

**URGENSI RELASI TRADISI DAN MODERNITAS
DALAM PEMBAHARUAN PEMIKIRAN ISLAM
MUHAMMAD ‘ABID AL-JABIRI**

TESIS

Oleh :

YUNITA NOVIA
NIM : 91214013134

Program Studi
PEMIKIRAN ISLAM (PEMI)



PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
MEDAN
2016

ABSTRAKS



Nama : Yunita Novia
 Nim : 91214013134
 Jurusan : Pemikiran Islam
 Alamat : Jalan Jambu No.17 Sentang Kec. Kisaran Timur Kabupaten Asahan
 Judul : **URGENSI RELASI TRADISI DAN MODERNITAS DALAM PEMBAHARUAN PEMIKIRAN ISLAM MUHAMMAD ‘ABID AL-JABIRI**

Fokus masalah dalam penelitian ini adalah: *Pertama*, bagaimana pandangan Muhammad ‘Abid Al-Jabiri terhadap urgensi relasi tradisi dan modernitas dalam pembaharuan pemikiran Islam. *Kedua*, bagaimana kontribusi penting dari pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri terhadap pembaharuan Islam.

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah: *Pertama*, untuk mengetahui urgensi relasi tradisi dan modernitas dalam pembaharuan pemikiran Islam. *Kedua*, untuk mengetahui kontribusi penting dari pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri terhadap pembaharuan Islam.

Tesis ini menggunakan penelitian studi tokoh dan penyajian sumber datanya diambil berdasarkan kajian literatur (*library-research*). Maksudnya adalah bahwa untuk melakukan penelitian ini data dan analisisnya bersumber kepada literatur yang berupa tulisan yang memuat pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri tentang pembaharuan pemikiran Islam, baik buku yang ditulis oleh Muhammad ‘Abid Al-Jabiri sebagai data primer, maupun yang ditulis orang lain sebagai data skunder. Objek yang diteliti adalah tentang pemikiran urgensi relasi dan modernitas dalam pembaharuan pemikiran Islam Muhammad ‘Abid Al-Jabiri.

Dari hasil penelitian ini dapat diambil beberapa kesimpulan: *Pertama*, tradisi adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, atau bisa dikatakan segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syari’at, bahasa, sastra, seni, kalam, dan tasawuf. Modern bukan untuk memutus masa lalu melainkan untuk meng-*upgrade* sikap serta pendirian dengan mengandaikan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan modern. Dengan begitu modernitas adalah dorongan dan motivasi untuk merekonstruksi dan menghidupkan kembali mentalitas serta norma-norma budaya tradisional, dan melakukan pembacaan ulang atasnya sembari merancang visi modernitas yang baru. Al-Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer (bayani, Irfani, burhani) sebagai jalan untuk menghadapi modernitas. *Kedua*, kontribusi penting dari pemikirannya adalah Al-Jabiri dalam upayanya menghubungkan tradisi dengan modernitas adalah keharusan umat Islam untuk mengembalikan *rasionalisme* dalam pembacaan terhadap teks-teks agama.

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam telah melintasi sejarah panjang hingga menjadi peradaban yang diakui eksistensinya oleh masyarakat dunia. Islam tampil dalam banyak mazhab dan pandangan. Polarisasi dan fragmentasi umat Islam ke dalam berbagai golongan dan aliran menegaskan kenyataan bahwa membicarakan Islam bukanlah persoalan mudah apalagi remeh-remeh. Diperlukan kesadaran dan kehati-hatian yang memadai untuk dapat memahami realitas Islam dan keberagaman umatnya agar seorang penelaah Islam tidak terjebak pada generalisasi terlalu dini atau klaim yang kurang memiliki dasar argumentatif.

Perkembangan wacana keislaman kontemporer membawa aura yang masih kental dengan nuansa kontestasi antara banyak kutub kekuatan pemikiran, dari bukit fundamentalisme hingga bukit liberalisme dan relativisme. Umat Islam tersebar sepanjang dataran yang terhampar antara keduanya. Mozaik tersebut sesungguhnya mengimplisitkan pesan mengenai luasnya khazanah dan horison dinamika pemikiran yang hidup dalam berbagai komunitas umat Islam.

Orang yang tidur pada suatu malam untuk terjaga esok harinya, ia akan dapat mengikuti perjalanan hidupnya seperti biasa. Sedangkan penghuni gua (*ashab ahl al-kahfi*) atau orang yang semakna dengan mereka bagi mereka tidak sekedar “terjaga” untuk dapat mengikuti jalan kehidupan, tetapi pertama-tama dan utama mereka membutuhkan pembaharuan pemikiran agar mereka dapat melihat dengan pandangan sendiri kehidupan yang baru itu sebagaimana adanya.¹

Seperti yang nampak pada kutipan di atas, al-Jabiri memandang bahwa umat Islam saat ini bukannya tertidur di malam hari seperti biasa untuk kemudian bangun besok pagi, melainkan tertidur ratusan tahun di gua seperti yang dialami *ashab al-kahfi*. Karena itu, yang dibutuhkan saat ini bukanlah sekedar

¹Lihat Pengantar Redaksi, M. ‘Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syari’ah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Baru, 2001), hlm. v.

keterjagaan, melainkan sebuah pembaharuan yang radikal, dan inilah yang disebut *an-Nahdah* atau kebangkitan itu.²

Analisis diri (*Self Analysis*) dan krititisme diri (*Self Criticism*) merupakan faktor yang signifikan agar suatu masyarakat atau institusi dapat mempertahankan identitas atau bahkan meningkatkan viabilitasnya ketika dihadapkan pada berbagai tantangan baik eksternal, internal, kultural, sosial politis maupun intelektual dalam sejarah perkembangan Islam, kenyataan ini dengan jelas dapat dilihat dengan munculnya berbagai gerakan pembaharuan mengikuti kategorisasi baik gerakan modern maupun pramodern.³

Renaissance abad pertengahan di Eropa memberikan dampak yang besar terhadap arus pemikiran manusia sesudahnya. Pasca peristiwa tersebut, *weltanschauung* (baca: pandangan dunia) masyarakat Barat ketika itu berubah terbalik seratus delapan puluh derajat. Perubahan itu ditandai dengan kemenangan “akal” atas dominasi “gereja” yang secara otomatis mengubah *weltanschauung* mereka dari Teosentris menjadi Antroposentris. Ditambah dengan penemuan mesin uap oleh James Watt dan pendirian pabrik-pabrik secara massif membuat perubahan tersebut menjadi signifikan menuju abad baru yang disebut modernitas.

Pergulatan modernitas dan tradisi dalam dunia Islam melahirkan upaya-upaya pembaharuan terhadap tradisi yang ada. Meskipun gerakan pembaharuan Islam tidak dapat disebut modernisasi Islam karena konteksnya berbeda. Modernisme sebagai gerakan, berawal dari dunia Barat yang bertujuan menggantikan agama Katholik dengan sains dan filsafat modern. Gerakan ini berpuncak pada proses sekularisasi dunia Barat.

Modernisasi yang sedang berjalan di Eropa, secara tidak langsung memberikan dampak hingga ke dunia Arab. Diawali dengan invasi Napoleon pada tahun 1798 ke Mesir, membuat masyarakat Mesir “sadar” akan kemajuan yang dialami Eropa dan ketertinggalan mereka. Walaupun banyak yang menganggap kemajuan modernisasi Eropa merupakan ancaman terhadap agama, tetapi hal

²*Ibid.*, hlm. v.

³Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam, Vol. 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 636.

tersebut tetap membuat beberapa kalangan “resah” dan bangkit untuk mengejanya.

Upaya mengejar ketertinggalan masyarakat Arab terbentur oleh tradisi dan budaya mereka, yang dalam hal ini didominasi oleh Islam. Sebagai masyarakat yang pernah meraih *golden age* pada masa pemerintahan Islam, mereka sulit untuk melupakan tradisi dan budaya tersebut apalagi meninggalkannya. Sehingga upaya tadi melahirkan beberapa aliran dan corak pemikiran yang menawarkan solusi.

Setidaknya terdapat tiga kelompok, menurut Bollouta, yang mencoba memberikan wacana pemikiran mengenai tradisi dan budaya *vis a vis* modernitas:⁴

Pertama, kelompok yang menawarkan wacana transformatif. Kelompok ini adalah mereka yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh dari kelompok ini adalah kalangan Kristen yang berhaluan Marxis seperti Adonis, Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, dan lain-lain.

Kedua, kelompok yang menawarkan wacana reformatif. Adalah mereka yang menginginkan bersikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Wakil dari kelompok ini adalah Arkoun, Hassan Hanafi, al-Jabiri, dan lain-lain.

Ketiga, kelompok yang disebut idealis-totalistik. Mereka menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan slogan kembali kepada al-Quran dan hadis. Wakil dari kelompok ini seperti Muhammad Ghazali, Sayyid Quthb dan Muhammad Quthb. Semenjak pertengahan abad ke-19 (sebuah periode yang sering disebut dengan masa kebangkitan (*Nahdah*) pemikiran Arab telah didominasi oleh pengakuan atas keterbelakangan dunia Arab dan Islam saat ini, apalagi ketika dihadapkan dengan

⁴Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan; Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 114-115.

Barat modern dan masa keemasan kerajaan-kerajaan Islam klasik. Para pemikir dan intelektual telah terpolarisasi ke arah kemilauannya pemikiran Barat dengan keunggulan ekonomi, pengetahuan dan teknologi, serta militer disatu sisi, dan ke arah daya tarik ingatan masa lampau kejayaan bangsa arab di sisi lain, yang memberikan bukti bahwa Arab dan muslim pernah menempati posisi tertinggi dalam kebudayaan dunia.⁵ Kemudian, persoalan yang mendasar adalah bagaimana mengejar ketertinggalan yang ada serta membangun kembali pemikiran Arab dengan tetap mengindahkan otentitas dan identitasnya, tentu saja ada suara pembelaan yang menginginkan kembalinya nilai-nilai Arab masa lalu, karena menurut mereka itulah satu-satunya jalan bagi Arab-Muslim jika ingin merebut kembali posisinya, di lain pihak ada pandangan yang mengusulkan, agar Arab menjadi bagian dari dunia modern dengan menanggalkan memori masa lampaunya.⁶

Masa lampau (yang sering dianggap sebagai warisan dan tradisi yang dikonstruksi)⁷ dijadikan sebagai basis legitimasi bagi gagasan-gagasan kekinian, dan kelompok tradisionalis memperjuangkan pertentangan ideologi sekarang ini dalam ranah yang dianggap sebagai arena kesejarahan mereka. Akibatnya, secara bertahap mereka membentuk parameter tentang wacana ideologis hingga mendominasi.

Berbicara mengenai terma pembaharuan Islam, kita akan kembali sejenak ketika tahun 1967 dianggap sebagai “penggalan” (*qatl'ah*) dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang mengubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial budaya yang dihadapinya. Pukulan telak yang dilakukan Israel membuat mereka (Bangsa Arab) bertanya-tanya apa yang terjadi dengan sekumpulan negara besar yang mempunyai jumlah tentara dan peralatan yang cukup memadai dipaksa kalah oleh Israel negara kecil dengan tidak lebih dari tiga juta penduduknya, inilah awal mula dinamakan kritik diri

⁵Lihat dalam pengantar M. ‘Abid al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), hlm. x.

⁶*Ibid.*, hlm. xi.

⁷Turath dalam bahasa Arab adalah istilah yang bermuatan makna semantis dan ideologis. Oleh karena kata yang tepat “tradition and heritage” (tradisi dan warisan) adalah pasangan yang tidak dapat dipisahkan.

yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana keilmiah, baik dalam fora akademis maupun lewat literatur-literatur ilmiah lainnya.⁸

Langkah pertama yang diambil dan dilakukan oleh para intelektual Arab adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan tersebut. Di antara sebab-sebab yang paling signifikan adalah cara pandang orang Arab kepada budaya sendiri dan kepada capaian modernitas. Karena itu pertanyaan yang kemudian muncul dan diajukan adalah; bagaimana seharusnya sikap bangsa Arab dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan *turas*. Telah lebih dari dua dekade masalah tersebut terus dibicarakan dan didiskusikan dalam seminar-seminar, dalam bentuk buku, artikel dan publikasi lainnya.⁹

Oleh karena itu, apa yang harus dilakukan adalah menyakinkan bahwa kekhasan modernitas (pembaharuan) akan terwujud dan memainkan perannya dalam budaya Arab kontemporer. Kemampuan untuk mengisi bagian inilah yang akan membuat modernitas (pembaharuan) tersebut menjadi “modernitas Arab” sejati. Kenyataannya, di muka bumi ini tidak ada satu modernitas (pembaharuan) universal yang tunggal dan absolut, yang maujud adalah sejumlah modernitas (pembaharuan) yang berbeda dari satu masa ke masa yang lain dan dari satu tempat dengan tempat yang lainnya. Dengan kata lain, modernitas (pembaharuan) adalah fenomena historis, dan sebagai sebuah fenomenan historis, maka ia masih dikondisikan oleh situasi dan kondisi dimana ia memanifestasikan dirinya, serta terbatas oleh kungkungan ruang waktu yang ditentukan oleh proses *menjadi*-nya sepanjang sejarah. Modernitas (pembaharuan) merupakan panggung sejarah yang lahir semenjak masa pencerahan (*Enlightenment*) pada abad ke-18 M yang merupakan kelanjutan proses *Renaissance* pada abad ke-16 M.

Muhammad ‘Abid al-Jabiri merupakan tokoh dan seorang pemikir yang sangat fenomenal saat ini, ia sering kali disejajarkan dengan Hasan Hanafi, Abu Zaid Nasr, Ali Harb, Fatimah Mernissi ataupun Mohammed Arkoun, figur-figur cendekiawan muslim yang kerap dikecap sebagai “pemberontak” dan bahkan

⁸Luthfi Asyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 60.

⁹*Ibid.*, hlm. 61.

“kafir” lantaran keberanian mereka dan kegigihan mereka dalam mengungkap terma-terma rasionalisasi, dinamisasi, pluralisme, dan pembebasan.¹⁰

Muhammad ‘Abid al-Jabiri salah seorang pemikir Islam kelahiran Maroko 1936 M, yang lebih dikenal dengan proyek *Kritik Nalar Arab*-nya mengungkap permasalahan kebangkitan Islam yang dirasa tak kunjung selesai, dan telah jauh dari kemajuan yang diinginkan, bagi al-Jabiri salah satu permasalahan saat ini bagi proyek kebangkitan Islam adalah bagaimana menyikapi tradisi yang telah diwariskan dari generasi ke generasi sepanjang sejarah.

Salah satu dari tumpukan diskursus yang merupakan bibit pembaharuan adalah problematika relasi tradisi (*at-turâts*) dengan modernitas (*al-hadâtsah*). Dalam catatan Rif’at Salam, persoalan tradisi telah demikian kuat merasuki realitas kebudayaan Arab sejak akhir dekade 1960-an, sehingga seperti roti santapan harian bagi cendekiawan Arab.¹¹ Munculnya diskursus di atas bertitik tolak dari persoalan urgensi tradisi atas modernitas serta relasi antara keduanya. Ini disebabkan oleh perbedaan pola pandang dalam menangani problem tersebut.

Satu pihak berusaha menyingkirkan tradisi seraya menyambut modernitas dengan tangan terbuka, kecenderungan ini terdeteksi dari sosok semisal, Salamah Musa, Syibli Syumail, dan Farah Anton. Sedangkan pihak lain meyakini tradisi sebagai pondasi kebangkitan suatu peradaban yang mesti dijadikan pijakan, dengan asumsi bahwa suatu peradaban tidak akan bangkit atau maju jika berlandaskan tradisi peradaban lain, melainkan dengan tetap berpijak kepada tradisi sendiri, sikap ini diantaranya diwakili oleh Muhammad Abid al-Jabiri, Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zayd.¹²

Diskursus satu ini ramai diperbincangkan oleh para penikmat kajian keagamaan (keislaman), begitu pula para intelektual Islam maupun non-Islam lintas negara turut aktif menuangkan gugusan gagasan mereka. Tercatat puluhan

¹⁰Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terj. Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCISOD, 2003), hlm. 6.

¹¹Rif’at Salam, *Baḥṡa-n ‘An at-Turâts al-‘Arabî: Nadzrah Naqdiyah Manhajiyah* (Kairo: Maktabah al-Ushrah, 2006), hlm. 11.

¹²*Ibid.*, hlm. 33.

artikel, buku dan lain-lain naik cetak guna merespons serta memberikan tawaran metodologi pemecahan problem relasi tradisi dengan modernitas.

Menurut al-Jabiri *tradisi* adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian manusia yang berasal dari masa lalu, apakah masa lalu yang jauh maupun yang dekat. Ada dua hal yang penting yang harus diperhatikan dari definisi ini, *pertama*, bahwa tradisi adalah sesuatu yang menyertai kekinian manusia, yang tetap hadir dalam kesadaran atau ketidaksadaran kita. Kehadirannya tidak sekedar dianggap sia-sia masa lalu melainkan sebagai masa kini yang menyatu dan bersenyawa dengan tindakan dan cara berpikir kaum muslim. Tradisi bukan hanya yang tertulis dalam buku karya para pemikir yang tersusun rapi di rak-rak perpustakaan, melainkan realitas sosial kekinian kaum muslim itu sendiri. *Kedua*, tradisi mencakup tradisi kemanusiaan yang lebih luas seperti pemikiran filsafat dan sains. Yang kedua ini disebut al-Jabiri sebagai *atturas al-Insan*. Namun pada perkembangannya al-Jabiri kemudian menegaskan bahwa tradisi yang hidup itu sebenarnya berakar kuat pada pemikir-pemikir Islam yang dikembangkan oleh para ulama sejak masa *tadwin* (kodifikasi ilmu-ilmu ke-Islaman) abad ke-2 Hijriyah hingga masa sebelum kemunduran sekitar abad ke-8 Hijriyah. Oleh karena itu tidak heran al-Jabiri memfokuskan perhatiannya pada tradisi Islam yang tertulis untuk dibongkar dan dipahami secara objektif.¹³

Menurut al-Jabiri momen saat ini adalah momen pembaharuan, pembaharuan tidaklah bertolak dari ruang yang kosong, namun harus berpijak pada tradisi. Bangsa-bangsa lain tidak akan tegak berdiri menyambut sebuah kebangkitan dengan berpijak pada tradisi orang lain, tapi mereka harus berpijak pada tradisinya sendiri. Namun tentu bukan dalam kerangka tradisi di mana melebur di dalamnya dengan segenap gerak dan gelombangnya, tapi lebih diperlukan sebagai produk kebudayaan manusia, sebagai produk ilmiah yang senantiasa berkembang. Dari sini belajar berpijak pada tradisi sendiri secara sadar, kritis dan rasional.

Seperti inilah konsepsi pembaharuan yang seharusnya definisikan dari sudut kekinian. Pembaharuan berada di atas seluruh rasionalitas. Pendekatan kritis

¹³Abid al-Jabiri, *Agama*, hlm. viii.

dan rasional terhadap seluruh aspek eksistensi, dimana tradisi merupakan salah satu aspek yang hadir begitu nyata dan mengakar begitu dalam merupakan pilihan kelompok modernis yang paling tepat. Oleh karena itu, perhatian al-Jabiri terhadap tradisi dipaksa oleh keniscayaan untuk mengangkat pendekatan terhadap tradisi sehingga sampai pada level pembaharuan, di samping untuk memperkaya pembaharuan dan memberinya sebuah pondasi dalam “keotentikan” penulis.

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis tertarik untuk meneliti lebih Urgensi relasi tradisi dan modernitas dalam pembaharuan pemikiran Islam Muhammad ‘Abid al-Jabiri. Sehubungan dengan itu, tesis ini diberi judul: **Urgensi Relasi Tradisi dan Modernitas Dalam Pembaharuan Pemikiran Islam Muhammad ‘Abid al-Jabiri.**

B. Rumusan Masalah

Rumusan Masalah pokok dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana pandangan Muhammad ‘Abid Al-Jabiri terhadap urgensi relasi tradisi dan modernitas dalam pembaharuan pemikiran Islam?
2. Bagaimanakah kontribusi penting dari pemikiran Muhammad ‘Abid al-Jabiri terhadap pembaharuan Islam?

C. Batasan Istilah

Untuk menghindari terjadinya kesimpangsiuran pemahaman terhadap istilah-istilah penelitian ini, maka penulis perlu menjelaskan istilah-istilah yang digunakan tersebut sebagai berikut:

1. Urgensi: adalah keharusan yang mendesak, hal yang sangat penting.¹⁴ Maksudnya di sini adalah pentingnya suatu hubungan antara tradisi dan modernitas dalam pembaharuan Islam.
2. Relasi: adalah hubungan, perhubungan, pertalian dengan yang lain.¹⁵
3. Tradisi: menurut Jabiri adalah sesuatu yang lahir pada masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain, masa lalu itu jauh atau dekat dan ada dalam konteks

¹⁴ WJS Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), hlm. 1110.

¹⁵*Ibid.*, hlm. 736.

ruang dan waktu. Tradisi adalah produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu.¹⁶

4. Modernitas atau pembaharuan. Kata *modern* mengandung sesuatu yang baru (*new*) sebagai lawan dari yang lama (*ancient*).¹⁷
5. Pembaharuan, berasal dari kata ‘baru’ atau ‘baharu’ yang bermakna sesuatu yang tidak pernah ada, tidak pernah terlihat, tidak pernah diketahui atau didengar. Bentuk kata kerja baru atau baharu adalah ‘pembaharuan’, yang berarti proses menjadi ‘baru’, ‘mengulangi sekali lagi’, atau ‘memulai lagi’ dan ‘mengganti dengan yang baru’¹⁸. Jadi yang dimaksud pembaharuan dalam Islam dapat didefinisikan sebagai pemikiran, gagasan, gerakan, dan usaha merubah paham-paham, tradisi-tradisi, dan institusi-institusi lama,¹⁹ untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi.
6. Pemikiran adalah teori, gagasan, pendapat, ide, pandangan atau buah pikiran oleh seorang tokoh terhadap sesuatu hal.²⁰ Jadi yang dimaksud dengan pemikiran dalam penelitian ini adalah gagasan, ide, atau pendapat Muhammad ‘Abid al-Jabiri tentang suatu hal yang berhubungan dengan pembaharuan Islam.
7. Muhammad ‘Abid al-Jabiri adalah seorang intelektual muslim kontemporer yang sangat disegani banyak kalangan masyarakat dan sangat berpengaruh pemikirannya khususnya peminat studi-studi keIslaman. Beliau dilahirkan di kota Feiji Maroko pada tanggal 27 Desember 1936.²¹

¹⁶ Abid al-Jabiri, *Agama*, hlm. viii.

¹⁷Lihat Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion* (London: Crolier MacMillan Publisher, 1987), hlm. 18.

¹⁸*Ibid.*, hlm. 93.

¹⁹Paham-paham, tradisi-tradisi, dan institusi-institusi lama tersebut adalah produk *ijtihâd* ulama terhadap ayat Alqurân dan al-Hadîs yang bersifat *zhanniy al-dalâlah*, dan diyakini sebagai bagian tak terpisahkan dari ajaran Islam.

²⁰Wjs. Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm. 1060.

²¹Abid al-Jabiri, *Agama*, hlm. 2.

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Untuk mengetahui urgensi relasi tradisi dan modernitas dalam pemikiran pembaharuan Islam Muhammad ‘Abid Al-Jabiri.
- b. Untuk kontribusi penting dari pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri terhadap pembaharuan Islam.

2. Manfaat Penelitian

- a. Mampu memperkaya wacana keIslaman secara umum, dan sebagai wacana alternatif terhadap berbagai upaya mengenai kebangkitan Islam. Lebih jauh lagi eksplorasi pemikiran al-Jabiri diharapkan menjadi wacana di lingkup pemikiran Islam.
- b. Untuk menambah wawasan pemikiran bagi penulis khususnya, bagaimana perjuangan tokoh pembaharu dalam mengembangkan Islam sesuai dengan Alquran dan Hadis.

E. Kajian Terdahulu

Ada beberapa tulisan baik artikel atau buku yang membahas Muhammad ‘Abid al-Jabiri. Beberapa tulisan tersebut sebagian besar membahas pemikiran al-Jabiri secara umum, diantaranya: A.Baso, *Islam dan Problem Post Modernisme: Kontribusi Kritik Nalar Arab M. ‘Abid al-Jabiri*. Luthfi Asy-syaukani, *Tipologi dan wacana pemikiran Arab Kontemporer*. Kedua tulisan tersebut hanya sekilas menyinggung bagaimana kontribusi al-Jabiri dalam mewarnai khazanah pemikiran Arab kontemporer.

Di samping tulisan-tulisan di atas, A.Baso dalam pengantar bukunya yang berjudul, *Post Tradisionalisme Islam* (2000), lebih banyak memfokuskan pembahasannya dalam proyek *Kritik Nalar Arab* Muhammad ‘Abid al-Jabiri, khususnya tawarannya tentang *Kritik dekonstruktif* dan *kritik rekonstruktif*. Buku ini merupakan kumpulan terjemahan dari beberapa karya al-Jabiri.

Sementara itu dalam Islam garda depan: Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah, Muhammad Aunul Abid Syah dan Sulaiman Mappiase berusaha mengupas pemikiran Muhammad ‘Abid al-Jabiri yang tertuang dalam magnum

opusnya Trilogi Kritik Nalar Arab” (*Naql al-‘Aql al-‘Arab*). Dalam tulisan yang diberi judul “Kritik Akal Arab: pendekatan Epistemologi terhadap Trilogi kritik al-Jabiri” itu, kedua penulis di atas berusaha menghadirkan poin-poin pemikiran al-Jabiri dengan menggunakan pendekatan epistemologi. Dimulai dengan penjelasan tentang kritik akal Arab, struktur akal Arab, tulisan ini diakhiri dengan sedikit menyinggung akal politis Arab yang merupakan bagian ketiga dari karya monumental al-Jabiri.

F. Metodologi Penelitian

Pada dasarnya penelitian ini berdasarkan pada suatu penelitian literer (*literature review*) dan studi kepustakaan (*library study*). Maka sistematika metode yang dipakai adalah:

1. Sumber Data

Guna memperoleh data-data yang diperlukan maka penulis melakukan penelitian dengan cara memahami literatur yang ada, dan penulis dalam hal ini membagi dua sumber data yaitu:

a). Sumber Primer

Data primer adalah data langsung dari tulisan Muhammad ‘Abidal-Jabiri tentang masalah (obyek) yang sedang dikaji atau diteliti sesuai dengan judul. Secara sederhana data ini disebut data asli.²² Data asli (*original resources*) dalam hal ini adalah buku al-Jabiri yang berjudul *Kritik Nalar Arab* Muhammad ‘Abid al-Jabiri.

b). Sumber Sekunder

Yaitu data yang mengutip (menyadur) dari sumber lain, artinya data yang ditulis oleh orang lain tentang pemikiran al-Jabiri, sehingga tidak bersifat asli karena sudah diperoleh dari tangan kedua, ketiga dan seterusnya. Dengan demikian data ini disebut data tidak asli.²³ Oleh karenanya, peneliti mengambil sumber yang

²²Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), Cet. XI, hlm. 85

²³Hadari Nawawi, *Metodologi Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 1995), Cet. II, hlm. 80.

mendukung data penulisan di atas, yang sumbernya bisa dipertanggungjawabkan, seperti buku-buku, artikel dan jurnal.

Sumber sekunder itu diantaranya buku *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam Muhammad 'Abid al-Jabiri* (alih bahasa Moch. NūrIkhwān), *Wacana Baru Filsafat Islam* (A. Khudāri Soleh).

2. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan cara membaca, memahami dan menganalisis buku-buku dan majalah atau jurnal. Karena penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*libraryresearch*) bukan metode observasi lapangan (*field studies*). Metode *libraryresearch* adalah teknik pengumpulan data yang dilakukan dengan cara mencari data informasi dengan bantuan macam-macam materi (buku) yang terdapat di Perpustakaan, tentunya yang berkaitan dengan judul tesis ini.²⁴ Dengan redaksi yang berbeda, metode ini tidak hanya sekedar pengumpulan dan penyusunan data saja, akan tetapi peneliti mencoba menelusuri, menganalisis dan menafsirkan (*interpretasi*) sesuai data-data yang ditemukan tentang jejak-jejak pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri.

