer*, (Malang: UIN-Malang Press, 2008), h. 5.

²Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2005), h. 126.

³Muhammad In'am Esha, *Teologi Islam...*, h. 7.

⁴Adeng Muchtar Ghazali, *Pemikiran Islam Kontemporer Suatu Refleksi Keagamaan yang Dialogis*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2005), h. 138.

paradigma pemikiran kalam klasik sebagai bahan komparasi untuk menguraikan paradigma baru pemikiran kalam dalam konteks kekinian dalam menghadapi problema masa kini.

Paradigma Pemikiran Kalam Klasik

Sebagaimana diuraikan dalam sejarah bahwa, konstruksi dan sistematika pemikiran kalam klasik dibangun dalam suasana dan juga sebagai respon terhadap hingar-bingar perpecahan politik akibat pembunuhan khalifah ketiga Usman bin Affan, yang terjadi pada tahun 35 Hijriyah,⁵ yang kemudian berlanjut dengan terbunuhnya khalifah keempat Ali bin Abi Thalib pada tanggal 17 Ramadhan 40 H.⁶ Adapun persoalan ilmu kalam yang pertama muncul yang berkaitan langsung dengan peristiwa politik tersebut, yaitu tentang posisi orang yang berdosa besar, seperti pembunuh Usman, Ali dan Mu'awiyah yang terlibat dalam perang Siffin dan Tahkim, serta Talhah, Zubair, Aisyah yang memberontak kepada khalifah Ali dalam perang Jamal. Semua yang mereka tersebut di atas apakah mereka tetap muslim atau kafir. Dalam perjalanan selanjutnya wacana pemikiran kalam klasik itu kemudian diramu dengan bahan-bahan yang berasal dari filsafat Yunani, sehingga menimbulkan pemikiran kalam yang semula berwatak "metafisik-normatif", kemudian bertambah menjadi berwatak "deduktif-spekulatif" dan secara keseluruhannya, pemikiran kalam klasik hanya berorientasi "teosentris".⁷

Dengan wataknya yang bersifat metafisik-normatif dan deduktif-spekulatif serta berorientasi pada dimensi teosentris semata, maka tidak mengherankan bila pemikir kalam klasik kurang atau bahkan tidak memiliki kepekaan terhadap persoalan-persoalan sosial umat dan persoalan kemanusiaan universal. Fakta inilah yang telah menjadisasarkan kritik tajam dari Muhammad Iqbal,⁸ sebagaimana yang dikutip oleh Mustafa P. dalam tulisan Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, menurutnya, suatu studi yang seksama terhadap al-

⁵Hadariansyah AB, *Pemikiran-Pemikiran Teologi dalam Sejarah Pemikiran Islam*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2010), h. 13.

⁶Salihun A. Nasir, *Pemikiran Kalam (Teologi Islam): Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2010), h. 81.

⁷Mustafa P., *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*, Yogyakarta: PustakaPelajar, 2010), h. 34-35.

⁸Muhammad Iqbal adalah seorang anak keturunan dari kelas Brahmana (Kelas sosial tertinggi di India), dilahirkan tanggal 22 Februari 1873 M. di Silkot, Punjab Barat, Pakistan. Ayahnya bernama Muhammad Nur, seorang sufi yang saleh. Muhammad Iqbal wafat tanggal 18 Maret 1938, kurang lebih sepuluh tahun sebelum Pakistan berdiri. (Lihar: Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern Dalam Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998), h.167-173).

Qur'an dan berbagai aliran pemikiran kalam klasik yang muncul di bawah inspirasi filsafat Yunani memperlihatkan dengan jelas bahwa, meskipun filsafat Yunani telah memberikan sumbangan yang besar dalam memperluas wawasan para pemikir Muslim, namun ia, dalam keseluruhannya, telah mengaburkan visi mereka terhadap al-Qur'an. Lebih jauh menurut Muhammad Iqbal, bahwa kalam Asy'ariyah yang menggunakan filsafat dialektika Yunani sekedar untuk mempertahankan pandangan ortodoks dalam Islam. Demikian pula Mu'tazilah, terlalu jauh bersandar pada akal, sehingga akibatnya mereka tidak menyadari bahwa dalam wilayah pengetahuan agama pemisahan antara pemikiran keagamaan dan pengalaman konkrit merupakan sebuah kesalahan besar.⁹

Rupanya Muhammad Iqbal bukanlah orang pertama yang menemukan *anomali-anomali* (penyimpangan-penyimpangan) dalam pemikiran kalam. Sembilan abad sebelumnya al-Ghazali¹⁰ telah dengan cerdas menggambarkan kelemahan-kelemahan pemikiran kalam klasik. Menurut al-Ghazali, dia telah menulis di bidang ilmu kalam ini beberapa karyanya, tetapi dia melihat bahwa kerja para pemikir kalam itu hanya sibuk mengumpulkan argumen-argumen lawan pahamnya, untuk dibantah dengan argumen sendiri yang dianggap lebih rasional. Memang menurut al-Ghazali, pemikiran kalam hanya berpretensi untuk membentengi secara rasional akidah yang benar, yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis, dari gangguan ahli bid'ah. Tetapi menurutnya, untuk menumbuhkan akidah yang benar pada umat yang belum atau tidak menganutnya, ilmu kalam tidak bisa dipercaya berhasil melakukannya. Karena itu, al-Ghazali menilai metode para pemikir kalam klasik tidak bisa memuaskan tuntunan jiwanya, yang mencari pengetahuan yang meyakinkan agar terbuka hakikat kebenaran sesuatu secara tuntas, meskipun dia menyadari ada orang yang cukup puas dengan hasil kerja para pemikir kalam itu.¹¹ Lebih tegas lagi al-Ghazali menyebutkan, bahwa ilmu kalam tidak bisa mengantarkan manusia mendekati Tuhan, sebagaimana dalam karya tulisannya yang berjudul, *Al-Iljam al-Anwam'an 'Ilm al-Kalam*, yang telah dikutip oleh Mustafa P, bahwa, al-Ghazali bahkan cenderung menentang ilmu kalam, terutama gaya penalarannya yang berbelit-belit, yang dapat membawa dampak negatif bagi masyarakat

⁹Mustafa P., *M. Quraish Shibab Membumikan Kalam...*, h. 36.

