TANWIR: JOURNAL OF ISLAMIC CIVILIZATION
Persatuan Pelajar Indonesia di Tunisia
Vol. 1, No. 1, Desember 2024, (108-129)
https://tanwir.ppitunisia.com/index.php/pt24/index

Martabat Manusia dalam Ilmu Kalam Jadid Perspektif Abdul Jabbar Rifai

Ahmad Hashif Ulwan

Ez-Zitouna University
21, Rue Sidi Aboulkacem El-Jelizi, Place du Leader, 1008 Tunis – Tunisie

email: sutekhashif@gmail.com

Abstrak:

Pendekatan teologi Islam modern yang dirancang Abdul Jabbar Rifai tentang martabat manusia dalam Ilmu Kalam Jadid menempatkan manusia sebagai pusat diskursus tanpa mengabaikan hubungan transendental dengan Tuhan. Rifai mengkritik teologi klasik yang kurang responsif terhadap isu-isu kontemporer, seperti hak asasi manusia dan pluralisme, serta humanisme sekuler yang mengesampingkan dimensi spiritual. Dengan mengintegrasikan keimanan dan humanisme, Rifai mengembangkan konsep humanisme berbasis keimanan yang menekankan nilai kesetaraan dan penghormatan terhadap martabat manusia. Ilmu Kalam Jadid berpotensi besar menjadi landasan teologi Islam yang relevan, inklusif, dan kontekstual untuk menjawab tantangan global. Gagasan Rifai tidak hanya merepresentasikan pembaruan teologi, tetapi juga mencoba membuka jalan bagi transformasi humanisme spiritual dalam dunia modern.

Kata Kunci: Ilmu Kalam Jadid, Martabat Manusia , Humanisme Keimanan

Abstract:

The modern Islamic theological approach designed by Abdul Jabbar Rifai regarding human dignity in Ilm al-Kalam Jadid places humanity at the center of discourse without neglecting the transcendental relationship with God. Rifai critiques classical theology for being less responsive to contemporary issues, such as human rights and pluralism, as well as secular humanism, which disregards the spiritual dimension. By integrating faith and humanism, Rifai develops a concept of faith-based humanism that emphasizes the values of equality and respect for human dignity. Ilm al-Kalam Jadid holds great potential to serve as a foundation for a relevant, inclusive, and contextual Islamic theology to address global challenges. Rifai's ideas not only represent a renewal of theology but also aim to pave the way for the transformation of spiritual humanism in the modern world.

Keywords: The New Science of Kalam, The Dignity of Humanity, The Humanism of Faith

Pendahuluan

Ilmu kalam, sebagai salah satu disiplin intelektual Islam, memiliki sejarah panjang dalam merespon berbagai tantangan zaman. Mulai dari pembahasan metafisika hingga pembelaan terhadap keyakinan-keimanan, ilmu ini berfungsi sebagai alat dialog antara tradisi Islam dan realitas yang terus berkembang. Namun, sebagaimana diakui oleh banyak sarjana, pendekatan klasik ilmu kalam yang cenderung teosentris kerap kali dianggap tidak memadai untuk menjawab isu-isu kontemporer, seperti hak asasi manusia, pluralisme, dan tantangan modernitas.

Dalam konteks inilah muncul gagasan pembaruan ilmu kalam, yang sering kali disebut sebagai *Ilmu Kalam Jadid* atau "Teologi Baru." Konsep ini berupaya menggeser paradigma tradisional ilmu kalam dari pendekatan metafisik dan normatif menuju pendekatan yang lebih rasional, humanistik, dan kontekstual. Salah satu tokoh utama dalam pengembangan ilmu kalam modern ini adalah Abdul Jabbar Rifai, seorang pemikir Muslim kontemporer asal Irak. Melalui karya-karyanya, Rifai menegaskan pentingnya rekonsturksi Ilmu Kalam, salah satu pembahasan pentingnya adalah humanisme, ia mencoba menempatkan martabat manusia sebagai pusat diskursus keagamaan, sembari tetap mempertahankan dimensi keimanan yang transendental.

Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi pemikiran Abdul Jabbar Rifai terkait konsep martabat manusia dalam perspektif *Ilmu Kalam Jadid*. Dengan menganalisis karya-karyanya, penelitian ini akan mengkaji bagaimana Rifai mengintegrasikan humanisme dan keimanan dalam kerangka teologi Islam modern, serta relevansi pemikirannya dalam menjawab tantangan-tantangan global saat ini. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan wacana teologi Islam yang inklusif, progresif, dan humanistik.

Diskursus tentang Ilmu Kalam Jadid terutama pembahasan humanisme dan martabat manusia menjadi diskursus menarik untuk dikaji, meninjau sejauh mana agama dapat melakukan pemaknaan ulang terhadap manusia dan humanisme yang selanjutnya menegaskan martabat manusia.

Selanjutnya, kajian tentang Ilmu Kalam Jadid dan martabat manusia telah dikemukakan oleh beberapa peneliti, khususnya dimulai pada awal abad 20 hingga kini, seperti karya Hasan Yusufian "**Kalam Jadid: Pendekatan Baru Dalam Isu-Isu Agama**", lalu ada karya Abdul Jabbar Rifai sendiri "***al Muqaadimah fi al Ilmi al Kalam al Jadid*"** (Pengantar Ilmu Kalam Jadid), "***al Din wa Al Karamah al Insaniyyah"*** (Agama dan Martabat Manusia), penelitian serupa tentang Humanisme Abdul Jabbar Rifai ditulis oleh Ahmad Lukman Fahmi "**Humanisme dalam Teologi Islam Modern : Perspektif Abdul Jabbar**

Rifai", Sedangkan penulis dalam artikel ini mencoba menjabarkan kaitan Ilmu Kalam Jadid dan martabat manusia secara spesifik—dalam konteks humanisme—, juga menelisik sejauh mana dapat melakukan penyegaran diskursus humanisme dalam khazanah keilmuan Islam.

Penelitian ini menggunakan metode library research atau kajian pustaka dengan meninjau tulisan-tulisan Abdul Jabbar Rifai dan menggunakan referensi sekunder untuk mengukur sejauh mana konsep martabat manusia menurut Rifai berkontribusi dalam pengembangan tema ini.

Biografi Abdul Jabbar Rifai

Abdul Jabbar Rifai adalah seorang intelektual Muslim kontemporer asal Irak yang dikenal sebagai tokoh utama dalam wacana modernisasi ilmu kalam atau teologi Islam. Ia lahir pada tahun 1954 di sebuah desa kecil di wilayah Irak selatan yang bercirikan tradisi keagamaan dan budaya intelektual. Pengalaman masa kecilnya yang kental dengan tradisi Islam tradisional membentuk pandangan awalnya terhadap agama Islam dan masyarakat.

Pendidikan formal Rifai dimulai di lembaga pendidikan Islam di Najaf, sebuah kota yang menjadi pusat intelektual Syiah. Di sana, ia mempelajari teologi, filsafat, dan hukum Islam. Namun, langkahnya dalam dunia intelektual tidak terbatas pada tradisi keilmuan klasik. Ia melanjutkan studi formal di Universitas Baghdad, termasuk menyelesaikan gelar doktor dalam filsafat Islam. Dengan landasan pendidikan yang mencakup baik tradisi klasik maupun pendekatan modern, Rifai membangun reputasi sebagai seorang pemikir yang menjembatani dua dunia tersebut.

Kontribusi utamanya terletak pada pengembangan ilmu kalam jadid atau "teologi baru," sebuah pendekatan teologis yang berupaya merespons tantangan modernitas. Dalam gagasan-gagasannya, Rifai menekankan pentingnya humanisme dalam teologi Islam, yang mengedepankan penghargaan terhadap martabat manusia sebagai pusat perhatian dalam pemikiran keagamaan. Ia mengkritik pendekatan-pendekatan teologi tradisional yang, menurutnya, kurang mampu menjawab isu-isu kontemporer seperti kebebasan individu, hak asasi manusia, dan pluralisme agama.