3. Metode Analisis Data

Dari sumber data yang diperoleh peneliti, maka metode yang digunakan untuk menyusun dan menganalisis adalah sebagai berikut:

a). Metode Diskripsi (*Descriptive Method*)

Metode ini bermaksud untuk menguraikan (mendiskripsikan) masalah yang sedang dibahas secara teratur mengenai seluruh konsepsi dan ide pemikiran tokoh yang bersangkutan.²⁵ Tentunya, yang dimaksudkan oleh metode ini adalah untuk membuat dan menjelaskan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai ide pemikiran al-Jabiri.

b). Metode Analisis Isi (*Content Analysis Method*)

²⁴SutrisnoHadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: FakultasPsikologi UGM, 1986), hlm. 49

²⁵Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), Cet. II, hlm. 65.

Dalam menganalisis data, peneliti menggunakan analisis isi (*content analysis*) yaitu analisis terhadap makna dan substansi ide yang terkandung dalam gagasan pemikiran pembaharuan Islam al-Jabiri secara khusus. Penjelasan lebih detail disampaikan oleh Lindzey dan Aronson yang dikutip Albert Widjaya dalam disertasinya mengatakan, *content analysis* menampilkan tiga syarat yaitu: *Pertama*, obyektivitas, artinya analisis yang dipakai harus obyektif tidak subyektif dengan berlandaskan aturan main (*role of the game*). *Kedua*, sistematis yakni masing-masing unsur saling berkaitan (*contiusitas*) satu sama lain dalam suatu keseluruhan, maknanya harus memakai kriteria tertentu.²⁶

Ketiga, general, maksudnya hasil temuan harus mempunyai sumbangan (*aksiologi*) teoritis, dan mengarah pada realitas hidup dan kehidupan umat manusia secara keseluruhan.²⁷

Termasuk pada analisis isi (*content*) ini, akan dipresentasikan bagaimana ide (gagasan) itu muncul, hal-hal apa saja yang melatarbelakanginya. Sehingga dengan analisis ini seorang peneliti dapat menghitung frekuensi munculnya konsep (ide) secara tepat. Dengan demikian diharapkan analisisnya sesuai dengan isi pemikiran al-Jabiri.

c). Metode Hermeneutik (*Hermeneutic Method*)

Yaitu cara menafsirkan (interpretasi) yang berupa teks, simbol dan benda konkrit untuk dicari arti dan maksud baik yang tersurat maupun tersirat dalam teks-teks. Metode ini diprakarsai oleh F.D.E.Scleimacher dan Wilhem Dilthey dan Madzhab Frankfrut.²⁸

Titik fokus pada metode *hermeneutik* ini adalah interpretatif obyektif dengan mengacu pada gramatikal kata-kata dan variasi-variasi historisnya. Interpretasi subyektif yaitu interpretasi pada kehendak dan latar belakang pengarang. Sehingga kebenaran teks-teks yang ada itu punya nilai relevansi dalam dunia kekinian.

²⁶Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), Cet. III, hlm. 29.

²⁷Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), Edisi III, Cet. VIII, hlm. 49.

²⁸Sumaryono E., *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm.21.

G. Sistematika Pembahasan

Sebagai upaya menjaga keutuhan pembahasan permasalahan dalam tesis ini agar bisa terarah dan sistematis, maka disajikan dalam beberapa bab.

- Bab I berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, batasan istilah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian terdahulu, metodologi penelitian dan sistematika pembahasan.
- Bab II berisi tentang tinjauan umum pembaharuan dalam Islam yang menguraikan tentang pengertian pembaharuan dalam Islam, objek kajian pembaharuan dalam Islam, latar belakang munculnya pembaharuan dalam Islam dan metode pemikiran pembaharuan Islam, tema-tema pembaharuan dalam Islam.
- Bab III berisi tentang biografi Muhammad ‘Abid al-Jabiri, kondisi sosial, sosio-politik di mana al-Jabiri hidup dan karya-karyanya.
- Bab IV berisi tentang Pembaharuan pemikiran Islam Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri tentang Pembaharuan Islam, Urgensi relasi tradisi dan modernitas dalam pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, kontribusi penting pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri tentang pembaharuan pemikiran Islam.
- Bab V berisi penutup mengenai kesimpulan dan saran.

BAB II

TINJAUAN UMUM PEMBAHARUAN DALAM ISLAM

A. Pengertian Modernisasi/Pembaharuan

Ungkapan *modern* (abad modern), *modernity* atau modernitas (kemodernan), *modernism* (faham kemodernan), *modernization* atau modernisasi (proses modernisasi) dalam Islam sebetulnya diserap dari istilah Barat. Istilah-istilah itu masuk ke dunia Islam bersamaan dengan masuknya kebudayaan Barat ke dunia Timur²⁹, terutama setelah dipopulerkan oleh para orientalis. Istilah-istilah tersebut digunakan untuk melukiskan perubahan-perubahan yang terjadi dalam berbagai aspek sikap lembaga-lembaga sosial, adat istiadat, dan sebagainya yang membawa pada keadaan baru di dunia Islam. Kata *modern* mengandung sesuatu yang baru (*new*) sebagai lawan dari yang lama (*ancient*).³⁰

Dalam bahasa Indonesia padanan kata modernisasi adalah ‘pembaharuan’, berasal dari kata ‘baru’ atau ‘baharu’ yang bermakna sesuatu yang tidak pernah ada, tidak pernah terlihat, tidak pernah diketahui atau didengar. Bentuk kata kerja baru atau baharu adalah ‘pembaharuan’, yang berarti proses manjadi ‘baru’, ‘mengulangi sekali lagi’, atau ‘memulai lagi’ dan ‘mengganti dengan yang baru’.³¹ Di dalam tradisi ilmu tauhid, ilmu primer Islam, ‘baharu’ dikenal sebagai salah satu ungkapan untuk menyebut sifat alam atau makhluk yang senantiasa berubah-ubah, lawan dari sifat yang ada bagi Allah *qadîm* dan *baqâ*. Jadi secara semantik kata ‘baharu’ sebetulnya sangat erat kaitannya dengan kondisi yang selalu berubah.

²⁹Harun Nasution, *Sekitar Masalah Modernisme atau Pembaharuan Dalam Islam*, dalam *Studia Islamika* (Jakarta: IAIN Syahid, 1977), hlm. 3.

³⁰Lihat Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion* (London: Crolier MacMillan Publisher, 1987), hlm. 18. Lihat pula Hornby, *Advance Learners Dictionary of Current English*, (London: Oxford University Press, 1973), hlm. 630.

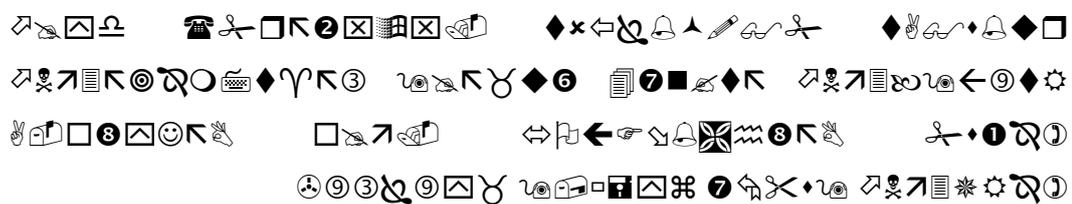
³¹ Wjs. Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm. 93.

Jauh sebelum istilah modernisasi (pembaharuan) dipopulerkan oleh para orientalis, di dunia Islam telah sudah ada istilah *tajdîd* (تجدید - تجديد) *jaddada*, *yujaddidu*, *tajdîdan*) yang memiliki arti lebih kurang sama dengan modernisasi atau pembaharuan itu.

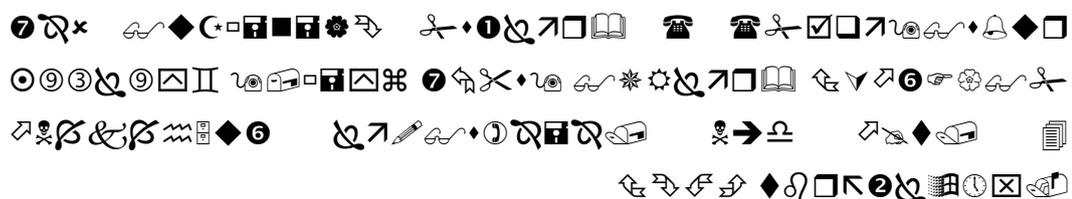
Kata-kata tersebut ditemukan dalam beberapa ayat dan hadis Rasulullah Saw. Diantaranya dalam Q.S 17/al-Isrâ': 49.



Artinya: *Dan mereka berkata, apabila kami telah menjadi tulang belulang dan benda-benda yang hancur, benarkah akan dibangkitkan lagi sebagai makhluk yang baru.*³²



Artinya: *Dan orang-orang kafir berkata (kepada teman-temannya). Maukah kamu kami tunjukkan kepadamu seorang laki-laki yang memberitakan kepadamu bahwa apabila badanmu telah hancur sehancur-hancurnya, sesungguhnya kamu benar-benar (akan dibangkitkan kembali) dalam ciptaan yang baru?* (Q.S. 34/al-Sabâ':7)³³



³² Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya* (Bandung: PT. Syaamil Cipta Media, 2005), hlm. 286.

³³ *Ibid.*, hlm. 428.

Artinya: *Dan mereka berkata: Apakah bila kami telah lenyap (hancur) dalam tanah, kami benar-benar akan berada dalam ciptaan yang baru? Bahkan (sebenarnya) mereka ingkar akan menemui Tuhannya. (Q.S. 32/al-Sajadah: 10)*³⁴

Meskipun ayat-ayat itu telah menyinggung kalimat baru (*jadîd*) namun belum tampak mengisyaratkan perlunya upaya pembaharuan. Ungkapan yang lebih operasional dan lebih mengacu pada aktifitas pembaharuan ditemukan pada hadis-hadis Rasulullah. Diantaranya:

Sesungguhnya iman itu (bisa) usang di dalam hati salah seorang diantara kamu sebagaimana usangnya sebuah baju. Maka mintalah kepada Allah untuk memperbaharui iman yang ada dalam hatimu. (H.R. Thabrâni).

*Rasullulah mengatakan, perbaharuilah imanmu. Dikatakan, ya Rasulullah, bagaimana caranya memperbaharui iman kami? Rasullulah menjawab, perbanyaklah mengucapkan lâ ilâha illâllâh. (H.R. Ahmad bin Hanbal).*³⁵

Isyarat yang lebih jelas mengenai pentingnya pembaharuan dan bangkitnya para pembaharu dalam Islam dapat dilihat pada hadis Rasulullah berikut ini:

ان الله يبعث الى هذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها

*Sesungguhnya Allah senantiasa akan membangkitkan untuk umat ini pada akhir setiap seratus tahun (satu abad) orang yang akan memperbaharui Dîn-nya (agamanya). (H.R. Abû Dâwud dan al-Hâkim).*³⁶

Selain istilah *tajdîd* dalam referensi-referensi pemikiran Islam dipopulerkan pula istilah *rasionalisasi* (proses penegasan kembali bahwa seluruh ajaran Islam itu rasional, dapat diterima akal), *aktualisasi* (proses upaya untuk

³⁴ Departemen Agama RI, hlm. 415.

³⁵ *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Juz II, hlm. 359.

³⁶ *Sunan Abu Dâwud*, Kitab Im, IV, hlm. 109. Hadîs tersebut diriwayatkan pula oleh al-Thabrâni dalam *al-Mu'jam al-Ausath*, juga oleh Hakim dalam *al-Mustadrak*, dan oleh al-Bayhaqy, dalam *Ma'rifat*, semuanya dari Abi Hurairah ra. Lihat, Bustami Muhammad Sa'id, *Maflm Tajdîd al-Dîn* (Kuwait: Dâr al-Da'wah, 1984), hlm.13.

membuktikan bahwa ajaran Islam itu bersifat aktual, tidak hanya ideal). Selain itu juga dipopulerkan istilah *ishlâh* yang dimaksudkan sebagai upaya untuk melakukan perbaikan agar Islam itu sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat, *reformasi*, upaya membentuk kembali atau mengadakan pembaharuan kepada yang lebih baik, *resurgence* (kebangkitan), *rethinking*, upaya pemikiran ulang terhadap ajaran-ajaran Islam agar disesuaikan dengan perkembangan zaman yang terus berubah. Hal ini antara lain dipopulerkan oleh Muhammad Arkoun dalam bukunya *Rethinking Islam*.³⁷

Dalam kamus-kamus bahasa Arab, kata *jaddada* diartikan dalam konteks *jaddada al-syai'*, menjadikan sesuatu menjadi baru. *Jadîd* adalah lawan kata *khalaq* (usang) dan *jaddah* adalah kata dasar dari *jadîd* yang merupakan lawan kata *bilâ* (usang).

Dari berbagai pengertian di atas makamodernisasi atau *tajdîd* secara etimologis dapat dipahami sebagai gagasan yang mengandung tiga makna yang berkesinambungan, tidak mungkin dipisahkan satu sama lain. Ketiga makna tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut:

Pertama, sesuatu yang diperbaharui itu sebelumnya sudah ada, jelas eksistensinya, dan diketahui oleh manusia.

Kedua, sesuatu itu telah dimakan zaman sehingga menjadi kuno, tidak *up to date*, tertinggal, dan kehilangan elan vitalnya.

Ketiga, sesuatu itu kemudian dikembalikan kepada keadaannya semula, yang *up to date*, aktual dan relevan.³⁸

Pada masyarakat Barat, modernisasi atau modernisme mengandung arti pemikiran, gerakan, atau usaha-usaha untuk merubah faham-faham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Pemikiran ini

³⁷Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya* (Bandung: PT. Syaamil Cipta Media, 2005), hlm.

³⁸Bandingkan Bustami Muhammad Sa'id, *Maḥûm fi Tajdîd al-Dîn*, hlm. 14.

timbul pada periode yang disebut *Age of Reason* (abad penalaran/akal), atau *Enlightenment* (masa pencerahan= 1650-1800 M).

Namun perlu ditegaskan disini bahwa dari sekian banyak istilah yang digunakan untuk menyebut pembaharuan, istilah yang paling tepat untuk digunakan adalah modernisasi dan pembaharuan atau *tajdîd*. Istilah-istilah lain, disamping adanya distorsi yang mengitarinya, juga bisa jadi telah *bias* (berat sebelah), dengan catatan bahwa modernisasi disamping merupakan istilah pinjaman dari Barat, dalam sejarahnya telah menimbulkan perpisahan yang begitu jauh antara agama dan ilmu pengetahuan (sekularisasi), yang menyebabkan istilah tersebut senantiasa tak terpisahkan dari kesan negatifnya. Sementara istilah *tajdîd* atau pembaharuan tidak pernah menimbulkan perpecahan antara agama dengan ilmu pengetahuan, bahkan sebaliknya dalam Islam di tengah suasana pembaharuanlah ilmu pengetahuan dan teknologi dapat berkembang, karena pembaharuan bagian dari ajaran Islam.

Dengan demikian pembaharuan dalam Islam dapat didefinisikan sebagai pemikiran, gagasan, gerakan, dan usaha merubah paham-paham, tradisi-tradisi, dan institusi-institusi lama,³⁹ untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi.

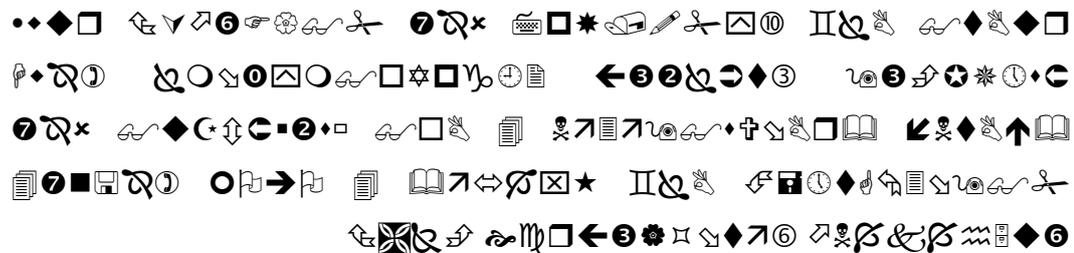
Pembaharuan dalam Islam sangat terasa signifikasinya, apalagi bila dihubungkan dengan fungsi Islam sebagai pedoman hidup bagi manusia disegala zaman dan tempat, untuk mencapai kebahagiaannya di dunia dan akhirat.

Urgensi pembaharuan juga semakin dirasakan bila dihubungkan dengan kondisi umat Islam mulai abad ke 13 sampai dengan abad ke 19 yang demikian mundur. Selaku manusia terbaik (*khairu ummah*) umta Islam berada dalam keadaan tak berdaya ketika berhadapan dengan dunia Barat yang mamasuki pencerahaannya sejak abad ke 16. Umat Islam ketika itu telah bertindak sebagai pelaku yang menutupi kesempurnaan dan kebaikan Islam (*al-islâmu mahjûbun bi*

³⁹Paham-paham, tradisi-tradisi, dan institusi-institusi lama tersebut adalah produk *ijtihâd* ulama terhadap ayat Alquran dan Hadis yang bersifat *zhanniy al-dalâlah*, dan diyakini sebagai bagian tak terpisahkan dari ajaran Islam.

al-muslimîn). Sebab mereka kehilangan inovasi dan ‘tertawan’ oleh kepengikutannya, *taken from granted*, tanpa pertanyaan (*bilâ kayfa*) terhadap pemikiran para pendahulunya (*logo sentris*).

Dengan demikian secara garis besar, signifikansi modernisasi atau pembaharuan dalam Islam terlihat pada tiga hal. *Pertama*, untuk membuktikan keutamaan Alquran yang diyakini mencakup segala sesuatu yang berkaitan dengan seluruh aspek kehidupan manusia di dunia dan akhirat, seperti disyaratkan pada surat 6/al- An’âm ayat: 38.



Artinya: *Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi, dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat juga seperti kamu. Tidaklah kami alpakan sesuatupun di dalam Al-Kitâb, kemudian kepada Tuhan mereka dikumpulkan.*⁴⁰

Berdasarkan ayat ini, banyak umat Islam yang berkeyakinan bahwa segala sesuatu yang dibutuhkan manusia berkaitan dengan kehidupannya sudah ada di dalam Alquran. Namun, dalam kenyataannya Alquran itu lebih banyak mengandung soal-soal agama secara umum. Keumuman isi Alquran itu dapat diperkuat oleh hadis Nabi tentang otoritas yang diberikan kepada manusia untuk dapat memecahkan masalah-masalah keduniaannya. (*Antum a’lamu biumûri duniyâkum*= Kamulah yang lebih tahu tentang urusan-urusan duniamu).

⁴⁰ Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya* (Bandung: PT. Syaamil Cipta Media, 2005), hlm. 132.

Demikianlah, kalau teks-teks ayat Alquran itu lebih banyak bersifat umum dan manusia diberi wewenang untuk memecahkan masalah-masalah keduniaannya, maka upaya-upaya pembaharuan yang ditempuh dari waktu ke waktu, dari suatu tempat ke tempat lain merupakan keniscayaan.

Kedua, modernisasi atau pembaharuan menjadi niscaya pula apabila dilihat dari jurusan sarannya sebagai pengkajian ulang terhadap ijtihâd atau tafsiran para ulama masa lampau terhadap teks-teks agama. Sebab ijtihad yang dilakukan para ulama pada waktu tertentu tidak akan terlepas dari pengaruh keadaan zaman dan masyarakatnya. Selain itu itu hasil ijtihâd juga pada dasarnya tidak mengandung kebenaran absolut akan tetapi merupakan kebenaran relatif. Oleh karena itu ijtihad pada waktu tertentu di zaman yang lampau seringkali tidak relevan dan tidak dapat menjawab tantangan zaman modern. Untuk mempertahankan keadaan dan kesempurnaan Islam, modernisasi atau pembaharuan merupakan keniscayaan.

Ketiga, modernisasi atau pembaharuan dalam Islam itu bukanlah kepentingan baru, sebab urgensinya telah diisyaratkan Rasulullah melalui hadis-hadisnya. Seperti disebutkan dimuka, bahwa Allah akan membangkitkan pembaharu setiap satu abad yang akan memperbaharui agama mereka.

Hadis tersebut mengisyaratkan keharusan adanya upaya modernisasi atau pembaharuan dan sekaligus memberi patokan bahwa Alquran dan Hadis merupakan darah dan daging setiap langkah modernisasi atau pembaharuan itu.

Dalam konteks kehidupan kontemporer, relevansi modernisasi atau pembaharuan pemikiran Islam itu terlihat jelas dalam lima hal.

Pertama, tawarannya menyangkut pentingnya pemahaman agama yang lebih rasional, tidak mengikuti tanpa tanya (*unquestioning and uncritical adoption*) terhadap para pendahulu dalam hal pemahaman agama, sebab kepengikutan semacam itu akan berimplikasi pada:

(1) tidak adanya keberanian untuk melakukan ijtihad dalam menjawab kebutuhan zamannya.

(2) semakin menebalnya ajaran-ajaran agama yang mengikat setiap gerak umat beragama. Kedua implikasi ini akan bermuara pada kondisi umat Islam yang jumud, tidak berkembang dan tidak mandiri.

Kedua, modernisasi atau pembaharuan dalam Islam menawarkan dengan kesadaran pluralistik (keberagaman pendapat, pemahaman, etnis, dan agama) secara tulus. Seperti terlihat jelas dalam beberapa gagasan para pemikir modern; Muhammad Abduh di India, Sayyed Ahmad Khan dan Abul Kalam Azad di India, Hasan Hanafi di Mesir⁴¹, Sayyed Hossein Nasr di Persia, hingga Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, dan Nurcholish Madjid di Indonesia, yang sangat serius mencari titik temu antaragama. Bagi bangsa Indonesia, gagasan seperti itu akan dan telah terbukti menumbuhkan, bukan hanya ukhuwah Islamiyah, tetapi juga *ukhuwah wathaniyah* dan *ukhuwah basyariyah*.

Ketiga, modernisasi atau pembaharuan dalam Islam menekankan dengan kuat sekali dinamika manusia, agar mereka tidak selalu menyerah pada nasib (taqdir)-nya karena manusia memiliki peran besar dalam kehidupan dan menentukan masa depannya. Gagasan semacam ini tentu memiliki signifikansi yang jelas bagi upaya pembangunan berkelanjutan serta kerja keras manusia di dalamnya. Sebab manusia yang menyadari akan pentingnya usaha yang sungguh-sungguh bagi perubahan nasibnyalah yang dapat mengentaskan keterbelakangannya secara sadar.

Keempat, modernisasi atau pembaharuan dalam Islam menekankan dengan kuat sekali penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi, bahkan menganjurkan pengadopsian secara efektif (*selective borrowing*) atau peminjaman prestasi-prestasi keilmuan dari berbagai bangsa di dunia tanpa dibatasi oleh ras, agama, dan negara. Sebab disadari bahwa penguasaan ilmu dan

⁴¹Lihat gagasannya dalam *Religious Dialogue and Revolution*, hlm. 56.

teknologi merupakan awal dari supremasi suatu bangsa, sebagaimana telah terbukti pada bangsa manapun di dunia ini.

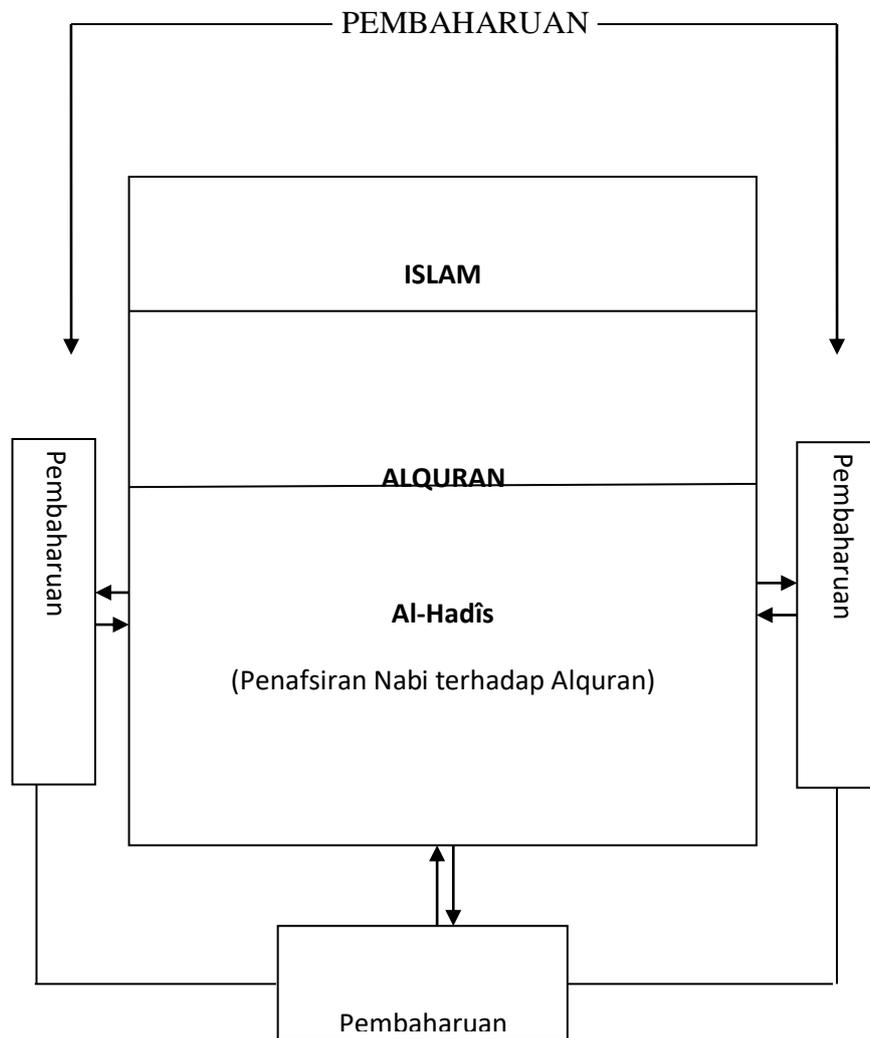
Kelima, apa yang dilakukan para modernis/pembaharu dengan ‘perampingan’ taqlid, pemahaman rasional, dan kesadaran pluralistik, adalah upaya untuk meraih kemajuan bersama Alquran dan Hadis, karena kedua sumber utama ajaran Islam itu mengajarkannya secara mengesankan. Dengan demikian gagasan pembaharuan pemikiran Islam memiliki akar teologis yang kuat pada ajaran agama ini.

B. Objek Pembaharuan Dalam Islam

Bagi umat Islam, agama mereka adalah agama Tuhan yang paling sempurna yang diturunkan melalui Nabi Muhammad Saw., untuk menjadi pedoman hidup dalam mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Agama ini dipahami dan diyakini sebagai agama yang sangat tinggi dan sempurna. Kesempurnaan agama ini terlihat/dibuktikan oleh kitab suci yang lengkap dan sempurna, tak ada satupun masalah yang terlupakan didalamnya. (Q.S. 6/al-An’âm: 34).

Pemahaman ini berimplikasi pada munculnya resistansi yang sangat tinggi terhadap setiap sikap kritis terhadap teks, interpretasi, dan berbagai inovasi terhadap ajaran Islam yang demikian sempurna yang tidak mungkin dirubah, diperbaharui, dan dimodifikasi.

Namun para pemikir muslim ternyata memiliki visi tersendiri terhadap Islam. Islam bagi mereka meskipun merupakan agama samawi (wahyu) yang lengkap dan sempurna, tidak terlepas dari pentingnya ijtihâd, hasil pemikiran secara sungguh-sungguh oleh para ulama, bahkan Islam memberi peluang seluas-luasnya untuk keterlibatan umatnya dalam menafsirkan pesan-pesan agama ke dalam kehidupan yang riil yang memungkinkan agama tersebut benar-benar berfungsi dalam kehidupan. Dilihat secara demikian, maka ajaran Islam itu dapat dijabarkan sebagai berikut :



Dengan demikian sebenarnya dalam Islam terdapat dua kelompok ajaran. *Pertama*, ajaran dasar yang bersifat absolut, mutlak benar, tidak berubah dan tidak dapat diubah yang jumlahnya sedikit sekaligus seperti yang terdapat di dalam Alquran dan Hadis. *Kedua*, ajaran bukan dasar, bersifat relatif, tidak mutlak benar, tidak kekal, dapat berubah-ubah dan dirubah, yang jumlahnya sangat banyak seperti yang terdapat dalam Tafsir, Teologi Islam, Fiqh, Tasawuf dan sebagainya⁴².