¹⁰Nama lengkap al-Ghazali adalah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al-Ghazali at-Thuusy, dilahirkan pada tahun 450 H atau 1058 M. di kota al-Ghozalah sebuah kota kecil di dekat kota Thuus di daerah Khurasan, (Lihat: Al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah*, Terjemah dan Penjelasan: Yahya al-Mutamakkin, (Semarang: PT Karya Toha Putera Semarang, T. Tahun), h. xi).

¹¹M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 76.

luas.¹² Walaupun dalam kenyataannya, al-Ghazali kemudian justru menjadi pengikut setia dan juru bicara terkemuka kalam Asy'ariyah, karena metode moderat yang digunakan juga oleh al-Ghazali dalam pemikiran kalamnya. Hal ini dapat dilihat dalam karyanya seperti *al-Iqtisad fi al-'Itiqad*, dimana para ahli yang menjadikan karya ini sebagai obyek penilaian terhadap pemikiran kalam al-Ghazali, menganggapnya sebagai salah seorang tokoh dalam Asy'arisme.¹³

Kritik yang sama juga datang dari Ibnu Rusyd,¹⁴ terutama yang ditujukan kepada golongan Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Perbedaan pendapat antara kedua golongan ini memang terlalu tajam. Menurut Mu'tazilah, jika terjadi perbedaan antara pendapat akal dan keterangan wahyu, akal harus berusaha mencari dan menganalisa makna sejati yang dibawa wahyu itu. Di sini nampak bahwa metode rasional sangat dominan di kalangan Mu'tazilah, namun sebagai pemikir kalam, para tokoh-tokohnya juga tidak melupakan teks-teks wahyu (al-Qur'an dan hadis) dalam memformulasikan pendapat-pendapatnya. Al-Qur'an dan hadis adalah sumber pokok-pokok kepercayaan yang mereka yakini kebenarannya. Hanya saja, sesuai dengan metode rasional yang mereka pegang teguh, yang sangat menjunjung tinggi akal, ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai dan diterima akal, mereka jadikan sebagai pendukung pendapat-pendapat mereka, sedangkan yang tidak demikian mereka takwilkan secara rasional atau dilewatkan begitu saja. Begitu pula terhadap hadis, hadis yang sesuai dengan akal diterima, tetapi yang dianggap tidak sesuai maka ditakwilkan, malah ditolak sebagai hadis meskipun dianggap hadis shahih oleh ahli hadis.¹⁵ Sebaliknya, metode pemikiran kalam al-Asy'ari berbeda metode pemikiran kalam Mu'tazilah dan Salafisme, dan bisa dikatakan sebagai sentesa antara keduanya. Al-Asy'ari mengambil yang baik dari metode rasional Mu'tazilah dan metode tekstual Salafisme, sehingga dia menggunakan akal dan naqal secara seimbang, menggunakan akal secara maksimal tetapi tidak sebebas Mu'tazilah dalam menggunakannya, dan memegang naqal dengan kuat tetapi tidak seketat Salafisme dalam menolak akal untuk menjamahnya.¹⁶ Dengan demikian al-Asy'ari lebih banyak menerima dan mengimani

¹²Mustafa P., *M. Quraish Shibab Membumikan Kalam...*, h. 36.

¹³M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali...*, h. 265.

¹⁴ Nama lengkapnya Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Rusyd, lahir di Cordoba pada tahun 520 H / 1126 M. dan wafat pada tahun 595 H / 1198 M. (Lihat, Afrizal M., *Ibn Rusyd Tujuh Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 18 dan 21).

¹⁵M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali...*, h. 265.

¹⁵ M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali...*, h. 35.

¹⁶M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali...*,h. 42-43.

wahyu seperti adanya.¹⁷ Dalam pandangan Ibn Rusyd, takwil-takwil yang dikembangkan oleh golongan Mu'tazilah dan Asy'ariyah telah merobek-robek syari'at Islam dan memecah belah masyarakat Muslim. Tetapi lebih dari itu menurut Ibn Rusyd bahwa prinsip-prinsip metodologi kaum mutakallimin tidak memenuhi syarat-syarat demonstratif (*burhan*). Prinsip-prinsip metodologis kaum Asy'ariyah khususnya, menurutnya, banyak mengingkari hal-hal yang bersifat pasti (*ad-daruriyat*), seperti aksiden-aksiden (*al-a'rad*), kemampuan sesuatu untuk mempengaruhi sesuatu yang lain, keberadaan sebab-sebab yang merupakan keniscayaan musabab-musabab, bentuk-bentuk substansial, dan medium-medium sekunder.¹⁸