Mayoritas karyanya membahas tentang Ilmu Kalam Jadid atau diskursus keislaman modern, seperti**;** ***Inqadz al Naz'ah al Insaniyyah fi al Din***,(Menyelamatkan Aspek Kemanusiaan dalam Agama) 2012 ,***Tamhid li al Dirasah Falsafah al Din*** (Pengantar Studi Filsafat Agama) 2014, ***al Din wa al Dzam'u al Antuluji*** (Agama dan Kebutuhan Ontologis), ***al Muqaadimah fi al***

Ilmi al Kalam al Jadid (Pengantar Ilmu Kalam Jadid) 2023, ***al Din wa Al Karamah al Insaniyyah*** (Agama dan Martabat Manusia) 2023, Selain karya akademiknya, Abdul Jabbar Al-Rifai juga dikenal sebagai editor dan penerbit jurnal *Al-Turath al-Fikri al-Islami* (Warisan Intelektual Islam), yang menjadi platform penting untuk menyebarkan ide-ide progresif dalam filsafat dan teologi Islam. Melalui tulisan-tulisannya, ia telah memengaruhi wacana intelektual di dunia Islam, khususnya di kawasan Timur Tengah.

Pemikiran-pemikiran Al-Rifai kerap mengundang perhatian, baik dalam lingkup akademik maupun publik yang lebih luas, karena ia menawarkan pendekatan yang inklusif terhadap agama, dengan menekankan hubungan antara agama, kemanusiaan, dan perubahan sosial. Salah satu karya monumentalnya adalah bukunya yang berjudul *Al-Din wa Al-Insan* (Agama dan Manusia), di mana ia menguraikan visi teologi yang humanistik dan kontekstual. Dengan dedikasinya terhadap pembaruan intelektual dan pendekatan inklusif terhadap tradisi Islam, Abdul Jabbar Al-Rifai telah menjadi salah satu pemikir terkemuka di era modern yang karyanya terus relevan dalam upaya memahami Islam dalam konteks global yang dinamis.

Reformasi Ilmu Kalam

Ilmu Kalam dalam perkembangan sejarah memiliki tren positif dengan menunjukkan perkembangan yang pesat, dimulai pada tahun 70 H/689 M[1], ilmu kalam terus berkembang dari masa ke masa, hal ini bisa kita tinjau dari karya-karya teolog muslim yang membahas tentang ilmu kalam, seperti *Al-Fiqh Al-Akbar* yang dikarang Abu Hanifah (699–767 M), *Risalah Fi Al-Qadar oleh Al-Jahiz* (776–868 M), *Kitab Al-Tawhid* oleh Abu Mansur Al-Maturidi (853–944 M), *Al-Ibanah 'an Ushul al-Diyanah* dan *Kitab Maqalat Al-Islamiyyin* milik Abu Hasan Al-Ash'ari (874–936 M), Al-Milal wa An-Nihal – Al-Shahrastani (1086–1153 M), dari kelompok Mu'tazilah terdapat Al-*Mughni fi Abwab al-Tauhid wa al-'Adl* karya Abdul Jabbar Al-Mu'tazili (935–1025 M), *Kitab al-Tauhid* karya Al-Nazzam (wafat 836 M) *Kitab Al-Ashma' wa Al-Ahkam* karya Abu Huzail Al-Allaf (753–841 M).

Apa yang menjadi fokus pembahasan Ilmu Kalam adalah masalah hal-hal yang berbau metafisik, atau masalah *Ilahiyat* (Ketuhanan) secara khusus, dan

[1] Ess, Joseph Van, "نشأة علم الكلام عند المسلمين" (Lahirnya Ilmu Kalam di Kalangan Muslim). Artikel ini diterbitkan pada tahun 1975 dan diterjemahkan oleh Abbas Sulaiman, kemudian dicetak sebagai lampiran dalam buku "مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية" (Pengantar Studi Filsafat Islam), karya Muhammad Ali Abu Rayyan dan Abbas Sulaiman, diterbitkan oleh Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, Kairo, halaman 232.

begitulah Ilmu Kalam dirancang, karena ilmu ini adalah disiplin yang mencakup argumentasi untuk membela keyakinan-keyakinan iman dengan dalil-dalil akal, serta membantah para ahli bid'ah yang menyimpang dalam akidah dari mazhab salaf dan Ahlus Sunnah.[2] Tiap mazhab teologi dalam Islam selalu berusaha untuk melakukan pembelaan terhadap Tuhan, atau mengesakan-Nya dengan pendekatan masing-masing mazhab, Asy'ariah (pengikut Abu al Hasan al Asyari) dalam wacana kalamnya – dengan orientasi pengesaan Tuhan – menekankan otoritas *nash* yang disempurnakan dengan rasionalisme, berbeda dengan Mu'tazilah yang membangun wacananya dengan pendekatan yang menitik beratkan pada kuasa rasionalisme, perbedaan metodologi pendekatan inilah yang pada akhirnya menjadikan hasil wacana dua kelompok ini berbeda.

Dengan demikian metodologi pemikiran Ilmu Kalam tidak terlepas dari pola pemikiran non-filosofis yang diasosiasikan kepada kelompok yang menekankan pendekatan nash dan filosofis yang diasosiasikan kepada kelompok rasinonal, keduanya mempunyai karakteristik yang berbeda satu sama lain, namun tidak terlepas dari referensi utama al-Qur'an dan al-hadis sebagai dasar agama yang harus dipegang teguh.[3] sehingga menimbulkan pemikiran kalam yang semula berwatak "*metafisik-normatif*", kemudian bertambah menjadi berwatak "*deduktif-spekulatif*" dan secara keseluruhannya, pemikiran kalam klasik hanya berorientasi *"teosentris".* Dengan begitu, maka tidak mengherankan bila pemikiran kalam klasik kurang ataubahkan tidak memiliki kepekaan terhadap persoalan-persoalan sosial umat dan pesoalan kemanusian universal.[4]

Gambaran yang dibentuk oleh Ilmu Kalam melukiskan struktur masyarakat pada zamannya—era diskursus yang berorientasikan kepada Ketuhanan—guna meneguhkan keimanan masyarakat Arab pada masa itu dan menjawab pertanyaan-pertanyaan dari problematika masa itu, . Ketika gambaran tersebut dibawa ke era modern, ia tidak dapat menjadi diskursus yang menjawab tantangan manusia modern dengan problematika hidup yang berbeda, akibatnya, peran akal menurun dengan upaya-upaya baru—dalam Ilmu Kalam—hanyalah berupa pengulangan dari karya masa lalu, tanpa melampaui pertanyaan, masalah, bahkan bentuk dan gaya ungkapannya.[5]

---

[2] Ibnu Khaldun, Abdurrahman, *Tarikh Ibnu Khaldun,* Jilid 1, (Beirut :Dar Fikr , 1981) h. 581

[3] M. Kursani Ahmad, *Kalam Klasik Dan Kalam Kontemporer (Studi Konstruksi Metodologi),* Jurnal Ilmu Ushuluddin, Juli 2014, Vol. 13, No. 2, h.150

[4] Mustafa P., *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 34-35

[5] Rifai, Abdul Jabbar, *Muqaddimah fi Ilmi al Kalam Jadid,* (York House, United Kingdom: Yayasan Hindawi, 2024) h.42

Dengan begitu, maka upaya pembaharuan pemikiran teologi dalam Islam merekonstruksi dua hal didalamnya, pertama, rekonstruksi metodologi, dari dialektis-spekulatif[6] menuju dialektis-rasional, kedua, rekonstruksi orientasi yang dibangun dalam struktur Ilmu Kalam Jadid, menjadikan manusa sebagai orientasi diskursusnya, atau menjadikannya antroposentris menggantikan teosentris yang berorientasi dan berkutat pada pembahasan ketuhanan. Kedua dimensi inilah yang menjadi pembeda antara Ilmu Kalam klasik dan Ilmu Kalam Jadid.