Ajaran Islam yang bersifat relatif dan berubah-ubah tersebut merupakan hasil ijtihad paraulama yang didalam perjalanan sejarah oleh sebagian umat

⁴²Harun Nasution dan Azyumardi Azra, *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1978), hlm. 9.

diyakini sebagai suatu yang bersifat absolut dan mutlak benar harus dilaksanakan. Hal itu menimbulkan dogmatisme ketat, pandangan sempit, dan ketidakterbukaan terhadap hal-hal baru. Perubahan-perubahan yang dibawa oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sering dicap sebagai bid'ah, tidak sejalan, bahkan bertentangan dengan ajaran Islam. Pemahaman seperti itulah yang terdapat pada abad pertengahan, dan boleh jadi juga di abad ini dan masa yang akan datang.

Suatu pernyataan yang tepat untuk melukiskan keadaan umat Islam, terutama pada paroh abad pertengahan Masehi adalah 'Ketidakberanian Intelektual'.⁴³ Pada masa itu situasi umat Islam baik dari segi intelektual maupun moral, semakin memburuk. Hal itu disebabkan oleh rasa puas terhadap apa yang telah dicapai oleh para ulama sebelumnya, sehingga menimbulkan ketidakberanian intelektual kaum muslimin untuk melakukan ijtihad.

Di samping itu pertentangan antara gerakan rasional (teologi Mu'tazilah) dengan kalangan tradisional (kalangan Sunni) mengenai hakekat Alquran; apakah makhluk atau bukan⁴⁴ yang mencapai puncaknya dengan diadakannya *mihnah* atau *inquisition*⁴⁵ turut peran dalam membuat Islam semakin mundur.

⁴³ Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi Terhadap Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung : Mizan, 1993), hlm. 36.

⁴⁴ Kelompok rasional yang diwakili oleh Mu'tazilah berpendapat bahwa Al-Qur'an itu diciptakan. Karena ucapan yang terdiri dari huruf dan suara disampaikan oleh pembicara melalui suara. Jadi ia merupakan kata Tuhan. Pendapat serupa juga dianut oleh kaum Khawarij dan sebahagian penganut Syi'ah. Lihat Abu Hasan al-Asy'ary, *Maqâlat al-Islâmiyyah wa al-Ikhtilâf al-Muslimîn*, (Maktabah al-Daulah), hlm.245. Abdul Karim Al-Syahrastani, *Nihâyat Iqdâm fi 'Ilm al-Islâm*, (Bagdad: Maktabat al-Muṣannah, 1964), hlm.268-340. Pendapat kedua mengatakan bahwa Al-Qur'an itu tidak diciptakan (*qadîm*) karena huruf dan suara hanya alat dan tanda-tanda. Di balik perkataan terdapat makna yang ada di dalam pikiran. Pendapat ini diwakili oleh kaum sunni termasuk kaum Asy'ary dan Imam Hambali. Lihat al-Asy'ary, *Al-Ibânah an Usûl al-Diyânah*, (Madinah: Markaz Syu'un al-Da'wah, tt), hlm. 21-29. Lihat pula Abdul al-Qâhir al-Bagdâdi, *Al-Farq bayn al-Firaq*, (Cairo : Maktabat Muhammad Shabih, tt.), hlm. 334-338.

⁴⁵ *Mihnah* artinya suatu cobaan (*trial*) atau penganiayaan. Hal ini dihubungkan dengan penderitaan atau tantangan yang diterima oleh para ulama fiqih maupun hadîs (termasuk Imam Hambali), karena mempertahankan pendapat mereka bahwa Al-Qur'an itu bukanlah makhluk. *Mihnah* berlangsung dari tahun 833 s/d 849 Masehi. Keterangan lebih lanjut dapat dibaca : Harry Aystin, *The Philosophy of the Kalam*, (London: Harvard University, 1976), hlm. 31. HAR. Gibb dan JHLM Kraemers, (ed), *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: EJ. Brill, 1961), hlm.337. Musthafâ Hilmi, *Manhâj Ulamâ' al-Hadîs wa al-Sunnah fi Ushûl al-Dîn*, (Cairo : Dâr al- Kalâm, 1982), hlm.177.

Implikasi *mihnah* telah menyebabkan mundurnya teologi rasional Mu'tazillah, dan kalangan Sunni juga memandang bahwa gerakan rasional sebagai sumber perpecahan di kalangan umat Islam. Situasi seperti ini dimanfaatkan oleh kaum Sunni dengan menggunakan kekuatan syari'at dan struktur sistem hukumnya. Sementara itu pengaruh sufisme yang semakin meluas telah mengaburkan visi umat Islam dan menghantar mereka kepada taqlid. Sebagai pamungkas dari kesemuaan itu adalah jatuhnya Bagdad ke tangan Hulagu Khan pada tahun 1258.

Untuk menghindari agar umat Islam tidak semakin hancur, maka para fuqaha Sunni kemudian memusatkan perhatian mereka pada penyeragaman (uniformitas) kehidupan sosial umat Islam dengan melarang segala jenis pembaharuan yang substansial, khususnya dalam bidang hukum Islam.⁴⁶

Munculnya Ibnu Taimiyah (1263-1328) merupakan salah satu tonggak-pengembalian kreativitas pemikiran Muslim dan mengembalikan hukum Islam kepada sifatnya yang dinamis dan kreatif. Ibnu Taimiyah mengklaim bahwa ijtihad mutlak diperlukan bagi umat Islam serta menghimbau umat Islam agar kembali kepada akar spiritual mereka yakni Alquran dan Sunnah Nabi.

Himbauan Ibnu Taimiyah itu baru mendapat tanggapan pada penghujung abad ke 18, dengan munculnya gerakan purifikasi Wahabi di Saudi Arabia yang menghantam praktek-praktek bid'ah, takhyul, dan khurafat di kalangan umat Islam.

Kemudian pada priode modern Islam seruan Ibnu Taimiyah tersebut kembali mendapat tanggapan positif dari kalangan pembaharu muslim sebagai kelanjutan dari gerakan pembaharuan abad ke 18. Hal itu disebabkan oleh adanya perubahan-perubahan sosial yang berlangsung secara drastis sebagai akibat infiltrasi kebudayaan Barat yang dibarengi dengan kolonialismenya, hampir di seluruh negeri-negeri muslim.

⁴⁶ Muhammad Iqbal, *The Reconstructions of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Institute of Islamic Culture), hlm.149-151.

Muncullah sejumlah pembaharu yang concern terhadap upaya-upaya merelevansikan agamanya dengan dunia modern, mulai dari Jamaluddin al-Afghâni (1839-1897) dan Muhammad Abduh (1849) di Mesir, Kemal Attaturk di Turki (1881), sampai kepada Muhammad Iqbal (1876) di anak benua Indo-Pakistan.⁴⁷ Semua mereka memandang bahwa institusi-institusi umat Islam yang tradisional tidak lagi dapat memenuhi kebutuhan zaman yang terus berkembang dan berubah.

Pertanyaan yang dapat dikedepankan adalah, apakah ajaran Islam khususnya yang merupakan hasil ijtihad itu masih aktual bila berhadapan dengan masyarakat modern dan bahkan post modern?

Paham modern (modernisme) adalah pandangan yang didasarkan pada bahwa dengan adanya kemajuan ilmu pengetahuan dan perkembangan budaya-budaya keyakinan kontemporer, mengharuskan penganutnya untuk menafsirkan kembali ajaran-ajaran agama yang dianggap ortodok, dengan menggunakan standar pemahaman filsafat dan metode ilmiah yang aktual.⁴⁸

Makna modernisme seperti itu didasarkan pada asumsi dasar bahwa perkembangan pemikiran atau paham keagamaan ortodok yang dipengaruhi oleh kondisi zaman yang aktual pada masanya tidak sejalan lagi dengan kondisi kemajuan dan perkembangan ilmu pengetahuan saat ini. Apabila pemikiran atau paham keagamaan tersebut akan diterapkan pada zaman sekarang, haruslah diadakan penyesuaian terlebih dahulu dengan kondisi saat ini.⁴⁹

Yang menjadi objek pembaharuan dalam Islam adalah ajaran Islam kelompok kedua, yang merupakan ajaran yang bukan dasar. Untuk

⁴⁷Untuk studi lebih lanjut dapat dibaca, William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, (San Francisco : Wetsview Press, 1994), hlm. 60-70. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1983), hlm.108. Charles C.Adam, *Islam and Modernism in Egypt*, (New York : Russel, 1968), hlm. 4. HAR. Gibb, *Studies in the Civilization in Islam*, (USA : Beacon Press, 1966), hlm 252. Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1984).

⁴⁸ Bustami Muhammad Sa'id, *op.cit.*, hlm. 223.

⁴⁹*Ibid.*, hlm. 224.

terlaksanakannya pembaharuan tersebut maka objeknya mencakup setiap masalah yang berkaitan dengan ajaran Islam.

Pertama, pembaharuan atau modernisasi membuka pintu ijtihad, menghapus setiap sikap fatalistik, dan melancarkan pembaharuan terhadap lembaga-lembaga sosial. Dalam kaitannya dengan pembukaan kembali ijtihad, upaya gerakan pembaharuan bertolak dari menghilangkan pendapat lama yang mengatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Sebab ijtihad merupakan kunci terlaksanakannya pembaharuan.

Dengan ijtihad umat Islam dapat mencari alternatif pemecahan masalah-masalah yang dihadapinya, dan dengan ijtihad pula mereka dapat menemukan cara-cara baru dalam meningkatkan kualitas kehidupan mereka.

Kedua, pembaharuan atau modernisasi menghilangkan kejumudan (kebekuan) yang merupakan akibat dari sifat fatalisme sebagai warisan dari periode pertengahan. Para pemikir muslim berupaya menumbuhkan sikap dinamis umat dengan membawa faham *free will* dan *free act*.

Ketiga, pembaharuan juga diarahkan pada penempatan akal pada posisi yang tinggi sebagaimana mestinya dalam Islam⁵⁰ setelah akal mendapat kedudukan yang kurang berarti pada periode pertengahan. Sejarah telah membuktikan bahwa lemahnya posisi akal mengakibatkan kemandegan peradaban suatu komunitas tanpa mengenal komunitas itu beriman ataupun tidak, dan sebaliknya ilmu pengetahuan dan teknologi modern merupakan hasil dari komunitas yang menempatkan akal pada posisi yang tinggi, tanpa mengenal komunitas itu beriman atau tidak.

Keempat, pembaharuan juga menangani pembenahan lembaga sosial politik dan pendidikan yang mandeg akibat kejumudan dan kepengikutan terhadap para pendahulu. Di dunia Islam terdapat lembaga-lembaga sosial dan pendidikan

⁵⁰ Lihatlah betapa mengesankannya anjuran kitab suci mengenai keharusan menempatkan akal pada posisi yang tinggi sebagai terdapat pada ayat افلا تعقلون. افلا تتفكرون. افلا تدبرون

yang karena tidak pernah dievaluasi, menjadi tidak relevan dengan kebutuhan zaman. Itulah sebabnya pembaharuan juga bertujuan membenahi kurikulum, syllabus, metodologi, dan keilmuan hingga pembaharuan lembaga-lembaga dan sarana-sarannya.

Menurut H.A.R. Gibb, gerakan pembaharuan dalam Islam itu menyangkut empat hal:

1. *The Purification of Islam from corrupting influences and practices* (pemurnian Islam dari pengurangan-pengurangan pengaruh dan pelaksanaannya).
2. *The Reformation of Moslem higher education* (Pembaharuan dari kaum muslimin yang berpendidikan).
3. *The Reformation of Islamic doctrine in the light of modern thought* (perumusan kembali ajaran Islam dalam pikiran yang modern).
4. *The defence of Islam against european influences and christian attacks* (Mengantisipasi ajaran Islam dari pengaruh Barat dan misi kristenisasi).⁵¹

Meskipun penjelasan H.A.R. Gibb tidak begitu objektif dalam melihat pembaharuan terutama poin ke 4 (empat), karena pembaharuan dalam Islam justru mengambil kemajuan Barat sebagai referensi, dan pembaharuan tidak terkait dengan persoalan kristenisasi. Namun penjelasannya telah mendudukkan sebagian makna pembaharuan.

C. Latar Belakang Munculnya Pembaharuan Dalam Islam

Secara garis besar ada dua faktor yang melatarbelakangi munculnya pembaharuan dalam Islam yaitu faktor eksternal dan faktor internal. Namun faktor eksternal terasa lebih dominan.

1. Napoleon Bonaparte dan Faktor Eksternal Pembaharuan Dalam Islam

⁵¹H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, (Beirut: Librarie du Liban, 1975), hlm.35.

Munculnya pembaharuan dalam Islam memiliki kaitan yang erat dengan ekspedisi⁵² yang dilakukan Napoleon Bonaparte (1769-18210) ke Mesir. Sebagaimana diketahui bahwa Napoleon mendarat di Mesir (Alexandria) pada tanggal 2 Juni 1798 dan keesokan harinya kota pelabuhan itu dapat dikuasainya. Sembilan hari kemudian kota Rasyid, dan tgl 21 Juli Napoleon sudah sampai di daerah Piramida, dan tanggal 22 Juli Napoleon sudah dapat menguasai Mesir. Mesir dapat dikuasai demikian mudah karena penguasa Mamluk yang bertahta di Mesir sebagai bagian dari kekhalifahan Usmani di Turki sudah demikian lemah,⁵³ senjata yang dimilikinya sangat tradisional berhadapan dengan senjata modern. Ditambah lagi penguasa yang despotik dan korup sehingga tidak dicintai rakyat.

Bernard Lewis menyebutkan bahwa ekspedisi ke Mesir yang dikomandoi Napoleon Bonaparte tahun 1798 itu merupakan invasi militer pertama kalinya yang dilakukan Barat setelah Perang Salib ke jantung Islam di Timur Tengah.⁵⁴

Kedatangan Napoleon ke Mesir memberikan pengaruh besar bagi munculnya kesadaran umat Islam, khususnya para tokohnya, akan kelemahan dan ketinggalan mereka yang demikian jauh bila dibanding dengan pasukan Eropa yang menaklukkan mereka.

Saat Napoleon masuk ke Mesir pada umumnya rakyat Mesir meyakini bahwa umat Islam adalah umat terbaik karena agamanya adalah agama terbaik (*al-Islâmu ya 'lû wa lâ yu 'lâ 'alaih*). Akan tetapi kini mereka menyaksikan betapa komunitas lain telah unggul dari mereka.

⁵²Kedatangan Napoleon ke Mesir sebetulnya untuk melakukan ekspansi, jika bukannya merupakan bagian dari eegenda kolonialismenya. Seperti disebut Albert Sore, Napoleon adalah 'revolutionaryonist' dan oleh Albert L. Guerart sebagai 'first in war'. Akan tetapi karena perjalanannya tidak saja untuk menyerang melainkan membawa para ilmuwan dan saran-sarana keilmuan guna menyebarkan hasil revolusi peradaban, maka perjalanan Napoleon bersama pasukan dan rombongannya disebut ekspedisi. Ekspedisi artinya perjalanan atau penyempurnaan. David H. Vinkney, *Napoleon: Historical Enigma*, (Forum Press, 1978), hlm. 32-36 dan 62-70.

⁵³ Sedemikian lemahnya hingga memperbaiki jam yang rusak pun harus menjumpai orang-orang Afranji karena orang di sekitar Cairo tidak ada yang mampu melakukannya. Lihat Muhammad Amin, *Yaum al-Islâm*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhat, tt.), hlm. 129-130.

⁵⁴Bernard Lewis, *Muslim Discovery of Europe*, (terjemahan) hlm. 37.

Dalam ekspedisi tersebut Napoleon membawa serta para ilmuwan, administrator, dan birokrat profesional untuk menata pemerintahan di Mesir. Williem Clivelant menyebutkan bahwa Napoleon datang ke Mesir mempunyai misi politis dan sekaligus intelektual. Ia membawa para insiyur dan ilmuwan untuk melakukan penelitian keilmuan. Sedangkan para politisi dan administrator direncanakan dapat membenahi administrasi pemerintahan, perpajakan, dan komunikasi.⁵⁵

Harun Nasution lebih merinci lagi jumlah dan sarana yang dibawa Napoleon. Ia membawa serta kaum sipil: 167 ilmuwan dalam berbagai cabang ilmu. Napoleon juga membawa dua set alat percetakan dengan huruf Latin, Arab, dan Yunani.⁵⁶

Visi pengembangan keilmuan dan peradaban yang dibawa Napoleon dibuktikan dengan praktik di Mesir. Napoleon mendirikan lembaga ilmiah bernama Institute d' Egypte yang terdiri dari empat departemen; departemen ilmu pasti, ilmu alam, ilmu ekonomi dan politik, dan sastra serata seni. Perkembangan ilmu dipublikasi.

Pengaruh eksternal bagi munculnya pembaharuan dalam Islam tampak sejak terjadinya dominasi pengaruh Barat terhadap dunia Islam sebagaimana terlihat dalam kenyataan sejarah Islam yang dapat dibagi ke dalam tiga periode besar. Periode klasik (650-1250 M), periode pertengahan (1250-1800), dan periode modern (1800-seterusnya). Kekalahan tiga kerajaan besar; kerajaan Usmani (Ottoman) di Turki, Safawi di Persia, dan Mughal di India dari Eropa merupakan pukulan yang cukup berat bagi dunia Islam. Sejak abad 18 Eropa dengan mapan memasuki negara-negara Islam serta menjalankan dominasinya di jalan-jalan laut, medan pertempuran, dan jalan-jalan perdagangan strategis.⁵⁷

⁵⁵ William Cleavelant, *A History of Modern Middle East*, (San Fransisco: Estview Press, 1994), hlm. 64-65.

⁵⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah, Pemikiran, dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hlm. 29.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 14.

Satu demi satu negara-negara muslim diduduki oleh negara-negara Eropa. Prancis menduduki Mesir pada tahun 1830, Tunisia pada tahun 1881, Sudan pada tahun 1889, Libya dan Maroko pada tahun 1912. Pada tahun 1915 Kesultanan Usmani sebagai salah satu dari tiga kerajaan besar Islam pada masa itu berada di ambang kehancurannya.⁵⁸

Pada masa pendudukan ini negara-negara Eropa berada dalam masa kemajuannya, terutama dalam bidang sains, pengetahuan, teknologi, dan kemiliteran. Napoleon Bonaparte yang masuk ke Mesir misalnya, selain membawa sejumlah pasukan militer dengan peralatannya yang canggih juga membawa sejumlah ilmuwan, perpustakaan literatur Eropa modern, laboratorium ilmiah, dan alat cetak dengan huruf Arab.⁵⁹ Ini mengejutkan Mesir terutama para ilmuwan Al-Azhar yang pada masa itu merupakan salah satu pusat keilmuan dunia Islam.

Intensitas persentuhan dunia Islam dengan Barat tersebut ternyata menginsafkan dunia Islam akan kelemahannya. Raja-raja dan para pemikir Muslim pun mulai mendiagnosis berbagai faktor yang menyebabkan keterbelakangan umat dan selanjutnya mempelajari peradaban Barat. Kemudian para pembaharu Muslim mengedepankan gagasan-gagasan mereka tentang bagaimana upaya mengatasi keterbelakangan dan memajukan umat yang seringkali disertai ajakan untuk mencontoh Barat (*westernis*) dalam berbagai sisi kehidupan. Sebab, di samping ekspansi dengan kekuatan militer/senjata, kemajuan pesat dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi pun dibawa Barat ke dunia Islam yang dikemudian hari turut mempengaruhi perubahan-perubahan besar dalam kehidupan umatnya.

Analisis di atas memperlihatkan betapa faktor eksternal (dalam hal ini Barat) cukup berpengaruh jika bukannya sangat menentukan munculnya pembaharuan dalam Islam.

⁵⁸Karena Amstrong, *Islam a Short History*, Terj: Ira Puspito Rini, *Sepintas Sejarah Islam*, (Yogyakarta: Icon Teralitera, Cet: II, 2002), hlm. 174.

⁵⁹*Ibid*, hlm. 173.

2. Faktor Internal

Faktor eksternal seperti di sebut diatas bukanlah satu-satunya faktor penyebab munculnya pembaharuan dalam Islam, sebab faktor internal meski secara tidak langsung turut mendorongnya. Hal tersebut umpamanya dapat dilihat dalam dua hal. *Pertama*, adanya kenyataan bahwa ayat Alquran yang sifatnya sebagian besar *zhanniy al dalâlah*, secara tidak langsung membuka peluang bagi dilakukannya ijtihad dan pembaharuan.

Demikian juga hadîs Nabi seperti:

Sesungguhnya iman itu (bisa) usang di dalam hati salah satu seorang diantara kamu sebagaimana usangnya sebuah baju. Maka mintalah kepada Allah untuk mempebaharui iman yang ada dalam hatimu. (H.R. Thabrâni).

Pada hadîs yang lain disebutkan:

Rasullulah mengatakan, perbaharuilah imanmu.

Dikatakan, ya...Rasulullah, bagaimana caranya memperbaharui iman kami? Rasullulah menjawab, perbanyaklah mengucapkan lâ ilâha illâ Allâh⁶⁰.

Sesungguhnya Allah senantiasa akan membangkitkan untuk umat ini pada akhir setiap seratus tahun (satu abad) orang akan memperbaharui Dîn-nya (agamanya) (H.R. Abû Dâwud, dari Abû Hurairah).⁶¹

⁶⁰Musnad Ahmad ibn Hanbal, *op,cit.*

⁶¹Sunan Abû Dâwud,*op,cit.*

Selain itu faktor terjadinya pembaharuan dalam Islam juga karena peran para pembaharu Muslim yang menyuarakan dibukanya kembali pintu ijtihad yang selama ini tertutup akibat adanya sakralisasi terhadap pemikiran ulama klasik. Muhammad ibn Abdul Wahab dalam melakukan gerakan purifikasi (pemurnian)-nya mengedepankan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup. Selanjutnya Ibnu Taimiyah (1263-1328) ketika ia ingin mengembalikan kreativitas pemikiran Muslim dan mengembalikan hukum Islam kepada sifatnya yang kreatif dan dinamis. Ibnu Taimiyah mengklaim bahwa ijtihad mutak diperlukan bagi umat Islam agar kembali kepada akar spiritualitas mereka yakni Alquran dan Hadis. Kesadaran lain yang patut dikemukakan disini adalah Syah Waliyullah al-Dahlâwi (1115-1201H/1703-1787 M) di India yang juga menyuarakan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup. Kesadaran para tokoh (*zu'ama'*) Islam brilian tersebut ini kemudian menjadi embrio dari berbagai ide, pemikiran, dan gagasan pembaharuan Islam selanjutnya.

Pada sisi lain pembaharuan juga dimungkinkan terjadi sebagai anti tesa dari kondisi umat Islam yang sedang mengalami kejumudan luar biasa akibat peran akal yang sangat direndahkan, dan pensakralan pemikiran keagamaan (*taqdīs al-afkâr al-dīni*) yang dihasilkan ulama terdahulu.

Dengan demikian bila kemunduran umat Islam diakibatkan oleh umat Islam, dan bangkitnya Islam untuk memperbaharui juga bisa terjadi disebabkan kesadaran umat Islam akan kelemahannya sendiri. Jadi tanpa adanya sentuhan Barat pun, pembaharuan sangat memungkinkan terjadi dalam Islam. Namun kenyataan sejarah tidak dapat dipungkiri bahwa kesadaran umat Islam yang lebih sistematis terhadap keterbelakangan mereka muncul disebabkan persentuhannya yang demikian intensif dengan kemajuan Barat (sebagai faktor eksternal).

D. Metode Pembaharuan dalam Islam

Salah satu persoalan yang cukup penting untuk dibicarakan dalam konteks modernisasi atau pembaharuan dalam Islam adalah persoalan metodologi yang

digunakan para pembaharu. Sebab, sebagai modifikasi atau koreksi atas pemahaman, pemikiran, dan kondisi umat sebelumnya, pembaharuan ditantang untuk senantiasa memiliki akurasi metodologis. Bahkan lebih jauh lagi pembaharuan sering mendapat sorotan dari para kritisi muslim sebagai tidak dapat menawarkan metodologi bagi pembumian gagasan-gagasan mereka.

Kalau diperhatikan cara-cara para pembaharu dalam mengedepankan gagasan-gagasan mereka, terlihat paling tidak ada empat langkah metodologis yang senantiasa diterapkan tiap pembaharu.

Pertama, berangkat dari keprihatinan terhadap keterbelakangan umat Islam dibandingkan dengan masyarakat modern Barat, selanjutnya mengadakan diagnosis bagi keterbelakangan itu. Pada tahap ini para pembaharu memang sangat kritis terhadap keadaan umat Islam, bahkan sangat evaluatif terhadap sikap umat dalam memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran tertentu dalam Islam, termasuk ijihad para ulama yang dipandang sangat berpengaruh. Seakan para pemikir itu ‘meronta’ ingin melepaskan umat dari keterbelakangannya.

Kedua, diagnosis terhadap pendapat ulama terdahulu dilakukan dengan memahami metodologi yang digunakan seraya mengadakan perenungan yang mendalam Alquran dan Hadis. Kemudian para pembaharu (secara eksplisit atau implisit) terhadap membagi ajaran Islam kepada dua: (1) ajaran dasar yang absolut (tidak bisa dirubah dan di perbaharui). (2) ajaran Islam yang bukan dasar, nisbi dan bias, bahkan harus diperbaharui.⁶² Yang terakhir menjadi pusat perhatian utama (*stressing point*) para pembaharu. Sebab ditemukan disebut benang hijau yang menghubungkan pemahaman para pembaharu bahwa nash-nash yang bersifat *zhanny* tersebut tanpa dipungkiri memerlukan penafsiran agar dapat diterapkan dalam kehidupan umat Islam.⁶³

Ketiga, atas diagnosisnya terhadap beberapa faktor yang menyebabkan keterbelakangan umat itu, para pembaharu mendendangkan kesadaran dan usaha

⁶²Lihat Syahrin Harahap, *Al-Qur'ân dan Sekularisasi*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994).

⁶³Muhammad Hasan al-Amîn, ‘*Ishlâh al-Fikr al-Islâmî*’ dalam ‘Abd al-Jabbâr al-Rifâ’iy, *Manâhij al-Tajdîd*, ((Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), hlm. 93

agar umat tidak terpenjara dengan taqlid mereka terhadap para pendahulu, dan menegaskan bahwa ijtihad para ulama terdahulu itu merupakan ajaran agama yang bukan dasar, sifatnya nisbi, bisa berubah, jika bukannya mesti dirubah.

Keempat, selanjutnya para pembaharu mengedepankan gagasan-gagasannya untuk membawa umat Islam kepada kemajuan. Bagaimana membawa umat Islam ini kepada kemajuan? Disinilah sebenarnya muncul sejumlah alternatif atau pilihan (*option*) yang ditawarkan para pembaharu, baik yang dilakukan secara metodologis, maupun yang merupakan gagasan dan himbauan agar umat Islam dapat meraih kemajuan tanpa menawarkan metodologi pencapaian kemajuan itu.

Dalam hal ini para pembaharu muslim seringkali mengagaskan agar umat Islam meniru peradaban Barat atau meminjam peradaban Barat tersebut. Bahkan mereka banyak yang menegaskan bahwa peradaban Barat itu sebagai sesuatu yang sesuai dengan nilai-nilai ajaran Alquran.

Dalam penggunaan metode ini para pembaharu sering dikritik sebagai terlalu meniru Barat (*westernis*) secara tidak selektif.⁶⁴ Meskipun tanggapan itu sebetulnya lebih banyak yang terlalu emosional dan terlalu didramatisir dan sering tidak didasarkan pada analisis yang fair dan ilmiah.

Namun perlu diketahui bahwa sepanjang yang penulis pelajari, para pembaharu tampaknya tidak pernah mengedepankan gagasan-gagasan mereka secara sembarangan. Melainkan didahului oleh pengkajian dan perenungan terhadap Alquran dan Hadis Nabi serta problema yang sedang dihadapi oleh umat Islam. Sebab rata-rata pembaharu memiliki pemahaman yang *advances* (mendalam) terhadap kitab sucinya. Demikian pula melakukan analisis yang mendalam mengenai ajaran Islam yang berkembang dan dipahami di dunia Islam. Atas dasar itu mereka menganjurkan ijtihad kembali langsung pada

⁶⁴Telah muncul sejumlah tanggapan yang bersifat menyerang pembaharuan Islam karena dipandang terlalu ingin meniru Barat seperti kritik Maryam Jameelah. Lihat bukunya *Islam dan Modernism*. Muhammad Sa'id dalam bukunya *Mafhûm Tajdîd al-Dîn*, dan banyak lagi buku yang sengaja ditulis untuk menghakimi gagasan pembaharuan, yang tidak mungkin dibebaskan semuanya di sini.