Dalam wacana pemikiran Islam kontemporer di Indonesia, kritik terhadap pemikiran kalam klasik tentang masalah "relevansi" menjadi dasar dalam evaluasi kritis M. Amien Rais¹⁹ terhadap pemikiran kalam klasik. Agama apapun di muka bumi ini dihadapkan pada tantangan-tantangan relevansi sosial. Kalau ada agama kehilangan relevansi sosial, maka pelan-pelan agama itu akan pudar. Untuk itulah menurut M. Amien Rais, konstruksi pemikiran kalam klasik yang cenderung menjadikan Islam hanya ada pada dataran ilmu kalam yang mengawang-awang, kurang *down to earth*, turun ke bumi dapat menimbulkan kecemasan bahwa masyarakat kemudian merasa tidak terlalu membutuhkan Islam. Akan tetapi, M. Amien Rais tidak serta-merta menolak keberadaan ilmu kalam klasik (seperti ilmu tauhid, ilmu aqidah atau ilmu Ushuluddin) dengan gaya lama, yang membicarakan masalah-masalah seperti sifat dua puluh, rasul, malaikat, hari akhirat, status dosa besar, kedudukan al-Qur'an sebagai makhluk atau bukan, dan sebagainya. Hal-hal yang seperti ini, menurutnya, jelas akan kita teruskan keberadaannya. Tetapi lebih dari itu kalangan anak muda atau generasi muda Islam memerlukan perspektif yang lain, yaitu menginginkan suatu pemikiran kalam yang relevan dengan problem-problem sosial kekinian secara konkrit.²⁰

¹⁷Afrizal M., *Ibn Rusyd...*, h. 75.

¹⁸Mustafa P., *M. Quraish Shibab Membumikan Kalam...*, h. 37.

¹⁹Amien Rais dilahirkan di Solo, 26 April 1944. Ia dibesarkan dalam sebuah keluarga yang taat dalam menjalankan agama Islam. Suhud Rais, ayahnya, adalah lulusan Mu'alimin Muhammadiyah yang bekerja sebagai pegawai kantor Departemen Agama. Sang ayah juga merupakan anggota Dewan Pendidikan dan Pengajaran Muhammadiyah cabang Surakarta. Ibunya Sudalmiyah, adalah alumni Hogere Inlandsche Kweekschool (HIK) Muhammadiyah, kemudian menjadi aktivis Aisyiyah dan pernah menjabat sebagai ketua Aisyiyah di Surakarta selama 20 tahun. (lihat, Badiatul Roziqin dkk., *100 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), h.230.

²⁰M. Amien Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 116-117.

Menyertai kritik di atas, M. Amin Abdullah²¹ menilai bahwa pemikiran kalam klasik pada dasarnya kurang nuansa pemikiran sejarah dan pendekatan sosial. Esensi dan substansi pemikiran ketuhanan yang termanifestasikan dalam etika sosial dan spritualitas keberagamaan hampir-hampir tidak tersentuh dalam tradisi pemikiran kalam klasik. Pada hal menurutnya, al-Qur'an sendiri cukup kaya dengan nuansa pendekatan sosial dan historis, sebagai contoh ialah *Asbab al-Nuzul*, yang merupakan prototipe pendekatan sosio-historis terhadap realitas keberagamaan Islam yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an kepada manusia.²²

Lebih lanjut menurut M. Amin Abdullah, dengan paradigma pemikiran kalam klasik yang bersifat spekulatif-normatif-dogmatis dan hanya berorientasi teosentris itu maka, pemikiran yang demikian akan sangat sulit untuk bisa menjawab berbagai tantangan masa kini yang mengitari kehidupan umat Islam. Karena itu Amin Abdullah menyarankan perlunya rekonstruksi terhadap bangunan keilmuan pemikiran kalam yang hidup untuk era sekarang, yaitu sebuah kalam yang berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang berjalan dewasa ini, yang sadar dan peduli dengan dinamika perubahan sosial yang dibawa oleh arus kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam hal ini, pemanfaatan bantuan metodologi ilmu-ilmu sosial, seperti pendekatan sosiologis, antropologis, psikologis, etnografi, disamping pendekatan historis dan filosofis, mutlak diperlukan.²³

Kritik yang paling keras hampir tanpa kompromi terhadap pemikiran kalam klasik dilontarkan oleh tokoh Muhammadiyah Ahmad Syafa'i Ma'arif,²⁴ dimana menurutnya pemikiran kalam spekulatif yang

²¹M. Amin Abdullah lahir di Margomulya Tayu, Pati, Jawa Tengah 28 Juli 1953. Kuliyyat al Mualimin al-Islamiyah (KMI) Pondok Pasantren Gontor Ponorogo (1972). Sarjana Muda Institut Pendidikan Darussalam (IPD) tahun 1977. Sajana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta jurusan Perbandingan Agama (1982). Program PhD bidang Filsafat Islam di Departemen of Philosophy Faculty of Aarts and Sciences, Middle East Technical University (METU) Ankara Turki (1990). Ia mengikuti Program Postdoctoral di McGill University Canada tahun 1997-1998. (lihat, Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, dan Liberalisme Agama*, (Jakarta: Hujjah Prees, 2007), h. 132.

²²Mustafa P., *M. Quraish Shibab Membumikan Kalam...*, h. 39. Lihat, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 163.

²³Mustafa P., *M. Quraish Shibab Membumikan Kalam...*, h. 39-40.