Ilmu Kalam Jadid atau New Teologi mulai dikenalkan dalam peradaban Islam pada akhir abad 19 di India oleh teolog muslim India, Syibli Nu'mani (1857-1914 M), seorang pemikir India adalah salah seorang yang pertama kali menggunakan istilah Kalam Jadid (Teologi Baru) di dunia Islam. Jilid ke-2 dari buku sejarah ilmu Kalam-nya ia namakan dengan Kalam Jadīd dan di dalamnya membahas sebagian permasalahan penting yang sedang dihadapi agama dalam dunia modern.[7] Namun, Abdul Jabbar Rifai berpandangan bahwa apa yang dibawa oleh Syibli Nu'mani dengan Ilmu Kalam Jadid nya hanya berusaha untuk mengulangi diskursus Ilmu Kalam Klasik, sehingga imbuhan kata Jadid hanya bentuk dari upayanya menghadirkan pembahasan lama di era modern dan menjadikannya buku pertama dalam khazanah pemikiran Islam yang menggunakan istilah Ilmu Kalam Jadid.[8]

Sedangkan penulis Kristen guna mengisyaratkan gaya baru dalam Teologi menggunakan istilah Modern Theology (Teologi Modern) dalam karya-karya mereka dan menganggap Schleiermacher (1768- 1834 M) sebagai peletak dasarnya. Term ini -dibandingkan dengan Filsafat Agama- tidak begitu populer dan penekanannya lebih banyak pada pembahasan-pembahasan seperti pengalaman religius, kristologi, demitologisasi kitab suci, dan pengajuan tafsiran-tafsiran baru atas doktrin-doktrin Kristen-semisal: doktrin wahyu, keselamatan (*salvation*), dan Trinitas.[9]

Pada prakteknya, Ilmu Kalam Jadid dalam khazanah keilmuan Islam dengan metodologi dan orientasi kemanusiaan yang telah dipaparkan telah

[6] Pembahasan Ilmu Kalam klasik secara universal menggunakan narasi dialektis, memberikan antitesis terhadap argumentasi-argumentasi yang dianggap seorang penulis bertentangan dengan pemahannya, juga bersifat spekulatif karena memang pada dasarnya argumentasi yang dibangun bersumber dari teks agama yang ditafsirkan secara spekulatif.

[7] Yusufian, Hasan, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru Dalam Isu-Isu Agama,* (Jakarta: Sadra Press, 2014) h. 14

[8] Rifai, Abdul Jabbar, *Muqaddimah fi Ilmi al Kalam Jadid,* (York House, United Kingdom: Yayasan Hindawi, 2024) h.103

[9] Yusufian, Hasan, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru Dalam Isu-Isu Agama,* (Jakarta: Sadra Press, 2014) h. 16

banyak dikaji oleh sarjana muslim, hanya saja tidak menggunakan diksi Jadid dalam Ilmu Kalam, namun secara substansial mengarah telah mengarah kepada diskursus Ilmu Kalam Jadid, karya-karya mazhab reformis India[10] misalnya, telah banyak bergumul dengan pemikiran "Ilmu Kalam Jadid" walaupun tidak secara eksplisit menggunakan tajuk "Jadid" dalam karya-karya mereka. Karya-karya Hasan Hanafi juga berorientasi pada modernisasi Kalam, misalnya dalam karya *Min al Akidah ila al Tsaurah* nya yang mencoba melakukan reorientasi wacana Kalam klasik, selain itu, Murtadha Muthahhari juga memberikan andil yang cukup besar dalam proyek Kalam Jadid dalam bukunya *al Qabdhu wa al Basthu.* Terakhir, Abdul Jabbar Rifai, seorang sarjana Iraq mengarang Muqaddimah fi Ilmi al Kalam al Jadid, yang membangun struktur dalam Ilmu Kalam Jadid.

Pemaknaan Manusia dan Humanisme

Dari sudut pandang psikologi, hakikat manusia mengarah pada sifat-sifat manusia (*human nature)* yaitu sifat-sifat khas (*characteristic*) segenap umat manusia. Para pemikir Islam seperti Al-Farabi, Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd menyatakan bahwa manusia merupakan rangkaian utuh antara dua unsur, yaitu unsur yang bersifat materi dan imaterial. Pengertian tersebut membuktikan bahwa manusia mengandung dua unsur yang tidak bisa dipisahkan, atau dengan kata lain tidak bisa dikatakan manusia jika salah satu unsur tidak ada. Istilah yang sering digunakan dalam Islam untuk unsur imaterial adalah ruh dan nafs.[11]

Pada dasarnya, gambaran manusia dalam teks-teks keagamaan telah menegaskan superioritas manusia di bumi ini, hal inilah yang pada akhirnya harus ditunjang dengan aksiden yang menjaga manusia dari segala dimensi untuk meninggikan kedudukannya dan tidak melunturkan entitasnya.

Setidaknya ada enam gambaran terhadap manusia dalam Quran menurut Murtadha Mutahhari[12], Dalam Al-Qur'an, manusia digambarkan melalui berbagai istilah yang mencerminkan hakikat, peran, dan tanggung jawabnya. Istilah-istilah

[10] Abdul Jabbar Rifai menyebutkan mazhab reformis India sebagai pelopor dalam penciptaan Ilmu Kalam Jadid seperti Syibli Nu'mani, Waliyullah al-Dahlawi, Ahmad Khan, Muhammad Iqbal, dan Fazlur Rahman, lihat: Rifai, Abdul Jabbar, *Muqaddimah fi Ilmi al Kalam Jadid,* (York House, United Kingdom: Yayasan Hindawi, 2024) h.147

[11] Syahputra, Heru, *Manusia Dalam Pandangan Filsafat,* Al Hikmah: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam
Vol. 2 No. 1 Desember-Mei 2020, h,17-18

[12] Murtadha Mutahhari, Perspektif Al - Quran Tentang Manusia dan Agama , (Bandung: Penerbit Mizan, 1995), hlm. 117-124.

ini memberikan pemahaman yang mendalam tentang posisi manusia di hadapan Allah, di dunia, dan di tengah masyarakat.

Salah satu istilah yang sering digunakan adalah ***Basyar***, yang menyebut manusia sebagai makhluk biologis. Sebagai *basyar*, manusia memiliki tubuh fisik yang tumbuh, bergerak, membutuhkan makanan, dan mengalami kematian. Namun, berbeda dengan makhluk lain, manusia memiliki akal untuk berpikir dan moral untuk bertanggung jawab atas tindakannya. Inilah yang membuat manusia, meski fana seperti makhluk hidup lainnya, tetap istimewa. Al-Qur'an menyebut istilah ini sebanyak 36 kali, mengingatkan kita akan keberadaan fisik yang harus selaras dengan tujuan spiritual.

Berbeda dengan *basyar*, istilah **Al-Insan** mengacu pada manusia secara totalitas—jiwa dan raga. Kata ini, yang berasal dari *al-uns* (harmonis atau pelupa), mencerminkan sifat manusia yang lemah lembut, penuh emosi, sekaligus rentan lupa. Sebagai *al-insan*, manusia diberi kemampuan istimewa untuk berbicara, memahami, dan menguasai ilmu pengetahuan. Al-Qur'an menyebut istilah ini sebanyak 65 kali, seperti dalam QS. Huud: 9, yang mengingatkan manusia agar tidak menjadi makhluk yang mudah berputus asa dan lupa bersyukur.

Kemudian ada istilah **Bani Adam**, yang menegaskan bahwa manusia adalah keturunan Nabi Adam. Sebutan ini mengingatkan bahwa manusia diciptakan secara langsung oleh Allah, bukan hasil evolusi sebagaimana teori yang diajukan Charles Darwin. Sebagai *bani Adam*, manusia dihormati sebagai makhluk yang memiliki nilai luhur, baik dalam ilmu maupun interaksi sosial. Istilah ini disebut sembilan kali dalam Al-Qur'an, salah satunya dalam QS. Al-A'raaf: 26-27, yang mengajarkan manusia untuk berhati-hati terhadap godaan setan.