Alquran. Namun harus diakui bahwa banyak diantara mereka yang tidak menjelaskan metode ijtihad yang dimaksudkannya. Akan tetapi sangat jelas terlihat ketangkasan mereka dalam melakukan pemahaman baru terhadap ayat-ayat Alquran dan melakukan berbagai analisis terhadap ajaran Islam.

Dalam mengedepankan gagasan mereka mengenai kemajuan Islam itu terdapat perbedaan antar pemikir muslim. Untuk melihat perbedaan itu tampaknya cukup berarti kalau dibuat pengklasifikasian sederhana.

Fazlur Rahman misalnya membagi dialektika perkembangan pembaharuan yang muncul di dunia Islam ke dalam empat gerakan.

Pertama, gerakan revivalisme pra modernis yang muncul pada abad ke 18 dan 19 di Arabia, India, dan Afrika. Gerakan ini tidak terkena sentuhan Barat. Ia dilatarbelakangi oleh persoalan internal umat Islam seperti degradasi moral, menjamurnya takhyul, khufarat, dan faham predeterministik yang membelenggu.

Kedua, modernisme klasik yang muncul pada pertengahan abad 19 dan abad ke 20. Tipe modernisme klasik ini terkena sentuhan Barat, dan ini terlihat pada perluasan isi ijtihad dan peranan akal serta kaitannya dengan wahyu.

Ketiga, neo revivalisme pasca modernisme yang lebih jauh melangkah dalam pengembangan metodologi. Gerakan ini juga terkena sentuhan Barat.

Keempat, neomodernism yang mulai menumbuhkan/mengembangkan sikap kritis terhadap Barat, serta terhadap warisan-warisan sejarahnya sendiri.⁶⁵

Kalaupun pengklasifikasian Rahman di atas dapat diterima, maka ia memperlihatkan bahwa pembaharuan klasik (modernisme klasik) sebagai pembaharuan yang terkena sentuhan Barat dan mengajak pada peniruan Barat secara sangat kentara. Sementara para pemikir kontemporer telah banyak yang

⁶⁵Klasifikasi ini sangat mewarnai hampir semua pembicaraan Rahman mengenai modernisasi Islam. Hal ini dapat dilihat dalam karyanya *Islam and Modernity: Transformational of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984).

menumbuhkan sikap kritis terhadap Barat dan mengedepankan tawaran metodologi yang lebih jelas.

Selain menjelaskan langkah-langkah yang ditempuh pembaharu dalam mengedepankan gagasan-gagasan pembaharuan mereka, kiranya perlu pula dijelaskana disini pola-pola pemikiran yang mereka gunakan.

Secara umum ada dua pola yang digunakan dalam pemikiran Islam, pola tekstualis dan pola kontekstualis. Pola tektualis adalah pemikiran yang selalu berangkat dari bunyi teks dan pemahaman yang dimilikinya sebagaimana makna teks itu secara lahiriyah. Sedangkan pola pemikiran kontekstualis adalah pemikiran yang tidak hanya mengacu pada wujud bunyi teks semata melainkan poadaa esensi dan substansi makna terdalam, esoterik-filosofis, tujuan atau pesan moral yang terkandung dalam teks. Dengan demikian dalam aplikasinya senantiasa mempertimbangkan konteks ruang dan waktu, kondisi sosio-kultural serta historisitasnya. Dilihat dari pola pemikiran ini maka pola yang digunakan para pembaharu Muslim adalah pola kontekstual.

Dalam menganalisis metode para pembaharu muslim kiranya perlu pula dijelaskan bahwa landasan pemikiran Islam meliputi: *Al-Wahdaniyah* (keyakinan akan penciptaan, kesatuan pencipta, kekuasaan dan tujuan penciptaan, *Khilâfah* (penjagaan, perbaikan, dan pemakmuran), dan tanggung jawab moral (usaha-usaha menuju kebenaran, keadilan, kebajikan, kebaikan, dan kemakmuran).⁶⁶

Para pembaharu Muslim tampaknya telah menjadikan landasan ini sebagai titik tolak dalam mengedepankan pemikiran dan gagasan mereka untuk memajukan Islam dan membangkitkan umatnya dari keterbelakangan.

Dengan landasan itu para pembaharu muslim menggunakan metode '*aqli* (rasional), metode yang lebih banyak didasarkan pada rasio (akal) dalam memahami, menginterpretasi, dan mencari solusi bagi persoalan umat dan upaya memajukannya.

⁶⁶Abdul Hamid Abû Sulaiman, '*Azmatu 'Aqlu al-Muslim*, (Kuala Lumpur).

Dalam hal ini para pembaharu muslim pada umumnya cenderung pada pemikiran rasional Islam, yaitu pemahaman, interpretasi, dan pengertian segala objek lebih banyak didasarkan pada rasio (akal). Problematika kehidupan yang ada dan pengambilan keputusan diperhitungkan dengan akal sebagai tolok ukurnya.

Rasionalitas itu setidaknya terlihat pada. *Pertama*, pemahaman mereka terhadap Islam tidak mengacu pada bunyi teks semata-mata tetapi lebih pada esensi, makna terdalam, esoterik-filosofis, tujuan atau pesan moral dari teks yang ada. Dengan demikian dalam aplikasinya senantiasa mementingkan konteks ruang dan waktu, kondisi sosio-kultural, serta historisitasnya.

Kedua, senantiasa merelasikan pikirannya dengan kondisizamannya, aktif mempertanyakan secara kritis semua sistem dan kondisi masyarakatnya. Islam sebagai sistem nilai yang integral-universal ditransformasikan ke dalam sendi-sendi kehidupan secara dialogis-dialektis sehingga gerakan-gerakan keagamaan yang muncul selalu progressif dinamis-kreatif dan aktual.

Ketiga, dalam menyikapi perbuatan manusia dan kehendak mutlak Tuhan, para pembaharu muslim lebih banyak mengambil posisi indeterminis, *free-will*, dan dengan demikian percaya kepada sunnatullah.

Keempat, religiositas masyarakat ditelaah melalui berbagai pendekatan keilmuan keagamaan yang bersifat interdisipliner, historis, filosofis, dan sosiologis.

Kelima, dalam bidang politik selalu mendorong tumbuhnya sistem dan mekanisme yang lebih demokratis, aspiratif, dan emansipatoris.

Keenam, dalam menyikapi kejumudan, kelemahan, dan keterbelakangan umat Islam para pembaharu lebih suka mengambil pola *tajdid al-fahm* (pembaharuan pemahaman Islam) karena kelemahan itu menurut mereka terjadi disebabkan kebanyakan umat terpaku pada patokan-patokan historis ketentuan-ketentuan fiqh yang *rigid (logosentris)*. Juga dipengaruhi oleh pemikiran kalam

klasik-skolastik-tradisional. Disamping itu juga karena terjadinya sakralisasi pemikiran (*taqdîs al-afkâr al-dîni*) dikalangan muslim.

E. Tema-tema Pembaharuan Islam

Kegiatan pembaharuan pemikiran di dunia Islam abad modern secara garis besar mengedepankan lima tema besar.

Pertama, gagasan untuk kembali kepada Alquran dan Hadis. Sebab kemunduran Islam dipandang banyak diakibatkan oleh penafsiran teks-teks yang tidak *connected* dengan ruh perkembangana zaman. Gagasan ini umpamanya diperlihatkan oleh Amir Syakib Arsalan dengan karyanya yang amat terkenal, *Limâdzâ Taakhkhara al-Muslimûn wa Taqaddama Ghairuh* (Mengapa Umat Islam Terbelakang, Sementara Orang Lain Maju), dan atas pertanyaannya sendiri ia memberi jawaban, bahwa keterbelakangan itu disebabkan umat Islam meninggalkan kitab suci Alquran.

Menyadari akan pentingnya semangat kembali kepada kitab suci itu, maka para pemikir muslim mencoba melahirkan penafsiran-penafsiran baru terhadap Alquran, seperti terlihat umpamanya karya besar Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, *Tafsîr al-Marâghy* yang dikerjakan oleh al-Marâghi, *al-Insân fi Al-Qur'ân* karya 'Abbâs Mahmûd al-'Aqqaâ.

Di India-Pakistan, usaha yang dilakukan kearah itu terlihat dengan munculnya karya-karya monumental seperti *The Tarjumân al-Qur'ân*,⁶⁷ karya Abul Kalam Azad. *Major Themes of the Qur'an*⁶⁸ karya Fazlur Rahman, dan lain-lain.

Di Indonesia sendiri terlihat usaha yang sangat sungguh mengenai perwujudan usaha ini seperti munculnya karya T. M Hasbi al-Shidiqy, *Tafsir al-Bayan*, K. H. Munawar Chalil, *Hidayaturrahman*, Hamka, *Tafsir al-Azhar*, A. Hasan Bandung, *Tafsir al-Furqan*, Zainal Arifin Abbas, *Tafsir Al-Qur'ân* (karya

⁶⁷Lihat Abul Kalam Azad, *The Tarjuman Al-Qur'ân*, jilid 1 sampai dengan 3.

⁶⁸Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Menniopolis: Bibliotheca, 1989).

bersama). Disamping itu dalam bentuk yang lebih kontemporer ada *Tafsir al-Misbah* karya Qurays Shihab.

Dengan menulis kitab-kitab semacam ini, para pemikir Muslim mencoba menyodorkan pembaharuan pemahaman sumber utama ajaran Islam dalam berbagai aspek kehidupan mereka, dan pada gilirannya diharapkan umat Islam dapat lebih maju di bawah naungan Alquran. (Q.S. 4/al-Nisâ':59).

Tema *kedua*, adalah gagasan tentang rasionalisasi Islam. Gagasan ini mengevaluasi ajaran dan faham-faham serta tradisi Islam yang dipandang tidak rasional. Kemudian mengedepankan pemahaman baru yang dipandang lebih rasional sesuai dengan tuntutan zaman. Namun karena pemikiran rasional berkembang sedemikian jauh di dunia Barat pada abad modern, maka pendukung tema ini sering mengadopsi rasionalitas yang terkandung dalam peradaban yang berkembang di Barat. Hal ini berlangsung karena peradaban manusia dianggap tunggal, bukan milik kelompok tertentu. Saat pemikiran-pemikiran rasional tersebut menggunakan logika yang tidak sesuai dengan tradisi pemahaman di kalangan umat, maka pemikiran itu sering dipandang sebagai liberal dan bahkan diyakini sebagai gerakan liberalisme dalam beragama (Islam liberal).

Tema *Ketiga*, aktualisasi tradisi. Penggagas tema ini berkeyakinan bahwa usaha pembaharuan pemikiran Islam sebetulnya tidak lebih dari *al-Muhâfazhat 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah*. (Memelihara tradisi yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik). Jadi tidak memangkas tradisi secara keseluruhan, melainkan mengembangkan kontinuitas pemahaman keagamaan yang baik.

Tema *keempat*, adalah gagasan tentang islamisasi ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal ini terlihat umpamanya dalam pemikiran Ismail Raqi al-Faruqi dan kelompok International Islamic Institut (IIIT), A. M. Syefuddin dari Indonesia penggagas Islamisasi ilmu pengetahuan, dan gagasan Islamisasi ilmu ekonomi dari beberapa pemikir Muslim Malaysia dan Indonesia.

Tema *kelima*, adalah pribumisasi Islam seperti terlihat umpamanya dalam pemikiran Islam lokal dan Islam universal dari Syah Waliyullah dari India (1115-1201H/1703-1787 M), Zia Gokalf dari Turki, dan Abdul Rahman Wahid dan Amin Rais di Indonesia.

Tema *keenam*, adalah gagasan tentang gerakan *da'wah bi al-hâl* dan pemberdayaan umat Islam melalui pengembangan ekonomi umat Islam. Gagasan ini mengandalkan prioritas pendekatan Islamisasi lembaga-lembaga ekonomi dan bisnis, serta gerakan formalis Islam di institusi pemerintahan dan swasta, Islamisasi aktivitas dan Islamisasi kultur.

Titik temu dari semua tema-tema gagasan ini adalah merubah pemahaman, tradisi, dan kepercayaan lama (Islam) untuk disesuaikan dengan suasana baru yang bergerak sejalan dengan revolusi ilmu pengetahuan dan teknologi.

BAB III

BIOGRAFI MUHAMMAD ‘ABID AL-JABIRI

A. Latar Belakang Muhammad ‘Abid Al-Jabiri

Negeri Maghrib yang kini meliputi negara Maroko, Aljazair, dan Tunisia merupakan negara yang pernah menjadi negara protektorat Perancis, setelah merdeka Maroko mengenal bahasa resmi, yakni bahasa Arab dan Perancis, dengan masuknya negara ini, tidak hanya memberi pengaruh gerakan fisik namun juga memicu munculnya pemikiran-pemikiran terutama pemikiran Modernis, salah satu tokoh yang lahir di tengah kondisi ini adalah Muhammad Abid al-Jabiri.

Dalam kancah intelektual muslim kontemporer nama al-Jabiri sebutan Muhammad ‘Abid al-Jabiri-bukanlah nama yang asing. Al-Jabiri lahir di Figuig atau Fejj (Pekik) bagian tenggara Maroko tahun 1936. Masa pendidikannya ia tempuh di kotanya sendiri, mulanya ia dikirim ke sekolah agama, lalu ke sekolah swasta nasionalis (*Madrasah hurrah wathaniyah*) yang didirikan oleh gerakan kemerdekaan. Sejak tahun 1951–1963 ia menghabiskan waktu dua tahun di sekolah lanjutan negeri (setingkat SMA) di Casablanca. Setelah Maroko merdeka, al-Jabiri mendapatkan gelar diploma dari sekolah tinggi Arab dalam bidang science (ilmu pengetahuan).⁶⁹

Masa kecil al-Jâbirî tergolong anak yang bahagia karena segala kebutuhannya baik secara material ataupun psikologis selalu terpenuhi. Keluarga dari pihak ibu dan bapaknya sangat menyayangi dan memperlakukannya dengan istimewa.

Kebesaran nama al-Jabiri memang tidak lepas dari lingkungan dan dunia politik yang melingkarinya sebagaimana keluarganya yang juga aktivis partai. Salah satu pemimpin sayap kiri pecahan partai Istiqlal⁷⁰ yakni Mehdi ben Barka, yang dalam perkembangannya partai ini kemudian memisahkan diri dan

⁶⁹Muhammad Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. Terj Moch Nur Ikhwan, Yogyakarta: Islamika, 2003, cet I, hlm xviii.

⁷⁰Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi menuju pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCISOD, 2003, cet I, hlm. 591.

mendirikan *The Union Nationale De Forces Populaires* (UNFP) kemudian berganti nama menjadi *Union Sociliste Des Forces Populaires* (USFP), adalah orang dekat al Jabiri yang mendampingi dan membimbing al Jabiri semasa muda. Ia juga yang menyalurkan al Jabiri untuk bisa bekerja disalah satu lembaga penerbitan resmi partai Istiqlal yakni Jurnal *al 'Alam* yang saat itu menjadi tulang punggung dan pusat informasi bagi partai Istiqlal.⁷¹

Al-Jabiri hidup dalam dua peristiwa yang krusial baik itu bagi Maroko itu sendiri, maupun bagi dunia Arab pada umumnya, pertama, saat-saat mana ia terlahir dalam keadaan keluarga yang terjajah oleh imperialisme barat, yakni oleh Perancis dan Spanyol.

Tahun 1958 al Jabiri melanjutkan studinya dan berniat untuk memperdalam filsafat di Universitas Damaskus di Syiria. Akan tetapi iatidak bertahan lama di Syiria, satu tahun kemudian ia pindah keUniversitas Rabat yang saat itu baru didirikan. Selama masapendidikannya, ternyata ia terus menggeluti aktivitas politiknya, sampai kemudian tahun 1963 ia masuk penjara dengan tuduhan makar terhadapnegara yang saat itu memang banyak disematkan kepada anggota partai UNFP lainnya.⁷²

Setelah ia keluar dari penjara, tahun 1964 al Jabiri kembali ke lingkungan akaademiknya dengan mulai mengajar filsafat ditingkat sarjana muda, selain itu juga ia tergabung dalam beberapa forum. Tahun 1966 ia bersama Ahmad as Sattati dan Mustofa al Qamari bekerjasama untuk menerbitkan *teks book* tentang pemikiran Islam dan filsafat yang diperuntukkan bagi sarjana muda ditahun akhir sebelum mereka menyelesaikan pendidikan. Selama kurang lebih satu periode beberapa aktifitas al Jabiri baik dalam ranah intelektualitas maupun beberapa forumlain telah membentuk dia menjadi intelektual yang sangat penting era itu.

⁷¹ Muhammed 'Abid Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Biru, 2003), hlm. vii.

⁷²Berkaitan dengan aktifitas al Jabiri dalam bidang politik, khususnya *prototife* tentangpenegakan HAM dan Demokrasi lihat Muhammad Abed al Jabiri, *Syuro, Tradisi, Partikularitas, Universalitas* Yogyakarta: LKiS, 2003, cet I, hlm 18. Muhammad Abed al Jabiri, *KritikKontemporer...op.cit.* hlm. 4.

Beberapa artikel dengan beragam isu yang dihembuskan berhasil dipublikasikan di Maroko.⁷³

Ia kemudian melanjutkan studinya untuk memperoleh gelar magister sampai tahun 1967, dengan judul tesis *Falsafah al Tarikh 'inda Ibnu Khaldun*, dibawah bimbingan M. Aziz Lahbabi. Pada saat itu diasudah mulai mengajar filsafat di Universitas V Rabat Maroko. Tahun berikutnya sampai 1970 al Jabiri menyelesaikan studi untuk memperoleh gelar Ph.D dengan disertasi tentang pemikiran Ibn Khaldun, dibawah bimbingan Najib Baladi. Selama dekade 1970-an nama al Jabiri terus berkibar lewat beberapa tulisannya yang diterbitkan secara berkala baik khususnya yang berkenaan dengan Pemikiran Islam, sehingga cepat mendapat respon dari berbagai kalangan baik intelektual maupun akademisi dunia Arab.

Kondisi sosial masyarakat di Mesir saat itu sedang dalam goncangan di mana bangsa Arab harus merasakan penjajahan dan harus mengakui kekalahan dengan Israil dan mulai menyadari tentang keterbalikan posisi yang mereka alami dengan masa dimana Islam menjadi pusat pengetahuan menjadi cerminan kemajuan dunia. Saat itu seiring dengan munculnya kesadaran akan ketertinggalan dunia Islam, pemikir muslim terpecah menjadi dua kubu ekstrim antara pemikiran tradisional dan pemikiran modernis, namun Abid al-Jabiri mencoba memosisikan pada Islam jalan tengah dengan bersifat eklektis.

Jabiri banyak membaca dan mempelajari ajaran Marxisme yang memang tumbuh subur di dunia Arab saat itu. Ia bahkan mengaku sebagai seorang yang mengagumi ajaran Marx. Kenyataan ini bukanlah sesuatu yang aneh. Sebagai seseorang yang lahir dan tumbuh di negara bekas protektoriat Prancis, al-jabiri tidak kesulitan untuk mengakses buku atau pemikiran berbahasa Prancis, termasuk pemikiran kaum strukturalis. post-strukturalis maupun post-modernis yang rata-rata lahir di Prancis. Akan tetapi Ia kemudian meragukan efektifitas pendekatan Marxian dalam konteks sejarah pemikiran Islam.

Berdasarkan metode yang digagasnya, al-Jabiri mulai meneliti tentang kebudayaan dan pemikiran Islam. Namun, dalam hal ini dia membatasi diri hanya

⁷³*Ibid.*

pada Islam-Arab, pada teks-teks yang ditulis dengan bahasa Arab, tidak mencakup teks-teks non-Arab seperti teks-teks Persia, meski ditulis oleh cendekiawan muslim. Selain itu Ia juga membatasi diri pada persoalan epistemologi, yakni mekanisme berfikir yang mendominasi kebudayaan Arab dalam babak-babak tertentu. Karena itu, karya-karya al-Jabiri tidak akan membahas persoalan-persoalan seperti, ortodoksi, wahyu, mitos, imajiner, symbol atau persoalan teologis yang lain seperti yang dominant terdapat dalam karya-karya tokoh lain contohnya Arkoun.

Tahun 1976 ia mulai mengenalkan dua buah karyanya tentang epistemologi (satu tentang matematika dan rasionalisme modern dan yang lain tentang metode empiris dan perkembangan pemikiran ilmiah), sekalipun sampai saat itu ia tidak bisa meninggalkan aktifitas politiknya yang telah ia geluti semenjak awal. Hal itu terbukti dengan ia menjadi anggota biro politik USFP sejak tahun 1975, sekaligus sebagai salah satu pendirinya. Tapi bagaimanapun, ia akhirnya harus memilih antara di dunia akademis intelektual atau terus menggeluti politik.⁷⁴

Tahun 1980–1981 setelah melalui beberapa pertimbangan akhirnya ia memilih untuk untuk mencurahkan energi dan pikirannya untuk intelektualitas dan menggeluti bidang keilmuan, sekaligus mengundurkan diri dari biro politik yang telah dijabatnya. Semenjak itu ia terus berkonsentrasi untuk dunia ilmiah beberapa tulisan dan artikelnya ia kumpulkan dan ia terbitkan termasuk beberapa artikel yang pernah ia presentasikan dalam beberapa forum seminar ataupun konferensi. Beberapa judul buku yang telah berhasil menghimpun adalah *Nahnu wa al turats*, dua tahun kemudian ia menerbitkan sebagian buku lagi dengan judul *Al Khittab Al Arabi Al Muassir Dirasah Taqliliyah Naqdiyyah* (Wacana Arab Kontemporer; Studi Kritis Dan Analitis) karya-karyanya terus bertebaran dengan terbitnya *magnum opus* yakni *Naqd al 'Aql al 'Arabi* yang dipublikasikan tahun 1984, 1986 dan tahun 1990.⁷⁵

⁷⁴Muhammad Abed al Jabiri, *Syuro, Tradisi,Ibid.* hlm 85.

⁷⁵Muhammed 'Abid Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam*, hlm. ix.

Kalau dirunut perjalanan intelektual al Jabiri cukup mendulang hasil setelah menerbitkan kurang lebih 17 karya⁷⁶ dan beberapa tulisan yang tersebar di berbagai terbitan, sungguh menakjubkan. Kredibilitas al-Jabiri sebagai pemikir Islam garda depan sedemikian diakui dikalangan pemikir Islam kontemporer, sebut saja Mohammad Arkoun dan Fatimah Mernisi yang keduanya sama-sama berasal dari Maghribi.

Secara geografis, lingkungan di Maroko sangat mendukung bagiperkembangan intelektual al Jabiri. Selain Aljazair dan Tunisia, Marokosebagai bagian dari wilayah Maghribi merupakan negeri yang pernah menjadi wilayah protektoriat Prancis. Secara tidak langsung, tradisi dan bahasa Prancis menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari masyarakat Maroko, efeknya sarjana dan intelektual Maroko lebih mudah mengenalwarisan pemikiran yang menggunakan bahasa Prancis. Nama-nama seperti Hichem Djait, Abd al Razaq al Daway, Abdullah Laroui, Muhammad Arkoun dan Fatimmah Mernnisi adalah sederet nama yang menggandrungi filsafat Prancis, mulai dari strukturalis, post strukturalis sampai postmodernis.

Bisa kita amati karya-karya post strukturalis dan post modernismulai bermunculan dengan terjemahan Arabnya. Misalnya *The Arkeologiof knowledgenya* Michael Foucault yang diterbitkan oleh *Markaz al Tsaqafi al Arabi* (Pusat Kebudayaan Arab) di Casablanca Maroko.⁷⁷Beberapa pemikiran Levi-Straus dan Foucault juga tersebar di dua jurnal berbahasa Arab, *Baita al Hikmah* edisi pertama-April 1986 dan edisi keempat-Januari 1987.

⁷⁶Ahmad Baso secara panjang lebar menulis beberapa kumpulan karya dan tulisan al Jabiri yang tersebar secara acak. Perjalanan intelektual dan epistemologinya juga dikupas habis oleh Baso dalam buku yang akhirnya diberi judul “Post Tradisionalisme Islam” yang diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta tahun 2000. Tema ini sempat mengemuka dalam belantika wacana keislaman di Indonesia. Post Tradisionalisme Islam adalah istilah populer dikalangan muda Nahdlatul ulama. Secara panjang lebar konsep dan metodologi Past Tradisionalisme Islam dikupas dalam Jurnal Taswirul Afkar edisi 10 tahun 2000, dengan judul “*Post tradisionalisme Islam, Konsepsi, Metode dan Sejarahnya*” atau Jurnal Justisia edisi 21 tahun 2002.

⁷⁷Muhammad Abed al Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Alih bahasa Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000) hlm. xiv.

Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî meninggal pada tanggal 3 Mei 2010. Al-Jâbirî meninggal dunia di Casablanca dalam usia 75 tahun.⁷⁸

B. Kondisi Sosial di Maroko

Tanah Maroko telah menjadi Islam lebih dari 13 abad lalu. Kitab Al-Jurumiah dan Ibnu Batutah berasal dari sini. Negeri maghribi (bahasa Arab: barat), itulah julukan Maroko. Negeri yang terletak di Afrika ini memang berada paling pojok di benua hitam itu, berbatasan langsung dengan samudera atlantik.

Penyebutan Maghribi berdasar pada paradigma Arab, karena Maroko termasuk daerah Islam Afrika yang beretnis mayoritas Arab sebagaimana Mesir, Libya, dan Aljazair. Orang Turki mengenal Maroko dengan nama Fez, sementara orang Persia mengenalnya dengan nama ‘Marrakech’ yang berarti Tanah Tuhan.

Dalam dunia Islam, Maroko adalah sosok penting. Negeri ini menjadi gerbang penyebaran Islam ke Eropa lewat Spanyol- negara yang tepat berada di atas Maroko. Kita tentu mengenal ekspansi yang dilakukan ‘Thariq Bin Ziyad’ ke tanah ‘Raul Gonzalez’ itu dalam sebuah peristiwa heroik yang dikenang sejarah. Waktu itu, Thariq membakar kapal-kapal pasukannya sendiri sehabis mendarat di Spanyol guna menundukkan penguasa yang lalim. Itulah cara Thariq membangkitkan patriotisme tentaranya, seraya menyiratkan perkataan bahwa tak ada jalan pulang dalam jihad selain memenangkan pertempuran. Pasukan Islam terbakar semangatnya hingga pertempuran bisa mereka menangkan. Untuk mengenang peristiwa itu, bukit di daratan Spanyol dimana Thariq mendarat dinamai Jabal Thariq yang dalam logat Eropa menjadi Gibraltar.

Bagi Muslim Indonesia, Maroko setidaknya dikenal melalui dua nama: Kitab ‘Al-Jurumiah’ dan ‘Ibnu Batutah’. Yang pertama tentulah tidak asing bagi dunia pesantren di Indonesia karena kitab ‘Al-Jurumiah’ yang berisi kaidah dasar tata bahasa Arab (ilmu Nahyu) diajarkan turun-temurun sejak dahulu. Kitab tipis yang menjadi hafalan wajib santri-santri pemula itu merupakan karangan seorang

⁷⁸Al-Jâbirî, *Hafriyât fî adz-Dzâkirah min Ba’id* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1997), hlm. 26.

ulama Maroko bernama ‘Muhammad Shonhaji. Sedang Ibnu Batutah adalah pengembara sekaligus sosiolog muslim kelas satu yang juga berasal dari Maroko.

Di era modern sekarang, Maroko, yang memberi fasilitas bebas visa bagi warga Indonesia, kita kenal lewat dunia pemikiran Islam melalui ‘Fatima Mernissi’ di bidang kajian perempuan dan ‘Abid Al-Jabiri’ di bidang tradisi Islam (‘turats’) dan kemodernan. Hal ini menjadi bukti bahwa Maroko memiliki tradisi ilmiah yang baik. Ini tentu sangatlah positif karena tradisi itu mendorong kemajuan Islam secara umum. Dari 35 juta penduduk Maroko, 99 persennya adalah muslim.

Al-Jabiri adalah filsuf yang kritis dan pendukung kebijakan sosial kiri. Ia selalu berkomitmen terhadap pendidikan, mulai dari sebagai guru, lalu penilik, penulis diktat, dosen di universitas, dan mentor.

Jika ditilik melalui sejarah gerakan Muslim non-ortodoks, al-Jabiri bisa dianggap sebagai bagian dari tradisi filsuf Jerman abad ke-18, Immanuel Kant, terutama karena ia menyeru pembaca karyanya untuk menuntut hak mereka mendefinisikan dunia berdasarkan observasi mereka, bukan berdasarkan sumber-sumber resmi yang sudah ditetapkan penguasa, yang tradisional atau bahkan kuno.