²⁴Ahmad Syafa'i Ma'arif dilahirkan di Sumpur Kudus Sumatera Barat, tanggal 31 Mei 1935 dari pasangan Marifah Raqif (1900-1955) dan Fathiyyah (1905-1937). Ia anak bungsu dari empat bersaudara. Ayahnya kepala suku Melayu dengan gelar Datuk Rajo Melayu dan merangkap kepala Negari yang dijabatnya hingga 1946. Pendidikannya Sekolah Rakyat (SD) dan Madrasah Ibtidayah Sumpur Kudus (tamat 1947) Madrasah

dibangun pada masa pemikiran kalam klasik tidak mendapat dukungan yang berarti dalam al-Qur'an. Ditegaskannya pula pemikiran kalam klasik sudah tidak relevan lagi bila dikaitkan dengan masalah perberdayaan masyarakat karena terlalu intelektual spekulatif. Oleh karena itu, katanya kita tidak perlu membuang energi, umur dan materi untuk terjun ke dalam perdebatan pemikiran kalam klasik tersebut. Akan tetapi, meskipun menolak paradigma dan warisan pemikiran kalam klasik, Ahmad Syafi'i Ma'arif masih bisa menghargai arti pentingnya secara historis dalam konteks tantangan dan kebutuhan zamannya. Bagaimanapun menurutnya, karena tantangan terhadap Islam pada era klasik yang bercorak intelektual spekulatif, yaitu Hellenisme dan Gnostisisme Parsi, maka dengan sendirinya pemikiran kalam yang berkembang dalam wacana pemikiran Islam tak terelakkan lagi dipengaruhi oleh sifat tantangan itu, dan dalam penilaiannya jawaban yang diberikan oleh para pemikiran kalam klasik terhadap tantangan tersebut benar-benar canggih.²⁵

Nurcholis Madjid menanggapi kritik-kritik di atas agak berbeda, menurutnya warisan pemikiran kalam klasik dengan bertitik tolak dari kesadaran tentang konsep kesinambungan (*continuity*) dan perubahan atau pembaharuan dalam dinamika peradapan pada umumnya dan dinamika pemikiran pada khususnya. Dalam konteks ini, warisan pemikirann kalam klasik tidak serta-merta harus disingkirkan, tetapi juga tidak dengan sendirinya mesti diterima dalam keutuhannya.

Dimana menurut pandangan Nurcholish Madjid, bahwa pada dasarnya merupakan kesadaran yang umum di kalangan para pengkritik pemikiran kalam klasik di atas, bahkan juga merupakan kesadaran dari banyak pemikiran Muslim kontemporer di Indonesia khususnya dan di dunia Islam pada umumnya, yaitu harus ada perbedaan yang tegas antara pemikiran atau penafsiran terhadap Islam dengan keutuhan dan kesempurnaan Islam sebagai ajaran. Lebih lanjut menurut Nurcholish Madjid, bahwa yang pertama bersifat nisbi dan terikat oleh kondisi ruang dan waktu, sedangkan yang kedua bersifat mutlak dan universal. Pencampuran antara keduanya pasti akan mengakibatkan salah satu

Muallimin di Balai Tengah, Lintau Sumatra Barat (1950-1953), ia pindah ke Yogyakarta ke Madrasah Muallimin Muhammadiyah Yogyakarta (tamat 1956). Kemudian melanjutkan ke Fakultas Hukum Universitas Cokroaminoto, Solo, hingga memperoleh gelar sarjana muda. Kemudian ia melanjutkan ke IKIP Yogyakarta, dengan gelar sarjana Sejarah. Bekas aktivitas HMI ini, terus meneruskan menekuni Ilmu Sejarah program master di Departemen Sejarah Universitas Ohio, AS. Sementara gelar doktornya diperoleh dari Program Studi Bahasa dan Peradaban Timur Dekat, Universitas Chicago, AS. (lihat, Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia...*, h. 88.

²⁵Mustafa P., *M. Quraish Shibab Membumikan Kalam...*, h. 42.

di antara dua kemungkinan: pensakralan pemikiran agama atau sebaliknya penisbian ajaran agama sehingga bisa diubah-ubah sesuai dengan kondisi ruang dan waktu. Baik kemungkinan pertama maupun kemungkinan kedua sama-sama menyesatkan. Dalam konteks pembedaan yang tegas antara pemikiran tentang Islam dengan keutuhan dan kesempurnaan Islam sebagai ajaran, itulah kritik-kritik terhadap paradigma pemikiran kalam klasik di atas yang harus dipahami.²⁶

Dengan demikian kritik terhadap paradigma pemikiran kalam klasik yang di kemukakan di atas, hanya mengambil beberapa contoh kasus dari sekian banyak kasus, dimana pada dasarnya mengisyaratkan bahwa dalam pandangan para pemikir Islam kontemporer sudah mendesak waktunya untuk melakukan reinterpretasi dan rekonstruksi dalam pemikiran kalam kekinian, sekaligus sebagai tindak lanjut dari kritik terhadap pemikiran kalam klasik. Tentunya hal ini sebagai gejala yang sehat dalam dinamika pemikiran kalam pada khususnya dan dalam pemikiran keagamaan (Islam) pada umumnya, karena kritik ini diikuti dengan usaha kreatif merumuskan solusi alternatif dengan mengemukakan gagasan pemikiran kalam dalam konteks kekinian.

Paradigma Baru Pemikiran Kalam dalam Konteks Kekinian

Realitas sosiologis umat Islam yang jatuh dalam kondisi keterbelakangan selama beberapa abad, berakibat lemahnya rasa percaya diri berhadapan dengan superioritas peradaban Barat. Kenyataan tersebut menggugah kembali kesadaran bagi para pemikir kalam untuk segera melakukan pembaruan dalam pemikiran kalam, agar pemikiran kalam ada relevansinya dengan aspek kekinian semakin tampak. Hal ini perlu dilakukan semata-mata karena menyadari begitu penting dan strategisnya peran yang diemban pemikiran kalam yang harus mengikuti *mainstream* pemikiran kontemporer. Pemikiran kalam mestinya bergumul dengan pemikiran filsafat Barat kontemporer, problema-problema sosial politik, pendidikan, iptek, dan lain sebagainya. Hal ini agar ilmu kalam tidak melulu lekat pada upaya apologetik “membela Tuhan”.²⁷ Sebagaimana yang dimaksud oleh Hasan Hanafi ketika ia mengatakan bahwa kita tidak perlu memikirkan Tuhan yang ada di langit. Sebab Ia tidak butuh pemikiran kita. Energi pemikiran kita, sebaiknya dipergunakan untuk menyelesaikan problema-problema kemanusiaan kita yang masih banyak dan belum terselesaikan. Dengan kata lain, Hasan Hanafi menginginkan adanya paradigma baru pemikiran kalam yang jelas-jelas lebih memihak

²⁶ Mustafa P., *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam...*, h. 44.