Lebih dari itu, manusia juga memiliki peran besar sebagai **Khalifah**, pemimpin di muka bumi. Allah menciptakan manusia dengan misi untuk menjaga, mengelola, dan memperbaiki kehidupan di dunia ini. Sebagai *khalifah*, manusia harus berusaha menjalankan amanah dengan adil dan menjauhi hawa nafsu, sebagaimana pesan Allah dalam QS. Shaad: 26. Dalam narasi ini, kepemimpinan tidak hanya terbatas pada pemerintahan, tetapi juga mencakup semua aspek kehidupan, dari keluarga hingga masyarakat.

Dalam konteks sosial, istilah **Al-Nas** digunakan untuk menyebut manusia dalam hubungannya dengan sesama. Sebagai *al-nas*, manusia adalah makhluk sosial yang membutuhkan orang lain untuk hidup. Al-Qur'an menyebut istilah ini sebanyak 241 kali, seperti dalam QS. Al-Hujuraat: 13, yang menekankan pentingnya saling mengenal dan menghormati di antara bangsa dan suku-suku.

Akhirnya, manusia diingatkan bahwa hakikat tertingginya adalah sebagai **Hamba Allah**. Sebagai *hamba*, manusia wajib tunduk dan mengabdi kepada

Allah, menjalankan perintah-Nya, menjauhi larangan-Nya, dan melakukan ibadah dengan penuh keikhlasan. QS. Al-Bayyinah: 5 mengingatkan kita untuk memurnikan ketaatan hanya kepada-Nya, karena itu adalah inti dari agama yang lurus.

Melalui keenam istilah ini Murtadho Mutahhari ini —*Basyar, Al-Insan, Bani Adam, Khalifah, Al-Nas,* dan *Hamba Allah*— Al-Qur'an memberikan panduan tentang bagaimana manusia seharusnya memahami dirinya, perannya, dan hubungan dengan Tuhannya. Setiap istilah adalah pengingat akan kehormatan sekaligus tanggung jawab besar yang diemban manusia. Dalam dimensi lain, pemaknaan Al-Quran ini juga yang membentuk konsep kemanusiaan dalam kacamata Islam, pertama-tama bahwa manusia merupakan ciptaan Tuhan yang memiliki kekuatan khusus—dengan akalnya—, manusia juga makhluk yang bergumul, menjadikannya makhluk sosial yang masing-masing individu tidak dapat terlepas dari individu lainnya, dalam pengembaraannya di bumi ini, manusia diberikan tugas khusus, yaitu memakmurkan bumi—khalifatullah di al Ard—hal ini yang kemudian menjadikannya pemimpin atas makhluk di bumi, terakhir, bahwa manusia adalah hamba Tuhan Sang Pencipta, maka pembaktian kehidupan manusia harus berorientasi pada amanah Tuhan dan sadar akan sifatnya sebagai hamba. Hakikat dan tujuan manusia inilah yang harus digariskan ddan dipahami secara mendalam oleh manusia, sehingga tindak tanduknya di dunia ini benar-benar sesuai dengan kondrat hidupnya.

Dalam konteks barat kemanusiaan digambarakan sebagai gerakan intelektual yang diwakili oleh para humanis Renaisans. Gerakan ini ditandai oleh upaya untuk mengangkat martabat pikiran manusia, menjadikannya berharga dan bermakna, dengan menghubungkan budaya modern dengan budaya kuno, melampaui Abad Pertengahan dan skolastisisme.[13] Andre Lalande menambahkan bahwa humanisme bukanlah sekadar warisan pemikiran kuno, humanisme adalah kondisi di mana tertarik dan terpengaruhi pemikiran kuno, sampai-sampai ia meniru mereka secara harfiah, mengulang pemikiran mereka, dan mengadopsi model, menjadikannya teladan, mempercayai dewa-dewa, spiritualitas, serta bahasa mereka. Gerakan semacam ini, jika didorong hingga batas logisnya, memberikan kecenderungan ke arah penghapusan ajaran Kekristenan.[14]

Seiring waktu, konsep "Humanisme" meluas dan tidak lagi terbatas pada pemaknaan dalam bahasa, filsafat, sastra, ilmu pengetahuan, dan pengetahuan masyarakat kuno. Menurut Lalande, "Humanisme" kini merujuk pada sebuah pandangan umum tentang kehidupan yang didasarkan pada keyakinan bahwa manusia dapat menemukan keselamatannya melalui kekuatan manusia itu sendiri.

[13] Lalande, Andre, Ensiklopedia Filsafat Lalande, jilid 2, h. 566
[14] Lalande, Andre, Ensiklopedia Filsafat Lalande, jilid 2, h. 567

Keyakinan ini bertentangan secara tajam dengan Kekristenan yang menempatkan keselamatan manusia semata-mata pada kuasa Tuhan dan iman kepada-Nya.[15] Hal ini menunjukkan bahwa konsep "Humanisme," seperti halnya ide-ide lain yang dihasilkan oleh manusia sepanjang sejarah, mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Ketika ia muncul dalam konteks tertentu—ruang, waktu, dan masyarakat tertentu—maknanya menjadi lebih jelas, mendalam, dan terarah. Konsep ini juga mengalami beragam bentuk penerapan yang sesuai dengan tahap-tahap perkembangan sosialnya, keberlanjutannya, serta perannya yang terus hadir dalam berbagai aspek kehidupan manusia.

Disisi lain, Paul Tournier membuat distingsi antara dunia barang atau sesuatu (*world of things*) dan dunia persona-persona (*world of persons*). Perbedaan antara keduanya terletak pada kenyataan bahwa barang atau sesuatu dapat didefinisikan, sedangkan persona adalah sesuatu yang tidak bisa dibatasi dengan konsep, formula-formula, atau definisi- definisi[16], dengan begitu, maka barang atau *things* adalah sesuatu yang terbatas, sedangkan persona atau *persons* adalah sesuatu yang tidak terbatas.

Selanjutnya, menurut Immanuel Kant, manusia adalah makhluk yang bermartabat. Dasar martabat manusia terletak dalam kenyataan bahwa manusia adalah persona dan otonom. Sebagai persona, manusia manusia mampu menentukan dirinya. Penentuan diri ini terjadi karena manusia memiliki akal budi. Dengan akal budinya, manusia mampu menciptakan hukum moral yang bukan hanya berlaku bagi dirinya tetapi juga bagi segenap makhluk rasional. Dengan demikian, manusia adalah makhluk yang otonom. Persona dan otonomi dalam diri manusia menjadi dasar martabat manusia.[17] Selanjutnya, pandangan Kant tentang manusia erat kaitan- nya dengan pandangan tentang pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia hanya terbatas pada apa yang nampak kepadanya. Apa yang ada di balik penam- pakan tidak dapat diketahui oleh manusia. Benda dalam dirinya sendiri tidak bisa dijadikan objek pengetahuan manusia. Dalam filasfatnya, Kant membuat distingsi antara fenomena dan noumena, distingsi ini memiliki implikasi terhadap pandangan Kant tentang manusia. Manusia dapat memandang dirinya sendiri sebagai bagian dari dunia indrawi dan ia dikuasai oleh hukum- hukum fenomen. Manusia juga dapat menganggap dirinya sebagai bagian dari dunia noumena. Dalam dunia noumenal, manusia berada di bawah hukum akal budi. Distingsi ini dibuat dengan maksud mem- bantu manusia memahami dirinya. Manusia adalah makhluk yang otonom sekaligus tunduk kepada hukum