Seperti banyak cendekiawan kontemporer di dunia Arab, al-Jabiri tidak terlalu dikenal di Jerman, hingga ketika filsuf Reginald Grünenberg diperkenalkan dengan karya-karya al-Jabiri pada 1995. Grünenberg berencana menerbitkan karya-karya utama al-Jabiri dalam bahasa Jerman melalui penerbitnya, Perlen Verlag.

Serangan al-Jabiri terhadap otoritas keagamaan benar-benar kontroversial seperti halnya karya-karya pemikir dan aktivis hak asasi manusia Mesir, Faraj Faudah, yang dibunuh oleh dua anggota kelompok Islam politik ekstrem pada 1992, atau juga seperti karya-karya cendekiawan Sudan, Mahmud Muhammad Taha, yang digantung pada 1985 karena menentang penerapan hukum Islam pada 1983 karena hukum itu memisahkan Muslim dari populasi non-Muslim Sudan dan dengan demikian berlawanan dengan persatuan nasional.

Baik Taha dan Faudah dinyatakan murtad oleh otoritas keagamaan di negaranya masing-masing, dan karenanya tidak berhak untuk mendapatkan

perlindungan hukum. Maroko tampaknya lebih liberal sehingga al-Jabiri tidak pernah mendapatkan ancaman serupa. Raja Maroko bahkan hendak menganugerahinya penghargaan, tetapi al-Jabiri selalu menolaknya.

Al-Jabiri adalah bagian dari generasi terdidik yang mengalami masa perjuangan kemerdekaan di Afrika Utara, mereka selanjutnya memengaruhi pembentukan masyarakatnya di segala bidang. Mottonya adalah: “Beranilah menggunakan akalmu!”

Satu lagi kekhasan Maroko yang lain adalah Tarekat Tijaniah yang didirikan ‘Syaiikh Ahmad Tijani’. Ia merupakan salah seorang sufi asal Maroko yang makamnya terletak di kota Fes. Tarekat ini telah menyebar ke dunia, termasuk Indonesia. Syaikh Ahmad Tijani, mendapat bimbingan langsung dari Nabi Muhammad Saw. Jejak keilmuan di Maroko juga ada pada diri Ibnu Al-Arabi, ahli fiqih terkemuka pada zamannya, yang terkenal dengan kitabnya ‘Ahkam Alquran’. Saat ini, kitab ‘Ahkam Alquran’ menjadi salah satu rujukan terpenting para mahasiswa pengkaji Ulumul Quran dan Fiqh. Juga ada ‘Imam As-Sholih Abu Zaid bin Abdurrahman bin Ali bin Sholih Al-Makudy’ atau dikenal dengan Imam Al-Makudy, pengarang kitab ‘Al-Makudy’, syarah dari ‘Khaisyah Ibnu Hamdun’. Beliau adalah ulama pertama yang menulis syarah kitab Alfiyahnya Ibnu Malik. Catatan ilmu ini berjalan seiring dengan gairah keberagamaan masyarakat Maroko yang sangat baik, apalagi jika dibandingkan dengan Tunisia dan Aljazair, dua negara tetangga yang menganut sekularisme.

Masyarakat Maroko dapat mengekspresikan keberagamaannya dengan tenang, karena Raja Maroko menjamin itu. Beda sekali dengan Tunisia dan Aljazair, dua negara Islam yang justru takut dengan keberislaman warganya. Di Rabat, ibukota Maroko, biasa ditemui orang shalat di tengah ruangan terbuka, seperti di taman dengan beralaskan rumput. Muslimah Maroko juga sebagian besar mengenakan jilbab hingga suasana islami sejuk terasa. Di dalam angkutan umum banyak pula ditemui orang bersantai sambil membaca Alquran. Demikianlah, Islam seperti memeluk erat warga Maroko karena anak-anak muda Maroko juga diberitakan giat mengaji Alquran dan menekuni ilmu-ilmu agama.

Kajian-kajian ilmiah keagamaan juga terbuka lebar di Maroko. Universitas Islam berkembang baik dan mengundang siapa saja yang ingin mempelajari Islam seluas-luasnya. Beberapa mahasiswa Indonesia tercatat turut belajar di Maroko yang tersebar di beberapa Universitas, seperti Universitas Malik Sa'di, di Tetouan-kota kelahiran Ibnu Batutah, 294 km dari Rabat, dan Universitas Qurawiyin, salah satu lembaga pendidikan Islam tertua di dunia yang berdiri sejak tahun 857 Masehi.

Menurut 'Musthafa Abdul Rahman', potret itu adalah keberhasilan sistem monarki di Maroko yang telah menjadikan Islam dan modernitas berjalan seiring. Islam dan kemodernan (Barat) berpadu harmonis dalam kehidupan sosial, budaya, ekonomi, dan politik, di Maroko.

Dalam konteks sosial budaya, nilai-nilai pluralisme dalam kehidupan yang menjadi salah satu sendi peradaban modern terpatri cukup kokoh. Salah satu kasus adalah masalah kaum Yahudi Maroko yang kini hidup sangat aman dan nyaman di Maroko.

C. Kondisi Sosio Politik Maroko

Terdapat bukti arkeologi yang kuat bahwa Maroko pernah dihuni oleh manusia zaman batu. Mereka meninggalkan banyak jejak atas kehadiran mereka. Sekitar 2.000 tahun sebelum Masehi, bangsa Berber tiba di daerah itu dan bermukim disana.⁷⁹ Bangsa Funisia tampil di daerah itu sekitar abad ke-11 Masehi, yaitu ketika mereka mendirikan beberapa pos dagang di pantai Laut Tengah. Kemudian bangsa kartigania mendirikan pusat perdagangan di wilayah pantai Maroko di Laut Tengah dan Atlantik. Setelah terjadi serangkaian peperangan bersejarah, bangsa kartigania akhirnya dilengserkan oleh bangsa Romawi. Dari abad ke-1 sebelum Masehi sampai abad ke-5 Masehi lahan itu menjadi sebuah propinsi Romawi. Sampai hari ini reruntuhan Romawi masih dapat dilihat di bagian utara Maroko. Selama abad ke-2 dan ke-3 Masehi,

⁷⁹Wiliiam Zartman, *Negara dan Bangsa*. (Jakarta: Glorier International bekerjasama dengan Widyadara, 1988), hlm. 68.

Volubilis yang terletak di kaki bukit Zerhoun, dahulu adalah sebuah kota Romawi yang berjaya. Namun kini semua yang tersisa dari kerajaan Romawi itu hanyalah beberapa gapura dan tiang batu.

Pada abad pertengahan abad ke-7 kaum Muslimin Arab menyerang dari Timur. Sebagian kecil dari angkatan perang Arab ini bermukim di Maroko. Namun, penyerangan Arab berikutnya pun terjadi dan di awal abad ke-8 orang Arab itu menduduki wilayah itu. Bangsa Berber tetap mempertahankan jatidiri mereka selama penyerbuan itu meskipun akhirnya menerima agama Islam. Orang Berber kemudian bergabung dengan angkatan perang Arab dalam menakalukan sebagian Spanyol, yang pertama kali mereka serang pada tahun 711. Menjelang akhir abad- ke-8, Idris, mendirikan kota Fez yang dahulunya kota Romawi dan yang menjadi terkenal sebagai pusat agama dan kebudayaan Islam. Kemudian membentuk kerajaan Idris dan wilayah kekuasaannya adalah Maroko.

Selanjutnya, Maroko dikuasai oleh dinasti Murabbidun dengan Ibu kotanya Marrakech. Setelah kekuasaan Murabbidun jatuh, Maroko menjadi wilayah kekuasaan dinasti Muwahhidun (1121-1269). Setelah jatuhnya al-Muwahhidun, Maroko dikuasai oleh dinasti Marrin (akhir abad ke-13 hingga awal abad ke-14). Selanjutnya, negeri ini dikuasai berbagai penguasa, yaitu tahun 1666 Syarifiyah Alawiyah, tahun 1844 Abdul Qadir al-Jaziry, dan tahun 1873-1894 Sultan Hasan I. Pada tahun 1894-1908, Maroko beralih ketangan Abdul Aziz bin Hasan, yang atas permintaannya, Perancis melakukan infiltrasi pada tahun 1901-1904.⁸⁰ Penggantinya, Abdul Hafiz, karena terjadinya pemberontakan rakyat Maroko, meminta bantuan militer, ekonomi, dan politik kepada Perancis dengan melepaskan kemerdekaan politiknya. Tanggal 30 Maret 1912, ditandatangani suatu persetujuan bahwa Maroko menjadi negara protektorat Perancis.⁸¹ Era protektorat, dari tahun 1912-1956 merupakan penghinaan bagi rakyat Maroko, tetapi juga sebaliknya menjadikan negeri itu ke dalam dunia modern.

⁸⁰Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiyar BaruVan Hoeve, 1997), hlm. 167.

⁸¹Amirullah, *Ensiklopedi Dunia Islam* (Bandung: CV Putaka Setia, 2010), hlm. 452.

Selanjutnya, penguasa Perancis dibawa Jendral Marshal Lyautey, menngontrol para suku, mengintimidasi mereka secara militer mengambil lahan-lahan pertanian, dan mengancam untuk membuat mereka kelaparan. Penguasa Perancis juga mengontrol para elit agama. Perancis terhadap orang Berber kebijakan penguasa Perancis, diarahkan untuk mendapatkan dukungan mereka bagi kekuasaan perancis. Penguasa memandang orang Bar-bar sebagai kelompok non Arab yang dapat dipisahkan dari penduduk Maroko secara Umum, dan bersekutu dengan pemerintah Perancis.⁸² Untuk mewujudkan kebijakan tersebut, pengauasa Perancis mengambil lanhkah-langkah yang diperlukan.

Dekrit Bar-bar tahun 1930 mengusahakan untuk mendirikan pengadilan Barbar yang didasarkan hukum adat tetapi kelompok Bar-bar sendiri bersikap menentang kepada kebijakan penguasa Perancis dan menuntut penetapan hukum syariah. Dalam bidang ekonomi pun, kebijakan yang diambil penguasa Perancis kurang menguntungkan penduduk. Banyak lahan-lahan pertanian pribumi yang dijual kepada mereka terutama orang-orang Eropa. Penguasa Perancis banyak mengelola pertanian. Sementara itu, pribumi hanya diperbolehkan mengelola pertanian yang kurang prospektif dang menguntungkan.

Kondisi sosial politik Maroko dibawah *protektorat* Perancis telah memberikan dampak negatif yang cukup besar terutama dalam bidang struktur sosial politik penduduk Maroko. Kekuasaan kepala suku dan gerakan keagamaan, karena adanya birokrat, berkurang dan bahkan hilang. Satu penentangan yang cukup kuat datang dari gerakan reformasi keagamaan. Sekitar tahun 1925-1926, kelompok-kelompok politis mulai terbentuk dikalangan pendidik dan pelajar. Pada tahun 1927 satu asosiasi pelajar Muslim Afrika Utara lahir. Pada tahun 1943 berdirilah Partai *Istiqlal*, yang dibentuk oleh al-Faz, pemimpin kelompok nasionalis dan al-Wazzani, pemimpin gerakan rakyat dan langsung menggalang dukungan masa untuk kemerdekaan Maroko.⁸³ Setelah perang dunia ke-2, kepemimpinan oposisi Maroko berpindah dari tangan gerakan reformis ke Partai

⁸²Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam*Bagian Ketiga(Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 240.

⁸³Maryam, Siti, *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik hingga Modern*(Yogyakarta: LESFI, 2009), hlm. 247.

Istiqlal yang mendukung usaha Sultan Muhammad. Setelah bernegosiasi dengan penguasa Perancis, akhirnya penguasa Perancis dan Sultan menerima menandatangani kemerdekaan Maroko pada tahun 1956, sehingga Maroko merdeka pada tanggal 2 Maret 1956. Pada tahun 1957 Mohammad V memakai gelar raja. Ia memerintah sampai wafatnya sampai pada tahun 1961 dan digantikan oleh putranya Hasan II.

Menurut Al-Jabiri, ada dua elemen utama dalam sejarah ide-ide politik yang terus memengaruhi dunia Arab dan bertanggung jawab atas stagnasinya: (1) meniru, dan bukan berpikir kritis, telah menjadi bentuk kesadaran utama, dan (2) penguasa lalim yang menjadi demikian bukan hanya karena dirinya sendiri melainkan juga karena dinasihati oleh orang-orang sekitarnya, yang juga bertanggung jawab atas kesuksesan dan kegagalan mereka.

Untuk melawan pengaruh-pengaruh ini, Al-Jabiri ingin memperkuat tradisi rasional dan intelektual dalam pemikiran Muslim dan ia mengambil inspirasi dari tulisan-tulisan filsuf Yunani abad ke-4 SM, Aristoteles, serta teolog dan filsuf Muslim abad ke-12 dan Ibnu Rusyd.

D. Karya-Karya Muhammad ‘Abid al-Jabiri

Jabiri dikenal juga sebagai salah seorang pemikir sekaligus filsuf reformis-dekonstruksionis. Ini terbukti dari gagasan brilian yang telah dituangkan dalam beberapa karyanya, yaitu kurang lebih tiga puluh buku sejak tahun 1971 hingga beberapa tahun terakhir. Kelebihannya di atas, membuat bapak dari empat anak yang menguasai tiga bahasa Arab, Inggris, dan Perancis tersebut, merengguh beberapa penghargaan:

1. Piagam Baghdad untuk Kebudayaan Arab dari UNESCO tahun 1988,.
2. Piagam *Magharibiyah* untuk Kebudayaan Tunis tahun 1999.
3. Piagam Riset Pemikiran Dunia Arab dari MIBI Foundation di bawah *license* UNESCO tahun 2005.
4. Piagam *Ruwad* dari Yayasan Pemikiran Arab di Beirut tahun 2005.

Lepas dari segala kecakapannya, sebagian pihak menganggapnya sebagai pemikir ideolog dan rasis yang terlalu mengagung-agungkan peradaban Arab Barat di atas peradaban Arab lainnya. Kapasitas Jabiri sebagai pemikir dekonstruksionis, kerangka dan corak pemikirannya selain banyak berhutang pada Gaston Bachelard, Georges Canguilhem juga banyak dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss (antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semiologi), Foucault (epistemologi), Derrida (grammatologi), dan Gadamer.

Luthfi asy-Syaukani menilai, bahwa proses dekonstruksi tawaran Jabiri dan para pemikir dekonstruksionis lainnya tidak memberikan alternatif apa-apa. Baik Jabiri maupun Arkoun berhenti pada perombakan struktur nalar, tanpa dilanjutkan dengan konstruksi baru sebagai tawaran perubahan.

Proyek al-Jabiri yang sangat monumental adalah *Naqd al-‘Aql al-‘Arabi* (kritik nalar arab). Mungkin menjadi pertanyaan dalam bentuk kaum muslimin mengapa buku tersebut “Nalar Arab” bukan “Nalar Islam”. Al-Jabiri tidak menjelaskan posisinya mengapa memakai sebutan “Nalar Arab”, bukan “Nalar Islam”, selain alasan-alasan bahwa literature-literatur yang digelutinya adalah literatur klasik berbahasa Arab dan lahir dalam lingkungan geografis, cultural, dan social-politik masyarakat arab.⁸⁴

Dalam buku tersebut al-Jabiri menjelaskan, bahwa apa yang dikatakan oleh teks dan apa yang tidak dikatakan (not-said), dalam pandangannya, merefleksikan ketegangan antara beberapa jenis nalar yang muncul saat itu. Ini penting bagi al-Jabiri yang ingin menjadikan teks tersebut sebagai titik tolak bagi kemunculan apa yang disebutnya sebagai nalar bayani, ‘irfani dan burhani. Kritik nalar Arab ini terbagi atas dua seri, seri pertama yang berjudul “*Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*”, Muhammad Abid al-Jabiri mengkonsentrasikan analisisnya pada proses-proses histories, baik epistemologis, maupun ideologis, yang memungkinkan

⁸⁴ Muhammad “Abid AL-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, hlm. 13-15.

terbentuknya nalar-nalar bayani, ‘irfani, dan burhani, termasuk interaksi diantara ketiga nalar tersebut beserta kritis-kritis yang menyertainya.

Sementara pada *Bunyah al-‘Alq al-Arabi*, seri yang kedua, ia berupaya menyingkap struktur internal masing-masing ketiga nalar ini, lengkap dengan segenap basis epistemologinya. Kelebihan seri kedua ini terletak pada konklusi yang diberikan al-Jabiri pada bagian akhir, yang diantaranya menyatakan bahwa nalar (dalam pengertian yang dikemukakan diatas) yang kita terima saat ini yang kita pakai untuk menafsirkan, menilai, dan memproduksi pengetahuan, adalah nalar yang tidak pernah berubah sejak awal diresmikan dari masa tadwin, sehingga dari sini ia menegaskan perlunya membangun satu babak tadwin baru agar kita biasa melampaui konservatisme jenis nalar tersebut yang tidak berubah sejak dua belas abad lalu hingga kini. Tentu banyak argument yang dikerahkan oleh al-Jabiri untuk menunjukkan asal-usul dan faktor-faktor apa saja yang mendorong konservatisme tersebut. Namun demikian dalam tulisan ini tidak mengupas secara mendetail paparan Muhammad al-Jabiri tentang seluk-beluk ketiga epistemologi tersebut.

Tampaknya, memang itulah tujuan akhir yang hendak dicapai Jabiri, Arkoun, dan pemikir dekonstruksionis lainnya. “Jangan memberikan sebuah struktur tertentu jika tidak ingin generasi selanjutnya merombak struktur yang Anda bangun”. Demikian kira-kira ungkapan metode dekonstruksi itu. Tetapi Jabiri dan Arkoun tetap seperti Derrida dan para pengikutnya di Perancis yang berhasil keluar dari tradisi strukturalisme tapi tidak pernah selamat dari jaring-jaring dekonstruksi yang dirajutnya. Dan mereka pun mati di sana

Al-Jabiri sebagai seorang ilmuwan, agamawan, politisi, dan Intelektual serta filosof banyak menuangkan dan meninggalkan karya-karyanya. Adapun karya-karyanya itu sebagian besar ditulis sendiri baik ketika masih dalam proses belajar maupun ketika sudah mengajar serta ketika ia terjun dalam penelitian-penelitian. Dengan popularitasnya yang tinggi, dan namanya lagi naik daun, terus dikaji (didiskusikan) dan *multi interpretatif* terutama dalam konteks transformasi

pemikiran, *intellectual discourse* dan sebagai paradigma berfikir (*padigm of thought*) yang dalam istilah al-Jabiri dipolarisasikan menjadi tiga *grand* paradigma berfikir. Ketiga paradigma berfikir itu adalah berfikir secara nalar *bayānī* (tekstual), berfikir Gaya (*style*) *Irfānī* (*gnostis dan zāuq*) dan berfikir dengan paradigma *burhānī* (*demonstratif-filosofis*).

Al-Jabiri banyak menyusun karya di bidang ilmiah di antaranya ialah tulisan rutinnya di beberapa harian ternama di Timur Tengah seperti *al-Syarq al-Ausath*. Tercatat ada 17 buku yang menjadi buah tangannya. Ia juga sering mengisi seminar baik di Timur tengah dan Eropa. Ia dalam seminar bahkan pernah berada dalam satu forum dengan Syaikhuna Allamah K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Fatimah Mernisi di Berlin Jerman dalam tema *Civil Society in the Muslim World*.

Adapun karya-karyanya yang pernah beredar dan dituangkan dalam bentuk jurnal, majalah, maupun buku-buku adalah sebagai berikut:

1. *Durūs fi al-Falsafah*. Tulisan ini merupakan karya yang perrtama kali sebelum ia memperoleh gelar dalam program doktoral di Universitas Muhammad V Rabat Maroko.
2. *Fikr Ibn Khaldūn al-Asābiyyah wa Daulah: Ma'ālim Nazāriyyah Khaldūniyah fi at Tārih al-Islāmi* (Pemikiran Ibn Khaldun, Asabiyah dan negara: Rambu-Rambu Paradigma Pemikiran Ibn Khaldūn dalam Sejarah Islam).
3. *Al-Khitāb al-'Arabī al-Mu'asīr* (Wacana Arab Kontemporer: Studi Kritik Analitik).
4. *Isykāliyah al-Fikr al-'Arabī al-Mu'sīr* (Beberapa Problematika Pemikiran Arab Kontemporer).
5. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreleligius). Buku seri pertama ini ditulis pada tahun 1982, yang diterjemahkan oleh Imām Khairi.
6. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyah Naqdiyyah li Nūzum al-Ma'rifah fi al-Tsāqāfah al-'Arābīyah* (Struktur Nalar Arab: Studi

Kritik Analitik atas Sistem-Sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab).

7. *Al-‘Aql asy-Syiyāsī ‘Aql-‘Arabī: Muhaddidah wa Tajalliyatuh* (Nalar Politik Arab: Faktor-Faktor Penentu dan Manifestasinya).
8. *At-Turās wa al-Hadāsah: Dirāsah wa Munāqasyah* (Tradisi dan Modernitas: Suatu Kajian dan Perdebatan).
9. *Wijhah Nazr Nahw I‘ādah Binā Qadāyā al- Fikr al-‘Arabī al-Mu‘asīr* (Satu Sudut Pandang Menuju Rekonstruksi Persoalan-Persoalan Pemikiran Arab Kontemporer).
10. *Al-Masalah as-Šaqāfiyyah* (Problem Kultur).
11. *Al-Mu‘as‘alā al Huwiyyah* (Persoalan-Persoalan Identitas)
12. *Al-Mušaqqafūn al-‘Arab fi al-Hadārah al-Islāmiyyah* (Kebudayaan Bangsa Arab dalam Peradaban Islam).
13. *Hiwār al-Masyriq wa al-Magrib* (Dialog antara Dunia Timur Islam dan Dunia Barat Islam).
14. *Adwā ‘alā Musykil at-Ta’līm.*
15. *Madkhāl ilā Falsafatul-‘Min Ajl Ru’yah Taqaddumiyah li ba’d Musykilātiyah al-Fikriyyah wa at-*
16. *Ulūm Tarbāwiyah.*⁸⁵

⁸⁵Khudāri Sholeh, (edit.), *Moh. ‘Abed al-Jabiri: Model Epistemologi Islam*, Dalam buku *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta:Jendela, 2003), Cet. I, hlm. 232.

BAB IV

PEMBAHARUAN PEMIKIRAN ISLAM MUHAMMAD ‘ABID AL-JABIRI

A. Pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri Tentang Pembaharuan Islam

Adapun latar belakang yang membuat Jabiri menulis triloginya adalah berangkat dari keresahannya menghadapi fakta yang mengesankan. Ketika membaca diskursus Arab kontemporer dalam masa seratus tahun yang lampau, mereka (baca: Arab) tidak mampu memberikan kontentum yang jelas dan definitif, walaupun untuk sementara, terhadap proyek kebangkitan yang mereka gembar-gemborkan. Kesadaran mereka terhadap urgensi kebangkitan tidak berdasarkan realitas dan orientasi perkembangannya, melainkan berdasarkan *sense of difference* (baca: jurang pemisah) antara Arab kontemporer yang terbelakang dan kemajuan Barat modern. Akibatnya, tegas Jabiri, sampai saat ini diskursus kebangkitan Arab tidak berhasil mencapai kemajuan dalam merumuskan “*blue print* (cetak biru) kebangkitan peradaban” baik dalam tataran utopia proporsional, maupun dalam perencanaan ilmiah.⁸⁶

1. Tradisi (Turats) dan Modernitas

Kata “tradisi” diambil dari bahasa Arab “turats”. Yang dimaksud turats (tradisi) menurut Jabiri bukan hanya mencakup kebenaran, fakta-fakta, kata-kata dan konsep, bahasa dan pemikiran, tapi juga mitos-mitos, legenda-legenda, cara-cara memperlakukan sesuatu, dan juga metode-metode berpikir.⁸⁷

Al Jabiri membagi tiga karakteristik pembacaan *turas*. *Pertama*, pembacaan tradisi tanpa mengenal dasar kognitif sebagai pijakannya. Padahal yang terpenting bukanlah berbagai tesis apa yang dapat dipertahankan, melainkan bagaimana pola pikir yang diikuti. Tanpa itu, kritik yang diajukan akan

⁸⁶ Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “*Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik Al-Jabiri*,” dalam Muhammad Aunul Abied Syah, dkk, ed., *Mosaik Pemikiran Islam Timur Engah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 304.

⁸⁷ Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan*, hlm. 109.

melahirkan kritik ideologi semata dan tidak menghasilkan hipotesis yang berarti. *Kedua*, pembacaan yang mengabaikan perspektif historis. *Ketiga*, pembacaan ala fundamentalis yaitu meletakkan “subjek terserap ke dalam objek, sembari objek menggantikan posisi subjek sebelumnya. Posisi subjek, serta peninggalan darinya, terpaksa harus berlindung mencari naungan ke masa lalu, sembari mencari dukungan dari para nenek moyang. Melalui perantara leluhur, sang subjek mampu mengembalikan harga dirinya.”⁸⁸

Ketiga pembacaan *turas* ini pada dasarnya menggunakan metodologi yang sama yaitu apa yang dikenal dengan *qiyas al-gayb ala asy-syahid* (analogi yang tak diketahui dengan yang diketahui). Melacak hal-hal yang tidak diketahui (*the unknown*) yaitu masa depan yang diimpikan oleh berbagai mazhab melalui yang diketahui (*the known*) yaitu kejayaan peradaban yang pernah terjadi. Metode ini telah mengakar kuat dalam penerapan nalar Arab, khususnya dalam *yurisprudensi* (fiqih) bahkan sudah menjadi satu-satunya tindakan mental (*mental act*) dalam proses produksi pengetahuan pemikir Arab.

Kemudian Jabiri mencoba menjembatani antara realitas tradisi Arab dengan modernitas yang dialami Barat. Menurutnya, konsep modernitas adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi.⁸⁹ Karena modernitas adalah upaya melampaui pemahaman tradisi, yang terjebak dalam tradisi ini, untuk mendapatkan sebuah pemahaman modern, dan pandangan baru tentang tradisi. Logika pendekatan tradisi menurut Al-Jabiri yaitu:

“Segala warisan yang layak kita pakai untuk menghayati arti kehidupan dan persoalan-persoalan kekinian, yang layak untuk dikembangkan dan diperkaya sehingga bisa mengantarkan ke masa depan.”

⁸⁸ Muhammad Abed Al Jabiri. *Kritik Kontemporer Atas Nalar Arab Islam.*, hlm. 24.

⁸⁹ Mohammed ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa: Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 3.

Karena itu, gagasan modernitas bukan untuk menolak tradisi, atau memutus masa lalu, melainkan untuk meng-*up grade* sikap serta pendirian dengan mengandaikan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan “*modern*”. Oleh karena itu, konsep modernitas adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi.⁹⁰ Modernitas adalah sebuah keharusan bagi seorang intelektual–selain diri sendiri–supaya dia mampu menjelaskan segenap fenomena kebudayaan serta tempat di mana modernitas muncul. Sehingga modernitas yang demikian ini, menjadi sebuah pesan dan dorongan perubahan dalam rangka menghidupkan kembali pelbagai mentalitas, norma pemikiran beserta seluruh apresiasinya.

Dalam beberapa tulisannya, Abid Al-Jabiri mengklarifikasikan setidaknya ada haluan pemikiran yang merespon antara tradisi dan modernitas ini. Diantaranya :

1. Kaum tradisionalis-fundamentalis atau kelompok salafi (*al-salafiyyun*)
2. Kaum modernis (*al-ashriyyum*)
3. Kaum eklektis (*al-intiga atau al-taufiqiyyun*)

a. Kaum Tradisionalis

Kaum tradisionalis memandang bahwa kejayaan dan kebangkitan Arab-Islam akan terwujud manakala masyarakat Arab melakukan penghidupan kembali akan ruh kejayaan Islam pada masa Nabi, para sahabat, dan kebangkitan pada abad pertengahan. Karena bagi mereka, Islam masa lampau telah berhasil membangun peradaban yang sesuai dengan karakteristik dunia Arab dan mampu menghalau segala rintangan yang datang di hadapan Islam saat itu. Bagi Al-Jabiri analisis pemikiran mereka sangat dongkol mengingat bahwa sesungguhnya zaman telah berubah dan tantangan kekinian tidak lagi sama sebagaimana tantangan yang

⁹⁰ Al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, hlm. 2.

dihadapi pada masa lampau. Saat ini Islam harus menghadapi mesin-mesin industri dan kekuatan teknologi yang mengimplikasikan adanya sistem ideologi kapitalisme dan moliberalisme ekonomi Negara-negara metropolis dengan perangkatnya berupa imperealisme dan kolonialisme.