²⁷ Muhammad In'am Esha, *Teologi Islam...*, h. 7.

pada nasib manusia bukan nasib Tuhan.²⁸ Walaupun demikian, Hasan Hanafi masih menghendaki supaya tetap berada pada bingkai hakikat ilmu kalam. Hasan Hanafi hanya berusaha agar ilmu kalam lebih “membumi” relevan dengan permasalahan kekinian dan berusaha memberikan solusi dengan memberikan pemaknaan yang lebih bersifat “antroposentris” dan menempatkan manusia sebagai pusat kesadaran.²⁹

Di sinilah nampak jelas bahwa kalam “baru” yang digagas Hasan Hanafi bukan lagi menjadi kalam sebagai media apologis dimensi “kelangitan”, tetapi diarahkan pada bagaimana kalam mampu berdialektika dengan realitas yang sedang dihadapi manusia kontemporer. Oleh karena itu, kalam tidak lagi ilmu yang berbicara tentang dimensi ketuhanan secara murni, tetapi lebih pada bagaimana pemahaman tentang dimensi ketuhanan tersebut mampu ditransformasikan untuk mengokohkan eksistensi kemanusiaan dalam realitas “kebumiannya”, dari Tuhan menuju bumi, dari zat Tuhan menuju kepribadian manusia, nilai-nilai kemanusiaan diderivasi dari sifat-sifat Tuhan, dari kekuasaan Tuhan menuju kemampuan berpikir manusia, dari keabadian Tuhan menuju gerakan kesejarahan manusia, dari eskatologis menuju masa depan kemanusiaan.³⁰

Selain gagasan Hasan Hanafi di atas dalam menguraikan paradigma baru pemikiran kalam dalam konteks kekinian, dapat juga dilihat melalui pemikiran Teologi (Kalam) Pembebasan Asghar Ali Engineer (selanjutnya disebut Engineer).³¹ Dalam sebuah artikel yang berjudul *What I Believe* (Mumbai, 1999), Engineer mengemukakan tiga pokok persoalan yang mendasari pemikirannya. *Pertama*, mengenai hubungan antara akal dan wahyu yang saling menunjang. *Kedua*, mengenai pluralitas dan diversitas

²⁸Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 145.

²⁹Muhammad In'am Esha, *Teologi Islam...*, h. 9.

³⁰Muhammad In Am Esha, *Falsafah Kalam Sosial*, (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), h. 78.

³¹Engineer dilahirkan 10 Maret 1939 di Rajastan di daratan India, dalam sebuah keluarga yang berafiliasi kepada paham Syi'ah Ismailiyah. (lihat, M. Agus Nuryantno, *Asghar Ali Engineer: Sang Teolog Pembebasan*, dalam [http://www. Mail-archive.com/kmnu2000@yahoogroups.com/msg01](http://www.mail-archive.com/kmnu2000@yahoogroups.com/msg01), Engineer lahir dari keluarga santri, belajar bahasa Arab dari ayahnya Syekh Qurban Husin dan mendapat pendidikan sekuler hingga memperoleh gelarsarjana teknik sipil di Universitas of Indore. Engineer pernah menjadi pemimpin komunitas Syi'ah Ismailiyah Bohra di India, menjadi sekretaris Jenderal Pimpinan Komunitas Daudi Bohras (1977), sebagai pendiri Institut of Islamic Studies di Mumbai (1980) dan ikut mendirikan Center for the Study of Society and Secularism (1993). (lihat: Nugroho Dewanto dan Iqbal Muhtarom, *Anti MUI, Islam Yes, MUI No, Surga Bukan Monopoli Muslim*, Wawancara dengan Asghar Ali Engineer, Majalah Tempo, 20 Agustus 2008).

agama sebagai keniscayaan. *Ketiga*, mengenai watak keberagaman yang tercermin dalam sensitivitas dan simpati terhadap penderitaan kelompok masyarakat lemah.

Dari pokok-pokok pemikiran di atas inilah yang melandasi Engineer untuk mengkonstruksi teologi pembebasan dalam Islam, sebagaimana yang ia tunjukkan dalam bukunya *Islam and Liberation Theology* (1990). Menurut Engineer teologi klasik cenderung kepada masalah-masalah yang abstrak dan elitis, berbeda dengan teologi pembebasan lebih cenderung kepada hal-hal yang konkret dan historis, di mana tekanannya ditujukan kepada realitas kekinian, bukan realitas di alam maya. Bagi Engineer, teologi itu tidak hanya bersifat transcendental, tetapi juga kontekstual. Teologi yang hanya berkutat pada wilayah metafisik akan tercerabut dari akar sosialnya. Baginya, teologi adalah refleksi dari kondisi sosial yang ada, dan dengan demikian suatu teologi adalah dikonstruksi secara sosial, tidak ada teologi yang bersifat eternal yang selalu cocok dalam setiap kurun waktu dan sejarah.