[15] Lalande, Andre, Ensiklopedia Filsafat Lalande, jilid 2, h. 569
[16] Tournier,Paul, *The Meaning of Person.*(London: SCM Press. 1957) h. 20
[17] Lega, Fransiskus Sales, *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan Missio, Volume 7, Nomor 1,* Januari 2014, h. 83

alam. Ketundukan dan kemandirian terhadap hukum alam selalu bersatu dalam dirinya. Karena itu, manusia harus memahami dirinya dengan dua cara ini.[18]

Dalam alam pikir Kant, manusia dan setiap makhluk berakal, harus diperlakukan sebagai tujuan, bukan sekadar sarana yang digunakan untuk mencapai kehendak tertentu. Dalam setiap tindakan, baik terhadap diri sendiri maupun makhluk berakal lainnya, manusia harus selalu dianggap sebagai tujuan itu sendiri. Prinsip ini menjadi dasar hukum praktis universal, yang menyatakan bahwa makhluk berakal ada sebagai tujuan dalam dirinya sendiri.[19] Konsep ini menekankan prinsip moral yang menempatkan martabat manusia di atas segala pertimbangan pragmatis. Ia mengajarkan penghormatan terhadap otonomi dan hak setiap individu sebagai tujuan akhir, yang menjadi fondasi etika Kantian. Aplikasinya relevan dalam banyak aspek, seperti hak asasi manusia, hubungan antarpribadi, dan kebijakan sosial.

Humanisme seperti yang dikemukakan Kant dan Lalande, atau secara keseluruhan yang dianut oleh kaum humanis sekuler telah menetapkan superioritas manusia di dunia ini, menetepakan akal manusia sebagai kuasa tertinggi, yang dengannya manusia melakukan pencerapan ilmu pengetahuan dan pengalaman, humanisme ini menekankan pada jenjang nilai moral setiap manusia yang bersumber dari akal tadi dan memberikan penilaian yang berbeda-beda pada tiap individu, ini juga menekankan bahwa entitas manusia itu sendirilah yang memberikan value dalam humanisme. Sejalan dengan itu, beberapa pemikir humanis lainnya berupaya melakukan pemulihan nilai-nilai kemanusiaan, tanpa menempatkan manusia sebagai pengganti Tuhan dalam kehidupannya di dunia.

Gagasan tentang kemandirian manusia yang menjadi dasar humanisme sekuler tidak mampu menjelaskan tujuan akhir atau nilai-nilai luhur, sehingga tidak dapat memberikan dasar untuk mencapainya. Sementara itu, agama, karena kemampuannya menghubungkan prinsip yang mengatur eksistensi dengan tujuan akhir, dapat menjadi dasar bagi nilai-nilai luhur, yaitu untuk menetapkan nilai-nilai dan memberikan makna bagi keberadaan manusia.[20] Sedangkan disisi lain, pandangan kaum naturalis tentang keberadaan manusia hanya memberikan gambaran parsial, sementara bagian lainnya—spiritual, moral, atau nilai-nilai—memerlukan penjelasan yang melampaui batas teori naturalisme. Kekurangan

[18] Howard, W., *Filsafat Politik Kant.*(Surabaya: JP- Press & IMM: 2003) h. 68
[19] Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Translated and analysed by H.J. Paton. (NewYork: Harper Torchbook. 1964) h. 95

[20] Rifai, Abdul Jabbar, *al Din wa al Karamah al Insaniyyah*, (Irak: *Dar al Rafidain*, 2023) h.187

mendasar dalam humanisme sekuler adalah anggapannya bahwa kebutuhan mendalam manusia dapat terpenuhi semata-mata melalui kemampuan dirinya sendiri.

Nilai-nilai seperti keadilan, martabat manusia, dan kemajuan yang dijunjung tinggi oleh kaum humanis sekuler sejatinya berasal dari warisan tradisi yang lebih tua, termasuk tradisi Yahudi dan Kristen. Para nabi dalam tradisi ini sendiri merupakan figur-figur yang memperjuangkan keadilan sosial. Namun demikian, ketika kaum humanis sekuler menyatakan bahwa eksistensi tidak memiliki sebab ataupun tujuan akhir, pernyataan mereka tidak didasarkan pada akal maupun analisis logis yang kokoh. Meskipun mereka mengklaim bahwa akal dan logika mendukung pandangan mereka, mereka justru mengabaikan prinsip-prinsip rasionalitas ini dalam upaya menjelaskan eksistensi dunia alami. Paradoksnya, mereka memandang dunia ini rasional tetapi menolak keberadaan prinsip fundamental yang dapat menjelaskan keberadaan dunia itu sendiri – Karena prinsip fundalmental keberadaan dunia ini menetapkan perlunya entitas yang menjadi penyebab hadirnya dunia—.

Sebagai gantinya, humanis muslim seperti Abdul Jabbar Rifai mengemukakan bahwa "Humanisme" merujuk pada pandangan tentang inti kemanusiaan yang setara, yang menjadi ciri khas setiap individu manusia dan membuatnya menjadi manusia. Artinya, apa yang menjadikan seseorang manusia tanpa memandang faktor-faktor lain yang mungkin memengaruhi klasifikasinya berdasarkan ras, geografis, ekonomi, budaya, atau agama. Manusia mendapatkan nilai, kedudukan, dan tanggung jawabnya semata-mata dari kemanusiaannya. Ukuran kredibilitas moral dan sikap kemanusiaan dari agama, kepercayaan, atau sistem sosial manapun terletak pada kemampuannya untuk memandang manusia sebagai manusia, tanpa memperhatikan faktor-faktor di luar kemanusiaannya. Pandangan ini menuntut perlakuan terhadap manusia—secara setara—tanpa dibatasi oleh klasifikasi yang ditentukan oleh identitas atau batas simbolis yang diciptakan oleh etnisitas, warna kulit, gender, geografi, budaya, atau kepercayaan.[21]

Pemahaman humanisme Abdul Jabbar Rifai pada akhirnya mentik beratkan humanisme pada orientasi pandangan kesetaraan antar individu, menekankan bahwa nilai dan kedudukan manusia berasal dari kemanusiaannya, bukan dari identitas lain seperti ras, agama, budaya, atau faktor eksternal lainnya. Hal ini menunjukkan pandangan inklusif yang berusaha meniadakan diskriminasi berbasis kategori sosial. Humanisme dalam konteks in mengadvokasi pandangan humanisme universal yang mengakui martabat manusia di luar atribut eksternal

[21] Rifai, Abdul Jabbar, *al Din wa al Karamah al Insaniyyah*, (Irak: *Dar al Rafidain*, 2023) h.190

atau identitas simbolis. Ini adalah kritik terhadap pendekatan eksklusif berbasis identitas dan seruan untuk memperlakukan manusia dengan nilai intrinsik yang sama sebagai landasan harmoni sosial dan moral.

Humanisme Keimanan

Sebagai antitesis dari Humanisme barat, Abdul Jabbar Rifai memasukan Humanisme keimanan dalam pembahasan Ilmu Kalam Jadid yang diusungnya, jika humanisme yang dianut oleh barat adalah superioritas manusia dan mengikis ketergantungannya pada Tuhan, maka apa yang disuarakan oleh Rifai adalah upaya untuk menegaskan supirioritas manusia dan tidak meninggalkan dimensi kepercayaan manusia kepada Tuhan.

Humanisme dalam pandangan Rifai berarti "humanisme yang beriman, dan keimanan yang humanis." Pandangan ini berbeda dari "humanisme non-iman" yang mengabaikan aspek keimanan, seperti yang dibahas oleh beberapa pemikir di Barat dan Timur. Dalam humanisme non-iman, pusat perhatian berada pada manusia, dengan menjadikan manusia sebagai pengganti Tuhan dalam segala hal di dunia, yang akhirnya berujung pada melupakan Tuhan dan mendewakan manusia. Penolakan terhadap keberadaan Tuhan atau pengasingan Tuhan, serta pengangkatan manusia sebagai penguasa dunia, berujung pada kekeliruan yang nyata. Hal ini karena manusia tidak mampu menemukan segalanya di tata surya, apalagi memahami galaksi-galaksi menakjubkan di alam semesta, betapapun ilmu pengetahuan dan alat-alatnya berkembang.[22] ini mengemukakan sebuah pandangan humanisme religius yang berusaha mengintegrasi keimanan dengan nilai-nilai kemanusiaan, sekaligus memberikan kritik terhadap pandangan humanisme sekuler yang dianggap menafikan Tuhan.