Bagi Al-Jabiri kajian tentang pembentukan model Arab-Islam masa lampau (dalam bahasa yang dipakai olehnya sebagai kajian atas tradisi/turait) merupakan sebuah kemunduran intelektual karena kajian tersebut tidak mampu mengangkat dari budaya Arab masa kini.

Kajian terhadap tradisi tidak mampu memproduksi pengetahuan baru. Namun hanya mampu memproduksi pengetahuan lama, dalam bentuk apresiasi terhadap karya-karya para pemikir Islam klasik hal ini tidak lain merupakan penonjolan tradisi luar yang masih diujung oleh dunia Arab kontemporer. Tradisi yang diproduksi pada abad pertengahan hanya berfungsi sebagai penguat wacana keilmuan dan bukan berarti dijadikan sebagai autentitas yang dimiliki dunia Arab karena ketika tradisi kita akui sebagai kekhasan Arab kontemporer, maka kita telah terjebak pada proses penjiplakan terhadap budaya diluar Arab kontemporer.

b. Kaum Modernis

Kaum modernis memandang bahwa Islam harus menjiplak kebudayaan maju masyarakat Eropa demi membangkitkan dunia Arab dari kebangkrutannya. Bagi mereka pengadopsian terhadap modernitas Eropa merupakan bentukan yang tepat bagi dunia Arab kontemporer.

Terhadap kaum modernis ini, Al-Jabiri pun mengkritik modernitas yang dimiliki oleh peradaban barat (Eropa dan Amerika). Dia melihat modernitas yang dibangun oleh Eropa tidak layak untuk dijadikan pegangan bagi peradaban Arab-Islam. Modernitas Eropa merupakan kesadaran yang membentuk sikap dikotomis antara dunia pada tataran protan dan akhirat yang berdimensi sakral. Hal ini bertentangan dengan tradisi historis yang telah dimiliki oleh dunia Arab sangat tergantung pada tatanan transendent untuk dijadikan fondasi pada kehidupan

duniawi. Tradisi yang dibangun pada jaman nabi dan abad pertengahan memiliki ciri pemaduan antara keduanya yang diikat oleh pola-pola kekuasaan. Nabi sebagai insan suci yang diutus oleh Tuhan dengan sendirinya telah melegitimasi kekuasaan tersebut, sedangkan kekuasaan yang dibangun pada abad pertengahan diperoleh melalui institusi-institusi politik yang patrimonial. Hal ini sebenarnya telah dimulai pada masa-masa dinasti awal, yakni dinasti umayyah dengan khalifah pertamanya adalah muariyah bin Abi sufyan.

c. Kaum Eklektis

Kaum eklektis yang mencoba mengadopsi unsur-unsur terbaik yang dimiliki oleh tradisi lampau dengan modernitas pembentukan Eropa kemudian keduanya diikat dalam model yang mampu menyatukan keduanya dalam bentuk yang akomodatif terhadap keduanya.

Para asumsi kaum eklektis ini, Al-Jabiri memberikan contoh bagaimana perpaduan antara keduanya menjadi wacana yang tak terbandung, seperti orientasi salafi liberal, Marxis internasional, Marxis Nasional, Salafi ultra nasionalis, Nasionalis ultra salafi. Disinilah letak proyek peradaban yang dibangun oleh al-Jabiri, dirumuskan melalui konsep kritik Nalar Arab (nagal al-agi al-arabi) yang merupakan rangkaian magnum opusnya al-Jabiri. Ia merumuskan proyeknya antara tahun 1984, 1986. Proyek kritik Nalar Arabnya ini dituangkan dalam dua volume buku yang memberikan analisis cukup riqid proyeknya diakhiri dengan tawaran solutif atas pembangunan peradaban Barat-Islam melalui konsep-konsep yang lebih praktis pada tataran sosial politik. Volume pertama adalah takw al-agi al-arabi (formasi Nalar Arab) yang mengkaji tentang perkembangan struktur epistemologi kebudayaan Arab secara ilmiah pada masa-masa awal. Batasan kajiannya di mulai pada masa kualifikasi (ashr al-tadwin) dalam Islam sekitar abad ke-2 Hijriyah.

Volume keduanya berjudul banyak al-age al-Arabi : Analisis system epistemologis yang disebutkan pada volume pertama buku keduanya ini

mengembangkan konsep dan karakteristik dasar sistem epistemologis yang disebutkan pada volume pertama buku keduanya ini mengembangkan konsep dan karakteristik dasar sistem epistemologi nala Arab dengan dibubuhi contoh kasus yang diambil dari teks-teks klasik dalam pemikiran Arab.

Setelah Al-Jabiri mengkritik berbagai model pembacaan yang dilakukan kaum modernis, tradisional dan eklektis maka Al-Jabiri mencoba menawarkan konsep pembacaan terhadap tradisi dan modernitas sehingga. Bisa menemukan autentitas dunia Arab kiwari, Al-Jabiri melihat bahwa dunia Arab bisa membebaskan diri dari otoritas referensial baik itu model tradisi Arab-Islam maupun model kebudayaan dan pemikiran Eropa. Tradisi baginya tidak mesti diberangus, namun ia mesti direngkuh dan dikaji secara kritis untuk dilampau. Baginya yang ideal adalah mengkaji secara kritis untuk dilampau. Baginya yang ideal adalah mengkaji secara kritis tentang model peradaban filosofis yang dibangun di Adlusia. Dengan mempertahankan beberapa tokoh seperti Ibn Hazm, Ibn Tumart, Ibnu Rusyd, Ibnu Khaldun dll. Karena tradisi filosofis yang dikembangkan di Andalusia merupakan hakikat dari Autentisitas yang kita cari selama ini dimasa kontemporer. Andalusia lebih banyak mengembangkan tradisi rasionalisme yang sesudah sepantasnya kita anut saat ini. Disinilah letak bagaimana Al-Jabiri menjadikan tradisi sebagai sesuatu yang mesti dirangkul tanpa harus merasa terkungkung oleh tradisi irasionalisme yang juga dikembangkan pada masa lampau. Disamping itu, pengembangan akan kultur demokrasi pada masyarakat Islam merupakan keautentikan yang ideal bagi dunia Arab. Hal ini dituangkan dalam rangkaian projeknya tepatnya pada volume ketiga yang berjudul *Al-agl al-Siyasi al-araba : Muhadidah wa tajbli yatuh* (nalar politik Arab : faktor-faktor penentu dan manifestasinya).

Ia berfikir bahwa bangsa Arab akan tetap maju dengan semangat nasionalisme dan persatuan Arab, manakala dalam struktur masyarakat Arab dikembangkan kultur demokrasi dan rasionalisme. Prototipe yang ia ambil mengenai konsep rasionalisme berasal dari rasionalisme yang dikembangkan Ibnu Rusyd baik itu dalam pemikiran filsafat, maupun dalam pemahaman syariah.

Selain itu, sebagai rujukan bagi konsep nasionalisme yang dianutnya. Ia mengembangkan ala al-Syatibi dan Ibn Khaldun.

2. Proyek “Kritik Nalar Arab”

Al-Jabiri membatasi jangkauan kritiknya pada tradisi pemikiran yang menggunakan bahasa Arab dan yang lahir dalam lingkungan masyarakat Arab dalam lingkungan geografis dan kultur tertentu. Selain itu proyek KNA ini tidak diproyeksikan untuk membangun satu “teologi” atau ilmu kalam baru. Dalam hal ini Jabiri membagi akal menjadi dua:

1. *‘Aql al-Mukawwin*. Akal dalam pengertian ini disebut dengan nalar (akal) murni, sesuatu yang membedakan manusia dengan hewan. Semua manusia mempunyai akal tersebut.
2. *‘Aql al-Mukawwan*. Akal dalam pengertian kedua ini disebut nalar (akal) budaya, yaitu suatu nalar manusia yang dibentuk oleh budaya masyarakat tertentu di mana orang tersebut hidup.⁹¹

Yang kedua inilah yang Jabiri maksud sebagai “*Akal Arab*”. Kritik al-Jabiri adalah “*kritik epistemologis*”. Yakni kritik yang ditujukan kepada kerangka dan mekanisme berpikir dan mendominasi kebudayaan Arab dalam babakan-babakan sejarah tertentu.

“Nalar Arab adalah nalar yang lebih banyak berinteraksi dengan lafaz-lafaz atau teks daripada dengan konsep-konsep; nalar ini tidak bisa berpikir kecuali dengan bertitik tolak dan merujuk ke sebuah asal yang dibawa oleh otoritas masa lalu, dalam lafadz atau maknanya.”

Jabiri sendiri mengambil jalan berbeda, dengan memulainya dari “masa kodifikasi” (*‘Asr al-tadwin*). Tanpa menafikan keberadaan masa Jahiliyah dan produk-produknya, begitu juga pengaruh masa Islam awal dalam peradaban Arab. Dengan pendapat bahwa struktur akal Arab telah dibakukan pada disistematisasikan pada masa kodifikasi tersebut, sehingga konsekuensinya, dunia

⁹¹ Aksin Wijaya, *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan*, hlm. 71.

berpikir yang dominan pada masa itu mempunyai kontribusi terbesar dalam menentukan orientasi pemikiran yang berkembang kemudian, di satu pihak, dan mempengaruhi persepsi kita terhadap khazanah pemikiran yang berkembang pada masa sebelumnya, di pihak lain.⁹²

3. Tawaran Metodologi Al-Jabiri

Sebelum membicarakan metodologi Al-Jabiri dalam bacaannya terhadap tradisi, di sini perlu dikemukakan lebih dulu dua model pembacaan lain yang tidak disetujui oleh Al-Jabiri, karena hal ini akan mempermudah dalam memahami metodologi Al-Jabiri. Dua model pembacaan tersebut adalah:

Pertama, apa yang ia sebut sebagai *al-fahm al-turatsiy li al-turats*, yakni membaca tradisi dalam kerangka tradisi itu sendiri. Metode (pembacaan) ini ditolak Al-Jabiri, karena sifatnya yang *a-historis* dan tidak dapat menjaga jarak antara pembaca sebagai subjek dan tradisi sebagai objek, sehingga yang terjadi bukan saja hilangnya semangat kritis dan minimnya kesadaran historis, tetapi juga munculnya pemahaman yang larut ditelan oleh tradisi itu sendiri. Dengan kata lain, yang muncul adalah tradisi yang mengulang dirinya sendiri.

Kedua, metode kaum orientalis. Metode ini membaca tradisi (Islam-Arab) sebagai kelanjutan dari tradisi Yunani atau mencoba melihat tradisi tersebut sebagai fakta sejarah yang tidak ada kaitannya dengan kekinian kaum muslim. Metode ini juga ditolak Al-Jabiri, karena menafikan orisinalitas tradisi Islam dan relevansinya bagi kehidupan kaum muslim. Dengan kata lain, membaca tradisi dengan memakai kerangka dari luar model orientalisme.

Al-Jabiri menolak dua model pembacaan tradisi di atas sembari menawarkan metodologi yang dianggapnya dapat terbebas dari kelemahan-kelemahan dua metode pembacaan di atas, yakni kelemahan karena wataknya yang *a-historis* dan kelemahan karena terputus dengan kekinian kaum muslim.

Lalu bagaimana model pembacaan Al-Jabiri sendiri?

⁹² Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, *Kritik Akal Arab*, hlm. 310-311.

Ada dua kata kunci metodologis yang ditawarkan Al-Jabiri dalam masalah pembacaan terhadap tradisi (*turats*) dan penyikapan pada modernitas, yakni objektivisme (*maudlu'iyah*) dan rasionalitas (*ma'quliyah*). Jika yang pertama bermaksud menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya sendiri (pada masa lalu), maka yang kedua ingin menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita (pada masa sekarang).

Dengan kata lain, objektivisme meniscayakan adanya pemisahan antara objek kajian (tradisi) dengan sang subjek (pengkaji), dan rasionalitas meniscayakan adanya pertautan antara tradisi dengan keberadaan kekinian. Untuk mencapai objektivisme yang dimaksud, Al-Jabiri kemudian menawarkan tiga macam pendekatan:

Pertama, metode strukturalis. Artinya dalam mengkaji sebuah tradisi kita berangkat dari teks-teks sebagaimana adanya. Pengkajian ini membuang jauh-jauh berbagai jenis pemahaman *a priori* dari keinginan-keinginan yang merupakan konstruk Jurnal Khatulistiwa masa kini.

Semua pemahaman tersebut perlu diletakkan dalam tanda kurung, sebagai sesuatu yang perlu dipertanyakan. Teks di sini dipahami sebagai sebuah korpus, satu kesatuan, sebuah sistem (struktur). Pendekatan ini juga berarti upaya untuk merombak struktur tersebut dengan menjadikan sistem bakunya sebagai variabel yang berubah-ubah (bukan struktur). Ini termasuk perubahan dari sesuatu yang baku ke sesuatu yang cair dan berubah-ubah, perubahan yang mutlak menjadi sesuatu yang relatif, sesuatu yang *a-historis* menjadi sesuatu yang historis, dan perubahan yang absolut menjadi sesuatu yang temporal.

Kedua, analisis sejarah. Ini berkaitan dengan upaya untuk mempertautkan pemikiran si empunya teks, yang telah dianalisis dalam pendekatan pertama, dengan lingkup sejarahnya, dengan segenap ruang lingkup budaya, politik, dan sosiologisnya. Pertautan semacam ini penting, karena dua hal: *pertama*, keharusan memahami historisitas dan genealogi sebuah pemikiran yang sedang dikaji; dan *kedua*, keharusan menguji seberapa jauh validitas konklusi-konklusi pendekatan strukturalis di atas. Yang dimaksud dengan validitas di sini bukanlah kebenaran logis, karena ini sudah merupakan tujuan utama strukturalisme, melainkan

kemungkinan historis^l (*al-imkan al-tarikhi*). Yaitu kemungkinan-kemungkinan yang mendorong kita untuk mengetahui secara jeli apa saja yang mungkin dikatakan sebuah teks (*said*) dan apa yang tidak dikatakan (*not said*), juga apa saja yang dikatakan namun didiemkannya.

Ketiga, kritik ideologi. Maksudnya, mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial-politik, yang dikandung sebuah teks atau pemikiran tertentu, atau yang disengaja dibebankan kepada teks tersebut dalam satu sistem pemikiran tertentu yang jadi rujukannya. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan satu-satunya cara untuk menjadikan teks itu kontekstual dengan dirinya. Ini dalam rangka melekatkan dalam dirinya satu bentuk historisitas atau sebagai produk sejarah.

Ketiga pendekatan ini merupakan *langkah pertama* dari metodologi Al-Jabiri, *langkah kedua* adalah apa yang dinamakannya sebagai rasionalitas, yakni usaha untuk mempertautkan tradisi dengan konteks kekinian (modernitas). Langkah kedua ini berusaha untuk merekonstruksi (membangun kembali) tradisi dalam bentuk yang baru, dengan pola-pola hubungan yang baru pula, sehingga menjadikannya kontekstual dan membumi dengan keberadaan kita sekarang.⁹³

B. Urgensi Relasi Tradisi dan Modernitas dalam Pemikiran Muhammad

‘Abid Al-Jabiri

Dalam multi disiplin keilmuan Islam pun seperti fikih, sastra, teologi, dan filsafat, kata *turâts* tidak pernah secara eksplisit digunakan, tapi hanya menggunakan kata yang mengisyaratkan substansi *turâts*. Seperti kata “*al-Mîrâts*” dalam fikih, “*Mâ Afâdûnâ Min Tsimâr Fikrihim*” dalam *Kitâb al-Kindî ilâ al-Mu’tashim bi`Llâh fî al-Falsafah al-Ûlâ*, dan “*Bimâ Qâlahu Man Taqaddamana*” dalam *Fashl al-Maqâl mâ bayn asy-Syari’at wa al-Hikmat min*

⁹³Muhammad Abed Al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, pengumpul dan alih bahasa: Ahmad Baso, cet. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 19.

al-Ittishâl. Bahkan dalam Alquran sekalipun hanya disebutkan sekali, yaitu dalam surat al-Fajr ayat ke-19.

Jabiri juga tidak menemukan padanan kata *turâts* dari bahasa non-Arab. Sebut saja kata *heritage* dan *legacy* dalam bahasa Inggris atau *patrimoine* dan *legs* dalam bahasa Prancis, keempat kata itu –menurut Jabiri– tidak bisa disetarakan dengan kata *turâts* karena kemiskinan arti dan kandungan yang dimiliki.⁹⁴

Dalam pandangannya, tradisi bukanlah sekedar tumpukan peninggalan kebudayaan masa lalu, tapi lebih dari itu, sebagai penyempurna sekaligus keseluruhan kebudayaan tadi; ia adalah akidah, syariah, bahasa, sastra, nalar, dan seterusnya. Jadi bisa dikonklusikan, bahwa *turâts* (selanjutnya baca: tradisi) yang dikehendaki oleh Jabiri dalam pengertian pemikiran Arab-Islam kontemporer adalah segala warisan khazanah intelektual, kebudayaan, ideologi, keagamaan, dan kesusastraan yang berasaskan pada nalar sedangkan batinnya adalah intuisi yang berada dalam kebudayaan Arab-Islam.⁹⁵

Setelah mengetahui definisi tradisi yang dikehendaki Jabiri, selanjutnya sebelum merambah pada pemaduan tradisi dengan modernitas, kita menilik konsep modernitas. Karena dengan metode seperti ini, ragam pemaparan pembahasan berikutnya mengenai relasi antara keduanya akan mudah dipahami dan lebih sistematis.

Menurut Jabiri, modernitas hanyalah fenomena historis yang tergantung pada situasi, terbatas oleh zaman, dan berbeda antara satu tempat dengan tempat lainnya. Jadi, dari pengertian tersebut dapat dikatakan bahwa tidak ada modernitas yang absolut, menyeluruh, dan universal, tapi semua tunduk pada eksperimen historis yang diukur dengan sudut pandang kemajuan.

Dalam irisan sejarah Eropa, mereka –orang Eropa– telah melewati tiga era: *pertama*, era kebangkitan (*‘ashr an-nahdhah*) pada abad ke-16 M, *kedua*, era

⁹⁴ Muhammad ‘Abid Jabiri, hlm. 23.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 23-24.

pencerahan (*'ashr al-anwâr*) pada abad ke-18 M, *ketiga*, era modern (*'ashr al-hadâtsah*) pada abad ke-19 M. Modernitas dalam pengertian Jabiri di sini adalah babakan ketiga yang berkisar pada abad ke-19 setelah dua era sebelumnya, yaitu era kebangkitan dan era pencerahan.

Definisi nyaris serupa juga dikemukakan oleh Muhammad Imarah. Menurutnya, modernitas dalam pengertian Barat adalah kebudayaan pencerahan Eropa, positif, sekuler, di mana kebudayaan era kebangkitan bertumpu di atasnya, menciptakan penggalan epistemik (*qatî'ah ma'rifiyah*) dengan pusaka teologis agama, dan pelbagai prinsipnya berdasarkan pada filsafat Yunani klasik, undang-undang Romawi, rasio, ilmu pengetahuan, filsafat, dan eksperimen sebagai ganti Tuhan, agama, dan teologi.

Menurut Muhammad Imarah, berdasarkan pada pengertian modernitas *a la* Barat menegaskan perbedaan antara modernitas Eropa dengan pembaharuan dalam Islam yang menurutnya telah disalahtafsirkan oleh para pemikir pembaharu Muslim.⁹⁶ Tapi Jabiri malah lebih menekankan perbedaan definisi modernitas antara Barat dan Arab-Islam. Dia berpendapat, perbedaan pengalaman sejarah yang dialami oleh masing-masing kedua peradaban raksasa tersebut adalah faktor utama pembeda antara keduanya.

Dalam goresan sejarah, peradaban Arab-Islam tidak pernah melewati era kebangkitan, era pencerahan, dan era modern secara berurutan sebagaimana Barat. Tapi ketiga rentetan era di atas dalam peradaban Arab-Islam saling merasuki satu sama lain pada era kontemporer yang telah digelar lebih dari 100 tahun yang lalu.⁹⁷ Jadi, pengertian era modern dalam peradaban Arab-Islam adalah aliansi era

⁹⁶ Muhammad Imarah, *al-Islâm wa at-Tahaddiyât al-Mu'âshirah* (Kairo: Nahdhah Misr, 2005), cet. Ke-2, hlm. 85.

⁹⁷“Istilah modern-kontemporer merujuk kepada dua era yang tidak mempunyai penggalan pasti. Kontemporer, seperti yang pernah dikatakan oleh Qunstantine Zurayq –tokoh modernis Arab ternama– adalah lahir dari modernitas (*al-'ashriyah waladat al-hadâtsah*). "Kontemporer" adalah kekinian atau kini, sementara modern adalah "kini" yang sudah lewat tapi masih mempunyai citra modern. Karena tidak ada kepermanenan dalam kekontemporeran, modern yang telah lewat dari kekinian tidak lagi disebut kontemporer. Dalam hubungannya dengan pemikiran Arab, istilah

kebangkitan dengan era pencerahan dan pelampauan atas keduanya secara bersamaan.

Dari sana kita dapat menarik titik keserasian pandangan antara dua pemikir teras Islam tersebut, yaitu kita tidak bisa memaknai modernitas dalam Islam sebagaimana para sastrawan dan pemikir Eropa memahami modernitas dari sudut pandang mereka, karena sebagaimana disinggung sebelumnya perbedaan prinsipil antara kedua peradaban besar dunia tersebut.⁹⁸

1. Karakter Tipikal Tradisi dan Modernitas

Alquran dan sunnah adalah sumber tradisi Arab-Islam. Ini merupakan indikator bahwa permulaan atau asal-usul tradisi Arab-Islam dimulai sejak masa pewahyuan Alquran dan sunnah. Lugasnya, yaitu ketika keduanya mulai menyebar, dipahami lantas dicoba untuk diinterpretasikan. Berangkat dari pemahaman dan interpretasi itulah bermacam tradisi berkecambah dari masa ke masa lantas berkembang menjadi varian disiplin ilmu independen di kemudian hari.

Jadi, tradisi adalah hasil pemikiran seseorang ketika memaknai, memahami, dan meng-interpretasi teks-teks keagamaan sesuai dengan problem, situasi, dan kondisi yang dihadapi menurut kadar kapabilitasnya. Disinilah letak profanitas tradisi sebagai jerih payah olahan manusia ketika berhadapan dengan dua hal; teks dan konteks. Karena ketika hal yang sakral ditautkan dengan yang profan maka hasilnya pun profan. Sebagaimana diungkap oleh beberapa pemikir Islam selain Jabiri, semisal Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd bahwa tradisi

modern-kontemporer merujuk kepada pemikiran Arab modern sejak masa kebangkitan, dimulai dengan invasi Napoleon Bonaparte ke Mesir tahun 1798, kemudian berdirinya negeri-negeri independen dengan mengatasnamakan nasionalisme, dan sejak runtuhnya kekhalifahan Utsmaniyah di Istanbul, sampai sekarang. Perbedaan paling jelas antara yang modern dengan yang kontemporer adalah bahwa yang pertama merujuk kepada era modernisasi secara umum, sedangkan kontemporer merujuk kepada era sekarang atau yang berlaku kini. Oleh karenanya, kontemporer adalah kelanjutan modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Batasan sejarah pemikiran Arab modern adalah dari tahun 1798 hingga sekarang". Dinukil dari Luthfi asy-Syaukani, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, hlm. 72.

⁹⁸ Muhammad Abid Jabiri, hlm. 16-17.

sebagai pusaka turun-temurun dari generasi ke generasi tidaklah bebas nilai (*free-value*), melainkan amat sarat nilai (*value-laden*), di mana hingga kini masih memiliki "nyawa" dan "kejantanan" yang kerap kali mempengaruhi bahkan mendekte tindak-tanduk manusia sepanjang umur tradisi itu sendiri.⁹⁹

Tradisi bergerak secara berkesinambungan tanpa henti berdasarkan kondisi salah satu komponen tradisi, gerak sejarah, dan hanya untuk kalangan tertentu.¹⁰⁰ Berbekal asumsi tersebut, kita dapat menilai bahwa pelbagai jeratan muatan baik muatan sosio-kultur, politis, ideologis, dan lain sebagainya turut mengiringi dan mewarnai secara aktif laju tradisi sebagai karakter tipikalnya. Di sinilah letak signifikansi metodologi berinteraksi dengan tradisi pada era modern ramuan Jabiri.

Menurut Jabiri, bahwa modernitas muncul dari fenomena historis tertentu dan dari suatu peradaban dengan karakter tertentu pula. Ia adalah gerakan yang tunduk pada logika dialektik antara teori dan aplikasi, juga bukan aturan tertutup atau sebuah ideologi yang menekan realitas kehidupan untuk tunduk pada prinsip-prinsipnya. Jadi, wajar jika babakan demi babakan dapat ditembusnya meski dengan perbedaan visi.

Dalam rentangan babakan tersebut terjadi pertautan antara pemikiran dan teori filosofis *vis a vis* politik serta sosial yang menyebabkan pecahnya beberapa revolusi besar di Eropa, tapi seiring dengan peralihan zaman kemudian ia menjelma sebagai proyek universal. Para pembaharu seperti ath-Thahthawi, Khayruddin, Ibnu Abi Dhayyaf, P. at-Tunisi, Jamaluddin al-Afghani, Qasim Amin, dan al-Kawakibi menyadari hal itu.

Selepas menyaksikan kemajuan Barat yang mereka nilai sebagai imbas dari lepasnya Barat dari cengkaman otoritas hukum absolut, para inovator Islam garda depan tersebut memfokuskan perhatian mereka pada perbaikan dalam ranah

⁹⁹ Muhammad 'Abid Al-Jabiri, Kritik Pemikiran, hlm. 52.

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 53.

politik masyarakat Arab-Islam. Karena dengan merongrong otoritas penguasa terlebih dulu, pembaharuan di segala lini kehidupan dengan mudah akan terwujud. Mereka berusaha membebaskan masyarakat Arab-Islam dari jeratan para aparatur negara. Seperti diketahui, ciri khas modernitas adalah realisasi nuansa kebebasan, sehingga –di Barat– sentralitas gereja dan penguasa dapat digeser menjadi sentralitas manusia dan undang-undang yang merupakan tujuan utama modernitas.

Modernitas tidak *melulu* berjalan dengan mulus. Sebagai hasil pemikiran dan capaian manusia, ia tidak kebal kritik dan guncangan. Tercatat terjadi dua kali peralihan aliran politik di dalamnya. *Pertama*, demokrasi liberal, aliran ini dicoreng oleh nazisme dan fasisme yang meluluhlantakkan sendi-sendi kehidupan. Saat itu, seluruh *income* modernitas yang semula untuk kesejahteraan dieksploitasi untuk kesengsaraan. *Kedua*, Neo-Liberalisme, aliran ini menawarkan dua kaidah, yaitu pasar dan keuntungan. Ideologi itu berusaha menundukkan komunitas manusia, imajinasi, dan problematika mereka pada satu ukuran; keuntungan. Wajar jika nilai-nilai (*qiyam*) dan perasaan (*'awâthif*) juga diperdagangkan, diperparah lagi dengan penimbunan barang besar-besaran oleh oknum tertentu yang menyebabkan angka pengangguran dan bahanya kian membludak.

Fenomena di atas membuat sederetan pemikir besar Barat –filosof, sosiolog, dan ekonom– bersikap kritis terhadap modernitas. Jurgen Habermas misalnya, filosof beken dari Frankfurt School, menilai bahwa proyek modernitas tidak sempurna. Mungkin ini disebabkan oleh pergeseran konsep dan dimensi modernitas era pencerahan dengan kini, terutama lembah modernisasi yang telah sempit dan pengaruh dari luar.¹⁰¹

2. Berinteraksi dengan Tradisi di Era Modern

¹⁰¹ Muhammad 'Abid Al-Jabiri, hlm. 26.

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, tradisi sebagai hasil pemikiran manusia biasa yang tidak lepas dari jeruji sejarah tidaklah bebas nilai akan tetapi amat sarat nilai. Sementara, teori dasar dan tujuan modernitas adalah kebebasan, atau lebih lagi, lepasnya seseorang dari kerangkeng otoritas elit agama dan oknum penguasa. Maka atas dasar inilah bisa menggagas suatu metode bagaimana kita pada era modern ini menyikapi tradisi dengan bijak seraya tetap merangkul keduanya.