Lebih lanjut menurut Engineer, dalam pandangan teologi itu tidak netral. Ia mempunyai keberpihakan, apakah kepada status quo atau kepada perubahan. Dengan kata lain, teologi itu dapat menjadi instrumen pembebasan atau pembelunggu manusia. Semua itu tergantung kepada siapa yang mengkonstruksi dan menggunakannya. Keberpihakan teologi pembebasan sangat jelas, yaitu kepada mereka yang lemah dan tertindas. Ia diproyeksikan untuk perubahan, bukan untuk mengabdikan kepada kekuasaan dan status quo.³²

Jadi teologi pembebasan yang diperlopori Engineer ini, merupakan usulan kreatif yang mengkaitkan antara pentingnya paradigma baru dalam teologi yang memerangi penindasan dalam struktur sosio-ekonomi. Paradigma ini dilatarbelakangi oleh banyaknya fenomena arogansi kekuasaan, ketidakadilan, penindasan terhadap kaum lemah, pengakangan terhadap aspirasi masyarakat banyak, diskriminasi kulit, bangsa atau jenis kelamin, penumpukan kekayaan dan pemusatan kekuasaan dalam realitas masyarakat kontemporer.³³

Islam menurut Engineer adalah sebuah agama dalam pengertian teknis dan sebagai pendorong revolusi sosial yang memerangi struktur yang menindas. Tujuan dasarnya adalah persaudaraan yang universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*equality*) dan keadilan sosial (*social*

³²M. Agus Nuryantno, *Asghar Ali Engineer...*, h. 2.

³³Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam,...*, h. 150.

justice).³⁴ Oleh sebab itu teologi pembebasan dilatarbelakangi oleh masalah sosial-ekonomi, dan juga membicarakan masalah psiko-sosial. Struktur sosial saat ini sangat menindas dan harus diubah sehingga menjadi lebih adil dengan perjuangan yang sungguh-sungguh, optimis, membutuhkan kesabaran yang luar biasa, dan keyakinan yang kuat.³⁵ Sebab, secara psikologis, masyarakat yang hidup dalam lingkungan yang menindas akan cenderung frustrasi, pesimis, suka jalan pintas, dan lemah keyakinan. Kondisi psikis semacam ini harus di atasi dengan munculnya keyakinan teologis yang kuat agar mendorong mereka untuk giat mengubah nasibnya sendiri tanpa rasa frustrasi, dan menjadikan sumber motivasi kaum tertindas untuk men gubah keadaan mereka dan menjadikan kekuatan spiritual untuk mengomunikasikan dirinya secara berarti dengan memahami aspek-espek spiritual yang lebih tinggi.³⁶

Untuk itulah teologi pembebasan sangat menekankan pada aspek praksis, yaitu kombinasi antara refleksi dan aksi, iman dan amal. Ia merupakan produk pemikiran yang diikuti dengan praksis untuk pembebasan. Jadi teologi pembebasan berupaya untuk menjadikan mereka yang lemah dan tertindas menjadi makhluk yang independent dan aktif. Karena dengan hanya menjadikan manusia yang aktif dan merdeka mereka dapat melepaskan diri dari belenggu penindasan.³⁷

Dalam semangat teologi pembebasan ini, Engineer mentransformasikan tiga konsep kerangka praksis teologi pembebasan, yaitu: *Pertama*, konsep tauhid yang tidak hanya mengacu pada keesaan Allah, namun juga pada kesatuan manusia (*unity of mankind*). Masyarakat *tauhidy*, mengakui dan menjamin kesetaraan manusia, dan tidak akan membenarkan adanya diskriminasi dalam bentuk apapun, baik terkait ras, agama, kasta ataupun kelas sosial. *Kedua*, konsep iman, tidak hanya dimaknai soal percaya kepada Allah, tetapi orang yang beriman harus dapat dipercaya, berusaha menciptakan kedamaian dan ketertiban, bersungguh-sungguh untuk menciptakan masyarakat adil dan sejahtera, dan menyakini nilai-nilai kebaikan dalam kehidupan. Sedangkan makna kafir bagi Engineer, adalah orang yang tidak hanya menentang eksistensi Allah, tetapi juga yang menentang usaha-usaha jujur untuk membentuk masyarakat, menghapus akumulasi kapital, menentang penindasan, dan mengakhiri eksploitasi dalam segala bentuk. *Ketiga*, konsep jihad, yang dimaknai sebagai perjuangan yang dilakukan secara dinamis dan

³⁴Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Terj. Agung Prihanto, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 33.

³⁵Asghar Ali Engineer, *Islam dan...*, h. 12.

³⁶Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam...*, h. 151.

³⁷M. Agus Nuryantno, *Asghar Ali Engineer...*, h. 2.

istiqamah, untuk menghapus eksploitasi, korupsi, dan berbagai bentuk kezaliman. Teologi pembebasan tidak memaknai jihad sebagai perang militer, atau bukan jihad untuk berperang (*eggression*). Tidak berlebihan jika dikatakan, teologi pembebasan ala Engineer ini, adalah teologi humanis, sebuah paradigma teologis dan praksis bagi pembebasan manusia.³⁸