Rifai mendefinisikan humanisme yang ideal sebagai kombinasi antara keimanan dan nilai-nilai humanisme, yakni "humanisme yang beriman, dan keimanan yang humanis." Pandangan ini menekankan keseimbangan antara kepercayaan kepada Tuhan dan penghargaan terhadap kemanusiaan, menghindari ekstremitas yang mengabaikan salah satu aspek didalamnya. Humanisme non-iman, menurut penulis, berpusat pada manusia sebagai pengganti Tuhan. Kritik utamanya adalah, pertama, antroposentrisme ekstrem, dengan menjadikan manusia sebagai pusat segala sesuatu, humanisme sekuler berisiko menegasikan peran Tuhan dan mendewakan manusia. Kedua, konsekuensi filosofis dan etis dari penegasian peran Tuhan, penolakan atau pengasingan Tuhan menciptakan kekosongan makna yang tak dapat diisi oleh manusia sendiri, sehingga

[22] Rifai, Abdul Jabbar, *al Din wa al Karamah al Insaniyyah*, (Irak: *Dar al Rafidain*, 2023) h.192

menyebabkan kesalahan mendasar dalam memahami eksistensi manusia itu sendiri.

Selanjutnya, Rifai menjelaskan bahwa keterikatan humanisme dan keimanan ini juga berorientasi pada beberapa hal[23], *pertama*, menghindarkan pembacaan teks-teks keagamaan yang bersifat takhayul dan kejam, pembacaan yang tidak tepat dapat menimbulkan dampak destruktif terhadap kemanusiaan dan manusia itu sendiri, baik secara individu maupun kolektif. Ketika pembacaan dilakukan secara kejam, ia tidak hanya merusak keimanan seseorang tetapi juga menghancurkan martabat manusia dan melukai kondisi psikologis serta spiritualnya. Sementara itu, pembacaan yang didasarkan pada takhayul kerap kali mengandung unsur paganisme, yang dalam banyak hal bertentangan dengan prinsip-prinsip agama yang berbasis moralitas dan spiritualitas.

Paganisme, dalam bentuk apa pun, tidak hanya merendahkan martabat manusia tetapi juga mengosongkan agama dari nilai-nilai moral dan spiritual yang fundamental. Fenomena ini turut membuat Tuhan semakin tersembunyi dari kehidupan manusia, menciptakan ruang bagi munculnya berhala-berhala baru yang dapat dipahami sebagai simbol dari "dewa-dewa palsu," pada akhirnya memperbudak manusia melalui serangkaian mekanisme yang melumpuhkan akal, menghancurkan integritas jiwa, mengabaikan hak-hak asasi, dan memisahkan manusia dari Tuhan yang esensinya didasarkan pada kasih sayang dan moralitas. Dalam konteks ini, pembacaan yang tidak kritis menjadi instrumen yang berbahaya, karena tidak hanya menyesatkan manusia dari pemahaman agama yang hakiki, tetapi juga menjadikan mereka rentan terhadap bentuk-bentuk perbudakan ideologis yang melunturkan kebebasan intelektual, spiritual, dan moral. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang rasional dan berbasis nilai-nilai transendental untuk mencegah fenomena ini, serta untuk memastikan agama tetap menjadi sumber pencerahan, kemanusiaan, dan pembebasan.

Kedua, memaknai agama sebagai keimanan yang bebas, Keimanan yang bersifat bebas memiliki peran penting dalam melindungi manusia dari godaan tirani, propaganda yang menyesatkan, dan kecenderungan untuk mengultuskan otoritas yang tidak sah, sebaliknya, keimanan ini membangkitkan rasa kekaguman yang mendalam kepada Tuhan yang inheren dalam jiwa manusia. Humanisme berbasis keimanan meletakkan Tuhan dalam satu tarikan nafas dengan penetapan martabat manusia, perlindungan terhadap hak-haknya, serta penjagaan atas kebebasannya, sehingga perlindungan martabat manusia dan penghormatan terhadap kemanusiaannya tidak hanya menjadi jalan menuju Tuhan, tetapi juga menjadi bukti nyata dari keimanan yang sejati. Dengan demikian, keimanan

[23] Rifai, Abdul Jabbar, *al Din wa al Karamah al Insaniyyah*, (Irak: *Dar al Rafidain*, 2023) h.202-204

menemukan perwujudannya yang utuh melalui komitmen terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan.

Abdul Jabbar Rifai merumuskan dua prinsip fundamental yang menjadi landasan humanisme berbasis keimanan: pertama, **keberadaan Tuhan sebagai pusat dari seluruh entitas, dan kedua, manusia sebagai pusat kehidupan di bumi**. Prinsip kedua ini tidak berdiri otonom, melainkan selalu berada dalam kerangka keberpusatan pada Tuhan sebagai sumber segala eksistensi. Dalam kerangka ini, manusia dipandang sebagai khalifah yang dipilih oleh Tuhan untuk mengelola dan memimpin kehidupan di bumi, didasarkan pada kemampuan unik yang dimilikinya, yakni akal, kehendak, kebebasan, serta potensi-potensi lain yang memungkinkan manusia untuk menjalankan peran tersebut.

Konsep ini menawarkan harmoni antara dua dimensi hakiki manusia: sebagai makhluk spiritual yang memiliki hubungan transendental dengan Tuhan, dan sebagai makhluk sosial yang bertanggung jawab terhadap sesama serta lingkungannya. Dengan mengintegrasikan dua dimensi ini, humanisme berbasis keimanan tidak hanya mengakui martabat manusia sebagai individu, tetapi juga menempatkannya sebagai aktor utama dalam mewujudkan misi ilahiah di dunia. Dengan demikian, konsep ini memberikan kerangka teologis dan filosofis yang menyeimbangkan antara nilai-nilai spiritualitas dan tanggung jawab sosial, menjadikannya relevan dalam konteks keberagaman dan tantangan kehidupan modern.

Khilafiyyah Insan

Salah satu bentuk martabat yang dimiliki oleh manusia adalah kepercayaan Tuhan padanya, yang memberikan implikasi besar dalam perjalanan hidup manusia, amanah Tuhan kepada manusia itu ialah penasbihan manusia sebagai pemimpin di muka bumi ini, atau *Khalifatullah fi al ard, "Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi."Mereka berkata, "Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?" Dia berfirman, "Sungguh Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."*[24] Kehormatan yang didapat manusia sebagai khalifah ini pada satu sisi merupakan anugerah yang diberikan Tuhan, disisi lain mengandung tanggung jawab yang besar atas tindak tanduk manusia di muka bumi.