Jabiri mengemukakan, selama ini ada tiga bentuk dalam menyikapi tradisi sebagai ilmu pengetahuan: *pertama*, metode konvensional atau disebut juga sebagai pemahaman lawas atas tradisi (*al-fahm at-turâtsî lî at-turâts*), yaitu memahami tradisi dengan mengambil pendapat para pendahulu apa adanya. Menurutnya, *genre* interaksi ini bisa dilihat serampangan dari para alumni beberapa lembaga "fundamentalis" seperti al-Azhar di Mesir, al-Qayruwan di Maroko, dan az-Zaytunah di Tunisia. Metode ini –menurut Jabiri– mengidap tiga kelemahan: (1) raibnya spirit kritisisme, (2) hilangnya analisa historis, dan (3) buah yang dihasilkan oleh para penganut metode ini hanya repetisi belaka atas pemikiran para pendahulu.

Kedua, metode "kontemporer" orientalisme. Sebuah metode yang dilekatkan pada para orientalis serta pengikut mereka dari para peneliti dan penulis Arab kontemporer. Metode ini terpecah menjadi dua kecenderungan: (1) kecenderungan relasi antara fenomena orientalisme dengan kolonialisme, baik secara vulgar atau samar. Sebuah metode yang acapkali digunakan para orientalis guna menggencarkan serangan mereka atas pemikiran Arab-Islam dan menolak seluruh dimensi orisinalitas ilmu pengetahuan dan filsafat dalam Islam dan rentetan tuduhan palsu mereka. (2) kecenderungan persyaratan substansial, historis, dan metodologis, yang melahirkan metode analisa historis, metode filologi, dan metode individualis. Metode ini sebenarnya meski bertolak pada perbedaan misi dan visi penggunaannya bertujuan untuk menguatkan eurosentrisme dalam seluruh lini pemikiran manusia.

Ketiga, metode marxisme. Sebuah metode "luar" kedua selain metode para orientalis di atas dalam mengkaji tradisi. Karena metode ini bersandar pada materialisme historis yang mengandaikan terjadinya dialektika, maka ia tak lain adalah metode teraplikasikan (*manhaj muthabbaq*) bukan metode yang bisa diaplikasikan (*manhaj li at-tathbiq*).

Tidak puas dengan tiga metode kajian di atas, demi mendudukan tradisi pada tempat sebenarnya (apa adanya) serta memperoleh pemahaman komperhensif darinya dengan kacamata obyektif dan rasional, Jabiri menegaskan adanya kontradiksi komponen individual tradisi dan substansialnya. Hal ini pada dataran metodologis memunculkan dua problem, yaitu problem substansial dan problem kontinuitas.

Pada dataran pertama, yaitu problem substansial, dia menganjurkan pemisahan seseorang (pengarang atau pembaca) dari substansi tradisi. Karena teks-teks tradisi tidak mungkin lepas dari jeratan sejarah di mana ia dikarang, sehingga pelbagai sisi kemungkinan bisa disingkap. Di sini dia menawarkan tiga pendekatan mengkaji tradisi:

Pertama, metode strukturalis (*al-mu'âlajah al-bunyawiyah*). Mengkaji tradisi melalui metode ini berarti berangkat dari teks-teks yang dilihat sebagaimana adanya dan meletakkannya sebagai sebuah korpus, satu kesatuan sistem. Pertama-tama yang perlu dilakukan adalah melokalisir pemikiran produsen teks (penulis, sekte atau aliran pemikiran tertentu) pada satu fokus. Dalam kerangka problematika ini tercakup berbagai perubahan yang menggerakkan dan membatasi pemikiran produsen teks. Oleh karena itu, makna tidak bisa ditangkap sebelum membaca ungkapan yang merepresentasikan sebuah makna, dan itu hanya dapat ditangkap melalui pembacaan terhadap teks.

Kedua, analisis historis (*at-tahlîl at-târîkhî*). Pendekatan ini berupaya untuk menghubungkan pemikiran pemilik teks dalam lingkup sejarahnya, ruang lingkup budaya, politik dan seterusnya. Hal ini penting paling tidak karena dua

hal: keharusan memahami historisitas dan genealogi pemikiran; keharusan menguji validitas dan kebenaran logis konklusi pendekatan strukturalis. "Validitas" di sini bukan berarti kebenaran logis karena hal ini telah menjadi tujuan strukturalisme, tapi lebih sebagai "kemungkinan historis" (*al-imbân at-târikhî*), yaitu kemungkinan yang mendorong kita untuk mengetahui apa yang terungkap dalam teks (*said*), apa yang tidak terkatakan (*not said*), apa saja yang dikatakan namun tidak pernah terungkap (*never said*).

Ketiga, kritik ideologi (*ath-tharh al-aydiyûlûjî*). Pendekatan ini dimaksudkan untuk mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi sosial politik yang dikandung sebuah teks, atau yang sengaja dibebankan kepada sebuah teks dalam sebuah sistem pemikiran (*episteme*) tertentu. Menyingkap fungsi ideologis sebuah teks klasik merupakan jalan untuk menjadikan teks itu kontekstual dan dapat secara *clear* diposisikan dalam konteks sejarah tertentu.

Tiga pendekatan tersebut saling terkait satu dengan yang lain, dan sejauh berkaitan dengan tradisi dapat dilakukan secara berurutan. Namun ketika merumuskan kesimpulan, urutan yang lazim digunakan adalah dimulai dari analisis historis, kritik ideologis, dan akhirnya analisis strukturalisme. Sedangkan pada dataran kedua, yaitu kontinuitas. Kontinuitas harus dijaga ketika penerapan metodologi. Karena persoalan ini terkait dengan tradisi sebagai bagian dari eksistensi kita yang harus "dikeluarkan" bukan untuk dicampakkan, menjadi tontonan seperti monumen, dan bukan sebagai bahan kontemplasi. Kontinuitas itu diperlukan untuk beberapa hal. *Pertama*, untuk merekonstruksi tradisi dalam bentuk yang baru dengan pola hubungan yang baru pula. *Kedua*, untuk menjadikannya lebih kontekstual, terutama pada tingkat pemahaman, rasionalitas, dan beban pemikiran serta ideologi.

Selain telah menyebutkan sebagian keuntungan dari aplikasi metodologi terobosan Jabiri, di sana ada beberapa manfaat lain yang dapat dipetik, yaitu menghindari hegemoni paradigma mencari sesuatu yang dihadapi melalui apa yang telah diketahui (*qiyâs al-ghâ'ib 'alâ asy-syâhid*), menghilangkan nilai-nilai

irrasional lantas membenahinya, berusaha menjauhkan tradisi dari stagnasi sehingga bisa relevan dengan tuntutan zaman dan bisa dijadikan "pendamping" dalam mengarungi problematika kontemporer.

4. Konsep dan Epistemologi Bayani, Burhani, dan ‘Irfani

Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer sebagai jalan untuk menghadapi modernitas. Jabiri memetakan perbedaan prosedural antara pemikiran yang bermuatan ideologis dengan epistemologis filsafat Arab. Menurutnya, muatan epistemologis filsafat Arab-Islam, yakni ilmu dan metafisika memiliki dunia intelektual berbeda dengan muatan ideologisnya, karena pada muatan yang kedua (muatan ideologis) terkait dengan konflik sosio-politik ketika ia dibangun. Kedua istilah itu (epistemologis-ideologis)¹⁰² sering dipakai Jabiri dalam studinya tentang Akal Arab. Seorang tokoh bisa saja menggunakan pisau pemikiran yang sesuai untuk memecahkan problematika yang dihadapinya.

Jabiri mencatat adanya sebuah problematika struktural mendasar pemikiran dalam struktur Akal Arab, yaitu kecenderungan untuk selalu memberi otoritas referensial pada model masa lampau (*namuzhaj salafi*). Kecenderungan inilah yang menyebabkan wacana agama terlalu berbau ideologis dengan dalih otentisisme (*ashalah*). Padahal menurutnya, dalam membangun model pemikiran tertentu, pemikiran Arab tidak bertolak dari realitas, tetapi berangkat dari suatu model masa lalu yang dibaca ulang. Menurut Jabiri, tradisi (turats) dilihat bukan sebagai sisa-sisa atau warisan kebudayaan masa lampau, tetapi sebagai “bagian dari penyempurnaan” akan kesatuan dalam ruang lingkup kultur tersebut, yang terdiri atas doktrin agama dan syariat, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, dan harapan-harapan. Tradisi bukan dimaknai sebagai penerimaan secara totalitas atas warisan klasik, sehingga istilah otentisitas menjadi sesuatu yang debatable.

Untuk menjawab tantangan modernitas, Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh dalam seri pertama trilogi

¹⁰²Istilah epistemologi merupakan kumpulan kaidah berfikir yang siap digunakan dalam berbagai kondisi kemasyarakatan. Sedangkan, istilah ideologi adalah kondisi sosial dan politik yang mempengaruhi arah pemikiran setiap tokoh pada masa dan tempat dia berada.

Kritik Nalar Arab-nya yang berjudul *Takwin al-‘Aql al-Arabi*, al-Jabiri mengkonsentrasikan analisisnya pada proses-proses historis, baik epistemologi maupun ideologis, yang akhirnya terbentuk nalar-nalar burhani, bayani, dan ‘irfani.

1. Bayani

Sistem epistemologi indikasi serta eksplikasi¹⁰³ (*al-bayan*) merupakan sistem epistemologi yang paling awal muncul dalam pemikiran Arab. Ia menjadi dominan dalam bidang keilmuan pokok (indiginus), seperti filologi, yurisprudensi, ilmu hukum (fikih) serta ‘ulum Alquran, teologi dialektis (kalam) dan teori sastra nonfilosofis. Bayan sangat terpaku ada teks, karma yang menjadi subjek dalam menggali pengetahuan adalah kata dan bahasa (Arab). Tentunya bahasa Arab yang telah dikodifikasikan dalam beberapa disiplin ilmu, yakni nahwu, sharraf, balaghah tidak bisa menjawab fenomena alam yang ada di luar tempat bahasa itu hidup. Karena kondisi alam dan sosial masyarakat sangat berpengaruh pada kekayaan makna kata dari sebuah bahasa.

Akibat dari kodifikasi bahasa ini menyebabkan bahasa yang pada awalnya merupakan hasil dari ekspresi manusia terhadap interpretasinya akan realitas telah berubah menjadi sesuatu disiplin ilmu yang telah matang dan utuh ketika masa kodifikasi Islam. Kemudian, dari kodifikasi dalam hal ke-bahasaannya ini lah menjadi dasar para fuqaha’ dan teolog untuk memudahkan penafsirannya terhadap teks.

Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari pelbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana (*interpreting of discourse*).¹⁰⁴ Sistem ini didasarkan pada metode epistemologis yang menggunakan pemikiran analogis (qiyas), dan memproduksi pengetahuan secara epistemologis pula dengan

¹⁰³ Indikasi (Lat) adalah tentang petunjuk atau tanda-tanda. Eksplikasi (Lat) adalah tentang penjelasan, keterangan, tafsiran. Lihat J.S. Badudu, *Kamus Kata-Kata Serapan Asing Dalam Bahasa Indonesia* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2003), hlm. 81, 151.

¹⁰⁴ Walid Harmaneh, “Kata Pengantar,” dalam Mohammed ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, Alih bahasa: Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xxvii.

menyandarkan apa yang tidak diketahui dengan yang telah diketahui, apa yang belum tampak dengan apa yang sudah tampak.

Dalam bayani, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks. Dalam perspektif keagamaan, sasaran bidik metode bayani adalah aspek syari'at. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sumber pengetahuan bayani adalah teks (*nash*). Ketika kita fahami bahwa bayani berkaitan dengan teks dan hubungannya dengan realitas, maka persoalan pokok yang muncul adalah sekitar masalah lafaz dan makna. Menurut Jabiri, persoalan lafaz-makna mengandung dua aspek yaitu teoritis dan praktis. Dari sisi teori muncul 3 persoalan: (1) tentang makna suatu kata, apakah didasarkan atas konteksnya atau makna aslinya; (2) tentang analogi bahasa; (3) soal pemaknaan *al-asma' asy-syar'iyah*. Secara rinci dijelaskan di bawah ini:

Pertama, pemberian makna atas sebuah kata, muncul akibat adanya perdebatan antara kaum rasionalis (Mu'tazilah) dengan ahli hadits. Menurut Mu'tazilah, suatu kata harus diberi makna berdasarkan konteks dan istilahnya, sementara bagi ahli hadits harus dimaknai sesuai makna asalnya.

Kedua, tentang analogi bahasa, peng-analogi-an sebuah kata dibolehkan dari sisi logika bahasanya, namun tidak pada redaksinya. Karena masing-masing kata mempunyai kedalaman makna yang berbeda.

Ketiga, pemaknaan *al-asma' asy-syar'iyah*, Menurut al-Baqilani, bahasa arab harus dimaknai sesuai dengan tradisi dan kebudayaan Arab. Sedangkan menurut Mu'tazilah pada hal tertentu bisa dimaknai dengan pengertian lain.

Adapun cara mendapatkan pengetahuan dari teks, metode bayani menempuh dua jalan. Yaitu dengan berpegang teguh pada lafal teks, dengan menggunakan kaidah seperti nahwu sharraf. Kemudian berpegang pada makna teks dengan menggunakan logika sebagai sarana analisis.

Epistemologi Bayani, yaitu pola pikir yang bersumber dari nash, ijma', ijtihad dan ilmu bahasa Arab. Pemikiran al-Jabiri ini adalah batil baik secara syariat atau akal yang berimplikasi pada penyamaan ilmu wahyu dan ilmu manusia dan menghilangkan sifat rabbaniyah dari ilmu-ilmu Islam dan menganggapnya hanya sekedar bahasa saja.

2. Irfani

Pengetahuan irfani didasarkan atas wahyu atau ilham yang telah diberikan Tuhan kepada manusia suci. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisis teks tetapi dengan rohani, dimana dengan kesucian, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Nalar ini banyak dipengaruhi oleh Hermetik dan Persia sebagai penganut gnostisisme.

Nalar irfani berusaha menyesuaikan konsep yang diperoleh lewat *kasyf* dengan teks. Dengan kata lain, seperti yang dikatakan Ghazali, zahir teks dijadikan *furu'*, sedangkan konsep atau pengetahuan *kasyf* sebagai *al-asl* (pokok). Karena itu, model irfani ini tidak memerlukan persyaratan 'illah sebagaimana dalam bayani, tetapi hanya bepedoman pada isyarat (petunjuk batin).

Diantara Tokoh ataupun kelompok yang banyak menggunakan metode ini adalah seperti Al-Manawiyah, Hermetisme, Al-Ghazali dan Suhrawardi al-Halabi. Yang mana metode ini tumbuh subur ketika masa kodifikasi atau mungkin telah berakar sebelum masa kodifikasi. Dan bersamaan pula dengan masa legislasi bagi legislator dalam teologi. Menurut Suhrawardi, secara metodologis pengetahuan ruhani setidaknya dapat diperoleh melalui tiga tahapan yaitu persiapan, penerimaan dan pengungkapan.

Pertama, persiapan. Untuk bisa menerima “berkah” pengetahuan, seseorang yang biasanya disebut *salik* (penempuh jalan spritual) harus menuntaskan tahapan-tahapan kehidupan spiritual. Tahapan-tahapan itu ada 7 (tujuh) yakni: (1) Taubat (2) Wara' (3) Zuhud (4) Faqir (5) Sabar (6) Tawakkal dan (7) Ridha.

Kedua, penerimaan. Setelah seseorang melampaui tingkatan pertama, maka dia akan menerima apa yang disebut dengan kesadaran diri mutlak (*kasyf*). Yang kemudian ia dapat melihat realitas dirinya sendiri sebagai objek yang diketahui. Maka, pengetahuan irfani ini tidak diperoleh dari data-data indera apapun, melainkan dari internal salik itu sendiri dan menafikan factor eksternal.

Ketiga, pengungkapan. Setelah melalui proses panjang dalam penyucian diri dan setelah menerima “*ilham*”, maka yang terakhir adalah mengungkapkan

apa yang ia dapat dari proses sufi tersebut. Namun pengungkapan ini tidak dapat dikemukakan secara keseluruhan, karena proses yang didapat tidak melalui tatanan konsepsi dan representasi.

Mengenai nalar ini, Jabiri dengan tegas menyatakan penolakannya. Salah satu tokoh yang merepresentasikan dari pengikut nalar ini adalah Al-Ghazali. Menurutnya, Tokoh seperti Ghazali harus ditinggalkan karena ia telah mencampuradukkan antara ajaran Islam dan gnostisisme Persia. Kesuksesan tasawuf Ghazali sehingga diterima sebagai sebuah ajaran yang ortodoks adalah karena strategi cerdiknyanya, yakni memasukkan tasawuf melalui pintu fiqh.

Epistemologi 'Irfani yaitu dengan memasukkan sufisme, pemikiran Syi'ah, penafsiran esoterik terhadap Alquran, dan orientasi filsafat iluminasi.

3. Burhani

Epistemology burhani didasarkan atas pada metode epistemologi melalui observasi empiris dan inferensiasi intelektual. Dengan kata lain, metode bayani adalah metode yang bersifat rasional.

Macam metode ini, secara historis, diawali pada masa Khalifah Al-Ma'mun, yang mana pada masa tersebut sang Khalifah mengirim surat kepada Raja Romawi untuk diberikan izin mengambil buku-buku Arab Pra Islam sebagai tambahan khazanah ke-Islaman, terutama buku-buku karya Aristoteles. Dimana hal itu terinspirasi dari mimpi Khalifah Al-Ma'mun yang bertemu dengan Aristoteles dan bertanya jawab soal kebaikan, yang menurut mimpi tersebut dikatakan bahwa Kebaikan itu adalah sesuatu yang dianggap baik oleh akal, syara' dan jumbuh, tidak ada yang lain.

Namun 'Abid al-Jabiri menegaskan, bahwa inti dari mimpi itu adalah menegaskan *Gnostisisme* (irfani) yang dipakai oleh Ghazali, kelompok al-manawiyah dan Syi'ah. Karena dalam mencari kebaikan hanya dapat diperoleh dengan melihat nash (syara'), akal atau rasio dan jumbuh yang dalam bahasa epistem nya adalah ijma'.

Jabiri tidak melihat ketiga sistem epistemologis ini—pada bentuknya yang ideal—hadir dalam setiap figur pemikir. Masing-masing sistem selalu hadir dalam

bentuk yang lebih-kurang telah mengalami kontaminasi.¹⁰⁵ Sistem epistemologi tersebut berasimilasi antara satu sistem dengan sistem yang lain, yang kemudian mencapai stagnasi dan menjadi kekuatan tunggal yang dominan pada masa al-Ghazali pada abad ke-5 H. Relasi aktif yang berlangsung antara pasangan-pasangan tersebut dapat disebut dengan “*processed structure*” (*al-bunyah al-muhassalah*). Dalam hal ini terdapat tiga bentuk konstituen “*processed structure*” yang mempengaruhi struktur Akal Arab sejak masa kodifikasi pada abad ke-2 H yaitu, kekuatan kosakata, kekuatan asal derivasi, dan kekuatan metafora (*al-tajwiz*). Ketiga kekuatan tersebut bekerjasama untuk mempertahankan status quo selama sepuluh abad lebih. Sebuah kerjasama yang membuahkan Akal Arab yang tidak realistis. Artinya tidak memperhatikan hukum sebab-akibat dan tidak berangkat dari realitas faktual.¹⁰⁶

Sungguh pun demikian, Jabiri tidak menganggap semua sistem tersebut usang. Menurutnya, terdapat jalan untuk memajukan Akal Arab untuk mengejar ketertinggalannya dengan Barat melalui apa yang disebut olehnya “Proyek Peradaban Andalusia”. Singkatnya, Jabiri mengajak untuk melakukan rasionalisme kritis untuk menjawab tantangan modernitas seperti yang telah dilakukan oleh peradaban Andalusia yang dimotori oleh Ibn Rusyd dkk.

Epistemologi Burhani, yang dimaksud disini adalah bahwa mengukur benar tidaknya sesuatu adalah dengan berdasarkan kemampuan manusia berupa pengalaman manusia dan akal dengan terlepas dari teks wahyu yang bersifat sakral. Sumber epistemologi ini adalah realita dan empiris; alam sosial dan humanities dalam arti ilmu adalah diperoleh dari hasil percobaan, penelitian, eksperimen, baik di laboratorium ataupun alam nyata, baik yang bersifat sosial maupun alam.

Dr. Khalid Kabir Ilal menyatakan bahwa ketiga epistemologi dari al-Jabiri ini adalah untuk menolong sekulerisme dan nasionalisme atas nama Islam seperti

¹⁰⁵ Walid Harmaneh, “Kata Pengantar,” hlm. xxxi.

¹⁰⁶ Muhammad Aunul Abied Syah dan Sulaiman Mappiase, “Kritik Akal Arab,” hlm. 319-320.

dengan mendahulukan epistemologi burhani dari pada epistemologi bayani yang di dalamnya terdapat Alquran dan al-Sunnah sehingga ia menganggap bahwa ilmu syariat tidak bisa menjadi patokan atau dalil serta bukti kebenaran.

Epistemologi Bayani dan Burhani dihadapkan dengan “rasionalisme”, yang bersumber pada pandangan dunia Alquran atau kegiatan bernalar terpaku pada teks dan atau pada dasar-dasar (dikenal dengan sebutan *al-‘ushuul al-ar-ba’ah*: Alquran, Sunnah, Ijma’, dan Qiyas). Yang menjadi patokan bagi sesuatu yang baku dan tidak berubah. Epistemologi ‘irfani dihadapkan dengan “irasionalisme” atau tidak rasional dan menganggap kandungan lahiriah Alquran sebagai kebenaran yang dikandung dalam tradisi Hermetisisme.

C. Kontribusi Penting Pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri terhadap Pembaharuan Pemikiran Islam

Konsepsi pemikiran filsafat al-Jabiri tidak lain ditekankan pada kerangka berfikir yang mendominasi bangsa Arab saat itu. Pembacaan al- Jabiri sebagaimana Arkoun, Hossein Naşr, dan Hasan Hanafî berangkat pada pengungkapan dan identifikasi makna tradisi. Arab sebagai tradisi memiliki tiga problem yang menyebabkan mereka kehilangan identitasnya.

Pertama, kecurigaan berlebihan pada ijtihad. Ijtihad melalui penggalian hukum (*istimbāt*) merupakan barang langka yang hanya dilakukan oleh kalangan tertentu. Bahkan pintu ijtihad telah tertutup. Pintu ijtihad kemudian dibuka oleh Ibnu Taimiyah.

Problem Kedua, Intervensi agama dan politik dalam dominasi budaya. Pemikiran telah kehilangan *elan vital* dan semangat revolusioner. Pemikiran menjadi monolitik, kebebasan berfikir dipasung total dan podium dialog sangat terbatas. Pada wilayah ini agama dan politik akan mendominasi dan mengkooptasi kebudayaan dan pemikiran.

Sedangkan *Ketiga*, dikotomi Islam dan Barat. Pandangan Barat yang mengedepankan dialog ilmiah rasional, kemudian berubah menjadi gerakan ekspansionis yang ujungnya meresahkan akidah Islam. Stigmatisasi negatif pada

Barat mulai muncul dan disebarluaskan. Pergolakan problem di atas, kemudian direspon oleh gerakan pemikir pembaharuan Islam.

Dalam Islam muncul berbagai macam gerakan pembaharuan di era modern. Kita mengenal Gerakan Wahabiyah, gerakan Modern, Neo Revivalis dan Neo Modern.¹⁰⁷ Berlandaskan keempat gerakan tadi, kemudian para pemikir Islam beramai-ramai meresponnya. Arkoun merespon dengan menggunakan argumen dekonstruksi. Dekonstruksi yang dimaksudkan adalah dekonstruksi yang dieksposisikan dalam kritik nalar Islam dan nalar religius. Nalar ini berangkat dari apa yang tidak terpikirkan, apa yang terpikirkan dan apa yang harus kita pikirkan.¹⁰⁸ Kemudian Arkoun menjelaskan, bahwa masuknya kran modernisme ke dalam dunia Islam melewati jalur serbuan melalui kekerasan yang bersifat militeristik. Semenjak itu modernitas tidak hanya menimbulkan nuansa positif, akan tetapi gerakan modernitas telah memunculkan problem dan tantangan tersendiri bagi Islam. Melalui serbuan tersebut Islam tidak memiliki elan vital, Islam menjadi statis, dogmatis dan apologetik. Islam tidak memiliki sistem dan kekuatan intelektual sedikitpun.

Namun demikian, para ahli sejarah seperti Harvey Cox dan Lucian W. Pye menjelaskan ada tiga pilar yang harus diperhatikan oleh dunia modern baik Islam maupun Barat. *Pertama*, ilmu pengetahuan telah berujung dan bergeser pada pemahaman rasionalis. *Kedua*, negara dan bangsa (*nation-state*) telah bermuara pada nasionalisme dan *Ketiga*, pengesampingan dan pendiskriminasian peran agama yang berujung pada sekularisme dan liberalisme.¹⁰⁹ Di samping ketiga problem tersebut, nampaknya al-Jabiri dan Arkoun tidak hanya berhenti sampai di sini. Arkoun dan al-Jabiri menambahkan problem-problem turunan Islam yang

¹⁰⁷ Gerakan Wahābiyah dipelopori oleh M. Ibn Abdul Wahab yang menekankan pada ajaran ketauhidan dan pemberantasan model-model syirik. Gerakan modernisme diprakarsai oleh Ahmad Khan dan Jamāl ad-Dīn al-Afgānī di timur tengah serta Moh. ‘Abduh. Gerakan ini bertujuan untuk pemberantasan segala bid’ah, khurafat dan tahayul dan mengusung purifikasi Islam. Neo Revivalis dipelopori oleh Abd. ‘Alā al-Maududi dan kelompok Jama’ati Islam di Pakistan. Sedangkan gerakan neo modernisme adalah gerakan yang dilakukan oleh Fazlur Rahman. Neo Modernisme mempunyai sintesis progresif dari rasional modernis dengan ijtihad dan tradisi klasik.

¹⁰⁸Muhammad Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, Rusiani, (terj.), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), Cet. I, hlm. 88.

¹⁰⁹Suadi Putro, *Moh. Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998), Cet. I, hlm. 52.

akan datang seperti problem demokrasi, toleransi dan Hak Asasi Manusia serta status wanita.

Problem-problem yang menjadi tantangan kaum muslim menyitir apa yang dipresentasikan oleh Arkoun dan al-Jabiri itu ada tiga point. *Pertama*, problem rasionalitas (filsafat). Perdebatan kebenaran rasio dan wahyu memuncak di era filosof-filosof Islam. Bagaimana kebenaran dan peran rasio pada wahyu? Kontradiksi persoalan ini telah dijawab oleh para filosof Islam seperti al-Kindī, al-Fārābī, al-Rāzi dan Ibn Rusyd. Bahwa wahyu dan agama tidaklah saling kontradiksi. Kebenaran wahyu dapat juga dicapai oleh kebenaran akal. Bahkan ada yang mengatakan kebenaran akal lebih tinggi kedudukannya dibandingkan kebenaran ilmu-ilmu agama termasuk wahyu. Problem *kedua* yang dihadapi oleh Islam adalah faham sekularisme. Kaum ortodoksi sangat menentang faham sekularisme ini. Sekularisme dan Islam adalah dua identitas yang tidak dapat disatukan (*unintegrated*).

Dalam hal ini, Arkoun hanya menguraikan bahwa problem sekularisme sangat terkait oleh masalah politik, yang berimplikasi pada wewenang dan kekuasaan. NūrKholis Majīd mengatakan Problem sekularisme bukanlah problem serius, karena Islam adalah agama sekuler. Sedangkan problem *ketiga* adalah masalah bangsa dan negara (*nation and state*) yang merupakan sumber faham nasionalis. Dunia modern adalah dunia dari berbagai negara bangsa yang berdaulat. Zaman modern telah membawa implikasi terbentuknya negaranegara nasional. Sedangkan dalam pandangan al-Jabiri, wacana Arab kontemporer memiliki empat karakter. Di antaranya, *Pertama*, dominasi model masa lalu (*turās*). *Kedua*, masuknya analogi yurisprudensial. *Ketiga*, memasukkan apa yang mungkin secara intelektual sebagai fakta yang *given*. *Keempat*, metode ideologi telah mengalahkan metode epistemologi dalam pengetahuan tentang realitas.¹¹⁰ Keberpihakan al-Jabiri pada penggalian tradisi sangat penting. Tradisi tidak harus disingkirkan, sebaliknya tradisi seharusnya dikaji secara kritis.