Tidak ketinggalan, dalam wacana pemikiran kalam dalam konteks kekinian, masih hangat dalam ingatan kita apa yang disuarakan oleh salahseorang pemikir Islam kontemporer di Indonesia Nurcholis Madjid,³⁹ mengenai apa yang disebut teologi kesatuan agama-agama atau teologi universal. Dimana gagasan dasar teologi tersebut tidak bisa dilepaskan dari upaya membangun dialog keagamaan. Menurut Nurcholis Madjid, ide teologi universal adalah sesuatu yang perlu mendapatkan perhatian, dan beberapa hal yang menjadi pertimbangan yaitu: *Pertama*, kalau kita sepakat untuk mengatakan bahwa teologi universal sebagai antitesis, maka ia merupakan respon atas tesis kenyataan sosial yang sarat dengan konflik. Dengan demikian, teologi ini sangat penting untuk dipertimbangkan sebagai salah satu solusi dalam mengatasi problem tersebut. *Kedua*, teologi universal yang lebih mengedepankan aspek esoteris agama-agama, memungkinkan bagi adanya suatu bentuk penyadaran atas hakikat manusia sebagai hamba Tuhan yang mengembang tugas untuk menegakkan kemaslahatan di muka bumi. *Ketiga*, secara teologis, adanya klaim-klaim kebenaran di dalam agama-agama menuntut adanya suatu perspektif baru. Dengan teologi universal akan muncul suatu kesadaran baru bahwa klaim kebenaran terhadap suatu doktrin keagamaan tidak mengharuskan adanya suatu konflik yang akan memberangus keluhuran agama itu sendiri.⁴⁰

Jadi, tujuan teologi universal yang digagas oleh Nurcholis Madjid ini untuk membangun dialog teologis sebagai usaha menuju teologi

³⁸Muhammad In Am Esha, *Rethinking Kalam Sejarah Sosial Pengetahuan Islam, Mencermati Dinamika dan Aras Perkembangan Kalam Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), h. 91-93.

³⁹Nurcholish Madjid (Cak Nur) dilahirkan di Mojoanyar, Jombang, Jawa Timur tanggal 17 Maret 1939 M/26 Muharram 1358 H. Ayahnya, KH. Abdul Madjid, seorang guru di Madrasah Al-Wathaniyah. Pendidikannya Sekolah Rakyat dan sorenya Madrasah Ibtidaiyyah di desa kelahirannya. Kemudian melanjutkan studi ke Pesantren Darul Ulum Rejoso Jombang selama 2 tahun kemudian melanjutkan ke Pasantren Modern Gontor Ponorogo tamat tahun 1960. Menempuh studi kesarjanaaan di IAIN Jakarta jurusan sastra Arab dan Kebudayaan Islam, tamat tahun 1968. Kemudian tahun 1978 melanjutkan studinya ke Universitas Chicago, Amerika Serikat dengan meraih Doktor tahun 1984 dalam bidang Filsafat dengan predikat *comlaude*. (lihat, Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia...*, h. 299.

⁴⁰Muhammad In'am Esha, *Teologi Islam...*, h. 146.

kerukunan umat beragama, yang lebih menitikberatkan pada keinginan dan kebutuhan untuk saling memahami dan saling tukar menukar pengalaman keagamaan. Tentunya dalam hal ini tidak terbesit sedikitpun usaha-usaha untuk secara sepihak menyalahkan, mengkafirkan, mengolok-olok, menganggap tidak selamat sistem kepercayaan dan keimanan yang dimiliki oleh orang lain. Kita menerima keberadaan orang lain seperti adanya, tanpa keinginan untuk mengubah keyakinan agamanya supaya sama dengan keyakinan yang kita miliki. Di sini yang diperlukan adalah proses saling mengenal dan saling memahami eksistensi dan hak masing-masing penganut agama.⁴¹

Dengan demikian dialog teologis antar umat beragama mencerminkan mentalitas cara berpikir, bertindak dan berperilaku keagamaan yang lebih santun, tulus, rendah hati, mengakui eksistensi warna-warni keagamaan tersebut, tetapi sekaligus memustahilkan untuk menyatuhkan seluruh warna-warni keagamaan yang ada. Untuk itulah kerjasama antar umat beragama dalam paksis kehidupan, dengan tetap mengakui otonomi dan eksistensi metafisis warna keagamaan masing-masing tersebut, hal ini lebih menjanjikan dan memberikan harapan baru untuk menuju kerukunan hidup umat beragama.⁴²

Jadi, hal yang mendasar yang perlu digarisbawahi dari penjelasan di atas adalah adanya perubahan orientasi keilmuan kalam. Dimana ilmu kalam masa lampau, diskursusnya hanya berkuat pada persoalan Tuhan, rasul, iman dan kafir dan sebagainya yang merupakan kebutuhan dan tuntutan zaman waktu itu. Saat itu ilmu kalam (aqidah) sedang merasa terancam karena bertemu dengan berbagai aliran, paham, agama, dan budaya lain, sehingga dirasa perlu ada pembelaan dan penjelasan rasional yang bisa membentenginya. Sekarang, dalam konteks kekinian, problema yang dihadapi umat Islam khususnya dalam pemikiran kalam telah berbeda, bukan lagi metafisika tetapi kenyataan kehidupan mereka sehari-hari. Oleh karena itu, bangunan keilmuan kalam ini, mesti harus lebih ditekankan pada pembahasan yang berorientasi kepada kesadaran manusia sebagai makhluk yang berdaya dalam melakukan perubahan.⁴³

Dalam konteks ini, sudah saatnya, pemikiran kalam menjadikan isu-isu kekinian yang berkembang dalam realitas sosilogis seperti humanisme universal, pluralisme keagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan, hak asasi manusia, dan kesetaraan hak laki-laki dan perempuan, sebagai bagian tak terpisahkan dari pemikiran kalam dalam konteks kekinian. Dimana persoalan-persoalan kemanusiaan

⁴¹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, h. 177-179.

⁴²M. Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, h. 181.

⁴³Muhammad In Am Esha, *Rethinking Kalam...*, h. xxi.