Dalam konteks ini, Abdul Jabbar Rifai menegaskan bahwa kehormatan ini membawa konsekuensi pada peranan manusia, amanah yang diberikan Tuhan ini

[24] Al Baqarah : 30

disertai dengan pemberian-Nya pada manusia perangkat-perangkat yang digunakan manusia dalam menjalankan tugasnya, seperti akal, moral, dan budi pekerti. Selanjutnya, dalam mengamban tugas ini, Tuhan tidak lagi berperan langsung dalam memakmurkan bumi dan memanfaatkan sumber daya alam, kecuali sebatas memberikan petunjuk serta memperkaya kebutuhan spiritual, moral, dan estetika yang menjadi kebutuhan eksistensial bagi kehidupan manusia (yang diberi amanah). Kebutuhan-kebutuhan ini tidak dapat dipenuhi manusia hanya dengan mengandalkan kemampuan dan sarana yang dimilikinya sendiri.[25]

Sebagaimana telah disinggung, bahwa dalam humanisme keimanan terdapat dua prinsip utama, yaitu keberadaan Tuhan sebagai pusat dari seluruh entitas, dan manusia sebagai pusat kehidupan di bumi, dalam hal ini, pusat seluruh entitas—Tuhan—tidak hanya memberikan tanggung jawab pada manusia, tapi juga menyediakan perangkat—akal, moral, petunjuk Tuhan melalui wahyu, kenabian, peta jalan yang digariskan oleh Al-Qur'an, hukum-hukum yang mengatur alam, aturan-aturan jiwa, dan sunnatullah dalam kehidupan sosial—untuk melasanakan tugas tersebut, tahapan selanjutnya Ia serahkan seluruhnya pada manusia itu sendiri sebagai pusat dari kehidupan dunia, berhasil atau gagalnya amanah ini ditentukan langsung oleh tangan manusia.

Konsep kepemimpinan manusia atas dunia dalam kacamata Rifai sekali lagi menegaskan sinergitas antara manusia dan Tuhan, Hal ini mencerminkan **kemandirian manusia** sebagai pengelola bumi, sesuai dengan peran yang diberikan Tuhan. Tugas ini membutuhkan upaya manusia untuk mengolah alam, mengembangkan peradaban, dan meningkatkan kesejahteraan dengan memanfaatkan sarana yang tersedia, namun kemandirian ini tidak sepenuhnya mutlak, karena masih bergantung pada petunjuk Tuhan. Meskipun Tuhan tidak "berperan langsung" dalam aspek material, konsep ini menegaskan bahwa kehadiran Tuhan tetap relevan dalam spiritualitas yang emberikan makna kehidupan dan hubungan transendental manusia dengan Tuhan, juga dalam dimensi moralitas yang menjadi pedoman dalam menentukan baik-buruk dalam tindakan manusia, dan terakhir dalam estetika yang memberikan panduan dalam mengapresiasi keindahan dan harmoni kehidupan. Aspek ini mencerminkan bahwa kehidupan manusia memerlukan dimensi yang lebih dari sekadar kebutuhan material.

Kata khalifah juga mengandung makna pengganti nabi Muhammad SAW dalam fungsinya sebagai kepala Negara, yaitu pengganti Nabi Saw dalam jabatan kepala pemerintahan dalam Islam baik urusan agama maupun dunia, secara

[25] Rifai, Abdul Jabbar, *al Din wa al Karamah al Insaniyyah*, (Irak: *Dar al Rafidain*, 2023) h.231

universal ada empat sifat manusia yang diterangkan dalam Al-Quran. Pertama, bahwa manusia itu adalah mahkluk yang dipilih oleh Tuhan. Hal ini

sesuai dengan firman Allah dalam surat Tahaa ayat 122. Kedua, manusia dengan segala kelalaiannya diharapkan supaya menjadi wakil Tuhan di bumi (khalifah). Hal in terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 30. Ketiga, bahwa manusia sebagai kepercayaan tuhan, sekalipun risikonya besar, hal ini terkandung dalam Surat al-Ahzab ayat 72. Keempat, sebagai bagian dari anugerah Tuhan, manusia diberikan kemampuan untuk **mengetahui nama-nama dan konsep benda** yang bahkan malaikat pun tidak mampu mengetahuinya. Inilah yang membuat malaikat **sujud dan menghormati manusia**, sebagai tanda penghargaan terhadap kecerdasan dan potensi yang diberikan kepada manusia. Firman Allah dalam Surat **Al-Baqarah ayat 31** menjelaskan bahwa Allah mengajarkan kepada Adam segala nama benda, yang kemudian membuat malaikat mengakui keutamaan manusia dibandingkan mereka.[26]

Martabat Manusia Dalam Kacamata Islam

Martabat manusia merupakan hal yang esensial pada entitas manusia itu sendiri, kehormatan manusia hadir bersamaan dengan hadirnya individu manusia. Martabat manusia adalah salah satu prinsip mendasar dalam etika, agama, dan hukum yang merujuk pada martabat, nilai, dan hak yang melekat pada setiap individu. Konsep ini sering menjadi landasan dalam pembahasan hak asasi manusia, keadilan sosial, dan tanggung jawab moral.

Martabat adalah nilai yang hakiki; ia merupakan salah satu elemen utama keberadaan kemanusiaan manusia. Kehadirannya menunjukkan keberadaan kemanusiaan manusia, sementara ketiadaannya mencerminkan hilangnya kemanusiaan itu. Martabat bukan hanya berarti tidak adanya penghinaan; tidak dihina hanyalah salah satu akibat dari hadirnya martabat, dan merupakan salah satu buah yang dihasilkan oleh terwujudnya martabat dalam kehidupan manusia.[27] Abdul Jabbar Rifai menilai bahwa Martabat adalah nilai hakiki yang menjadi inti dari keberadaan manusia. Ia bukan sekadar atribut tambahan, melainkan elemen esensial yang melekat pada kemanusiaan itu sendiri. Kehadiran martabat dalam diri seseorang adalah tanda eksistensi nilai kemanusiaannya. Sebaliknya, ketiadaan martabat mencerminkan hilangnya nilai-nilai yang menjadikan manusia sebagai makhluk yang bermoral, berharga, dan dihormati.

[26] Ilyas, Rahmat, *Manusia Sebagai Khalifah Dalam Persfektif Islam*, Mawaizh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial, Vol. 1, No. 7, Juni 2016, h.193
[27] Rifai, Abdul Jabbar, *al Din wa al Karamah al Insaniyyah*, (Irak: *Dar al Rafidain*, 2023) h.228

Dengan kata lain, martabat adalah fondasi yang membedakan manusia dari makhluk lainnya, menjadikannya makhluk yang memiliki nilai intrinsik yang tak tergantikan.

Martabat, dengan demikian, adalah lebih dari sekadar konsep abstrak. Ia adalah inti dari keberadaan manusia, sebuah realitas yang menunjukkan bahwa setiap individu, tanpa memandang latar belakang, berhak atas pengakuan dan penghormatan. Dalam keberadaan martabat, kemanusiaan manusia menjadi nyata; dan dalam ketiadaannya, kemanusiaan itu perlahan memudar. Dengan memahami martabat sebagai nilai yang lebih besar dari sekadar konsekuensi eksternal, kita diajak untuk menginternalisasi maknanya, menjadikannya pedoman dalam setiap tindakan kita.

Abdul Jabbar Rifai juga mengkritisi pemaknaan martabat manusia yang digaungkan oleh kalangan nasionalis yang mereduksi martabat individu untuk meninggikan martabat bangsa, padahal sejatinya, martabat adalah nilai yang melekat pada individu. Martabat dimulai dari individu dan berakhir pada martabat bangsa; tidak ada martabat bagi sebuah bangsa tanpa martabat individu-individunya. Namun, kelompok-kelompok kiri, nasionalis, dan fundamentalis terjebak dalam paradoks yang menipu masyarakat ketika mereka menekankan martabat bangsa sambil mengabaikan martabat individu. Kelompok-kelompok ini menyebarkan budaya yang berlawanan dengan nilai-nilai tersebut, di mana martabat bangsa mendahului martabat individu, kebebasan bangsa lebih penting daripada kebebasan individu, dan hak-hak bangsa lebih utama daripada hak-hak individu.

Pada tahap berikutnya, martabat bangsa direduksi menjadi martabat pemimpin saja. Kebebasan bangsa menjadi kebebasan pemimpin semata, sehingga tidak ada lagi martabat bagi warga, apapun status mereka. Tidak ada kebebasan bagi siapapun, bahkan martabat tanah air, negara, dan masyarakat lenyap. Semua bentuk martabat dikonsentrasikan pada pemimpin, yang menggantikan seluruh kolektivitas dengan dirinya sendiri. Semua hal, termasuk warga, bangsa, dan tanah air, dianggap sebagai pengorbanan untuk pemimpin. Martabat warga hanyalah pantulan martabat pemimpin, yang dianggap sebagai pemberian darinya.