¹¹⁰Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2001), Cet, hlm. 68.

Demikian pula keberpihakannya bukan berarti mengesampingkan kebudayaan barat. Justru kebudayaan Barat telah membawa kemajuan besar bagi dunia pengembangan ilmu (*science*) modern. Islam Arab harus melakukan dialog kritis dengan kebudayaan Barat untuk memahami historisitas dan konsep ide-ide kemajuan Barat. Secara umum, wacana pemikiran Arab kontemporer ditandai oleh tiga tipologi transformasi dan kritik pemikiran.

Pertama, tipologi transformatif, tipologi ini menginginkan adanya proses transformasi masyarakat Arab dari budaya tradisional patriarkhi kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan mistik yang tidak berlandaskan nalar praktis. Tradisi masa lalu sudah tidak relevan dan tidak membawa fungsi apaapa. Gerakan ini berasal dari kalangan Kristen dan Marxisme seperti Thayyib Tayzinin.

Kelompok *Kedua*, adalah tipologi reformistik, proyek yang digarap adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan cocok dengan tuntutan zaman. Kelompok ini dipetakan menjadi dua yaitu; *Pertama*, pemikir dengan metode rekonstruksi. Yaitu melakukan pembangunan kembali (*i'ādah buniyat min jadīd*) terhadap tradisi dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Di abad modern sekarang kelompok ini diwakili oleh M. 'Abduh, al-Afghani, Hasan Hanafī, M. Imarah dan lainlain. Kecenderungan *Kedua*, adalah reformistik dengan kecenderungan metode dekonstruksi. Dekonstruksi merupakan fenomena baru buat pemikiran Arab kontemporer. Pemikir dekonstruksi sangat dipengaruhi oleh gerakan Post strukturalis Perancis dan tokoh Post modernis seperti Levi Strauss, Foucault, dan Lacan. Pemikir garda kelompok ini seperti: Arkoun, dan al-Jabiri. Sedangkan tipologi kelompok *Ketiga*, tipologi pemikir feodaltotalistik. Tipologi ini mempunyai ciri sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. kelompok ini sangat *committed* pada aspek religius budaya Islam. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat. Pemikir yang punya kecenderungan ini seperti M. Ghazali, Sayyid Qutub, M. Quttub dan lain-lain.¹¹¹

¹¹¹A. Luṭfi asy-Syaukāni, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 63-65.

Dari ketiga tipologi di atas, tipologi yang akan kami jelaskan adalah tipologinya al-Jabiri, yaitu tipologi reformistik dengan pendekatan dekonstruksi. Dekonstruksi terhadap epistemologi yang dilakukan al-Jabiri adalah memetakan epistemologi keilmuan Islam (*islamic science*). Meskipun demikian, dekonstruksi yang dilakukan oleh al-Jabiri akan berujung pada upaya rekonstruksi juga. Rekonstruksi yang dimaksud adalah upaya pembangunan kembali (*i'ādah buniyat min jadīd*) terhadap tradisi lama. Tradisi tentang pola pikir yang melatarbelakangi pemikiran Islam Arab. Karena pola pikir Islam menurut al-Jabiri diklasifikasikan menjadi tiga bingkai struktur keilmuan Islam (*islamic studies*) yaitu epistemologi *bayānī* dan *irfānī* serta *burhānī*.

D. Kritik Terhadap Pemikiran Muhammad 'Abid Al-Jabiri

Sebuah paparan pemikiran seseorang akan lebih efektif ketika dijelaskan juga berbagai kritik yang timbul dengan adanya pemikiran seseorang tersebut. Ketika sebuah pemikiran dilontarkan ke ruang publik, maka sangat wajar apabila terjadi pro dan kontra dikarenakan berbagai pandangan yang berbeda didalam menyikapi sebuah masalah. Demikian pula dengan pemikiran Jabiri mengenai Kritik Nalar Arab-nya. Di antaranya adalah mengenai integritas dan kejujurannya sebagai seorang intelektual. Jabiri, dalam pandangan mereka, sering tidak jujur ketika membuat kutipan dari tulisan-tulisan pemikir terdahulu. Dia cenderung bersikap selektif, memilah dan memilih apa yang hanya sesuai dengan tujuannya, dan tentu saja ideologinya. Jabiri, dalam berbagai tulisannya, menuduh dunia Arab Timur yang direpresentasikan oleh Ibn Sina, al-Ghazali, dan Syiah dengan epistemologi bayani dan 'irfani-nya sebagai sumber keruntuhan tradisi intelektual Islam. Dia selanjutnya mengagungkan dan mengidolakan tokoh-tokoh dunia Maghribi seperti Ibn Rusyd, Ibn Tufail, Ibn Bajjah, Ibn Khaldun, yang berpijak pada epistemologi burhani.

Selain itu kritikan lebih tajam dilakukan oleh Tarabisi, penulis buku *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabi*, yang hampir seluruh isinya mempreteli dan "menelanjangi" orisinalitas Jabiri. Di bagian pertama saja Tarabisi dengan terang-

terangan mengatakan bahwa Jabiri bukanlah orang pertama yang mengasaskan proyek Kritik Akal Arab ini. Tarabisi kemudian merujuk tulisan Zaki Najib Mahmud yang berjudul *al-‘Aql al-‘Arabi Yatadahwar* di majalah *Ruz al-Yusuf* tahun 1977. Setelah melakukan kajian yang mendalam dengan memakan waktu hampir delapan tahun, Tarabisi sampai kepada kesimpulan bahwa ide Jabiri tidak orisinal dan bahkan secara implisit Tarabisi menyebut Jabiri telah melakukan plagiat, karena tidak menyebutkan sumber rujukan ide-idenya, meskipun secara jelas ide itu berasal dari orang lain. Jabiri, kata Tarabisi, sering memplintir tulisan orang lain—secara sadar atau tidak—sesuai dengan keinginannya.

Kemudian kesalahan fatal lain yang banyak disinyalir oleh para pengkritisnya adalah sikap selektif Jabiri dalam membuat kutipan. Ia cenderung memilih perkataan dan pendapat orang lain yang hanya sesuai dengan tujuan dan ideologinya demi untuk mempertahankan pandangannya, meskipun dalam pendapat tersebut tidak sesuai dengan konteks yang diinginkan. Sebagai contoh, menurut Tizini dalam sebuah seminar yang diadirinya di Tunis pada tahun 1982, Jabiri pernah mengungkapkan bahwa pikiran *al-fikr* dan akal Arab adalah bayani. Untuk memperkuat argumennya dia telah menyebutkan *al-jahidz* dalam kitab *al-bayan wa al-tahyin* sebagai contoh, kata Tizini dalam hal ini Jabiri telah melaksanakan dua kesalahan. Pertama generalisasi yang dilakukan atas pemikiran Arab dengan hanya mengambil satu contoh yaitu *al-jahid*, kedua sample yang digunakannya yaitu *al-jahidz*, tidak dapat mewakili keseluruhan bangunan akal Arab.

Contoh lain adalah yang diungkapkan oleh Nur al-din al-daghir dalam usahanya untuk membuktikan dan mempertahankan rasionalitas mazhab Arab Maghribi, di mana ia menjadi bagian dari padanya, dan selanjutnya membuktikan keterpengaruhannya Syiah dengan pemikiran asing, ia hanya merujuk kepada empat buku teks Syiah saja. Sementara untuk membuktikan hal yang sama dari kelompok Sunni dan hanya memilih buku yang punya kecenderungan salafi Ashariyyah seperti *Maqalat Islamiyyin*-nya Imam al-Ashari, *al-Farq Bayn firaqnya* Abdul Qahar, *Mihaya al Aqdam*-nya Shahrastani, *al-Masail fi al Khilaf bayn*

al Basriyyin wa al Baqdadiyyin-nya Ibn Rusyd Naysaburi dan al-Fatawa-nya Ibn Taimiyyah.

Abid al-Jabiri adalah sosok pemikir intelektual yang dapat dikatakan eksklusif di mana ia dapat menghasilkan karya-karyanya yang begitu banyak dan bermanfaat penting bagi ilmu pengetahuan kita. Hasil karyanya yang begitu banyak dapat memperluas pengetahuan tentang filsafat.

Dengan kritik nalar arab yang merupakan sebagian dari pemikirannya serta berbagai cara dan jalan yang di tempuh beliau untuk menyampaikan gagasannya yang dapat dikatakan bernilai sangat tinggi merupakan usaha beliau yang dapat dikategorikan sebagai suatu gerakan Islam yang mungkin lain daripada yang lain. Dikarenakan gagasan beliau dapat lebih diterima setelah mematangkan analisis dan kritik terhadap gerakan sebelumnya.

Al-Jabiri menjelaskan apa itu tradisi dan bagaimana posisi akal arab sebagai bagian dari komponen eksternal dari tradisi tersebut, dimana dengan membedah hakikat tradisi dan hubungannya dengan nalar arab akan lebih efektif sebagai senjata mengalahkan modernitas dan kemunduran Islam yang pernah memperoleh kejayaan tersebut.

Dengan demikian terbebas dari pro-kontra terhadap gagasan yang dilontarkan oleh Al-Jabiri, hendaknya kita tidak terlalu larut pada konten “apakah gagasan seseorang itu bersifat orsinil atau merupakan plagiat belaka” dikarenakan problem utama adalah bagaimana cara mengentaskan keredupan cahaya Islam.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari rangkaian pembahasan tentang tradisi (turas) dan modernitas dalam pemikiran Muhammad ‘Abid Al-Jabiri di atas, maka penulis mengambil beberapa kesimpulan:

Menurut al-Jabiri tradisi (turas) Adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, atau bisa dikatakan segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syari’at, bahasa, sastra, seni, kalam, dan tasawuf.

Dalam mengkaji permasalahan tradisi, menurut al-Jabiri haruslah menggunakan metode yang tepat, dengan tujuan menumbuhkan pandangan yang jernih atas materi tersebut sebagaimana adanya tanpa pengaruh apapun juga, pada intinya harus bersifat obyektif dengan tujuan menjaga jarak antara subyek pengkaji dengan obyek kajian, sehingga menghasilkan padangan yang rasional, karena menurut al-Jabiri, tanpa adanya pandangan yang rasional, tidak akan mencapai sesuatu yang obyektif.

Untuk bagian pertama yakni memisahkan yang dibaca dari pembaca ada beberapa langkah yang harus dilakukan, Pertama, memisahkan hubungan subyek (pembaca) dengan obyek (yang dibaca). Dalam hal ini diharapkan, subyek berusaha agar jangan sampai membawa asumsi-asumsi serta keinginan tertentu terhadap obyek yang dibaca. Langkah yang kedua adalah memisahkan obyek (teks) dari subyek (pembaca). Di sini ada beberapa hal juga yang harus dilakukan. Pertama, membedah bangunan pemikiran dari teks itu sendiri, yakni dengan menemukan kerangka umum yang membentuk sebuah pemikiran, sehingga akan ditemukan benang merah yang menghubungkan unsur-unsur dalam sebuah teks, kemudian yang kedua, membuat analisis historis terhadap teks yang bersangkutan,

dalam hal ini yang dilihat adalah dimensi sosial, politik, serta budaya yang melatarbelakangi sebuah teks, sehingga akan ditemukan apa saja yang terkandung di dalam sebuah teks tersebut.

Selanjutnya adalah menghubungkan yang dibaca (teks) dengan pembaca. Tradisi yang direpresentasikan oleh teks, tidaklah sekedar produk sejarah belaka, melainkan dapat terus bertahan dan hidup serta terbebas dari ikatan-ikatan sejarah, maksud al-Jabiri adalah kandungan ideologis dari sebuah teks akan tetap hidup, di sinilah seorang pembaca melihat bagaimana kandungan ideologis tersebut hadir dalam kekiniannya, atau sebaliknya, lanjut al-Jabiri, di sini diharapkan akan ditemukan upaya pembaruan yang berdasarkan otentisitas (*al-ashalah*), yakni suatu ijtihad yang tetap berpijak pada kesinambungan dengan tradisi tanpa harus terbenam dalam tradisi itu sendiri.

Bagi Al Jabiri, modernisme dalam Islam adalah upaya melampaui pemahaman “tradisi yang terjebak dalam tradisi” untuk memperoleh pemahaman yang lebih kontekstual tentang tradisi. “Modern bukan untuk memutus masa lalu melainkan untuk meng-*up grade* sikap serta pendirian dengan mengandaikan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan modern.”

Dengan begitu modernitas adalah dorongan dan motivasi untuk merekonstruksi dan menghidupkan kembali mentalitas serta norma-norma budaya tradisional, dan melakukan pembacaan ulang atasnya sembari merancang visi modernitas yang baru. Inilah cara paling ampuh untuk mempengaruhi kalangan intelektual dan masyarakat secara keseluruhan dalam memenuhi misi kebudayaan. Jika tidak, modernitas Islam tak jauh beda dengan Barat yang memaknainya sebagai individualisme narsis. Ironisnya, membawa manusia pada pengasingan dan marginalisasi diri. Menurut pengamatan Al Jabiri, justru itulah yang terjadi hingga abad 21 ini.

Al-Jabiri sangat menekankan epistemologi pemikiran Arab kontemporer (bayani, Irfani, burhani) sebagai jalan untuk menghadapi modernitas.

Selanjutnya pengaplikasian di lapangan menurut al-Jabiri menghasilkan tiga epistemologi, yakni bayani, burhani dan irfani. Berarti sebuah cara dalam

menghasilkan ilmu pengetahuan dalam Islam. Bayani adalah; metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (nass), secara langsung maupun tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali lewat inferensi. Irfani adalah; sebuah pengetahuan yang langsung didapat dari Tuhan, sedangkan Burhani lebih ditekankan pada kekuatan rasio dalam merespon segala bentuk sesuatu.

Epistemologi burhanilah yang bisa mengembangkan nalar bayani menjadi instrumen yang bisa menyongsong modernitas dan menghadirkan turats selalu kontemporer dan memberi kontribusi pemecahan problem global kekinian yg dihadapi manusia. Modernitas dan kebangkitan kebudayaan Arab-Islam hanya bisa diwujudkan dengan membunikan kontribusi pemikiran rasional-empirik

Dari ketiga epistemologi tersebut menurut al-Jabiri adalah merupakan signifikansi tradisi dalam proyek kebangkitan, karena di situlah letak pengetahuan umat Islam berada, dengan penerapan yang baik akan didapatkan hasil yang baik tentunya dengan masih berpegang kaidah-kaidah pembacaan yang benar dan sesuai dalam mengkajinya demi kelangsungan kebangkitan yang dinantikan selama ini.

Untuk menjawab tantangan modernitas, Al-Jabiri menyerukan untuk membangun epistemologi nalar Arab yang tangguh. Sistem yang menurut skema al-Jabiri hingga saat ini masih beroperasi, yaitu : *Pertama*, disiplin “eksplikasi” (*‘ulum al-bayan*) yang didasarkan pada metode epistemologis yang menggunakan pemikiran analogis, dan memproduksi pengetahuan secara epistemologis pula dengan menyandarkan apa yang tidak diketahui dengan yang telah diketahui, apa yang belum tampak dengan apa yang sudah tampak. *Kedua*, disiplin gnotisisme (*‘ulum al’irfan*) yang didasarkan pada wahyu dan “pandangan dalam” sebagai metode epistemologinya, dengan memasukkan sufisme, pemikiran Syi’i, penafsiran esoterik terhadap Al-Qur’an, dan orientasi filsafat iluminasi. *Ketiga*, disiplin-disiplin bukti “inferensial” (*‘ulum al-burhan*) yang didasarkan atas pada metode epistemologi melalui observasi empiris dan inferensiasi intelektual. Jika disingkat, metode *bayani* adalah rasional, metode *irfani* adalah intuitif, dan metode *burhani* adalah empirik, dalam epistemologi umumnya.

Yang menarik dalam pemikiran Al-Jabiri dalam upayanya menghubungkan tradisi dengan modernitas adalah keharusan umat Islam untuk mengembalikan rasionalisme dalam pembacaan terhadap teks-teks agama.

Pertama, kontribusi rasionalisme Ibnu Rusyd dalam filsafat. Semangat yang mendasari rasionalisme pemikiran Ibnu Rusyd adalah sikap kritis dan ilmiah, serta berafiliasi kepada tradisi pemikiran rasionalisme yang menekankan pengetahuan asomatik. Pengetahuan asomatik ini mengulang kembali paradigma Aristoteles, sekaligus mengadopsi sistem pengetahuan yang berdasar pada ilmu dan filsafat seperti dibangun oleh Aristoteles beberapa abad sebelumnya.

Ada tiga tradisi pemikiran yang dominan pada masa Ibnu Rusyd, yaitu : tradisi kalam dan filsafat, tradisi fiqh dan ushul fiqh, dan tradisi tasawuf teoretik. Pada ketiga tradisi itu, sama-sama meniadakan pendekatan ilmiah-rasionalisme atau *burhani*. Ibnu Rusyd menyerukan untuk mengikuti garis-garis pemikiran rasionalisme dan pembelaannya yang sangat heroik terhadap argumen kausalitas, sebagai jalan perjuangan demi “pembalikan” atas situasi saat itu. Dan proyek besar Ibnu Rusyd adalah merekonstruksi dimensi rasionalitas dalam agama dan filsafat atas dasar prinsip *burhani*. Dia melakukan dua langkah untuk meloloskan proyeknya. Langkah pertama, Ibnu Rusyd memberikan komentar dan ringkasan atas karya-karya Aristoteles dengan tujuan untuk memudahkan bagi pembaca dalam memahami pemikiran filsuf Yunani tersebut. Dan langkah kedua adalah membantah dan melakukan serangan balik terhadap Al-Ghazali, melalui karyanya *Tahafut at-Tahafut*.

Kedua, kontribusi rasionalisme Ibnu Rusyd dalam syari’ah. Dalam kontribusi ini, Ibnu Rusyd membuktikan hubungan yang tidak bertentangan antara filsafat dan agama. Menurutnya, sisi rasionalitas dari perintah-perintah agama berserta larangan-larangannya dibangun atas landasan moral keutamaan atau *fadlilah*. Landasan ini sama dengan yang ada pada filsafat. Maka tidak heran jika Ibnu Rusyd mempersandingkan agama dengan filsafat : “*al-hikmah hiya shahib al-syari’ah wa al-ukht al-radli’ah*” (filsafat merupakan kawan akrab syari’at dan teman sesusunnanya). Bagi Ibnu Rusyd, bila dalam permukaan tampak perbedaan atau pertentangan, maka hal itu merupakan kekeliruan dan kesalahpahaman dalam

menafsirkan keduanya. Hal itu disebabkan tidak dipakainya rasionalisme dalam penafsiran agama. Kata Ibnu Rusyd, agama tidaklah menafikan metode *burhani* atau rasionalisme, tapi malah menganjurkannya, agar menjadi sarana yang efektif bagi kalangan ulama atau kaum rasionalis (*ashab al-burhan*) untuk memahami agama secara rasional.

Ketiga, kontribusi rasionalisme al-Syatibi. Apa yang dikemukakan Ibnu Rusyd kemudian memunculkan pertanyaan : bagaimana mungkin membangun dimensi rasionalitas dalam disiplin agama, yang atas dasar prinsip “*al-qath’i*” (kepastian)? Al-Syatibi (w.790 H) menjawab bahwa semuanya itu bisa saja terjadi. Hal ini dimungkinkan apabila kita mengacu pada metode rasionalisme atau *burhani*, sehingga disiplin ushul fiqh pun didasarkan pada prinsip “*kulliyah al-syari’ah*” (ajaran-ajaran universal dari agama) dan pada prinsip “*maqashid al-syari’ah*”. Prinsip “*kulliyah al-syari’ah*” berposisi sebagaimana posisi pada “*al-kulliyah al-aqliyah*” dalam filsafat. Sedangkan “*maqashid al-syari’ah*” serupa dengan posisi “*al-sabab al-gha’iy*” (sebab akhir) yang berfungsi sebagai pembentuk unsur-unsur penalaran rasional.

Untuk bisa mencapai “*al-kulliyah al-aqliyah*” itu maka kita menggunakan metode yang berlaku dalam “*al-kulliyah al-ilmiyah*” atau universalitas-universalitas ilmu-ilmu alam dan filsafat. Metodenya adalah induksi (*istiqra’*), sebagai cara untuk meneliti sejumlah kasus-kasus spesifik atau *juz’iyah*. Dari sana kemudian ditarik beberapa prinsip universalitas. Universalitas-universalitas syariat bersifat pasti dan yakin (*qath’i*) dengan tiga prinsip, yaitu : (i) prinsip keumuman dan keterjangkauan, (ii) prinsip kepastian dan ketidakberubahan, dan (iii) prinsip legalitas (*al-qanuniyah*).

Penjelasan di atas adalah pada konsep universalitas dalam syari’at. Sedangkan dalam prinsip “*maqashid al-syari’ah*”, al-Syatibi menyebut empat unsur pokok yang menentukan. *Pertama*, sesungguhnya syari’at agama diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan umat manusia. *Kedua*, syari’at agama diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh umat manusia. *Ketiga*, adanya unsur *taklif*, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Pertimbangannya, Allah tidak akan membebani

seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya. Dan *keempat*, “melepaskan sang *mukallaf* dari belenggu dorongan hawa nafsunya”. Kesemua unsur di atas harus melekat pada tujuan dari diberlakukannya syari’at.

Selanjutnya, kontribusi terakhir yang ditawarkan Al-Jabiri adalah dari rasionalisme Ibnu Khaldun. Kelebihan Ibnu Khaldun dalam memaparkan sejarah, seperti dalam kitabnya, *Muqaddimah*, adalah “penelitian, penyelidikan, dan analisis yang mendalam akan sebab-sebab dan latar belakang terjadinya sesuatu ; juga pengetahuan yang akurat tentang asal-usul, perkembangan, dan riwayat hidup matinya kisah peradaban manusia”. Menurut Al-Jabiri, dengan metode semacam ini, disiplin sejarah menjadi bagian dari tradisi keilmuan rasional.

Penulis menganggap bahwa Al-Jabiri sangat apresiatif terhadap Ibn Khaldun karena ia telah memberikan jalan bagi empirisisme penelitian sejarah, yang juga rasional. Ukuran validitas sejarah Ibnu Khaldun adalah pengetahuan “*thaba’i al-Umran*” (dinamika-dinamika internal yang umum atau biasa terjadi dalam pengelompokan-pengelompokan sosial manusia).

Aspek Tradisi dan Kemodernan

- a. Membuka kembali pintu ijtihad
- b. Membongkar alienasi kelas proletar ilmu
- c. Modernisasi dan Mobilisasi Keilmuan Islam

Aspek Nalar Arab

- a. Epistemologi Bayani

| | | |
|---|--------------------------|--|
| 1 | <i>Origin of Science</i> | Teks, Wahyu, Nash |
| 2 | <i>Method</i> | <i>Qiyas Bayani</i> |
| 3 | <i>Approach</i> | <i>Lughawiyyah (linguistic)</i> |
| 4 | <i>Validity</i> | <i>Illat</i> (keserupaan) dalam hubungan koherensif dengan realitas. |

- b. Epistemologi Irfani

| | | |
|---|--------------------------|--|
| 1 | <i>Origin of Science</i> | <i>Esoterical Experience</i> , intuisi (bisikan kalbu) |
| 2 | <i>Method</i> | Qiyas al-Irfani, riyadhoh, mujahadah |
| 3 | <i>Approach</i> | Sufistik |
| 4 | <i>Validity</i> | Kesesuaian antara <i>Dzauq</i> (rasa) dengan universal reciprocity |

c. Epistemologi Burhani

| | | |
|---|--------------------------|--|
| 1 | <i>Origin of Science</i> | Akal dan realitas |
| 2 | <i>Method</i> | Pengertian (<i>Ma'qulat</i>) = abstraksi Pernyataan (<i>ibarat</i>) = ekspresi penalaran |
| 3 | <i>Approach</i> | Filosofis – Saintific |
| 4 | <i>Validity</i> | Korespondensi Koherensi Pragmatis |

B. Saran

Pertama, Muhammad 'Abid Al-Jabiri sebagai seorang tokoh intelektual besar, masih hidup, sehingga besar kemungkinan karya-karyanya masih terus bermunculan.

Kedua, tidak bisa dipungkiri bahwa penguasaan bahasa dalam mengkaji karya-karya asing adalah suatu keharusan, karena dalam mengkaji pemikiran-pemikiran Muhammad 'Abid Al-Jabiri, hendaknya para peneliti bisa menguasai bahasa Arab, bahasa Perancis dan bahasa Inggris. Tiga bahasa yang digunakan al-Jabiri dalam menuangkan pikiran-pikirannya.

Ketiga; kajian tentang tradisi sangatlah penting, apalagi jika kita pahami disemua dimensi kehidupan tidak akan lepas dari keberadaan masa lalu “yakni tradisi” sebuah kajian yang sarat akan muatan ilmu pengetahuan karena di sana kita harus menggali akar-akar permasalahan yang sangat krusial. Bukan hanya di lingkungan Negara-negara Arab, karena Islam sekarang telah mendunia termasuk Indonesia yang notabene mayoritas memeluk agama Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Hermeneutika Inklusif*. Jakarta: ICIP. 2004.
- Ahmed, Akbar S. *Postmodernisme Bahaya dan Harapan Bagi Islam*. Bandung: Mizan. 1993.
- Al Jabiri, Muhammad Abid. *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi menuju pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCISOD. 2003.
- Al Jabiri, Muhammad Abid. *Post Tradisionalisme Islam*. Alih bahasa Ahmad Baso. Yogyakarta: LkiS. 2000.
- Ali, Mukti. *Metode Memahami Agama Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. 1990.
- Al-jabiri, M. 'Abid. *Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Baru. 2001
- Al-Jabiri, M. 'Abid. *Kritik Pemikiran Islam*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru. 2003.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*. Yogyakarta: IRCisod. 2003.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. Terj Moch Nur Ikhwan. Yogyakarta: Islamika. 2003.
- Al-Jâbirî. *Hafriyât fî adz-Dzâkirah min Ba'îd*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyah. 1997.
- Amal, Taufiq Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi Terhadap Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung : Mizan. 1993.

- Amirullah. *Ensiklopedi Dunia Islam*. Bandung: CV Putaka Setia. 2010.
- Asyaukanie, Luthfi. *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*. Jakarta: Paramadina. 1998.
- Aunul, Abid Shah M. (ed) *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan. 2000.
- Bakker, Anton dan Ahmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius. 1990.
- Cleveland, William. *A History of Modern Middle East*. San Fransisco: Estview Press. 1994.
- Departemen Agama RI. *Alquran dan Terjemahnya* . Bandung: PT. Syaamil Cipta Media. 2005.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Ichtihar BaruVan Hoeve. 1997.
- Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. London : Croler MacMillan Publisher. 1987.
- Esposito, John L. (ed), *Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan. 2001.
- H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*. Beirut: Librarie du Liban. 1975.
- Hadi, Sutrisno. *Metode Research*. Yogyakarta: Yayasan Fakultas Psikologi UGM. 1992.
- Hanafi, Hasan dan M. ‘Abid al-Jabiri. *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur dan Barat Dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, terj. Umar Bukhory. Yogyakarta: IRCiSoD. 2003.

- Hornby, *Advance Learners Dictionary of Current English*. London: Oxford University Press. 1973.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstructions of Religious Thought in Islam*. Lahore: Institute of Islamic Culture.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam Bagian Ketiga*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2000.
- Lewis, Bernard. *The Cambridge History of Islam, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970.
- Maryam, Siti. *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik hingga Modern*. Yogyakarta: LESFI, 1998.
- Nasution, Harun dan Azyumardi Azra. *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1978.
- Nasution, Harun. *Sekitar Masalah Modernisme atau Pembaharuan Dalam Islam*, dalam *Studia Islamika*. Jakarta: IAIN Syahid. 1997.
- Purwadarminta, Wj. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 1984.
- Purwadarminta, Wjs. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 1984.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Menniopolis: Bibliotheca. 1989.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Depok: Gema Insani. 2010
- Sholeh, Khudāri (edit.). *Moh. 'Abed al-Jabiri: Model Epistemologi Islam dalam buku Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela. 2003.

Surahmad, Winarno. *Dasar dan Teknik Research: Pengantar metodologi Ilmiah*.

Bandung: Tarsito. 1972.

Zartman, Wiliiam. *Negara dan Bangsa*. Jakarta: Widyadara. 1988.