(*antropologi*) dan menempatkannya sebagai persoalan yang lebih penting untuk ditelaah dan dikaji, ketimbang persoalan-persoalan klasik ketuhanan semata. Dengan demikian paradigma baru pemikiran kalam dalam konteks kekinian lebih diorientasikan untuk menjawab problema-problema kemanusiaan kontemporer, serta mampu merespons dan memberikan solusi terhadap isu-isu kekinian, ketimbang mereproduksi pokok-pokok bahasan kalam “klasik” yang hanya repot membela aspek “ketuhanan” yang transenden-spekulatif. Hal ini tentunya yang paling mendasar yang ingin dicapai, yang diharapkan akan menjadi bagian dari kesadaran dalam pemikiran kalam dalam konteks kekinian.⁴⁴

Penutup

Paradigma pemikiran kalam klasik yang hanya berorientasi pada dimensi teosentris semata. Dengan wataknya yang bersifat metafisik-normatif dan deduktif-spekulatif, maka tidak mengherankan bila pemikiran kalam klasik kurang atau bahkan tidak memiliki kepekaan terhadap persoalan-persoalan sosial umat dan persoalan kemanusiaan universal. Fakta inilah yang telah menjadi sasaran kritik tajam dari pemikir-pemikir Islam kontemporer seperti Muhammad Iqbal, Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Demikian pula kritik yang datang dari M. Amien Rais, M. Amin Abdullah, Ahmad Syafi'i Ma'arif dan Nurcholish Madjid. Pada dasarnya kritik terhadap paradigma pemikiran kalam klasik yang di kemukakan di atas, mengisyaratkan bahwa, sudah mendesak waktunya untuk melakukan reinterpretasi dan rekonstruksi pemikiran kalam dalam konteks kekinian.

Pemikiran kalam klasik kurang/tidak memiliki kepekaan terhadap persoalan-persoalan sosial umat dan isu-isu kemanusiaan universal kekinian inilah, berakibat secara sosiologis umat Islam jatuh dalam kondisi keterbelakangan selama berabad-abad, berakibat lemahnya rasa percaya diri berhadapan dengan superioritas peradaban Barat. Kenyataan tersebut menggugah kembali kesadaran bagi para pemikir kalam kontemporer untuk segera melakukan pembaruan dalam pemikiran kalam, agar pemikiran kalam lebih peka terhadap problema umat dan isu-isu kemanusiaan universal, sehingga relevansinya dengan aspek kekinian semakin tampak. Seperti apa yang digagas oleh Hasan Hanafi, yang menghendaki agar pemikiran kalam lebih “membumi” relevan dengan permasalahan kekinian dan berusaha memberikan solusi dengan memberikan pemaknaan yang lebih bersifat “antroposentris” dan menempatkan manusia sebagai pusat kesadaran. Engineer dengan teologi pembebasan yang lebih cenderung kepada hal-hal yang konkret dan

⁴⁴Muhammad In Am Esha, *Rethinking Kalam...*, h. 70-71.

historis, tekanannya lebih ditujukan kepada realitas kekinian, bukan realitas di alam maya. Dan Nurcholis Madjid, melalui teologi kesatuan agama-agama atau teologi universal. Gagasan dasarnya adalah upaya membangun dialog keagamaan sebagai usaha menuju teologi kerukunan umat beragama, yang lebih menitik beratkan pada keinginan dan kebutuhan untuk saling memahami dan saling tukar menukar pengalaman keagamaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, (2006). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Afrizal, M.,(2006). *Ibn Rusyd Tujuh Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, Jakarta: Erlangga.
- Dewanto, Nugroho dan Iqbal Muhtarom, *Anti MUI, Islam Yes, MUI No, Surga Bukan Monopoli Muslim*, Wawancara dengan Asghar Ali Engineer, Majalah Tempo, 20 Agustus 2008.
- Engineer, Asghar Ali, (2003). *Islam dan Teologi Pembebasan*, Terj. Agung Prihanto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Esha, Muhammad In Am (2006). *Rethinking Kalam Sejarah Sosial Pengetahuan Islam, Mencermati Dinamika dan Aras Perkembangan Kalam Islam Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press.
- , (2008). *Teologi Islam: Isu-isu Kontemporer*, Malang: UIN-Malang Press.
- , (2010). *Falsafah Kalam Sosial*, Malang: UIN-Maliki Press.
- Fanani, Muhyar (2008). *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ghazali, (t.th.). *Al, Bidayatul Hidayah*, Terjemah dan Penjelasan: Yahya al-Mutamakkin, Semarang: PT Karya Toha Putera Semarang.
- Ghazali, Adeng Muchtar, (2005). *Pemikiran Islam Kontemporer Suatu Refleksi Keagamaan yang Dialogis*, Bandung: CV Pustaka Setia.
- , (2005). *Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern*, Bandung: CV Pustaka Setia.
- Hadariansyah AB, (2010). *Pemikiran-Pemikiran Teologi dalam Sejarah Pemikiran Islam*, Banjarmasin: Antasari Press.
- Handrianto, Budi, (2007). *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia Pengusung Ide Sekularisma, Pluralisme, dan Liberalisme Agama*, Jakarta: Hujjah Prees.

- Jahja, M. Zurkani, (2009). *Teologi al-Ghazali Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mustafa P.,(2010). *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*, Yogyakarta: PustakaPelajar.
- Nasir, Salihun A., (2010). *Pemikiran Kalam (Teologi Islam): Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Nuryantno, M.Agus, *Asghar Ali Engineer: Sang Teolog Pembebasan*, dalam [http://www. Mail-archive.com/kmnu2000@yahoogroups.com/msg01](http://www.Mail-archive.com/kmnu2000@yahoogroups.com/msg01)
- Rais, M. Amien,(1998). *Taubid Sosial: Formula Menggempur Kesanjangan*, Bandung: Mizan.
- Rozikin, Badiatul dkk., (2009). *100 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, Yogyakarta: e-Nusantara.
- Sani, Abdul (1998). *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