Sistem-sistem yang disebut “revolusioner” di dunia Arab kita memperkuat konsep ini melalui pendidikan, menyebarluaskan slogan-slogan yang menyerukan kematian demi pemimpin, serta menggunakan media dan propaganda dengan sangat efektif. Mereka juga menanamkan nilai-nilai ini dalam budaya, seni, dan sastra, serta mahir dalam membentuk, menggerakkan, dan menundukkan massa untuk menerima ideologi tersebut. Akibatnya, “berhala manusia” dengan cepat

tercipta di wilayah kita.[28] Abdul Jabbar Rifai mengomentari realita yang hadir pada bangsa Arab, khususnya Irak, dimana penjunjungan terhadap bangsa—dalam simbol pemimin—menjadi titik berat peninggian martabat manusia, hasilnya, manusia sebagai individu tidak memiliki martabat yang utuh dan setara, dan hanya menyisakan martabat pemimpin yang superior, sebagai contoh, irak pada masa pemerintahan Saddam Husein kerap meneriakkan slogan "*Dengan jiwa dan darah, kami berkorban untukmu, Saddam*" atau slogan *"Jika Saddam berkata, maka Irak berkata", "kita mati, kita mati, dan hiduplah Irak*". Ungkapan ini menyoroti konsep pengkultusan individu, di mana seorang pemimpin dipuja layaknya figur yang tak tergantikan, pada kasus seperti ini, ketaatan dan pengorbanan untuk pemimpin menjadi simbol nasionalisme, tetapi juga sering digunakan untuk membungkam kritik dan mengonsolidasikan kekuasaan. Fenomena semacam ini pernah terjadi di berbagai negara dengan pemimpin otoriter lain sepanjang sejarah.

Lebih lanjut, Abdul Jabbar Rifai menggunakan pembuktian terbalik untuk menegaskan martabat manusia, menurutnya, martabat manusia tidak boleh dimonopoli oleh negara atau pemimpin bangsa, namun harus dikembalikan kepada masing-masing individu yang ada pada suatu masyarakat, sehingga akumulasi martabat manusia yang utuh tersebut secara otomatis akan memberikan nilai terhadap bangsa tersebtut, berbeda dengan kaum nasionalis yang menegaskan martabat seorang pemimpin atau negara yang superior diatas martabat individu masyarakat untuk berdirinya negara bangsa yang satu, utuh dan memiliki martabat tinggi, penilaian terhadap martabat suatu negara dianggap akan mempengaruhi pandangan secara menyeluruh kepada rakyatnya.

Kesimpulan

Pemikiran Abdul Jabbar Rifai tentang martabat manusia dalam *Ilmu Kalam Jadid* menawarkan sebuah kerangka teologi Islam yang relevan dengan tantangan modernitas. Dengan menggeser orientasi teologi dari paradigma teosentris menuju paradigma antroposentris, Rifai memperlihatkan bahwa keimanan dan humanisme tidak hanya dapat berjalan beriringan, tetapi juga saling melengkapi dalam menjawab isu-isu kontemporer seperti pluralisme agama, hak asasi manusia, dan kebebasan individu. Pandangan ini merepresentasikan upaya signifikan untuk merekonstruksi ilmu kalam agar lebih responsif terhadap realitas global yang dinamis.

[28] Rifai, Abdul Jabbar, *al Din wa al Karamah al Insaniyyah*, (Irak: *Dar al Rafidain*, 2023) h.228

Melalui pendekatan humanisme keimanan, Rifai mengemukakan bahwa martabat manusia tidak hanya didasarkan pada aspek-aspek transendental, tetapi juga pada penghormatan terhadap kemanusiaan itu sendiri sebagai esensi yang setara pada setiap individu. Gagasannya mengkritik humanisme sekuler yang menafikan dimensi spiritual sekaligus menolak pembacaan teks agama yang menimbulkan alienasi terhadap manusia. Dengan demikian, Rifai menawarkan jalan tengah yang harmonis antara dimensi teologis dan nilai-nilai kemanusiaan universal.

Kontribusi utama Rifai dalam *Ilmu Kalam Jadid* adalah upayanya mengintegrasikan prinsip-prinsip rasionalitas, spiritualitas, dan moralitas dalam teologi Islam. Pendekatan ini memberikan dasar teologis yang kokoh bagi pembangunan peradaban Islam modern yang inklusif dan humanis, sekaligus menjaga hubungan transendental manusia dengan Tuhan. Dalam konteks global, pemikiran Rifai menjadi relevan tidak hanya bagi komunitas Muslim, tetapi juga dalam diskursus lintas agama dan budaya yang menekankan pentingnya penghormatan terhadap martabat manusia.

Namun demikian, gagasan Rifai tidak terlepas dari tantangan, terutama dalam konteks implementasi di masyarakat yang masih cenderung berorientasi pada teologi klasik. Oleh karena itu, perlu ada upaya yang lebih luas untuk mensosialisasikan *Ilmu Kalam Jadid* sebagai kerangka intelektual yang dapat menjadi pedoman dalam menjawab kompleksitas kehidupan modern. Dengan cara ini, pemikiran Rifai tidak hanya menjadi refleksi teoretis, tetapi juga menjadi bagian integral dari transformasi sosial dan spiritual umat manusia.

Sebagai penutup, pemikiran Abdul Jabbar Rifai menunjukkan bahwa teologi Islam memiliki potensi besar untuk berkembang sebagai wacana yang inklusif, progresif, dan relevan dengan zaman. Dengan menjadikan martabat manusia sebagai pusat diskursusnya, *Ilmu Kalam Jadid* tidak hanya berkontribusi pada pembaruan intelektual dalam Islam, tetapi juga memperkuat posisinya sebagai sumber pencerahan dan solusi bagi tantangan global yang terus berkembang.

Daftar Pustaka

Ahmad, M. K. (2014). Kalam klasik dan kalam kontemporer (studi konstruksi metodologi). *Jurnal Ilmu Ushuluddin, 13*(2).

Howard, W. (2003). *Filsafat politik Kant*. Surabaya: JP-Press & IMM.

Ibnu Khaldun, A. (1981). *Tarikh Ibnu Khaldun* (Vol. 1). Beirut: Dar Fikr.

Ilyas, R. (2016). Manusia sebagai khalifah dalam perspektif Islam. *Mawaizh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial, 1*(7).

Kant, I. (1964). *Groundwork of the metaphysic of morals* (H. J. Paton, Trans.). New York: Harper Torchbook.

Lalande, A. (2001). *Ensiklopedia filsafat Lalande* (Khalil Ahmad Khalil, Trans.). Beirut-Paris: Mansyurat ‘Awidat.

Lega, F. S. (2014). Jurnal pendidikan dan kebudayaan Missio. *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan Missio, 7*(1), Januari.

Mutahhari, M. (1995). *Perspektif Al-Quran tentang manusia dan agama*. Bandung: Penerbit Mizan.

Mustafa, P. (2010). *M. Quraish Shihab: Membumikan kalam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rayyan, M. A. A., & Sulaiman, A. (1975). *Madkhal li al dirasat al falsafah al Islamiyah*. Kairo: Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyyah.

Rifai, A. J. (2023). *Al-din wa al-karamah al-insaniyyah*. Irak: Dar al-Rafidain.

Rifai, A. J. (2024). *Muqaddimah fi Ilmi al Kalam Jadid*. York House, United Kingdom: Yayasan Hindawi.

Syahputra, H. (2020). Manusia dalam pandangan filsafat. *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam, 2*(1), Desember-Mei.

Tournier, P. (1957). *The meaning of person*. London: SCM Press.

Yusufian, H. (2014). *Kalam Jadid: Pendekatan baru dalam isu-isu agama*. Jakarta: Sadra Press.